

# تَفْسِيرُ الْفَحْرِ الرَّازِي

## الشَّرِيرُ بِالتَّفْسِيرِ الْكَبِيرِ وَمَفَاتِعُ الْفَيْبِ

لِإِمامِ مُحَمَّدِ الرَّازِيِّ فِي الرِّزِينِ ابْنِ الْعَلَامِ ضِيَاءِ الدِّينِ عَمَرِ  
الشَّهِيرِ بِخُطْبَتِ الرَّى نَفْعِ اللَّهِ بِالسَّالِمِينَ

٥٤٤ - ٦٠٤ هـ



حقوق الطبع محفوظة للناشر  
الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

متنازع هذه الطبعة بغير من لآيات الأحكام  
**الجُزْءُ الثَّالِثُ عَشَرُ**

**دار الفكر**  
للطباعة والنشر والتوزيع

حقوق الطبع محفوظة للناشر  
الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع : لبنان - بيروت - حارة حربيك شارع عبد النور  
هاتف ٢٧٣٦٥٠ - ٢٧٣٤٨٧ صن . ب ٧٠٦١ برقا فيكتوري

قوله تعالى : «وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا» الآية سورة الأنعام ٣ **الْجَنَّزَةُ**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِعَيْنَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ  
أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَنَّمَ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٤﴾

قوله تعالى ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَنَّمَ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

في الآية مسائل :

﴿المَسَأَلَةُ الْأُولَى﴾ اختلُفوا في قوله ( وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا ) فقال بعضهم هو على اطلاقه في كل من هذه صفاته . وقال آخرون : بل نزل في أهل الصفة الذين سُأَلَ المشركون الرسول عليه السلام طردهم وابعادهم ، فأكرمهم الله بهذا الإكرام . وذلك لأنَّه تعالى نهى الرسول عليه السلام أولاً عن طردهم ، ثم أمره بأن يكرمهم بهذا النوع من الإكرام . قال عكرمة : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأهم بدأهم بالسلام ويقول « الحمد لله الذي جعل في أمتي من أمرني أن أبدأه بالسلام » وعن ابن عباس رضي الله عنهما : أن عمر لما اعتذر من مقالته واستغفر الله منها . وقال للرسول عليه السلام ، ما أردت بذلك إلا الخير نزلت هذه الآية . وقال بعضهم : بل نزلت في قوم أقدموا على ذنوب ، ثم جلوه صلى الله عليه وسلم مظہرين للندامة والأسف ، فنزلت هذه الآية فيهم والأقرب من هذه الأقوال أن تحمل هذه الآية على عمومها ، فكل من آمن بالله دخل تحت هذا التشريف .

ولي هنا اشكال ، وهو : أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعه واحدة ، وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن يقال في كل واحدة من آيات السورة ان سبب نزولها هو الأمر الفلاقي يعنيه ؟

﴿المَسَأَلَةُ الثَّانِيَةُ﴾ قوله ( وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا ) مشتمل على أسرار عالية ، وذلك لأن مأسوى الله تعالى فهو آيات وجود الله تعالى ، وأيات صفات جلاله وакرامه وكبرياته ، وأيات وحدانيته ، وما سوى الله فلا نهاية له ، وما لا نهاية له فلا سبيل للعقل في الوقوف عليه على التفصيل التام ، إلا أن الممكن هو أن يطلع على بعض الآيات ويتوصل

بمعرفتها إلى معرفة الله تعالى ثم يؤمن بالحقيقة على سبيل الإجمال ثم إنه يكون مدة حياته كالسائل في تلك القفار ، وكالسابق في تلك البحار . ولما كان لا نهاية لها فكذلك لا نهاية لترقي العبد في معارج تلك الآيات ، وهذا مشرع جمل لا نهاية لتفاصيله . ثم إن العبد إذا صار موصوفاً بهذه الصفة فعند هذا أمر الله محمدًا صلى الله عليه وسلم بأن يقول لهم (سلام عليكم) فيكون هذا التسليم بشارة لحصول السلامة . وقوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) بشارة لحصول الرحمة عقب تلك السلامة . أما السلامة فالنجاة من بحر عالم الظلمات ومركز الجنسيات ومعدن الآفات والمخالفات وموضع التغيرات والتبدليات ، وأما الكرامات فالوصول إلى الباقيات الصالحات والمجدرات المقدسات ، والوصول إلى فسحة عالم الأنوار والترقي إلى معارج سرادقات الجلال .

**﴿ المسألة الثالثة ﴾** ذكر الزجاج عن المبرد . أن السلام في اللغة أربعة أشياء ، فمنها سلمت سلاماً وهو معنى الدعاء ، ومنها أنه اسم من أسماء الله تعالى ، ومنها الإسلام ، ومنها اسم للشجر العظيم ، أحسبه سمي بذلك سلامته من الآفات ، وهو أيضاً اسم للحجارة الصلبة ، وذلك أيضاً لسلامتها من الرخاوة . ثم قال الزجاج : قوله (سلام عليكم) السلام هنا يحتمل تأويلين : أحدهما : أن يكون مصدر سلمت سليماً وسلاماً مثل السراح من التسريح ، ومعنى سلمت عليه سلاماً ، دعوت له بأن يسلم من الآفات في دينه وفيه . فالسلام يعني التسليم . والثاني : أن يكون السلام جمع السلام ، فمعنى قوله السلام عليكم ، السلام عليكم . وقال أبو بكر بن الأنباري : قال قوم السلام هو الله تعالى فمعنى السلام عليكم يعني الله عليكم أى على حفظكم وهذا بعيد في هذه الآية لتنكير السلام في قوله (قل سلام عليكم) ولو كان معرفاً لصح هذا الوجه . وأقول كتبت فصولاً مشبعة كاملة في قولنا سلام عليكم وكتبتها في سورة التوبه ، وهي أجنبية عن هذا الموضع فإذا نقلته إلى هذا الموضع كمل البحث والله أعلم .

أما قوله ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ ففيه مسائل :

**﴿ المسألة الأولى ﴾** قوله كتب كذا على فلان يفيد الإيجاب . وكلمة «على» أيضاً تفيد الإيجاب ومجموعها مبالغة في الإيجاب . فهذا يقتضي كونه سبحانه راحماً لعباده رحيمًا بهم على سبيل الوجوب واختلف العقلاة في سبب ذلك الوجوب فقال أصحابنا : له سبحانه أن يتصرف

في عبده كيف شاء وأراد ، إلا أنه أوجب الرحمة على نفسه على سبيل الفضل والكرم . وقالت المعتزلة : إن كونه عالماً بقبح القبائح وعالماً بكونه غنياً عنها ، يمنعه من الاقدام على القبائح ولو فعله كان ظلماً ، والظلم قبيح والقبيح منه محال . وهذه المسألة من المسائل الجليلة في علم الأصول .

﴿ المسألة الثانية ﴾ دلت هذه الآية على أنه لا يمتنع تسمية ذات الله تعالى بالنفس وأيضاً قوله تعالى ( تعلم ما في نفسك ولا أعلم ما في نفسك ) يدل عليه ، والنفس هنا بمعنى الذات والحقيقة ، وأما بمعنى الجسم والدم فالله سبحانه وتعالى مقدس عنه . لأنه لو كان جسماً لكان مركباً والمركب ممكناً وأيضاً أنه أحد ، والأحد لا يكون مركباً ، وما لا يكون مركباً لا يكون جسماً وأيضاً أنه غني كما قال ( والله الغني ) والغني لا يكون مركباً وما لا يكون مركباً لا يكون جسماً وأيضاً الأجسام متماثلة في تمام الماهية ، فلو كان جسماً لحصل له مثل ، وذلك باطل لقوله ( ليس كمثله شيء ) فاما الدلائل العقلية فكثيرة ظاهرة باهرة قوية جلية والحمد لله عليه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قالت المعتزلة قوله ( كتب ربكم على نفسه الرحمة ) ينافي أن يقال : إنه تعالى يخلق الكفر في الكافر ، ثم يعذبه عليه أبد الآباد ، وينافي أن يقال : إنه يمنعه عن الإيمان ، ثم يأمره حال ذلك المنع بالإيمان ؛ ثم يعذبه على ترك ذلك الإيمان . وجواب أصحابنا : أنه ضار نافع محيي ميت ، فهو تعالى فعل تلك الرحمة البالغة وفعل هذا القدر البالغ ولا منافاة بين الأمرين .

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

ثم قال تعالى ﴿ أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده واصلح ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن هذا لا يتناول التوبة من الكفر ، لأن هذا الكلام خطاب مع الذين وصفهم بقوله ( واذا جاءك الذين يؤمنون بما يأياتنا ) فثبت ان المراد منه توبة المسلم عن المعصية ، والمراد من قوله ( بجهالة ) ليس هو الخطأ والغلط ، لأن ذلك لا حاجة به الى التوبة ، بل المراد منه ، أن تقدم على المعصية بسبب الشهوة ، فكان المراد منه بيان أن المسلم اذا أقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنبا ثم تاب منه توبة حقيقة فان الله تعالى يقبل توبته .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ نافع ( أنه من عمل منكم ) بفتح الألف ( فإنه غفور ) بكسر الألف ، وقرأ عاصم وابن عامر بالفتح فيها ، والباقيون بالكسر فيها . أما فتح الأولى فعلى التفسير للرحمة ، كأنه قيل : كتب ربكم على نفسه أنه من عمل منكم . وأما فتح الثانية فعلى أن يجعله بدلا من الأولى كقوله ( أيدعكم أنكم اذا متم وكتتم ترابا وعظاما أنكم مخرجون ) وقوله ( كتب عليه أنه من تولاهم فإنه يضلهم ) وقوله ( ألم يعلموا انه من يجادل الله ورسوله فان له نار جهنم ) قال أبو علي الفارسي : من فتح الأولى فقد جعلها بدلا من الرحمة ، وأما التي بعد الفاء فعلى أنه أضمر له خبرا تقديره فله أنه غفور رحيم ، ، أى فله غفرانه ، أو أضمر مبتدأ يكون « أن » خبره كأنه قيل : فأمره أنه غفور رحيم . وأما من كسرها جميعا فلأنه لما قال ( كتب ربكم على نفسه الرحمة ) فقد تم هذا الكلام ، ثم ابتدأ وقال ( إنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم ) فدخلت الفاء جوابا للجزاء ، وكسرت إن لأنها دخلت على مبتدأ وخبر كأنك قلت فهو غفور رحيم . إلا أن الكلام بأن أوكد هذا قول الزجاج . وقرأ نافع الأولى بالفتح والثانية بالكسر ، لأنه أبدل الأولى من الرحمة ، واستأنف ما بعد الفاء . والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله ( من عمل منكم سوءاً بجهالة ) قال الحسن : كل من عمل معصية فهو جاهل ، ثم اختلفوا فقيل : إنه جاهل بمقدار ما فاته من التواب وما استحقه من العقاب ، وقيل : إنه وإن علم أن عاقبة ذلك الفعل مذمومة ، إلا أنه آثر اللذة العاجلة على الخير الكثير الآجل ، ومن آثر القليل على الكثير قيل في العرف أنه جاهل .

وحاصل الكلام أنه وإن لم يكن جاهلا إلا أنه لما فعل ما يليق بالجهال أطلق عليه لفظ الجاهل . وقيل نزلت هذه الآية في عمر حين أشار باحابة الكفرة إلى ما اقترحوه ، ولم يعلم بأنها مفسدة ونظير هذه الآية قوله ( إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة )

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله تعالى ( ثم تاب من بعده وأصلح ) فقوله ( تاب ) إشارة الى الندم على الماضي وقوله ( وأصلح ) إشارة إلى كونه آتيا بالأعمال الصالحة في الزمان المستقبل

وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَيْنَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ ﴿٦﴾ قُلْ إِنِّي نَهِيْتُ  
أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَبِعُ أَهْوَاءَ كُمْ قَدْ ضَلَّتُ إِذَا  
وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهَتَّدِينَ ﴿٧﴾ قُلْ إِنِّي عَلَى بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا  
تَسْعَجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴿٨﴾

ثم قال ( فإنه غفور رحيم ) فهو غفور بسبب إزالة العقاب ، رحيم بسبب إيصال الثواب الذي هو النهاية في الرحمة . والله أعلم .

**قوله تعالى ﴿٦﴾ وكذلك نفصل الآيات ولستين سبيل المجرمين**

المراد كما فصلنا لك في هذه السورة دلائلنا على صحة التوحيد والنبوة والقضاء والقدر ، فكذلك نميز ونفصل لك دلائلنا وحججنا في تقرير كل حق ينكره أهل الباطل وقوله ( ولستين سبيل المجرمين ) عطف على المعنى بأنه قيل ليظهر الحق ولستين ، وحسن هذا الحذف لكونه معلوماً واختلف القراء في قوله ( لستين ) فقرأ نافع ( لستين ) بالباء ( وسبيل ) بالنصب والمعنى لستين يا محمد سبيل هؤلاء المجرمين . وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم ( لستين ) بالياء ( سبيل ) بالرفع والباقيون بالباء ( وسبيل ) بالرفع على تأنيث سبيل . وأهل الحجاز يؤثرون السبيل ، وبنو تميم يذكرونها . وقد نطق القرآن بهما فقال سبحانه ( وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً ) وقال ( ويصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً )

فإن قيل : لم قال ( لستين سبيل المجرمين ) ولم يذكر سبيل المؤمنين .

قلنا : ذكر أحد القسمين يدل على الثاني . كقوله ( سرابيل تقىكم الحر ) ولم يذكر البرد . وأيضا فالضدان إذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة ، فمتى بانت خاصية أحد القسمين بانت خاصية القسم الآخر والحق والباطل لا واسطة بينهما ، فمتى استبيان طريقة المجرمين فقد استبيان طريقة المحقين أيضا لا محالة .

**قوله تعالى ﴿٧﴾ قل إني نهيت أن عبد الذين تدعون من دون الله قل لا أتبع أهواكم قد ضلللت إذا وما أنا من المهتدين قل إني على بينة من ربى وكذبتم به ما عندى ما تستعجلون به إن الحكم إلا الله يقص الحق وهو خير الفاصلين**

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة ما يدل على أنه يفصل الآيات ليظهر الحق ولتستين سبيل المجرمين ، ذكر في هذه الآية أنه تعالى نهى عن سلوك سبيلهم . فقال ( قلن إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله وبين أن الذين يعبدونها إنما يعبدونها بناء على محض الهوى والتقليد ، لا على سبيل الحجة والدليل ، لأنها جمادات وأحجار وهي أحسن مرتبة من الإنسان بكثير ، وكون الأشرف مشتغلًا بعبادة الأحسن أمر يدفعه صريح العقل ، وأيضاً إن القوم كانوا ينتحتون تلك الأصنام ويركبونها ، ومن المعلوم بالبلديه أنه يقع من هذا العامل الصانع أن يعبد معهومه ومصنوعه . فثبتت أن عبادتها مبنية على الهوى . ومضادة للهوى ، وهذا هو المراد من قوله ( قل لا أتبع أهواءكم ) ثم قال ( قد ضللت اذا وما أنا من المهتدin ) أي ان اتبعت اهواكم فأنا ضال وما أنا من المهتدin في شيء . والمقصود كأنه يقول لهم أنت كذلك . ولما نفي ان يكون الهوى متبعا ، نبه على ما يجب اتباعه بقوله ( قل اني على بينة من ربي ) أي في أنه لا معبود سواه . وكذلكتم أنت حيث أشركتم به غيره .

واعلم أنه عليه الصلاة والسلام ، كان يخوفهم بنزل العذاب عليهم بسبب هذا الشرك . والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك العذاب . فقال تعالى قل يا محمد : ( ما عندى ما تستعجلون به ) يعني قوله ( اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب اليم ) والمراد أن ذلك العذاب ينزله الله في الوقت الذي أراد انزاله فيه . ولا قدرة لي على تقديمه أو تأخيره . ثم قال ( إن الحكم إلا لله ) وهذا مطلق يتناول الكل . والمراد هنا ان الحكم الا لله فقط في تأخير عذابهم ( يقضي الحق ) أي القضاء الحق في كل ما يقضي من التأخير والتعجيل ( وهو خير الفاصلين ) أي القاضين ، وفيه مسئلتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ احتج أصحابنا بقوله ( إن الحكم إلا لله ) على أنه لا يقدر العبد على أمر من الأمور إلا إذا قضى الله به ، فيمتنع منه فعل الكفر إلا إذا قضى الله به وحكم به . وكذلك في جميع الأفعال . والدليل عليه أنه تعالى قال ( إن الحكم إلا لله ) وهذا يفيد الحصر ، يعني أنه لا حكم إلا لله . واحتج المعتزلة بقوله ( يقضي الحق ) ومعنى أنه أن كل ما قضى به فهو الحق . وهذا يقتضي أن لا يرید الكفر من الكافر . ولا المعصية من العاصي لأن ذلك ليس الحق . والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وعاصم ( يقص الحق ) بالصاد من القصص ، يعني ان كل ما أنبأ الله به وأمر به فهو من أقاصيص الحق ، كقوله ( نحن نقص عليك أحسن

قُلْ لَوْاَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ  
وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ  
مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَاسٌ إِلَّا فِي  
كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٤٦﴾

القصص ) وقرأ الباقيون ( يقضى الحق ) والمكتوب في المصاحف « يقضى » بغير ياء لأنها سقطت في اللفظ لالتقاء الساكنين كما كتبوا ( سندع الزبانية فما تغرن النذر ) وقوله ( يقضى الحق ) قال الزجاج فيه وجهان : جائز ان يكون ( الحق ) صفة المصدر والتقدير : يقضى القضاء الحق . ويجوز أن يكون ( يقضى الحق ) يصنع الحق ، لأن كل شيء صنعه الله فهو حق . وعلى هذا التقدير ( الحق ) يكون مفعولا به وقضى يعني صنع . قال المذلي :

وعليهما مسرورتان قضاهما داود أو صنع السواعي تبع

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

أجاب أبو علي الفارسي فقال القصص هنا يعني القول . وقد جاء الفضل في القول قال تعالى ( انه لقول فضل ) وقال ( أحكمت آياته ثم فصلت ) وقال ( نفصل الآيات ) .

قوله تعالى ﴿ قل لو ان عندي ما تستعجلون به لقضى الأمر بي بيني وبينكم والله أعلم بالظالمين ﴾

اعلم أن المعنى ( لو أن عندي ) أى في قدرتي وامكاني ( ما تستعجلون به ) من العذاب ( لقضى الأمر بي بيني وبينكم ) لأهلكتكم عاجلا غضبا لرببي ، واقتاصاصا من تكذيبكم به . ولتخلصت سريعا ( والله أعلم بالظالمين ) وبما يجب في الحكمة من وقت عقابهم ومقداره ، . والمعنى : انى لا أعلم وقت عقوبة الظالمين . والله تعالى يعلم ذلك فهو يؤخره الى وقته ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وعنه مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمه ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾

اعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى ( والله اعلم بالظالمين ) يعني أنه سبحانه هو العالم بكل شيء فهو يعدل ما تعجله أصلح . وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى﴾ المفاتيح جمع مفتاح . ومفتاح ، والمفتاح بالكسر المفتاح الذي يفتح به والمفتاح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الأشياء فهو مفتاح ، قال الفراء في قوله تعالى ( ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة ) يعني خزائنه فلفظ المفاتيح يمكن أن يكون المراد منه المفاتيح ويمكن أن يراد منه الخزائن ، أما على التقدير الأول . فقد جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لأن المفاتيح يتوصل بها إلى ما في الخزائن المستوثق منها بالأغلاق والأقوال فالعالم بتلك المفاتيح وكيفية استعمالها في فتح تلك الأغلاق والأقوال يمكنه أن يتوصل بتلك المفاتيح إلى ما في تلك الخزائن فكذلك هنا الحق سبحانه لما كان عالماً بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقرئ ( مفاتيح ) وأما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب . فعلى التقدير الأول يكون المراد العلم بالغيب ، وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل المكنات كما في قوله ( وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم ) وللحكماء في تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرغ على أصولهم فانهم قالوا : ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالعلول وأن العلم بالعلول لا يكون علة للعلم بالعلة . قالوا : وإذا ثبت هذا فنقول : الموجود إما أن يكون واجباً لذاته ، وإما أن يكون ممكناً لذاته ، والواجب لذاته ليس إلا الله سبحانه وتعالى . وكل ما سواه فهو ممكناً لذاته ، والممكن لذاته لا يوجد إلا بتأثير الواجب لذاته وكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بمحاجة كائن بتكوينه واقع بايقاعه . إما بغير واسطة وإما بواسطة واحدة وإما بواسطة كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضًا . إذا ثبت هذا فنقول : علمه بذاته يوجب عمله بالأثر الأول الصادر منه ، ثم علمه بذلك الأثر الأول يوجب عمله بالأثر الثاني لأن الأثر الأول علة قريبة للأثر الثاني . وقد ذكرنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالعلول فبهذا علم الغيب ليس إلا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالأثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر ، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لا جرم صر أن يقال ( وعنه مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ) فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقـة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة .

ثم اعلم أن هنا دقة أخرى ، وهي : أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التهام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحسن والخيال والفوا استحضار المقولات المجردة ، ومثل هذا الإنسان يكون كالنادر قوله ( وعنه

مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ) قضية عقلية محضة مجردة فالإنسان الذي يقوى عقله على الاحتاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا . والقرآن إنما أنزل ليتنفع به جميع الخلق . فمهما طريق آخر وهو أن من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة ، فإذا أراد إصاها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثلاً من الأمور المحسوسة الداخلية تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعمول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوماً للكل أحد ، والأمر في هذه الآية ورد على هذا القانون ، لأنه قال أولاً ( وعنه مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ) ثم أكد هذا المعمول الكلي المجرد بجزئي محسوس فقال ( ويعلم ما في البر والبحر ) وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر ، والبحر ، والخيال قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر ، فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعمول .

وفي دقة أخرى وهي : أنه تعالى قدم ذكر البر ، لأن الإنسان قد شاهد أحوال البر ، وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ، وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن . وأما البحر فاحتاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر وطوها وعرضها أعظم وما فيها من الحيوانات وأجناس المخلوقات أعجب . فإذا استحضر الخيال صورة البحر والبر على هذه الوجوه . ثم عرف أن مجموعها قسم حقير من الأقسام الداخلية تحت قوله ( وعنه مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ) ثم أنه تعالى كما كشف عن عظمة قوله ( وعنه مفاتح الغيب ) بذكر البر والبحر كشف عن عظمة البر والبحر بقوله ( وما تسقط من ورقه إلا يعلمها ) وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في وجه الأرض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ، ثم يستحضركم فيها من النجم والشجر ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقه إلا الحق سبحانه يعلمه ثم يتجاوز من هذا المثال إلى مثال آخر أشد هيبة منه وهو قوله ( ولا حبة في ظلمات الأرض ) وذلك لأن الحبة في غاية الصغر وظلمات الأرض موضع يبقى أكبر الأجسام وأعظمها مخفياً فيها فإذا سمع أن تلك الحبة الصغيرة الملقة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج عن علم الله تعالى البتة ، صارت هذه الأمثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلاة عالية من المعنى المشار إليه بقوله ( وعنه مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ) بحيث تتحير العقول فيها وتتقاصر الأفكار والأباب عن الوصول إلى مبادئها ، ثم إنه تعالى لما قوى أمر ذلك المعمول المحسوس المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة وبعد ذكرها عاد إلى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة أخرى فقال ( ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ) وهو عين المذكور في قوله ( وعنه مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ) فهذا ما عقلناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية ومن الله التوفيق .

﴿المُسَأْلَةُ الثَّانِيَةُ﴾ المُتَكَلِّمُونَ قَالُوا إِنَّهُ تَعَالَى فَاعِلُ الْعَالَمِ بِجَوَاهِرِهِ وَأَعْرَاضِهِ عَلَى سَبِيلِ الْحُكْمِ وَالْإِتقَانِ ، وَمِنْ كَذَلِكَ كَانَ عَالِمًا بِهَا فَوْجِبَ كُونَهُ تَعَالَى عَالِمًا بِهَا وَالْحَكَمَاءُ قَالُوا : أَنَّهُ تَعَالَى مُبْدِأً لِجَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ ، وَالْعِلْمُ بِالْمُبْدَأِ يُوجَبُ الْعِلْمَ بِالْأَثْرِ فَوْجِبَ كُونَهُ تَعَالَى عَالِمًا بِكُلِّهَا :

واعلم ان هذا الكلام من أدل الدلائل على كونه تعالى عالما بجميع الجزيئات الزمانية وذلك لأنه لما ثبت أنه تعالى مبدأ لكل ما سواه وجب كونه مبدأ هذه الجزيئات بالاثر . فوجب كونه تعالى عالما بهذه التغيرات والزمانيات من حيث أنها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب .

**﴿المَسْأَلَةُ التَّالِيَةُ﴾** قوله تعالى ( وعنه مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ) يدل على كونه تعالى متزها عن الضد والنـد وتقريره : أن قوله ( وعنه مفاتح الغـيب ) يفيد الحـصر ، أى عنـه لا عندـ غيره . ولو حـصل موجود آخر واجـب الـوجود لـكان مـفاتـح الغـيب حـاصلةً أـيضاً عندـ ذلك الآخر ، وحيـثـنـدـ يـبـطـلـ الحـصـرـ . وأـيـضاـ فـكـماـ أنـ لـفـظـ الآـيـةـ يـدـلـ عـلـىـ هـذـاـ التـوـحـيدـ ،ـ فـكـذـلـكـ البرـهـانـ العـقـليـ يـسـاعـدـ عـلـيـهـ .ـ وـتـقـرـيرـهـ :ـ أـنـ الـمـبـدـأـ لـحـصـولـ الـعـلـمـ بـالـأـثـارـ وـالـتـائـجـ وـالـصـنـائـعـ هوـ الـعـلـمـ بـالـمـؤـثـرـ وـالـمـؤـثـرـ الـأـوـلـ فـيـ كـلـ الـمـكـنـاتـ هوـ الـحـقـ سـبـحـانـهـ .ـ فـالـفـتـحـ الـأـوـلـ لـلـعـلـمـ بـجـمـيعـ الـعـلـمـاتـ هوـ الـعـلـمـ بـهـ سـبـحـانـهـ لـكـنـ الـعـلـمـ بـهـ لـيـسـ إـلـاـ لـهـ لـأـنـ مـاـ سـوـاهـ أـثـرـ وـالـعـلـمـ بـالـأـثـرـ لـاـ يـفـيدـ الـعـلـمـ بـالـمـؤـثـرـ .ـ فـظـهـرـ بـهـذـاـ الـبـرـهـانـ أـنـ مـفـاتـحـ الغـيبـ لـيـسـ إـلـاـ عـنـدـ الـحـقـ سـبـحـانـهـ .ـ وـالـلـهـ أـعـلـمـ .ـ

**» المسألة الرابعة «** قرئه ( ولا خبة ولا رطب ولا يابس ) بالرفع وفيه وجهان :  
الأول : أن يكون عطفا على محل من ورقة وأن يكون رفعا على الابتداء وخبره ( إلا في كتاب  
مبين ) كقولك : لا رجل منهم ولا امرأة إلا في الدار .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (إلا في كتاب مبين) فيه قولان : الأول : أن ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير . وهذا هو الصواب . والثاني : قال الزجاج : يجوز أن يكون الله جل ثناؤه أثبت كيفية المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال عز وجل (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في انفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبراها) وفائدة هذا الكتاب أمور : أحدها : أنه تعالى إنما كتب هذه الأحوال في اللوح المحفوظ لتفع الملائكة على نفاذ علم الله تعالى في المعلومات وأنه لا يغيب عنه مما في السموات والارض شيء . فيكون في ذلك عبرة تامة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لأنهم يقابلون به ما يحدث في صحيفته

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلُ  
مَسْمَى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يَنْبَئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٠﴾

هذا العالم فيجدونه موافقا له . وثانيها : يجوز أن يقال إنه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة تنبئها للمكلفين على أمر الحساب واعلاما بأنه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء : لأنه إذا كان لا يهم الاحوال التي ليس فيها ثواب ولا عقاب ولا تكليف فإن لا يهم الاحوال المشتملة على الثواب والعقاب أولى . وثالثها : أنه تعالى علم أحوال جميع الموجودات فيمتنع تغييرها عن مقتضى ذلك العلم ، وإلا لزم الجهل . فإذا كتب أحوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل النام امتنع أيضا تغييرها وإلا لزم الكذب فتصير كتبة جملة الأحوال في ذلك الكتاب موجبا تماما وسببا كاملا في أنه يمتنع تقدم ما تأخر وتأخر ما تقدم كما قال صلوات الله عليه « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيمة » والله أعلم .

قوله تعالى « وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى  
أجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنت تعملون »

اعلم أنه تعالى لما بين كمال علمه بالأية الأولى بين كمال قدرته بهذه الآية وهو كونه قادرًا على نقل الذوات من الموت إلى الحياة ومن النوم إلى اليقظة واستقلاله بحفظها في جميع الاحوال وتدبرها على احسن الوجوه حالة النوم واليقظة

فاما قوله « الذي يتوفاكم بالليل » فالمعنى انه تعالى ين ويمكم فيتوفى أنفسكم التي بها تقدرون على الادراك والتمييز كما قال جل جلاله ( الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ) ، فالله جل جلاله يقبض الأرواح عن التصرف بالنوم كما يقضيها بالموت ، وههنا بحث : وهو ان النائم لا شك أنه حي ومتى كان حيا لم تكن روحه مقبوسة البتة ، واذا كان كذلك لم يصح أن يقال ان الله توفاه فلا بد ههنا من تأويل وهو أن حال النوم تغور الأرواح الحساسة من الظاهر في الباطن فصارت الحواس الظاهرة معطلة عن اعمالها ، فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن بعض الاعمال ، وعند الموت صارت جملة البدن معطلة عن كل الاعمال ، فحصل بين النوم وبين الموت مشابهة من هذا الاعتبار ، فصح إطلاق لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا الوجه . ثم

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرِسِّلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّهُ  
رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرْطُونَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ رُدُوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ

الْحَسِينَ ﴿٢١﴾

قال ( ويعلم ما جرحتم بالنهار ) يريد ما كسبتم من العمل بالنهار قال تعالى ( وما علمتم من الجوارح ) والمراد منها الكواكب من الطير والسباع واحدتها جارحة . وقال تعالى ( والذين اجترحوا السيئات ) أى اكتسبوا . وبالجملة فالمراد منه أعمال الجوارح

ثم قال تعالى ﴿ ثُمَّ يَعِثُكُمْ فِيهِ ﴾ أى يرد اليكم أرواحكم في النهار ، والبعث ه هنا اليقظة . ثم قال ( ليقضىي أجل مسمى ) أى أعماركم المكتوبة ، وهي قوله ( وأجل مسمى عنده ) والمعنى يبعثكم من نومكم الى أن تبلغوا آجالكم ، ومعنى القضاء فصل الأمر على سبيل التمام ، ومعنى قضاء الأجل فصل مدة العمر من غيرها بالموت

واعلم أنه تعالى لما ذكر أنه ينبع لهم أولا ثم يوقظهم ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الأحياء بعد الاماتة ، لا جرم استدل بذلك على صحة البعث والقيمة . فقال ( ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فِي نِيَّبِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ) في ليلكم ونهاركم وفي جميع أحوالكم وأعمالكم

قوله تعالى ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرِسِّلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّهُ  
رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرْطُونَ ثُمَّ رُدُوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَسِينَ ﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل على كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمته . وتقريره انا بينما فيما سبق أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية الفوقية بالمكان والجهة بل يجب أن يكون المراد منها الفوقية بالقهرا والقدرة ، كما يقال أمر فلان فوق أمر فلان بمعنى أنه أعلى وانفذ ومنه قوله تعالى ( يد الله فوق أيديهم ) وما يؤكّد ان المراد ذلك ان قوله ( وهو القاهر فوق عباده ) مشعر بأن هذا القهر انا حصل بسبب هذه الفوقية ، والفوقية المقيدة لصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة ، إذ المعلوم ان المرتفع في المكان قد يكون مقهورا . وتقرير هذا القهر من وجوه : الأول : أنه قهار للعدم بالتكوين والإيجاد ، والثاني : أنه قهار للوجود بالاففاء والافساد فانه تعالى هو الذي ينقل الممكن من العدم الى الوجود تارة ومن الوجود الى

العدم أخرى . فلا وجود إلا ب蓑يجهده ولا عدم إلا باعدامه في المكبات . والثالث : أنه قهار لكل ضد بضده فيقهر النور بالظلمة والظلمة بالنور ، والنهار بالليل والليل بالنهار . و تمام تقريره في قوله ( قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتترع الملوك من تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء )

وإذا عرفت منهج الكلام . فاعلم أنه بحر لا ساحل له لأن كل مخلوق فله ضد ، فالفوق ضده التحت ، والماضي ضده المستقبل ، والنور ضده الظلمة ، والحياة ضدها الموت ، والقدرة ضدها العجز . وتأمل فيسائر الاحوال والصفات لتعرف أن حصول التضاد بينها يقضي عليها بالمهورية والعجز والقصان ، وحصول هذه الصفات في المكبات يدل على أن لها مدبرا قادرًا قادرًا منها عن الضد والنـد ، مقدسا عن الشبيه والشكل . كما قال ( وهو القاهر فوق عباده ) والرابع : أن هذا البدن مؤلف من الطبائع الأربع . وهي متنافرة متباغضة متباعدة بالطبع والخاصة فاجتئاعها لا بد وأن يكون بقسر قاسـر وأخطـأ من قال إن ذلك القاسـر هو النفس الإنسانية ، وهو الذي ذكره ابن سينا في الإشارات لأن تعلق النفس بالبدن إنما يكون بعد حصول المزاج واعتـدال الامشاج ، والقاهر لهذه الطبائـع على الاجتماع سابق على هذا الاجتماع ، والسابق على حصول الاجتماع مغـاير للمتأخر عن حصول الاجتماع ، فثبتت أن القاهر لهذه الطبائـع على الاجتماع ليس إلا الله تعالى ، كما قال ( وهو القاهر فوق عباده ) وأيضا فالجسد كثيف سفلـي ظلماني فاسـد عفن ، والروح لطيف علوـي نوراني مشرق باـق طاهر نظيف ، فيـينـهما أشدـ المـنـافـرـةـ والمـبـاعـدـةـ . ثم أنه سبحانه جمع بينـهماـ على سـبيلـ القـهـرـ والـقـدرـةـ ، وجـعلـ كلـ واحدـ منـهـماـ مستـكـملـاـ بـصـاحـبـهـ مـتـفـعـاـ بـالـآـخـلـاـ . فالـروحـ تصـونـ الـبـدـنـ عنـ الـعـفـونـةـ وـالـفـسـادـ وـالـتـفـرـقـ ، وـالـبـدـنـ يـصـيرـ آـلـةـ لـلـرـوـحـ فـيـ تـحـصـيلـ السـعـادـاتـ الـأـبـدـيـةـ ، وـالـمـعـارـفـ الـأـلـهـيـةـ ، فـهـذـاـ الـاجـتمـاعـ وـهـذـاـ الـانتـفـاعـ لـيـسـ إـلـاـ بـقـهـرـ اللهـ تـعـالـيـ هـذـهـ الطـبـائـعـ ، كما قال ( وهو القاهر فوق عباده ) وأيضا فعند دخـولـ الرـوـحـ فـيـ الجـسـدـ أـعـطـيـ الرـوـحـ قـدـرـةـ عـلـىـ فـعـلـ الضـدـيـنـ ، وـمـكـنـةـ مـنـ الـطـرـفـيـنـ إـلـاـ أـنـهـ يـمـتـنـعـ رـجـحـانـ الـفـعـلـ عـلـىـ التـرـكـ تـارـةـ وـالـتـرـكـ عـلـىـ الـفـعـلـ أـخـرـىـ إـلـاـ عـنـ حـصـولـ الدـاعـيـةـ الـجـازـمـةـ الـخـالـيـةـ عـنـ الـمـعـارـضـ ، فـلـمـ لـمـ تـحـصـلـ تـلـكـ الدـاعـيـةـ اـمـتـنـعـ الـفـعـلـ وـالـتـرـكـ فـكـانـ اـقـدـامـ الـفـاعـلـ عـلـىـ الـفـعـلـ تـارـةـ وـعـلـىـ التـرـكـ أـخـرـىـ بـسـبـبـ حـصـولـ تـلـكـ الدـاعـيـةـ فـيـ قـلـبـهـ مـنـ اللهـ يـجـرـيـ مجرـيـ الـقـهـرـ فـكـانـ قـاهـرـاـ لـعـبـادـهـ مـنـ هـذـاـ الجـهـةـ ، وـإـذـ تـأـمـلـتـ هـذـهـ الـأـبـوـابـ عـلـمـتـ أـنـ الـمـكـنـاتـ وـالـمـبـدـعـاتـ وـالـعـلـوـيـاتـ وـالـسـفـلـيـاتـ وـالـذـوـاتـ وـالـصـفـاتـ كـلـهـاـ مـقـهـورـةـ تـحـتـ قـهـرـ اللهـ مـسـخـرـةـ تـحـتـ تـسـخـيرـ اللهـ تـعـالـيـ ، كما قال ( وهو القاهر فوق عباده )

وـأـمـاـ قـوـلـهـ تـعـالـيـ ﴿ وـيـرـسـلـ عـلـيـكـمـ حـفـظـهـ ﴾ فـالـمـرـادـ أـنـ مـنـ جـلـةـ قـهـرـهـ لـعـبـادـهـ اـرـسـالـ الـحـفـظـةـ

عليهم وهو لاء الحفظة هم المشار اليهم بقوله تعالى ( له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ) وقوله ( ما يلطف من قول إلا لدبيه رقيب عتيد ) وقوله ( وإن عليكم حافظين كراما كاتبين ) واتفقوا على أن المقصود من حضور هؤلاء الحفظة ضبط الأعمال . ثم اختلفوا فمنهم من يقول : إنهم يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات بأسرها بدليل قوله تعالى ( ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ) وعن ابن عباس رضي الله عنهم أن مع كل إنسان ملكين : أحدهما عن يمينه والأخر عن يساره ، فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من على اليمين ، واذا تكلم بسيئة قال من على اليمين لمن على اليسار انتظره لعله يتوب منها ، فان لم يتوب كتب عليه . والقول الأول : أقوى لأن قوله تعالى ( ويرسل عليكم حفظة ) يفيد حفظة الكل من غير تخصيص

﴿والبحث الثاني﴾ أن ظاهر هذه الآيات يدل على أن اطلاع هؤلاء الحفظة على الأقوال والأفعال، أما على صفات القلوب وهي العلم والجهل فليس في هذه الآيات ما يدل على اطلاعهم عليها. أما في الأقوال، فلقوله تعالى (ما يلفظ من قوله إلا لديه رقيب عتيد) وأما في الأفعال فلقوله تعالى (وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون) فاما الإيمان والكفر والاخلاص والاشراك فلم يدل الدليل على اطلاع الملائكة عليها.

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

﴿الوجه الأول﴾ قال المتأخرون منهم ( وهو القاهر فوق عباده ) ومن جملة ذلك القهر أنه خلط الطياع المضادة ومزج بين العناصر المتنافرة ، فلم حصل بينها امتزاج استعد ذلك الممزوج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس المدببة والقوى الحسية والحركية والنطافية فقالوا المراد من قوله ( ويرسل عليكم حفظة ) تلك النفوس والقوى ، فإنها هي التي تحفظ تلك الطياع المقهورة على امتزاجاتها .

﴿ والوجه الثاني ﴾ وهو قول بعض القدماء أن هذه النفوس البشرية والأرواح الإنسانية مختلفة بجواهرها متباعدة بما هي ، فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول في الذكاء والبلادة والحرية والندالة والشرف والدناءة وغيرها من الصفات ولكل طائفة من هذه الأرواح السفلية روح ساوى لها كالأب الشقيق والسيد الرحيم يعينها على مهامها في يقظاتها ومناماتها تارة على سبيل الرؤيا ، وأخرى على سبيل الالهامات فالأرواح الشريرة لها مبادى من عالم الأفلاك وكذلك الأرواح الحيرة وتلك المبادى تسمى في مصطلحهم بالطبع التام يعني تلك الأرواح الفلكية في تلك الطبائع والأخلاق تامة كاملة ، وهذه الأرواح السفلية المتولدة منها أضعف منها لأن المعلول في كل باب أضعف من علته وأصحاب الطلسمات والعزائم الروحانية في هذا الباب كلام كثير .

﴿ والقول الثالث ﴾ النفس المتعلقة بهذا الجسد . لا شك في أن النفوس المفارقة عن الأجساد لما كانت متساوية لهذه في الطبيعة والماهية فتلك النفوس المفارقة تميل إلى هذه النفس بسبب ما بينها من المشاكلة والموافقة وهي أيضا تتعلق بوجه ما بهذا البدن وتصير معاونة لهذه النفس على مقتضيات طبيعتها فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الذي جاءت الشريعة الحقة به ليس لل فلاسفة أن ينتفعوا عنها لأن كلهم قد أقروا بما يقرب منه وإذا كان الأمر كذلك كان اصرار الجهل منهم على التكذيب باطلا والله أعلم .

أما قوله تعالى ( ﴿ حتى إذا جاء أحدهم الموت توقفه رسننا ﴾ ) فهو بحثان :

﴿ البحث الأول ﴾ أنه تعالى قال ( الله يتوفى الانفس حين موتها ) وقال ( الذي خلق الموت والحياة ) فهذا النصان يدلان على أن توفي الأرواح ليس إلا من الله تعالى . ثم قال ( قل يتوفاكم ملك الموت ) وهذا يقتضي أن الوفاة لا تحصل إلا من ملك الموت . ثم قال في هذه الآية ( توقفه رسننا ) فهو هذه النصوص الثلاثة كالمتناقضة .

والجواب أن التوفى في الحقيقة يحصل بقدرة الله تعالى ، وهو في عالم الظاهر مفوض إلى ملك الموت ، وهو الرئيس المطلق في هذا الباب ، ولو أعواون وخدم وأنصار ، فحسنت إضافة التوفى إلى هذه الثلاثة بحسب الاعتبارات الثلاثة والله أعلم .

﴿ البحث الثاني ﴾ من الناس من قال : هؤلاء الرسل الذين بهم تحصل الوفاة ، وهم أعيان أولئك الحفظة فهم في مدة الحياة يحفظونهم من أمر الله ، وعند مجيء الموت يتوفونهم ، والأكثرون أن الذين يتولون الحفظ غير الذين يتولون أمر الوفاة ، ولا دلالة في لفظ الآية تدل

على الفرق ، إلا أن الذى مال اليه الأكثرون هو القول الثاني ، وأيضا فقد ثبت بالمقاييس العقلية أن الملائكة الذين هم معادن الرحمة والخير والراحة مغايرون للذين هم أصول الحزن والغم فطائفة من الملائكة هم المسسمون بالروحانيين لفاذتهم الروح والراحة والريحان ، وبعضهم يسمون بالكرهوبين لكونهم مبادى الكرب والغم والأحزان .

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

**﴿البحث الرابع﴾**قرأ حمزة : توفاه بالألف ممالة والباقيون بالباء فال الأول لتقديم الفعل ، ولأن الجمع قد يذكر ، والثاني على تأنيث الجمع .

أما قوله تعالى **﴿وهم لا يفرطون﴾** أي لا يقترون فيما أمرهم الله تعالى به ، وهذا يدل على أن الملائكة الموكلين بقبض الأرواح لا يقترون فيما أمروا به . وقوله في صفة ملائكة النار (لا يعصون الله ما أمرهم) يدل على أن ملائكة العذاب لا يقترون في تلك التكاليف ، وكل من ثبتت عصمة الملائكة في هذه الأحوال ثبتت عصمتهم على الإطلاق ، فدللت هذه الآية على ثبوت عصمة الملائكة على الإطلاق . أما قوله تعالى (ثم ردوا الى الله مولاهم الحق) ففيه مباحث : الأول : قيل المردودون هم الملائكة يعني كما يموت بنو آدم يموت أيضا أولئك الملائكة . وقيل : بل المردودون البشر ، يعني أنهم بعد موتهم يردون الى الله . واعلم ان هذه الآية من أدل الدلائل على أن الإنسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية ، لأن صريح هذه الآية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على انه بعد الموت يرد الى الله ، والميت مع كونه ميتا لا يمكن أن يرد الى الله لأن ذلك الرد ليس بالمكان والجهة ، لكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ، بل يجب أن يكون ذلك الرد مفسرا بكونه منقادا لحكم الله مطينا لقضاء الله ، وما لم يكن حاله يصح هذا المعنى فيه ، فثبتت انه حصل ههنا موت وحياة اما الموت ، فنصيب البدن : فبقى أن تكون الحياة نصيبا للنفس والروح ولما قال تعالى (ثم ردوا الى الله) وثبتت أن المرد وهو النفس والروح ، ثبت ان الانسان ليس إلا النفس والروح ، وهو المطلوب .

واعلم ان قوله (ثم ردوا الى الله) مشعر بكون الروح موجودة قبل البدن ، لأن الرد من

هذا العالم الى حضرة الجنان : إنما يكون لها أنها كانت موجودة قبل التعلق بالبدن ، ونظيره قوله تعالى ( ارجعني الى ربك ) وقوله ( اليه مرجعكم جميعا ) ونقل عن النبي صلي الله عليه وسلم أنه قال « خلق الله الارواح قبل الاجساد باليوم » وحججة الفلسفه على اثبات ان النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن . حججه ضعيفة بينما ضعفها في الكتب العقلية .

﴿ البحث الثاني ﴾ كلمة « الى » تفيد انتهاء الغاية فقوله الى الله يشعر باثبات المكان والجهة لله تعالى وذلك باطل فوجب حمله على انهم ردوا إلى حيث لا مالك ولا حاكم سواه .

﴿ البحث الثالث ﴾ انه تعالى سمي نفسه في هذه الآية باسمين : أحدهما المولى : وقد عرفت ان لفظ المولى ، ولفظ الولي مشتقان من الولي : أى القرب ، وهو سبحانه القريب البعيد الظاهر الباطن لقوله تعالى ( ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ) وقوله ( ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ) وأيضا المعتقد يسمى بالمولى ، وذلك كالمشعر بأنه اعتقادهم من العذاب ، وهو المراد من قوله ( سبقت رحمتي غضبي ) وأيضا أضاف نفسه الى العبد فقال ( مولاهم الحق ) وما أضافهم الى نفسه وذلك نهاية الرحمة ، وأيضا قال : مولاهم الحق والمعنى أنهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالي الباطلة وهي النفس والشهوة والغضب كما قال ( أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ) فلما مات الانسان تخلص من تصرفات الموالي الباطلة ، وانتقل الى تصرفات المولى الحق .

﴿ والاسم الثاني الحق ﴾ واحتلقوه هومن أسماء الله تعالى ، فقيل : الحق مصدر . وهو نقىض الباطل ، وأسماء المصادر لا تجري على الفاعلين إلا مجازا كقولنا فلان عدل ورجاء وغياث وكرم وفضل ، ويمكن أن يقال : الحق هو الموجود وأحق الأشياء بالوجودية هو الله سبحانه لكونه واجبا لذاته ، فكان أحق الأشياء بكونه حقا هو هو واعلم انه قرئ الحق بالنصب على المدح كقولك الحمد لله الحق .

أما قوله ﴿ أَلَا لِهِ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الاولى ﴾ قوله ( أَلَا لِهِ الْحُكْمُ ) معناه أنه لا حكم إلا الله . ويتأكد ذلك بقوله ( إن الحكم إلا الله ، وذلك يوجب أنه لا حكم لأحد إلا الله على شيء وذلك يوجب أن الخير والشر كلهم بحكم الله وقضائه ، فلو لا أن الله حكم للسعيد بالسعادة والشقي بالشقاوة ، وإلا لما حصل ذلك .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال أصحابنا هذه الآية تدل على أن الطاعة لا توجب الشواب

والعصبية لا توجب العقاب ، إذ لو ثبت ذلك لثبت للمطيع على الله حكم ، وهوأخذ الثواب ، وذلك ينافي ما دلت الآية عليه أنه لا حكم إلا لله .

**﴿المسألة الثالثة﴾** احتج الجبائي بهذه الآية على حدوث كلام الله تعالى . قال لو كان كلامه قد يلزمه وجوب أن يكون متتكلما بالمحاسبة . الآن : وقبل خلقه ، وذلك محال لأن المحاسبة تتضمن حكمة عمل تقدم وأصحابنا عارضوه بالعلم ، فإنه تعالى كان قبل الخلق عالما بأنه سيوجد ، وبعد وجوده صار عالما بأنه قبل ذلك وجد ، فلم يلزم منه تغير العلم ، فلم لا يجوز مثله في الكلام . والله أعلم

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

**﴿فالمقدمة الأولى﴾** ان كثرة الافعال وتكررها توجب حدوث الملائكة الراسخة القوية الثابتة والاستقراء التام يكشف عن صحة ما ذكرناه . ألا ترى أن كل من كانت مواظبه على عمل من الأعمال أكثر كان رسوخ الملكة التامة على ذلك العمل منه فيه أقوى

**﴿المقدمة الثانية﴾** انه لما كان تكرر العمل يوجب حصول الملكة الراسخة ، وجب أن يكون لكل واحد من تلك الأعمال أثر في حصول تلك الملكة ، بل كان يجب أن يكون لكل جزء من اجزاء العمل الواحد أثر بوجه ما في حصول تلك الملكة ، والعقلاء ضربوا لهذا الباب أمثلة

**﴿المثال الأول﴾** انا لو فرضنا سفينه عظيمة بحيث لو القى فيها مائة ألف من فانها تغوص في الماء بقدر شبر واحد ، فلو لم يلق فيها إلا حبة واحدة من الحنطة ، فهذا القدر من القاء الجسم الثقيل في تلك السفينة يوجب غوصها في الماء بمقدار قليل ، وان قلت وبلغت في القلة الى حيث لا يدركها الحس ولا يضبطها الخيال

**﴿المثال الثاني﴾** أنه ثبت عند الحكماء أن البسائط اشکالها الطبيعية كرات فسطح الماء يجب أن يكون كرة والقسي المشابهة من الدوائر المحيطة بالمركز الواحد متفاوتة ، فان تحذب

القوس الحاصل من الدائرة العظمى يكون أقل من تحدب القوس المشابهة للأولى من الدائرة الصغرى وإذا كان الأمر كذلك فالجوز اذا ملئ من الماء ووضع تحت الجبل كانت حدبة سطح ذلك الماء اعظم من حدبته عندما يوضع الجوز فوق الجبل ، ومتى كانت الحدبة اعظم وأكثر كان احتمال الماء بالجوز أكثر ، فهذا يوجب ان احتمال الجوز للماء حال كونه تحت الجبل أكثر من احتماله للماء حال كونه فوق الجبل ، الا أن هذا القدر من التفاوت بحيث لا يفي بادراته الحسن والخيال لكونه في غاية القلة

﴿ والمثال الثالث ﴾ ان الانسانين اللذين يقف أحدهما بالقرب من الآخر ، فان رجليهما يكونان أقرب الى مركز العالم من رأسيهما ، لأن الاجرام الثقيلة تنزل من فضاء المحيط الى ضيق المركز الا أن ذلك القدر من التفاوت لا يفي بادراته الحسن والخيال

فإذا عرفت هذه الامثلة : وعرفت ان كثرة الافعال توجب حصول الملكات فنقول : لا فعل من أفعال الخير والشر بقليل ولا كثير ، إلا ويفيد حصول أثر في النفس . اما في السعادة ، وإما في الشقاوة ، وعند هذا ينكشف بهذا البرهان القاطع صحة قوله تعالى ( فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ) ولما ثبت أن الأفعال توجب حصول الملكات والأفعال الصادرة من اليد ، فهي المؤثرة في حصول الملكة المخصوصة ، وكذلك الأفعال الصادرة من الرجل ، فلا جرم تكون الأيدي والأرجل شاهدة يوم القيمة على الانسان ، بمعنى أن تلك الآثار النفسانية ، إنما حصلت في جواهر النفوس بواسطة هذه الأفعال الصادرة عن هذه الجوارح ، فكان صدور تلك الأفعال من تلك الجارحة المخصوصة جاريا بمجرى الشهادة لحصول تلك الآثار المخصوصة في جوهر النفس ، وأما الحساب : فالمقصود منه معرفة ما باقى من الدخل والخرج ، ولما بينا أن لكل ذرة من أعمال الخير والشر أثرا في حصول هيئة من هذه الهيئات في جوهر النفس ، إما من الهيئات الزاكية الظاهرة أو من الهيئات المذمومة الخسيسة ، ولا شك أن تلك الأعمال كانت مختلفة . فلا جرم كان بعضها يتعارض بالبعض ، وبعد حصول تلك المعارضات باقي في النفس قدر مخصوص منخلق الحميد ، وقدر آخر منخلق الذميم ، فإذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك الخلق الحميد ، ومقدار ذلك الخلق الذميم ، وذلك الظهور إنما يحصل في الآن الذي لا ينقسم ، وهو الآن الذي فيه ينقطع تعلق النفس من البدن ، فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب ، فهذه أقوال ذكرت في تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية ، والله العالم بحقائق الأمور .

قوله تعالى : «قُلْ مَنْ يُنْجِيْكُمْ مِنْ ظُلْمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» الآية سورة الأنعام

**قُلْ مَنْ يُنْجِيْكُمْ مِنْ ظُلْمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضْرِعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ أَنْجَيْنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٦﴾ قُلِ اللَّهُ يُنْجِيْكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَربٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ ﴿٧﴾**

قوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ يُنْجِيْكُمْ مِنْ ظُلْمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضْرِعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هذه لنكونن من الشاكرين قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال القدرة الالهية ، وكمال الرحمة والفضل والاحسان . وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائي ( قل من ينجيكم ) بالتشديد في الكلمتين ، والباقيون بالتحفيف . قال الواحدى : والتشديد والتحفيف لغتان متقولتان من نجا ، فان شئت نقلت بالهمزة ، وإن شئت نقلت بتضييف العين ، مثل : أفرحته وفرحته ، وأغرمته وغرمته ، وفي القرآن ( فأنجيناها والذين معه ) وفي آية أخرى ( ونجينا الذين آمنوا ) ولما جاء التتريل باللغتين معا ظهر استواء القراءتين في الحسن ، غير أن الاختيار التشديد ، لأن ذلك من الله كان غير مرأة ، وأيضاً قرأ عاصم في رواية أبي بكر خفية بكسر الخاء والباقيون بالضم ، وهما لغتان ، وعلى هذا الاختلاف في سورة الأعراف ، وعن الأخفش في خفية وخفية بالضم ، وأيضاً الخفية من الآباء ، والخفية من الرهب ، وأيضاً ( لئن أنجيتنا ) من أنها لغتان ، وأيضاً الخفية من الآباء ، والخفية من المغایبة ، والباقيون ( لئن أنجيتنا ) على هذه . قرأ عاصم وحمزة والكسائي ( لئن أنجانا ) على المغایبة ، والباقيون ( لئن أنجيتنا ) على الخطاب ، فأما الأولون : وهم الذين قرؤا على المغایبة ، فقد اختلفوا . قرأ عاصم بالتحفيم ، والباقيون بالأمللة ، وحججة من قرأ على المغایبة أن ما قبل هذا اللفظ ، وما بعده مذكور بلفظ المغایبة ، فأما ما قبله فقوله ( تدعونه ) وأما ما بعده فقوله ( قل الله ينجيكم منها ) وأيضاً فالقراءة بلفظ الخطاب توجب الاضمار ، والتقدير : يقولون لئن أنجيتنا ، والاضمار خلاف الأصل . وحججة من قرأ على المخاطبة قوله تعالى في آية أخرى ( لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ) .

﴿المسألة الثانية﴾ ( ظلمات البر والبحر ) مجاز عن مخاوفهما وأهوالهما . يقال : لليوم الشديد يوم مظلم . ويوم ذو كواكب أي اشتدت ظلمته حتى عادت كالليل ، وحقيقة الكلام

**قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِّنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسُكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِعَلَّهُمْ**

﴿٦٥﴾  
**يَفْقَهُونَ**

فيه أنه يشتد الأمر عليه ، ويشهبه عليه كيفية الخروج ، ويظلم عليه طريق الخلاص ، ومنهم من حمله على حقيقة فقال : أما ظلمات البحر فهي أن تجتمع ظلمة الليل ، وظلمة البحر وظلمة السحاب ، ويضاف الرياح الصعبة والأمواج المائلة إليها ، فلم يعرفوا كيفية الخلاص وعظم الخوف ، وأما ظلمات البر فهي ظلمة الليل وظلمة السحاب والخوف الشديد من هجوم الأعداء ، والخوف الشديد من عدم الاهتداء إلى طريق الصواب ، والمقصود أن عند اجتماع هذه الأسباب الموجبة للخوف الشديد لا يرجع الإنسان إلا إلى الله تعالى ، وهذا الرجوع يحصل ظاهراً وباطناً ، لأن الإنسان في هذه الحالة يعظم إخلاصه في حضرة الله تعالى ، وينقطع رجاؤه عن كل ما سوى الله تعالى ، وهو المراد من قوله (تضروا وخفية) فيين تعالى أنه إذا شهدت الفطرة السليمة والخلقية الأصلية في هذه الحالة بأنه لا ملجأ إلا إلى الله ولا تعويل إلا على فضل الله ، وجب أن يبقى هذا الأخلاق عند كل الأحوال والأوقات ، لكنه ليس كذلك ، فإن الإنسان بعد الفوز بالسلامة والنجاة . يميل تلك السلامة إلى الأسباب الجسمانية ، ويقدم على الشرك ، ومن المفسرين من يقول : المقصود من هذه الآية الطعن في إلهية الأصنام والأوثان ، وأنا أقول : التعلق بشيء مما سوى الله في طريق العبودية يقرب من أن يكون تعلقاً بالوثن ، فإن أهل التحقيق يسمونه بالشرك الخفي ، ولغرض الآية يدل على أن عند حصول هذه الشدائدين يأتي الإنسان بأمور ؛ أحدها : الدعاء . وثانيها : التضرع . وثالثها : الأخلاص بالقلب ، وهو المراد من قوله (وخفية) ورابعها : الترام الاشتغال بالشكير ، وهو المراد من قوله (لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين) ثم بين تعالى أنه ينجيهم من تلك المخاوف ، ومن سائر موجبات الخوف والكرب . ثم إن ذلك الإنسان يقدم على الشرك ، ونظير هذه الآية قوله (ضل من تدعون إلا إياه) قوله (وطنوا أنهم أحبط بهم دعوا الله خلصين) وبالجملة فعادة أكثر الخلق ذلك . إذا شاهدوا الأمر المايل أخلصوا ، وإذا انتقلوا إلى الأمان والرفاهية أشركوا به .

قوله تعالى ﴿ قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيئاً ويديق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلمهم يفهمون ﴾ .

## في الآية مسائل :

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

**﴿القول الثاني﴾** أن يحمل هذا اللفظ على مجازه . قال ابن عباس ، في رواية عن عكرمة عذاباً من فوقكم أي من الأماء ، ومن تحت أرجلكم من العبيد والسلفة . أما قوله (أو يلبسكم شيئاً) فاعلم أن الشيع جم الشيعة ، وكل قوم اجتمعوا على أمر مهم شيعة والجمع شيع وأشياع . قال تعالى (كما قيل بأشياعهم من قبل) وأصله من الشيع وهو التبع ، ومعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضاً . قال الزجاج قوله (يلبسكم شيئاً) يخلط امركم خلط اضطراب لا خلط اتفاق ، فيجعلكم فرقاً ولا تكونون فرقاً واحدة ، فإذا كتم مختلفين قاتل بعضكم بعضاً وهو معنى قوله (ويذيق بعضكم بأس بعض) عن ابن عباس رضي الله عنهما : لما نزل جبريل عليه السلام بهذه الآية شق ذلك على الرسول عليه الصلاة والسلام وقال «ما بقاء أمتي إن عمّلوا بذلك» فقال له جبريل : إنما أنا عبد مثلك فادع ربك لأمتك ، فسأل ربه أن لا يفعل بهم ذلك . فقال جبريل : إن الله قد امنهم من خصليتين أن لا يبعث عليهم عذاباً من فوقهم كما بعثه على قوم نوح ولوط ، ولا من تحت أرجلهم كما خسف بقارون ولم يجرهم من أن يلبسهم شيئاً بالأهواء المختلفة ويذيق بعضهم بأس بعض بالسيف . وعن النبي ﷺ «إن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة الناجية فرقة» وفي رواية أخرى كلهم في الجنة إلا الزنادقة .

**﴿المسألة الثانية﴾** ظاهر قوله (أو يلبسكم شيئاً) هو أنه تعالى يحملهم على الأهواء المختلفة والمذاهب المتنافية . وظاهر أن الحق منها ليس إلا الواحد ، وما سواه فهو باطل فهذا يقتضي أنه تعالى قد يحمل المكلف على الاعتقاد الباطل قوله (ويذيق بعضكم بأس بعض) لا شك أن أكثرها ظلم ومعصية ، فهذا يدل على كونه تعالى خالقاً للخير والشر ، أجاب الخصم عنه بأن الآية تدل على أن الله تعالى قادر عليه وعندنا الله قادر على القبيح . إنما التزاع في أنه تعالى هل يفعل ذلك أم لا ؟

وَكَذَبَ بِهِ قَوْمٌ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بُوكِيلٌ<sup>١٧</sup> لِكُلِّ نَبَأٍ  
مُسْتَقِرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ

والجواب : أن وجه التمسك بالأية شيء آخر فانه قال ( هو القادر ) على ذلك وهذا يفيد الحصر فوجب أن يكون غير الله غير قادر على ذلك وهذا الاختلاف بين الناس حاصل وثبت بمقتضى الحصر المذكور أن لا يكون ذلك صادرا عن غير الله فوجب أن يكون صادرا عن الله وذلك يفيد المطلوب .

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

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

قوله تعالى ﴿ وَكَذَبَ بِهِ قَوْمٌ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بُوكِيلٌ لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقِرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾ .

الضمير في قوله ( وَكَذَبَ بِهِ ) إلى ماذا يرجع فيه أقوال : الأول : أنه راجع إلى العذاب المذكور في الآية السابقة ( وهو الحق ) أي لا بد وأن ينزل بهم . الثاني : الضمير في « به » للقرآن وهو الحق أي في كونه كتابا متولا من عند الله . الثالث : يعود إلى تصريف الآيات وهو الحق لأنهم كذبوا كون هذه الأشياء دلالات ، ثم قال ( قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بُوكِيلٌ ) أي لست عليكم بحافظ حتى أجاز لكم على تكذيبكم واعتراضكم عن قبول الدلائل . إنما أنا منذر والله هو المجازي لكم بأعمالكم قال ابن عباس والمفسرون : نسختها آية القتال وهو بعيد ، ثم قال تعالى ( لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقِرٌّ ) والمستقر يجوز أن يكون موضع الاستقرار ، ويجوز أن يكون نفس الاستقرار لأن ما زاد على الثلاثي كان المصدر منه على زنة اسم المفعول نحو المدخل والمخرج ،

وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي أَيَّاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ  
وَإِمَّا يُنْسِينَكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٩﴾

يعنى الدخال والخروج ، والمعنى أن لكل خبر يخبره ( الله تعالى وقتاً أو مكاناً يحصل فيه من غير خلف ولا تأخير وإن جعلت المستقر بمعنى الاستقرار ، كان المعنى لكل وعد وعده بعيد من ) الله تعالى استقرار ولا بد أن يعلموا أن الأمر كما أخبر الله تعالى عنه عند ظهوره ونزوله . وهذا الذي خوف الكفار به ، يجوز أن يكون المراد منه عذاب الآخرة ، ويجوز أن يكون المراد منه استيلاء المسلمين على الكفار بالحرب والقتل والقهر في الدنيا .

قوله تعالى ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما ينسنك الشيطان فلا تقدع بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾ .

اعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى ﴿وَكَذَبَ بِهِ قَوْمٌ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بُوكِيلٌ﴾ فيين به أن الذين يكذبون بهذا الدين فإنه لا يجب على الرسول أن يلزمهم وأن يكون حفيظاً عليهم ثم بين في هذه الآية أن أولئك المكذبين ان ضموا إلى كفرهم وتکذبیهم الاستهزاء بالدين والطعن في الرسول فإنه يجب الاحتراز عن مقارنتهم وترك مجالستهم ، وفي الآية مسائل :

**﴿المسألة الأولى﴾** قوله ( وإذا رأيت ) قيل إنه خطاب للنبي ﷺ والمراد غيره ، وقيل : الخطاب لغيره أي إذا رأيت أيها السامع الذين يخوضون في آياتنا ، ونقل الواحدى أن المشركين كانوا إذا جالسو المؤمنين وقعوا في رسول الله ﷺ والقرآن ، فشتموا واستهزءوا فأمرهم أن لا يقدعوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره . ولفظ الخوض في اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه العبث واللعب ، قال تعالى حكاية عن الكفار ( وكنا نخوض مع الخائضين ) وإذا سئل الرجل عن قوم فقال : تركتهم يخوضون أفاد ذلك أنهم شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها ومن الحشوية من تمسك بهذه الآية في النهي عن الاستدلال والمناظرة في ذات الله تعالى وصفاته . قال لأن ذلك خوض في آيات الله ، والخوض في آيات الله حرام بدليل هذه الآية ، والجواب عنه : انا نقلنا عن المفسرين أن المراد من « الخوض » الشروع في آيات الله تعالى على سبيل الطعن

والاستهزاء . وبينما أيضاً أن لفظ «الخوض» وضع في أصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال والله أعلم .

**﴿المسألة الثانية﴾** قرأ ابن عامر (ينسينك) بالتشديد وفعل وأ فعل يجريان مجرى واحد كما بينا ذلك في موضع . وفي التنزيل (فمهل الكافرين أمهلهم رويدا) والاختيار قراءة العامة لقوله تعالى (وما أنسانيه إلا الشيطان) ومعنى الآية : إن نسيت وقعدت فلا تقدر بعد الذكرى ، وقم إذا ذكرت . والذكرى اسم للتذكرة قاله الليث . وقال الفراء : الذكرى يكون بمعنى الذكر ، وقوله (مع القوم الظالمين) يعني مع المشركين .

**﴿المسألة الثالثة﴾** قوله تعالى ( فأعرض عنهم ) وهذا الاعراض يحتمل أن يحصل بالقيام عنهم ويحتمل بغيره . فلما قال بعد ذلك ( فلا تقدر بعد الذكرى ) صار ذلك دليلاً على أن المراد أن يعرض عنهم بالقيام من عندهم وهنها سؤالات :

**﴿السؤال الأول﴾** هل يجوز هذا الاعراض بطريق آخر سوى القيام عنهم ؟  
الجواب : الذين يتمسكون بظواهر الألفاظ ويزعمون وجوب إجرائها على ظواهرها لا يجوزون ذلك ، والذين يقولون المعنى هو المعتبر جوزوا ذلك قالوا : لأن المطلوب إظهار الانكار ، فكل طريق أفاد هذا المقصود فإنه يجوز المصير إليه .

**﴿السؤال الثاني﴾** لو خاف الرسول من القيام عنهم ، هل يجب عليه القيام مع ذلك ؟

الجواب : كل ما أوجب على الرسول فعله وجب عليه ذلك سواء ظهر أثر الخوف أو لم يظهر فانا إن حوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف ، سقط الاعتماد عن التكاليف التي بلغها بينما أما غير الرسول فإنه عند شدة الخوف قد يسقط عنه الفرض ، لأن إقدامه على الترك لا يفضي إلى المحذور المذكور .

**﴿المسألة الرابعة﴾** قوله ( وإنما ينسنك الشيطان فلا تقدر بعد الذكرى ) يفيد أن التكليف ساقط عن الناسي قال الجبائي : إذا كان عدم العلم بالشيء يوجب سقوط التكليف .  
فعدم القدرة على الشيء أولى بأن يوجب سقوط التكليف . وهذا يدل على أن تكليف ما لا يطاق لا يقع ، ويدل على أن الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لأنها ل ولم تحصل إلا مع الفعل لما كانت حاصلة قبل الفعل . فوجب أن لا يكون الكافر قادرًا على الإيمان فوجب أن لا يتوجه عليه الأمر بالإيمان . واعلم أن هذه الكلمات كثرة ذكرها في هذا الكتاب مع الجواب فلا نطول الكلام بذلك الجواب . والله أعلم .

وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ ذِكْرَهُ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٧٠﴾ وَذِرِ  
الَّذِينَ أَخْنَدُوا دِينَهُمْ لَعْبًا وَهُوَا وَغَرَّهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذِكْرِهِ أَنْ تُبَسَّلَ نَفْسُهُمْ  
كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا  
أُولَئِكَ الَّذِينَ أَبْلَسُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا  
يَكْفُرُونَ ﴿٧٠﴾

قوله تعالى ﴿٣١﴾ وما على الذين يتقوون من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقوون .

قال ابن عباس : قال المسلمون لشأن كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عليهم لما قدرنا على أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت ، فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكرونهم ويفهمونهم . قال ومعنى الآية ( وما على الذين يتقوون ) الشرك والكبائر والفواحش ( من حسابهم ) من آثامهم ( من شيء ولكن ذكرى ) قال الزجاج : قوله ( ذكرى ) يجوز أن يكون في موضع رفع ، وأن يكون في موضع نصب . أما كونه في موضع رفع فمن وجهين : الأول : ولكن عليكم ذكرى أي أن تذكروهم وجائز أن يكون ولكن الذين تأمرنون به ذكرى ، فعلى الوجه الأول الذكرى يعني التذكير ، وعلى الوجه الثاني الذكرى تكون يعني الذكر وأما كونه في موضع النصب ، فالتقدير ذكروهم ذكرى لعلهم يتقوون . والمعنى لعل ذلك الذكرى يعندهم من الخوض في ذلك الفضول .

قوله تعالى ﴿٣٢﴾ وذر الذين اخذوا دينهم لعباً وهوأ وغرتهم الحياة الدنيا وذكر به أن تسل نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع وإن تعذر كل عدل لا يؤخذ منها أولئك الذين أبلسوا بما كسبوا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون .

اعلم أن هؤلاء هم المذكورون بقوله ( الذين يخوضون في آياتنا ) ومعنى ( ذرهم ) أعرض عنهم وليس المراد أن يترك إنذارهم لأنه تعالى قال بعده ( وذكر به ) ونظيره قوله تعالى ( أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم ) والمراد ترك معاشرتهم وملاطفتهم ولا يترك إنذارهم وتخويفهم .

واعلم أنه تعالى أمر الرسول بأن يترك من كان موصوفاً بصفتين :

**﴿الصفة الأولى﴾** أن يكون من صفتهم أنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهواً في تفسيره وجوه : الأول : المراد أنهم اتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا إليه وهو دين الإسلام لعباً ولهواً حيث سخروا به واستهزأوا به . الثاني : اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الأصنام وغيرها ديناً لهم . الثالث : أن الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني ، مثل تحرير السوائب والبحائر وما كانوا يحتاطون في أمر الدين البتة ، ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله تعالى عنهم بأنهم اتخذوا دينهم لعباً ولهواً . والرابع : قال ابن عباس جعل الله لكل قوم عيداً يعظمونه ويصلون فيه ويعمرون به ذكر الله تعالى . ثم إن الناس أكثرهم من المشركين ، وأهل الكتاب اتخاذ عيدهم لهواً ولعباً غير المسلمين فإنهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله تعالى . والخامس : وهو الأقرب ، أن المحقق في الدين هو الذي ينصر الدين لأجل أنه قام الدليل على أنه حق وصدق وصواب . فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلىأخذ المناصب والرياسة وغبة الخصم وجمع الأموال فهم نصروا الدين للدنيا ، وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بأنها لعب ولهو . فالمراد من قوله ( وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً ) هو الاشارة إلى من يتسلل بدينه إلى دنياه . وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الحالة . والله أعلم .

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

إذا عرفت هذا ، فقوله ( وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً ) معناه أعرض عنهم ولا تبال بتذكيرهم واستهزائهم ولا تقم لهم في نظرك وزناً ( وذكر به ) واختلفوا في أن الضمير في قوله ( به ) إلى ماذا يعود ؟ قيل وذكر بالقرآن وقل أنه تعالى قال ( وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً ) والمراد الدين الذي يجب عليهم أن يتذمروا به ويعتقدوا صحته قوله ( وذكر به ) أي بذلك الدين لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكور . والدين أقرب المذكور ، فوجب عود الضمير إليه . أما قوله ( أن تبسّل نفس بما كسبت ) فقال صاحب الكشاف : أصل الابسال المنع ومنه ، وهذا عليك بسل أي حرام محظور ، والبسيل الشجاع لامتناعه من خصميه ، أو لأنه شديد البسور ، يقال بسر الرجل إذا اشتتد عبوسه ، وإذا زاد قالوا بسل ، والعابس منقبض الوجه .

قوله تعالى: «قل أندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا» الآية سورة الأنعام

قُلْ أَنْدَعْنَا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنَرَدَ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَنَا  
اللَّهُ كَالَّذِي أَسْتَهْوَتُهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَىٰ الْهُدَىٰ  
أَئْتَنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأَمْرَنَا اللَّهُ عَزَّ ذِيَّلِهِ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦١﴾ . وَإِنْ أَقِيمُوا  
الصَّلَاةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ يُحْشَرُونَ ﴿٦٢﴾

اذا عرفت هذا فنقول : قال ابن عباس (تبسل نفس بما كسبت) اي ترتهن في جهنم بما كسبت في الدنيا . وقال الحسن ومجاهد : تسلم للمهلكة اي تمنع عن مرادها وتختزل . وقال قتادة : تحبس في جهنم ، وعن ابن عباس (تبسل) تفضح و (أبسروا) فضحوا ، ومعنى الآية وذكرهم بالقرآن ، ومقتضى الدين مخافة احتباسهم في نار جهنم بسبب جنایاتهم لعلهم يخافون فيتقون . ثم قال تعالى (ليس لها) اي ليس للنفس (من دون الله ولها ولا شفيع وإن تعذر كل عدل لا يؤخذ منها) اي وإن تفدى كل فداء ، والعدل الفدية لا يؤخذ ذلك العدل وتلك الفدية منها . قال صاحب الكشاف : فاعل يؤخذ ليس هو قوله (عدل) لأن العدل ه هنا مصدر ، فلا يسند اليه الأخذ ، وأما في قوله (ولا يؤخذ منها عدل) فمعنى المفدي به ، فصح إسناده اليه . فنقول : الأخذ يعني القبول وارد . قال تعالى (ويأخذ الصدقات) اي يقبلها . واذا ثبت هذا فيحمل الأخذ هنا على القبول ، ويزول السؤال . والله أعلم .

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

قوله تعالى ﴿ قُلْ أَنْدَعْنَا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنَرَدَ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَنَا  
اللَّهُ كَالَّذِي أَسْتَهْوَتُهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَىٰ الْهُدَىٰ  
الله هو الهدى وأمرنا للسلم لرب العالمين وأن أقيموا الصلاة واتقوه وهو الذي إليه تحشرون ﴾ .

اعلم أن المقصود من هذه الآية الرد على عبادة الأصنام وهي مؤكدة لقوله تعالى قبل ذلك (قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله) فقال (قل اندعوا من دون الله) أي أنعبد من دون الله النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ولا على ضرنا ، ونرد على أعقابنا راجعين إلى الشرك بعد أن أنقذنا الله منه وهدانا للإسلام؟ ويقال لكل من أعرض عن الحق إلى الباطل أنه رجع إلى خلف ، ورجع على عقيبه ورجع القهقرى ، والسبب فيه أن الأصل في الإنسان هو الجهل ، ثم اذا ترقى وتكميل حصل له العلم . قال تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) فاذا رجع من العلم إلى الجهل مرة أخرى فكانه رجع إلى أول مرة ، فلهذا السبب يقال : فلان رد على عقيبه .

وأما قوله ﴿كالذى أستهونه الشياطين في الأرض﴾ فاعلم أنه تعالى وصف هذا الإنسان بثلاثة أنواع من الصفات :

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

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (استهواه) بألف مالة على التذكير والباقيون بالباء ، لأن الجمع يصلح أن يذكر على معنى الجمع ، ويصلح أن يؤنث على معنى الجماعة .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في اشتقاد (استهونه) على قولين :

﴿القول الأول﴾ أنه مشتق من الهوى في الأرض ، وهو التزول من الموضع العالى إلى الوهدة السافلة العميقه في قعر الأرض ، فتشبه الله تعالى حال هذا الضال به وهو قوله ( ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء) ولا شك أن حال هذا الإنسان عند هوبيه من المكان العالى إلى الوهدة العميقه المظلمة يكون في غاية الاضطراب والضعف والدهشة .

﴿والقول الثاني﴾ أنه مشتق من اتباع الهوى والميل ، فان من كان كذلك فانه ربما بلغ النهاية في الحيرة ، والقول الأول أولى ، لأنه أكمل في الدلالة على الدهشة والضعف .

﴿الصفة الثانية﴾ قوله (حيران) قال الأصمسي : يقال حار يحار حيرة وحيرا ، وزاد الفراء حيرانا وحيرورة ، ومعنى الحيرة هي التردد في الأمر بحيث لا يهتدى إلى مخرجه . ومنه يقال : الماء يتغير في الغيم أي يتعدد ، وتحيرت الروضة بالماء اذا امتلأت فتردد فيها الماء .

واعلم أن هذا المثل في غاية الحسن ، وذلك لأن الذي يهوى من المكان العالى إلى الوهدة العميقه يهوي اليها مع الاستدارة على نفسه ، لأن الحجر حال نزوله من الأعلى إلى الأسفل

ينزل على الاستدارة ، وذلك يوجب كمال التردد والتحير ، وأيضاً فعند نزوله لا يعرف أنه يسقط على موضع يزداد بلاه بسبب سقوطه عليه أو يقل ، فإذا اعتبرت مجموع هذه الأحوال علمت أنك لا تجد مثلاً للمتحير المتردد الخائف أحسن ولا أكمل من هذا المثال .

﴿الصَّفَةُ الْثَالِثَةُ﴾ قوله تعالى (له أصحاب يدعونه إلى الهدى أئتنا) قالوا نزلت هذه الآية في عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه فإنه كان يدعو أباء إلى الكفر وأبوه كان يدعوه إلى الإيمان ويأمره بأن يرجع من طريق الجحالة إلى الهدایة ومن ظلمة الكفر إلى نور الإيمان . وقيل : المراد أن لذلك الكافر الضال أصحاباً يدعونه إلى ذلك الضلال ويسمونه بأنه هو الهدى وهذا بعيد . والقول الصحيح هو الأول

ثم قال تعالى ﴿قُلْ إِنَّ هَدِيَ اللَّهُ هُوَ الْهَدِي﴾ يعني هو الهدى الكامل النافع الشريف كما اذا قلت علم زيد هو العلم وملك عمرو هو الملك كان معناه ما ذكرناه من تقرير أمر الكمال والشرف .

ثم قال تعالى ﴿وَأَمْرَنَا لِنَسْلِمْ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ واعلم أن قوله (إن هدى الله هو الهدى) دخل فيه جميع أقسام المأمورات والاحتراز عن كل المنهيات ، وتقرير الكلام أن كل ما تعلق أمر الله به ، فاما أن يكون من باب الأفعال ، وإما أن يكون من باب الترود

الأول : فاما أن يكون من باب أعمال القلوب وإما أن يكون من باب أفعال الجوارح ، ورئيس أعمال القلوب الإيمان بالله والاسلام له ، ورئيس أعمال الجوارح الصلاة ، وأما الذي يكون من باب الترود فهو التقوى وهو عبارة عن الاتقاء عن كل ما لا ينبغي ، والله سبحانه لما بين أولاً أن الهدى النافع هو هدى الله ، أردف ذلك الكلام الكل بذكر أشرف أقسامه على الترتيب وهو الاسلام الذي هو رئيس الطاعات الروحانية ، والصلاحة التي هي رئيسة الطاعات الحسانية ، والتقوى التي هي رئيسة لباب الترود والاحتراز عن كل ما لا ينبغي ، ثم بين منافع هذه الأعمال فقال ( وهو الذي إليه تحشرون ) يعني أن منافع هذه الأعمال إنما تظهر في يوم الحشر والبعث والقيمة .

فإن قيل : كيف حسن عطف قوله ( وأن أقيموا الصلاة ) على قوله ( وأمرنا لنسالم لرب العالمين ) ؟

قلنا : ذكر الزجاج فيه وجهين : الأول : أن يكون التقدير ، وأمرنا فقيل لنا أسلموا لرب العالمين وأقيموا الصلاة .

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ

وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ <sup>(٧٣)</sup>

فإن قيل : هب أن المراد ما ذكرتم ، لكن ما الحكم في العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب الموافق للعقل إلى ذلك اللفظ الذي لا يهتدي العقل إلى معناه إلا بالتأويل ؟

قلنا : وذلك لأن الكافر ما دام يبقى على كفره ، كان كالغائب الأجنبي فلا جرم يخاطب بخطاب الغائبين ، فيقال له ( وأمرنا لنسلم لرب العالمين ) وإذا أسلم وآمن ودخل في الإيمان صار كالقريب الحاضر ، فلا جرم يخاطب الحاضرين ، ويقال له ( وأن أقيموا الصلاة واتقوه وهو الذي إليه تحشرون ) فالمقصود من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبية على الفرق بين حالي الكفر والإيمان وتقريره أن الكافر بعيد غائب والمؤمن قريب حاضر . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما بين في الآيات المتقدمة فساد طريقة عبدة الأصنام ، ذكر هنا ما يدل على أنه لا معبود إلا الله وحده وهو هذه الآية ، وذكر فيها أنواعاً كثيرة من الدلائل . أولها : قوله ( وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق ) أما كونه خالقاً للسموات والأرض ، فقد شرحنا في قوله ( الحمد لله الذي خلق السموات والأرض ) وأما أنه تعالى لغا بالحق فهو نظير قوله تعالى في سورة آل عمران ( ربنا ما خلقت هذا باطل ) وقوله ( وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لا عين ما خلقناها إلا بالحق ) وفيه قولان :

﴿ القول الأول ﴾ وهو قول أهل السنة أنه تعالى مالك لجميع المحدثات مالك لكل الكائنات تصرف للهالك في ملكه حسن وصواب على الاطلاق ، فكان ذلك التصرف حسناً على الاطلاق حقاً على الاطلاق .

﴿ والقول الثاني ﴾ وهو قول المعتزلة أن معنى كونه حقاً أنه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم . قال القاضي : ويدخل في هذه الآية أنه خلق المكلف أولاً حتى يمكنه الانتفاع بخلق السموات والأرض ، ولحكمة الإسلام في هذا الباب طريقة أخرى ، وهي أنه

يقال : أودع في هذه الاجرام العظيمة قوى وحوافر يصدر بسببها عنها آثار وحركات مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعه . وثانيها : قوله ( ويوم يقول كن فيكون ) في تأويل هذه الآية قولان : الأول : التقدير وهو الذي خلق السموات والأرض وخلق يوم يقول كن فيكون ، والمراد من هذا اليوم يوم القيمة ، والمعنى أنه تعالى هو الخالق للدنيا ، ولكل ما فيها من الأفلاك والطبائع والعناصر والخالق ليوم القيمة والبعث ولرد الأرواح إلى الأجساد على سبيل كن فيكون .

﴿والوجه الثاني﴾ في التأويل أن نقول قوله ( الحق ) مبتدأ و ( يوم يقول كن فيكون ) ظرف دال على الخبر ، والتقدير : قوله ( الحق ) واقع ( يوم يقول كن فيكون ) كقولك يوم الجمعة القتال ، ومعناه القتال واقع يوم الجمعة . والمراد من كون قوله حقا في ذلك اليوم أنه سبحانه لا يقضي إلا بالحق والصدق ، لأن قضيته متزهة عن الجحور والبعث . وثالثها : قوله ( وله الملك يوم ينفح في الصور ) فقوله ( وله الملك ) يفيد الحصر ، والمعنى : أنه لا ملك في يوم ينفح في الصور إلا الحق سبحانه وتعالى ، فالمراد بالكلام الثاني تقريرا لحكم الحق المبرأ عن العبث والباطل ، والمراد بهذا الكلام تقرير القدرة التامة الكاملة التي لا دافع لها ولا معارض .

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

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

واعلم أنا ذكرنا في هذا الكتاب الكامل أنه سبحانه ما ذكر أحوال البعث في القيمة إلا وقرر فيه أصلين : أحدهما : كونه قادرًا على كل الممكنات ، والثاني : كونه عالما بكل المعلومات لأن بتقدير أن لا يكون قادرًا على كل الممكنات لم يقدر على البعث والحضر ورد الأرواح إلى الأجساد وبتقدير أن لا يكون عالما بجميع الجزئيات لم يصح ذلك أيضًا منه لأنه ربما اشتبه عليه انطique بال العاصي والمؤمن بالكافر ، والصديق بالزنديق ، فلا يحصل المقصود الأصلي من البعث والقيمة . أما إذا ثبت بالدليل حصول هاتين الصفتين كما الغرض والمقصود ، فقوله ( وله الملك يوم ينفح في الصور) يدل على كمال القدرة ، وقوله ( عالم الغيب والشهادة ) يدل على كمال العلم فلا جرم لزم من مجموعهما أن يكون قوله حقا ، وأن يكون حكمه صدقا ، وأن تكون قضيائاه مبرأة عن الجحور والبعث والباطل

ثم قال ﴿ وهو الحكيم الخبير﴾ والمراد من كونه حكماً أن يكون مصيّب في أفعاله ، ومن كونه خبيراً ، كونه عالماً بحقائقها من غير اشتباه ومن غير التباس . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية﴾ قد ذكرنا في كثير من هذا الكتاب أنه ليس المراد بقوله (كن فيكون) خطاباً وأمراً لأن ذلك الأمر أن كان للمعدوم فهو محال . وإن كان للموجود فهو أمر بأن يصير الموجود موجوداً وهو محال ، بل المراد منه التنبية على نفاذ قدرته ومشيئته في تكوين الكائنات وايجاد الموجودات

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

﴿ القول الأول﴾ أن المراد منه ذلك القرن الذي ينفح فيه وصفته مذكورة في سائر السور

﴿ والقول الثاني﴾ أن الصور جمع صورة والنفح في الصور عبارة عن النفح في صور الموتى ، وقال أبو عبيدة : الصور جمع صورة مثل صوف وصوفة . قال الواحدى رحمه الله : أخبرني أبو الفضل العروضي عن الأزهري عن المنذري عن أبي الهيثم : انه قال ادعى قوم ان الصور جمع الصورة كما ان الصوف جمع الصوفة والثوم جمع الثومة ، وروى ذلك عن أبي عبيدة قال أبو الهيثم ، وهذا خطأ فاحش لأن الله تعالى قال ( وصوركم فأحسن صوركم ) وقال ( ونفح في الصور ) فمن قرأ ونفح في الصور ، وقرأ ( فأحسن صوركم ) فقد افترى الكذب ، وبدل كتاب الله ، وكان أبو عبيدة صاحب اخبار وغرائب ، ولم يكن له معرفة بال نحو ، قال الفراء : كل جمع على لفظ الواحد المذكر سبق جمعه واحده ، فواحده بزيادة هاء فيه ، وذلك مثل الصوف والوبر والشعر والقطن والعشب فكل واحد من هذه الأسماء اسم لجميع جنسه ، وإذا أفردت واحدته زيدت فيها هاء لأن جمع هذا الباب سبق واحده ، ولو أن الصوفة كانت سابقة للصوف لقالوا صوفة وصوف وبسراً وبسر كما قالوا غرفة وغرف ، وزلفة وزلف ، وأما الصور القرن فهو واحد لا يجوز أن يقال واحدته صورة وإنما تجمع صورة الإنسان صوراً لأن واحدته سبقت جمعه ، قال الأزهري : قد أحسن أبو الهيثم في هذا الكلام ولا يجوز عندي غير ما ذهب إليه ، وأقول : وما يقوى هذا الوجه انه لو كان المراد نفح الروح

قوله تعالى : «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزْرَ» الآية سورة الأنعام

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزْرَ اتَّخِذْ أَصْنَامًا إِلَهًا إِنِّي أَرَىكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ

مُبِينٌ ﴿٧﴾

في تلك الصور لأضاف تعالى ذلك النفح إلى نفسه لأن نفح الأرواح في الصور يضيقه الله إلى نفسه ، كما قال ( فإذا سويته وفاحت فيه من روحه ) وقال ( ففخنا فيها من روحنا ) وقال ( ثم انساناه خلقا آخر ) وأما نفح الصور بمعنى النفح في القرآن ، فإنه تعالى يضيقه إلى نفسه كما قال ( فإذا نقر في الناقور ) وقال ( ونفح في الصور فصعب من في السموات ومن في الأرض ثم نفح فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون ) فهذا تمام القول في هذا البحث ، والله أعلم بالصواب .

قوله تعالى ﴿ وَإِذَا قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزْرَ اتَّخِذْ أَصْنَامًا إِلَهًا إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ

مُبِينٌ ﴿٧﴾

في الآية مسائل :

﴿ المَسْأَلَةُ الْأُولَى ﴾ اعلم أنه سبحانه كثيرا يحتاج على مشركي العرب بأحوال إبراهيم عليه السلام وذلك لأنه يعترف بفضلاته جميع الطوائف والملل فالمشركون كانوا معترفين بفضلاته مقررين بأنهم من أولاده واليهود والنصارى وال المسلمين كلهم معظموه له معترفون بجلالة قدره . فلا جرم ذكر الله حكاية حاله في معرض الاحتجاج على المشركين

واعلم أن هذا المصب العظيم وهو اعتراف أكثر أهل العالم بفضلاته وعلو مرتبته لم يتفق لأحد كما اتفق للخليل عليه السلام ، والسبب فيه انه حصل بين الرب وبين العبد معاهدة كما قال ( أوفوا بعهدي أوف بعهدهم ) فابراهيم وفي عهد العبودية ، والله تعالى شهد بذلك على سبيل الاجمال تارة وعلى سبيل التفصيل أخرى . أما الاجمال ففي آيتين احدهما قوله ( وإذا ابتنى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن ) وهذا شهادة من الله تعالى بأنه تم عهد العبودية . والثانية قوله تعالى ( إذا قال له رباه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ) وأما التفصيل : فهو انه عليه السلام ناظر في ثبات التوحيد وباطل القول بالشركاء والانداد في مقامات كثيرة .

﴿ فَالْمَقَامُ الْأُولَى ﴾ في هذا الباب مناظرته مع أبيه حيث قال له ( يا أبا ت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يعني عنك شيئا )

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

﴿ والمقام الثالث ﴾ مناظرته مع ملك زمانه ، فقال ( ربى الذي يحيي ويميت )

﴿ والمقام الرابع ﴾ مناظرته مع الكفار بالفعل ، وهو قوله تعالى ( فجعلهم جذذا إلا  
كبيرا لهم ) ثم ان القوم قالوا ( حرقوه وانصرعوا أهلكم ) ثم انه عليه السلام بعد هذه الواقعة بذل  
ولده فقال ( اني أرى في المنام أني أذبحك ) فعند هذا ثبت أن ابراهيم عليه السلام كان من  
الفتىان ، لأنه سلم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضياف ،  
ثم انه عليه السلام سأله ربه فقال ( واجعل لي لسان صدق في الآخرين ) فوجب في كرم الله  
تعالى أنه يحب دعاءه ويتحقق مطلوبه في هذا السؤال ، فلا جرم أجاب دعاءه ، وقبل نداءه  
وجعله مقبولا لجميع الفرق والطوائف الى قيام القيامة ، ولما كان العرب معترفين بفضلة لا جرم  
جعل الله تعالى مناظرته مع قومه حجة على مشركي العرب

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم انه ليس في العالم أحد يثبت لله تعالى شريكا يساويه في  
الوجوب والقدرة والعلم والحكمة ، لكن الشروية يثبتون إلهين ، أحدهما حكيم يفعل الخير ،  
والثاني سفيه يفعل الشر ، وأما الاشتغال بعبادة غير الله . ففي الظاهرين اليه كثرة . فمنهم  
عبدة الكواكب ، وهم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب ، وفوض تدبير  
هذا العالم السفلي اليها ، فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم ، قالوا : فيجب علينا ان  
نعبد هذه الكواكب ، ثم ان هذه الافلاك والكواكب تبعد الله وتطيعه ، ومنهم قوم غلة  
ينكرن الصانع ، ويقولون هذه الافلاك والكواكب أجسام واجبة الوجود لذواتها ويكتنعوا  
العدم والفناء ، وهي المدبرة لأحوال هذا العالم الأسفل ، وهؤلاء هم الدهرية الحالصة ، ومن  
يعبد غير الله الصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم أيضا عبدة الاصنام

واعلم أن هنا بحثا لا بد منه وهو انه لا دين أقدم من دين عبدة الاصنام ، والدليل عليه  
أن أقدم الأنبياء الذين وصل اليانا تواريختهم على سبيل التفصيل هو نوح عليه السلام ، وهو انا  
جاء بالرد على عبدة الاصنام كما قال تعالى حكاية عن قومه انهم قالوا ( لا تذرن ودا ولا سواعا  
ولا يغوث ويعوق ونسرا ) وذلك يدل على ان دين عبدة الاصنام قد كان موجودا قبل نوح عليه  
السلام وقد بقى ذلك الدين إلى هذا الزمان فان أكثر سكان أطراف الأرض مستمرون على هذا  
الدين والمذهب الذي هذا شأنه يكتنعوا أن يكون معلوم البطلان في بدئية العقل ، لكن العلم بأن  
هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقتني وخلق السماء والأرض علم

ضروري ، والعلم الضروري يمتنع اطباقي الخلق الكثير على انكاره ، فظاهر أنه ليس دين عبدة الأصنام كون الصنم خالقا للسماء والأرض ، بل لا بد وأن يكون لهم فيه تأويل ، والعلماء ذكروا فيه وجوها كثيرة وقد ذكرنا هذا البحث في أول سورة البقرة ، ولا بأس بأن نعيده هنا بكثيرا للفوائد

**﴿فَالْتَّأْوِيلُ الْأَوَّلُ﴾** وهو الأقوى أن الناس رأوا تغيرات، أحوال العالم الأسفل مرتبطة بتغيرات أحوال الكواكب ، فان بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت الرأس تحدث الفصول الأربع ، وبسبب حدوث الفصول الاربعة تحدث الأحوال المختلفة في هذا العالم ، ثم ان الناس ترصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها في طوال الناس على أحوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلب على ظنون أكثر الخلق ان مبدأ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فلما اعتقدوا بذلك بالغوا في تعظيمها ثم من اعتقادها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من اعتقاد حدوثها وكونها مخلوقة لالله الأكبر ، إلا أنهم قالوا إنها وإن كانت مخلوقة لالله الأكبر ، إلا أنها هي المدببة لأحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين أثبتوا الوسائل بين الاله الأكبر ، وبين أحوال هذا العالم . وعلى كل التقديرين فالقوم استغلوا بعبادتها وتعظيمها ثم إنهم لما رأوا أن هذه الكواكب قد تغيب عن الأبصار في أكثر الأوقات اخذوا الكل كوكب صننا من الجوهر المنسوب إليه واتخذوا صنم الشمس من الذهب وزينوه بالأحجار المنسوبة إلى الشمس وهي الياقوت والألماس واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى هذا القياس ثم أقبلوا على عبادة هذه الأصنام وغضبهم من عبادة هذه الأصنام هو عبادة تلك الكواكب والتقرب إليها وعند هذا البحث يظهر أن المقصود الأصلي من عبادة هذه الأصنام هو عبادة الكواكب . وأما الأنبياء صلوات الله عليهم فلهم هنأنا مقامات : أحدهما : إقامة الدلائل على أن هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في أحوال هذا العالم كما قال الله تعالى (الله الخلق والأمر) بعد أن بين في الكواكب أنها مسخرة . والثاني : أنها بتقدير أنها تفعل شيئاً ويصدر عنها تأثيرات في هذا العالم إلا أن دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الأصل أولى من الاشتغال بعبادة الفرع ، والدليل على أن حاصل دين عبدة الأصنام ما ذكرناه . أنه تعالى لما حكى عن الخليل صلوات الله عليه أنه قال لأبيه آزر أتتخد أصناماً آلة؟ إني أراك وقومك في ضلال مبين فأفني بهذا الكلام أن عبادة الأصنام جهل ، ثم لما اشتغل بذكر الدليل أقام الدليل على أن الكواكب والقمر والشمس لا يصلح شيء منها للاهية وهذا يدل على أن دين عبدة الأصنام حاصلة يرجع إلى القول باللهية هذه الكواكب وإلا لصارت هذه الآية متنافية متناففة . وإذا

عرفت هذا ظهر أنه لا طريق إلى إبطال القول بعبادة الأصنام إلا ببطلان كون الشمس والقمر وسائر الكواكب آلهة لهذا العالم مدبرة له .

**﴿الوجه الثاني﴾** في شرح حقيقة مذهب عبدة الأصنام ما ذكره أبو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي رحمه الله فقال في بعض كتبه : إن كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة إلا أنهم يعتقدون أنه تعالى جسم ذو صورة كأحسن ما يكون من الصور وللملائكة أيضا صور حسنة إلا أنهم كلهم محتجبون عنا بالسموات ، فلا جرم اتخذوا صورا وتماثيل أنيقة المنظر حسنة الرؤيا والهيكل فيتخذون صورة في غاية الحسن ويقولون أنها هيكل الله ، وصورة أخرى دون الصورة الأولى و يجعلونها على صورة الملائكة ، ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بذلك العبادة طلب الزلفى من الله تعالى ومن الملائكة ، فان صح ما ذكره أبو معشر فالسبب في عبادة الأوثان اعتقاد أن الله تعالى جسم وفي مكان .

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

**﴿المسألة الثالثة﴾** ظاهر هذه الآية يدل على أن اسم والد ابراهيم هو آزر ، ومنهم من قال اسمه تارح . قال الزجاج : لا خلاف بين النسابين ان اسمه تارح ومن الملحدة من جعل هذا طعنا في القرآن . وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب ، وللعلماء هنا مقامان :

**﴿المقام الأول﴾** أن اسم والد ابراهيم عليه السلام هو آزر ، وأما قولهم أجمع النسابون على ان اسمه كان تارح . فنقول هذا ضعيف لأن ذلك الاجماع انتا حصل لأن بعضهم يقلد بعضا ، وبالآخرة يرجع ذلك الاجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وغيرها ، وربما تعلقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى ، ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن

**﴿المقام الثاني﴾** سلمنا ان اسمه كان تارح ثم لنا هنا وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ لعل والد إبراهيم كان مسمى بهذين الاسمين ، فيحتمل أن يقال إن اسمه الأصلي كان آزر وجعل تارح لقبا له ، فاشتهر هذا اللقب وخفي الاسم . فالله تعالى ذكره بالاسم ، ويحتمل أن يكون بالعكس ، وهو أن تارح كان اسمها أصلياً وأزر كان لقبا غالباً . فذكره الله تعالى بهذا اللقب الغالب

﴿الوجه الثاني﴾ أن يكون لفظة آزر صفة مخصوصة في لغتهم ، فقيل أن آزر اسم ذم في لغتهم وهو المخطيء كأنه قيل ، وإذا قال إبراهيم لأبيه المخطيء كأنه عابه بزيفه وكفره وانحرافه عن الحق ، وقيل آزر هو الشیخ الهرم بالخوارزمية ، وهو أيضاً فارسية أصلية واعلم أن هذين الوجهين إنما يجوز المصير إليهما عند من يقول بجواز اشتغال القرآن على ألفاظ قليلة من غير لغة العرب

﴿والوجه الثالث﴾ أن آزر كان اسم صنم يعبده والد إبراهيم ، وإنما سماه الله بهذا الاسم لوجهين : أحدهما : أنه جعل نفسه مختصاً بعبادته ومن بالغ في محبة أحد فقد يجعل اسم المحبوب اسمها للمحب . قال الله تعالى (يوم ندعوا أكل أناس بamacهم) وثانيها : أن يكون المراد عابد آزر فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه

﴿الوجه الرابع﴾ أن والد إبراهيم عليه السلام كان تارح وآزر كان عماله ، والعم قد يطلق عليه اسم الأب ، كما حكى الله تعالى عن أولاد يعقوب أنهم قالوا (نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم واسماعيل واسحق) ومعلوم أن اسماعيل كان عما ليعقوب . وقد اطلقوا عليه لفظ الأب فكذا هنا . واعلم أن هذه التكلفات إنما يجب المصير إليها لودل دليل باهر على أن والد إبراهيم ما كان اسمه آزر وهذا الدليل لم يوجد البنة ، فأى حاجة تحملنا على هذه التأويلات ، والدليل القوى على صحة أن الأمر على ما يدل عليه ظاهر هذه الآية ، أن اليهود والنصارى والمرشكين كانوا في غاية الحرص على تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام واظهار بغضه ، فلو كان هذا النسب كذلك لامتنع في العادة سكتوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوه علمنا أن هذا النسب صحيح والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت الشيعة : إن أحداً من آباء الرسول عليه الصلاة والسلام وأجداده ما كان كافراً وأنكروا أن يقال أن والد إبراهيم كان كافراً وذكروا أن آزر كان عم إبراهيم عليه السلام . وما كان والدال له واحتجوا على قولهم بوجوه :

**﴿الحجّة الأولى﴾** أن آباء الأنبياء ما كانوا كفراً ويدل عليه وجوهه : منها قوله تعالى ( الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين )

قيل معناه : انه كان ينقل روحه من ساجد الى ساجد وبهذا التقدير : فالآية دالة على أن جميع آباء محمد عليه السلام كانوا مسلمين . وحيثئذ يجب القطع بأن والد ابراهيم عليه السلام كان مسلماً .

فان قيل : قوله ( وتقلبك في الساجدين ) يحتمل وجوهاً أخرى : أحدها : انه لما نسخ فرض قيام الليل طاف الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الليلة على بيوت الصحابة لينظر ماذا يصنعون لشدة حرمه على ما يظهر منهم من الطاعات فوجدها كبيوت الزنابير لكثره ما سمع من أصوات قراءتهم وتسبيحهم وتهليلهم . فالمراد من قوله ( وتقلبك في الساجدين ) طوافه صلوات الله عليه تلك الليلة على الساجدين . وثانيها : المراد أنه عليه السلام كان يصلى بالجماعة فتقلبه في الساجدين معناه : كونه فيما بينهم ومحاطا بهم حال القيام والركوع والسجود . وثالثها : أن يكون المراد أنه ما يخفى حalk على الله كلما قمت وتقلبت مع الساجدين في الاشتغال بأمور الدين . ورابعها : المراد تقلب بصره فيما يصلى خلفه ، والدليل عليه قوله عليه السلام «أتموا الركوع والسجود فاني أراكم من وراء ظهرى » فهذه الوجه الأربعة مما يحتملها ظاهر الآية ، فسقط ما ذكرتم .

والجواب : لفظ الآية محتمل للكل ، فليس حمل الآية على البعض أولى من حملها على الباقى . فوجب أن نحملها على الكل وحيثئذ يحصل المقصود ، وما يدل أيضاً على أن أحداً من آباء محمد عليه السلام ما كان من المشركين قوله عليه السلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات » وقال تعالى ( اما المشركون نجس ) وذلك يوجب أن يقال : أن أحداً من أجداده ما كان من المشركين .

إذا ثبت هذا فنقول : ثبت بما ذكرنا ان والد ابراهيم عليه السلام ما كان مشركاً ، وثبت ان آزر كان مشركاً . فوجب القطع بأن والد ابراهيم كان انساناً آخر غير آزر .

**﴿الحجّة الثانية﴾** على أن آزر ما كان والد ابراهيم عليه السلام . ان هذه الآية دالة على أن ابراهيم عليه السلام شافه آزر بالغلظة والجفاء . ومشافهة الأب بالجفاء لا تجوز ، وهذا يدل على أن آزر ما كان والد ابراهيم ، اما قلنا : أن إبراهيم شافه آزر بالغلظة والجفاء في هذه

الآية لوجهين : الأول : أنه قرئ ( وادع إبراهيم لأبيه آزر ) بضم آزر وهذا يكون محمولا على النداء ونداء الأب بالاسم الأصلي من أعظم أنواع الجفاء . الثاني : أنه قال لآزر ( إني أراك وقومك في ضلال مبين ) وهذا من اعظم انواع الجفاء والايذاء . فثبتت أنه عليه السلام شافه آزر بالجفاء ، وإنما قلنا : أن مشافهة الأب بالجفاء لا تجوز لوجوهه : الأول : قوله تعالى ( وقضى ربكم ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا ) وهذا عام في حق الأب الكافر والمسلم ، قال تعالى ( ولا تقل لها أفالا تنهرها ) وهذا ايضا عام ، الثاني : أنه تعالى لما بعث موسى عليه السلام الى فرعون أمره بالرفق معه فقال ( فقولا له قولنا لينا عله يتذكر أو يخشى ) والسبب فيه أن يصير ذلك رعاية لحق تربية فرعون . فههنا الوالد أولى بالرفق . الثالث : أن الدعوة مع الرفق أكثر تأثيرا في القلب ، أما التغليظ فانه يوجب التنفيذ والبعد عن القبول . وهذا المعنى قال تعالى لمحمد عليه السلام ( وجادهم بالتي هي أحسن ) فكيف يليق بابراهيم عليه السلام مثل هذه الخشونة مع أبيه في الدعوة ؟ الرابع : أنه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام الحلم ، فقال ( ان ابراهيم خلجم أواه ) وكيف يليق بالرجل الخلجم مثل هذا الجفاء مع الأب ؟ فثبتت بهذه الوجوه أن آزر ما كان والد ابراهيم عليه السلام بل كان عمّا له ، فأماما والده فهو تارح والعم قد يسمى بالأب على ما ذكرنا أن أولاد يعقوب سموا اسماعيل بكونه أبا ليعقوب مع أنه كان عمّا له . وقال عليه السلام « ردوا على أبي » يعني العم العباس وأيضا احتمل أن آزر كان والد أم ابراهيم عليه السلام وهذا قد يقال له الأب . والدليل عليه قوله تعالى ( ومن ذريته داود وسلميان ) إلى قوله ( وعيسي ) فجعل عيسى من ذرية ابراهيم مع أن ابراهيم عليه السلام كان جدا لعيسي من قبل الأم . وأما أصحابنا فقد زعموا ان والد رسول الله كان كافرا وذكروا أن نص الكتاب في هذه الآية يدل على أن آزر كان كافرا وكان والد ابراهيم عليه السلام . وأيضا قوله تعالى ( وما كان استغفار ابراهيم لأبيه ) إلى قوله ( فلما تبين له أنه عدو الله تبرا منه ) وذلك يدل على قولنا ، وأما قوله ( وتقلبك في الساجدين ) قلنا : قد بينا أن هذه الآية تحتمل سائر الوجوه قوله تحمل هذه الآية على الكل ، قلنا هذا حال لأن حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز ، وأيضا حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا لا يجوز ، وأما قوله عليه السلام « لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين الى أرحام الطاهرات » فذلك محمول على أنه ما وقع في نسبة ما كان سفاحا ، أما قوله التغليظ مع الأب لا يليق بابراهيم عليه السلام . قلنا : لعله أصر على كفره فلأجل الاصرار استحق ذلك التغليظ . والله أعلم

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قرئ ( آزر ) بالنصب وهو عطف بيان لقوله ( لأبيه ) وبالضم على النداء ، وسألني واحد فقال : قرئ ( آزر ) بهاتين القراءتين ، وأما قوله ( وإذا قال موسى

وَكَذَلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾

لأخيه هرون ) قرئ ( هرون ) بالنصب ما قرئ البتة بالضم فما الفرق ؟ قلت القراءة بالضم محولة على النداء والنداء بالأسم استخفاف بالمنادى . وذلك لائق بقصة ابراهيم عليه السلام لأنه كان مصرا على كفره فحسن أن يخاطب بالغلوظة زجرا له عن ذلك القبيح ، وأما قصة موسى عليه السلام فقد كان موسى عليه السلام يستختلف هرون على قومه فيما كان الاستخفاف لائقا بذلك الموضع ، فلا جرم ما كانت القراءة بالضم جائزة .

**﴿المسألة السادسة﴾** اختلف الناس في تفسير لفظ «الله» والأصح أنه هو المعبد ، وهذه الآية تدل على هذا القول لأنهم ما أثبتو للأصنام إلا كونها معبدة ، ولأجل هذا قال إبراهيم لأبيه : (أنتخذ أصناماً آلة) وذلك يدل على أن تفسير لفظ «الله» هو المعبد .

**﴿المسألة السابعة﴾** اشتمل كلام إبراهيم عليه السلام في هذه الآية على ذكر الحجة العقلية على فساد قول عبادة الأصنام من وجهين : الأول : أن قوله : (أنتخذ أصناماً آلة) يدل على أنهم كانوا يقولون بكثرة الآلة ؛ إلا أن القول بكثرة الآلة باطل بالدليل العقلي الذي فهم من قوله تعالى (لوكان فيهما آلة إلا الله لفسدتا) والثاني : أن هذه الأصنام لوحصلت لها قدرة على الخير والشر لكان الصنم الواحد كافيا ، فلما لم يكن الواحد كافيا دل ذلك على أنها وإن كثرت فلا نفع فيها البتة .

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

قوله تعالى **﴿وَكَذَلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾** فيه مسائل :

**﴿المسألة الأولى﴾** «الكاف» في كذلك للتتشبيه ، وذلك إشارة إلى غائب جرى ذكره

والذکر هننا فيما قبل هو أنه عليه السلام استصبح عبادة الأصنام ، وهو قوله (إنني أراك وقومك في ضلال مبين) والمعنى : ومثل ما أريناه من قبح عبادة الأصنام نريه ملکوت السموات والأرض . وهنها دقیقة عقلیة ، وهي أن نور جلال الله تعالى لا ينبع غير منقطع ولا زائل البتة ، والأرواح البشرية لا تصير محرومة عن تلك الأنوار إلا لأجل حجاب ، وذلك الحجاب ليس إلا الاشتغال بغير الله تعالى ، فإذا كان الأمر كذلك فبقدر ما يزول ذلك الحجاب يحصل هذا التجلی فقول إبراهيم عليه السلام (أتتخد أصناماً آلهة) إشارة إلى تقبیح الاشتغال بعبادة غير الله تعالى ، لأن كل ما سوى الله فهو حجاب عن الله تعالى ، فلما زال ذلك الحجاب لا جرم تحبی له ملکوت السموات بالتمام ، قوله (وكذلك نرى إبراهيم ملکوت السموات) معناه : وبعد زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تحبی جلال الله تعالى ، فكان قوله (وكذلك) منشأ لهذه الفائدة الشريفة الروحانية .

**﴿المسألة الثانية﴾** لقائل أن يقول هذه الاراءة قد حصلت فيما تقدم من الزمان ، فكان الأولى أن يقال : وكذلك أرينا إبراهيم ملکوت السموات والأرض ، فلم عدل عن هذه اللفظة إلى قوله (وكذلك نرى)

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن يكون تقدير الآية ، وكذلك كنا نرى إبراهيم ملکوت السموات والأرض ، فيكون هذا على سبيل الحکایة عن الماضي . والمعنى انه تعالى لما حکى عنه أنه شافه أباه الكلام الخشن تعصباً للدين الحق فكانه قيل : وكيف بلغ إبراهيم هذا المبلغ العظيم في قوة الدين ، فأجيب بأننا كنا نريه ملکوت السموات والأرض من وقت طفوليته لأجل أن يصير من المؤمنين زمان بلوغه .

**﴿والوجه الثاني في الجواب﴾** وهو أعلى وأشرف مما تقدم ، وهو أنا نقول : إنه ليس المقصود من إرادة الله إبراهيم ملکوت السموات والأرض هو مجرد ان يرى إبراهيم هذا الملکوت ، بل المقصود أن يراها فيتوسل بها إلى معرفة جلال الله تعالى وقدسه وعلوته وعظمته . ومعلوم أن مخلوقات الله وإن كانت متناهية في الذوات وفي الصفات ، إلا أن جهات دلالاتها على الذوات والصفات غير متناهية . وسمعت الشيخ الإمام الوالد عمر خسروي الدين رحمه الله تعالى قال : سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصاري يقول : سمعت إمام الحرمين يقول : معلومات الله تعالى غير متناهية ، ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات أيضاً غير متناهية ، وذلك لأن الجوهر الفرد يمكن وقوعه في أحياز لا نهاية لها على البعد ، ويمكن اتصافه بصفات لا

نهاية لها على البدل ، وكل تلك الأحوال التقديرية دالة على حكمة الله تعالى وقدرته أيضا ، وإذا كان الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ كذلك ؛ فكيف القول في كل ملکوت الله تعالى ، فثبت أن دلالة ملك الله تعالى ، وملکوته على نعوت جلاله وسماته عظمته وعزته غير متناهية ، وحصول المعلومات التي لا نهاية لها دفعه واحدة في عقول الخلق محال ، فاذن لا طريق الى تحصين تلك المعارف إلا بأن يحصل بعضها عقيب البعض لا الى نهاية ولا الى آخر في المستقبل ، فلهذا السبب والله أعلم لم يقل ، وكذلك أريناه ملکوت السموات والأرض ، بل قال (وكذلك نرى إبراهيم ملکوت السموات والأرض) وهذا هو المراد من قول المحققين السفر الى الله له نهاية ، وأما السفر في الله فإنه لا نهاية له والله أعلم .

**﴿المسألة الثالثة﴾** (الملکوت) هو الملك ، و «التاء» للمبالغة كالرغبة والرهبوبة من الرغبة والرهبوب من الرهبة .

واعلم أن في تفسير هذه الاراءة قولين : الأول : أن الله أراه الملکوت بالعين ، قالوا إن الله تعالى شق له السموات حتى رأى العرش والكرسي والى حيث ينتهي اليه فوقية العالم الجسmani ، وشق له الأرض الى حيث ينتهي الى السطح الآخر من العالم الجسmani ، ورأى ما في السموات من العجائب والبدائع ، ورأى ما في باطن الأرض من العجائب والبدائع . وعن ابن عباس أنه قال : لما أسرى بابراهم الى السماء ورأى ما في السموات وما في الأرض فأبصر عبدا على فاحشة فدعا عليه وعلى آخر بالهلاك ، فقال الله تعالى له : كف عن عبادي فهم بين حالي إما أن أجعل منهم ذريمة طيبة أو يتوبون فأغفر لهم أو النار من ورائهم ، وطعن القاضي في هذه الرواية من وجوه : الأول : أن أهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله ، فلا يليق أن يقال : إنه لما رفع الى السماء أبصر عبدا على فاحشة . الثاني : أن الأنبياء لا يدعون بهلاك المذنب إلا عن أمر الله تعالى ، وإذا أذن الله تعالى فيه لم يجز أن يمنعه من إجابة دعائه . الثالث : أن ذلك الدعاء إما أن يكون صوابا أو خطأ ، فان كان صوابا فلم رده في المرة الثانية ، وإن كان خطأ فلم قبله في المرة الأولى . ثم قال : وأخبار الآحاد إذا وردت على خلاف دلائل العقول وجوب التوقف فيها .

**﴿والقول الثاني﴾** أن هذه الاراءة كانت بعين البصيرة والعقل ، لا بالبصر الظاهر والحسن الظاهر . واحتج القائلون بهذا القول بوجوه :

**﴿الحججة الأولى﴾** أن ملکوت السموات عبارة عن ملك السماء ، والملك عبارة عن

القدرة ، وقدرة الله لا ترى ، وإنما تعرف بالعقل ، وهذا كلام قاطع ، إلا أن يقال المراد بملوكوت السموات والأرض نفس السموات والأرض ، إلا أن على هذا التقدير يضيع لفظ الملوكوت ولا يحصل منهفائدة .

﴿ والحججة الثانية ﴾ أنه تعالى ذكر هذه الاراءة في أول الآية على سبيل الاجمال وهو قوله ( وكذلك نرى إبراهيم ) ثم فسرها بعد ذلك بقوله ( فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ) فجرى ذكر هذا الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك الاراءة فوجب أن يقال إن تلك الاراءة كانت عبارة عن هذا الاستدلال .

﴿ والحججة الثالثة ﴾ أنه تعالى قال في آخر الآية ( وتلك حجتنا أتيناها إبراهيم على قومه ) والرؤبة بالعين لا تصير حجة على قومه لأنهم كانوا غائبين عنها وكانوا يكذبون إبراهيم فيها وما كان يجوز لهم تصديق إبراهيم في تلك الدعوى إلا بدليل منفصل ومعجزة باهرة ، وإنما كانت الحجة التي أوردها إبراهيم على قومه في الاستدلال بالنجوم من الطريق الذي نطق به القرآن . فان تلك الأدلة كانت ظاهرة لهم كما أنها كانت ظاهرة لإبراهيم .

﴿ والحججة الرابعة ﴾ أن إرادة جميع العالم تفيض العلم الضروري بأن للعالم إلها قادرًا على كل المكنات . ومثل هذه الحالة لا يحصل للإنسان بسببيها استحقاق المدح والتعظيم . ألا ترى أن الكفار في الآخرة يعرفون الله تعالى بالضرورة وليس لهم في تلك المعرفة مدح ولا ثواب . وأما الاستدلال بصفات المخلوقات على وجود الصانع وقدرته وحكمته فذاك هو الذي يفيد المدح والتعظيم .

﴿ والحججة الخامسة ﴾ أنه تعالى كما قال في حق إبراهيم عليه السلام ( وكذلك نرى إبراهيم ملوكوت السموات والأرض ) فكذلك قال في حق هذه الأمة ( سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم ) فكما كانت هذه الاراءة بال بصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر فكذلك في حق إبراهيم لا يبعد أن يكون الأمر كذلك .

﴿ الحجة السادسة ﴾ أنه عليه السلام لما تم الاستدلال بالنجم والقمر والشمس قال بعده ( إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض ) فحكم على السموات والأرض بكونها مخلوقة لأجل الدليل الذي ذكره في النجم والقمر والشمس . وذلك الدليل لولم يكن عاما في كل السموات والأرض لكان الحكم العام بناء على دليل خاص وأنه خطأ ، فثبتت أن ذلك

الدليل كان عاماً فكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لاراءة الملکوت . فوجب أن يكون المراد من إرادة الملکوت تعريف كيفية دلالتها بحسب تغيرها وإمكانها وحدودتها على وجود الاله العالم القادر الحكيم فتكون هذه الاراءة بالقلب لا بالعين .

**﴿الحجّة السابعة﴾** أن اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل اذا كان مسبوقا بالشك وقوله تعالى ( ولن يكون من الموقنين ) كالغرض من تلك الاراءة فيصير تقدير الآية نرى ابراهيم ملکوت السموات والأرض لأجل أن يصير من الموقنين . فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل ، وجب أن تكون تلك الاراءة عبارة عن الاستدلال .

**﴿الحجّة الثامنة﴾** أن جميع مخلوقات الله تعالى دالة على وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد وهو أنها محدثة ممكنة وكل محدث ممكناً فهو يحتاج إلى الصانع . وإذا عرف الإنسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه ذلك في الاستدلال على الصانع وكأنه بمعرفة هاتين المقدمتين قد طالع جميع الملکوت بعين عقله وسمع بأذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار وهذه الرؤية رؤية باقية غير زائلة البتة . ثم إنها غير شاغلة عن الله تعالى بل هي شاغلة للقلب والروح بالله . أما رؤية العين فالإنسان لا يمكنه أن يرى بالعين أشياء كثيرة دفعه واحدة على سبيل الكمال . ألا ترى أن من نظر إلى صحفة مكتوبة فإنه لا يرى من تلك الصحيفة رؤية كاملة تامة إلا حرفاً واحداً فان حدق نظره إلى حرف آخر وشغل بصره به صار معروضاً عن إدراك الحرف الأول ، أو عن إبصاره . ثبت أن رؤية الأشياء الكثيرة دفعه واحدة غير ممكنة . وبتقدير أن تكون ممكنة هي غير باقية وبتقدير أن تكون باقية هي شاغلة عن الله تعالى . ألا ترى أنه تعالى مدح محمداً عليه الصلاة والسلام في ترك هذه الرؤية فقال ( ما زاغ البصر وما طغى ) ثبت بجملة هذه الدلائل أن تلك الاراءة كانت إرادة بحسب بصيرة العقل ، لا بحسب البصر الظاهر .

فإن قيل : فرؤيه القلب على هذا التفسير حاصلة لجميع الموحدين فأى فضيلة تحصل لابراهيم بسببها

قلنا : جميع الموحدين وإن كانوا يعرفون أصل هذا الدليل إلا أن الإطلاع على آثار حكمه الله تعالى في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب أجنباسها وأنواعها وأصنافها وأشخاصها وأحوالها مما لا يحصل إلا للأكابر من الأنبياء عليهم السلام . ولهذا المعنى كان رسولنا عليه الصلاة والسلام يقول في دعائه « اللهم أرنا الأشياء كما هي » فزال هذا الاشكال . والله أعلم .

**﴿المُسَأْلَةُ الرَّابِعَةُ﴾** اختلُفوا في «الواو» في قوله (وليكون من الموقين) وذكروا فيه وجوهاً : الأول : الواو زائدة والتقدير : نرى إبراهيم ملوك السموات والأرض ليستدل بها ليكون من الموقين . الثاني : أن يكون هذا كلاماً مستأنفاً لبيان علة الاراءة والتقدير ولن يكون من الموقين نريه ملوك السموات والأرض . الثالث : أن الاراءة قد تحصل وتصير سبباً لمزيد الضلال كما في حق فرعون قال تعالى (ولقد أريناها آياتنا كلها فكذب وأبى) وقد تشير سبباً لمزيد الهدایة واليقین . فلما احتملت الاراءة هذين الاحتمالين قال تعالى في حق ابراهيم عليه السلام : إنما أريناها هذه الآيات ليراها ولأجل أن يكون من الموقين لا من الجاحدين والله أعلم .

**﴿المُسَأْلَةُ الْخَامِسَةُ﴾** اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التأمل وهذا المعنى لا يوصف علم الله تعالى بكونه يقيناً لأن علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمل . واعلم أن الإنسان في أول ما يستدل فإنه لا ينفك قلبه عن شك وشبهة من بعض الوجوه فإذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت سبباً بحصول اليقين وذلك لوجوه : الأول : أنه يحصل لكل واحد من تلك الدلائل نوع تأثير وقوة فلا تزال القوة تتزايد حتى تنتهي إلى الجزم . الثاني : أن كثرة الأفعال سبب لحصول الملكة فكترة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد جار مجرى تكرار الدرس الواحد ، فكما أن كثرة التكرار تفيد الحفظ المتأكد الذى لا يزول عن القلب ، فكذا همنا . الثالث : أن القلب عند الاستدلال كان مظلماً جداً فإذا حصل فيه الاعتقاد المستفاد من الدليل الأول امترج نور ذلك الاستدلال بظلمة سائر الصفات الحاصلة في القلب ، فحصل فيه حالة شبيهة بالحالة المترتبة من النور والظلمة ، فإذا حصل الاستدلال الثاني امترج نوره بالحالة الأولى ، فيصير الاشراق واللمعان أتم . وكما أن الشمس إذا قربت من المشرق ظهر نورها في أول الأمر وهو الصبح . فكذلك الاستدلال الأول يكون كالصبح ، ثم كما أن الصبح لا يزال يتزايد بسبب تزايد قرب الشمس من سمت الرأس ، فإذا وصلت إلى سمت الرأس حصل النور التام ، فكذلك العبد كلما كان تدبّره في مراتب مخلوقات الله تعالى أكثر كان شروق نور المعرفة والتوحيد أجيلاً . الا ان الفرق بين شمس العلم وبين شمس العالم أن شمس العالم الجساني لها في الارتفاع والتتصاعد حد معين لا يمكن أن يزداد عليه في الصعود ، وأما شمس المعرفة والعقل والتوحيد ، فلا نهاية لتصاعدتها ولا غاية لازديادها فقوله (وكذلك نرى إبراهيم ملوك السموات والأرض) إشارة إلى مراتب الدلائل والبيانات قوله (وليكون والله أعلم من المؤمنين) إشارة إلى درجات أنوار التجلي وشروق شمس المعرفة والتوحيد .

فَلَمَّا جَنَ عَلَيْهِ الَّلَّيْلُ رَأَى كَوْكِبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ أَلْأَفِلِينَ  
 (٧٦) فَلَمَّا رَأَهُ الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَا كُونَ مِنْ  
 الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٧٧) فَلَمَّا رَأَهُ الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ  
 قَالَ يَقُولُ إِنِّي بِرِّيٌّ مَّا تُشْرِكُونَ (٧٨) إِنِّي وَجَهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ  
 وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٧٩)

قوله تعالى ﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربِّي فلما أفل قال لا أحب الأفلين  
 فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربِّي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربِّي لا كون من القوم الضالين  
 فلما رأى الشمس بازغةً قال هذا ربِّي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون إني  
 وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين ﴾

في هذه الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف ( فلما جن عليه الليل ) عطف على قوله ( قال  
 إبراهيم لأبيه آزر ) قوله ( وكذلك نرى ) جملة وقعت اعترافاً بين المعطوف والمعطوف عليه

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الواعظى رحمه الله : يقال جن عليه الليل وأجننه الليل ،  
 ويقال : لكل ما سترته جن وأجن ، ويقال ايضاً جنه الليل ، ولكن الاختيار جن عليه الليل ،  
 وأجننه الليل . هذا قول جميع أهل اللغة ، ومعنى ( جن ) ستر ومنه الجنة والجهن والجحون  
 والجحان والجحدين والجحون والجحون ، وهو المقبور . والمحنة كل هذا يعود أصله إلى الستر  
 والاستار ، وقال بعض النحوين ( جن عليه الليل ) إذا أظلم عليه الليل . وهذا دخلت  
 « على » عليه كما تقول في أظلم . فاما جنه فستره من غير تضمين معنى ( أظلم )

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اعلم أن أكثر المفسرين ذكروا أن ملك ذلك الزمان رأى رؤيا  
 وعبرها المعبرون بأنه يولد غلام ينazuه في ملكه ، فأمر ذلك الملك بذبح كل غلام يولد فحبلت  
 أم إبراهيم به وما ظهرت حبلها للناس ، فلما جاءها الطلاق ذهبت إلى كهف في جبل ووضعت

ابراهيم وسدت الباب بحجر ، فجاء جبريل عليه السلام ووضع أصبعه في فمه فمضى فخرج منه رزقه وكان يتعهده جبريل عليه السلام ، فكانت الأم تأتيه أحياناً وتترضعه وبقي على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف أن له ربا ، فسأل الأم فقال لها : من ربِّي ؟ فقالت أنا ، فقال : ومن ربِّك ؟ قالت أبوك ، فقال للأب : ومن ربِّك ؟ فقال : ملك البلد . فعرف ابراهيم عليه السلام جهلهما بربهما فنظر من باب ذلك الغار ليرى شيئاً يستدل به على وجود الرب سبحانه فرأى النجم الذي هو أضوا النجوم في السماء فقال : هذا ربِّي إلى آخر القصة . ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ، فمنهم من قال : إن هذا كان بعد البلوغ وجريان قلم التكليف عليه ، ومنهم من قال : إن هذا كان قبل البلوغ . واتفق أكثر المحققين على فساد القول الأول واحتجوه عليه بوجوه :

**﴿الحجَّةُ الأولى﴾** أن القول بربوبية النجم كفر بالاجماع والكفر غير جائز بالاجماع على الأنبياء

**﴿الحجَّةُ الثانية﴾** أن ابراهيم عليه السلام كان قد عرف ربه قبل هذه الواقعة بالدليل . والدليل على صحة ما ذكرناه أنه تعالى أخبر عنه أنه قال قبل هذه الواقعة لأبيه آزر (أتتخذ أصناماً آلةً إني أراك وقومك في ضلال مبين )

**﴿الحجَّةُ الثالثة﴾** أنه تعالى حكى عنه انه دعا أباه الى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالرفق حيث قال ( يا أبا ت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يعني عنك شيئاً ) وحكي في هذا الموضع أنه دعا أباه الى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالكلام الخشن واللفظ الموحش . ومن المعلوم أن من دعا غيره الى الله تعالى فإنه يقدم الرفق على العنف واللين على الغلظ ولا يخوض في التعنيف والتغليظ الا بعد المدة المديدة واليأس التام . فدل هذا على أن هذه الواقعة اثنا وقعت بعد أن دعا أباه الى التوحيد مراراً واطواراً ، ولا شك أنه اشتغل بدعوة أبيه بعد فراغه من مهم نفسه . فثبتت أن هذه الواقعة اثنا وقعت بعد أن عرف الله بمدة

**﴿الحجَّةُ الرابعة﴾** أن هذه الواقعة اثنا وقعت بعد أن أراه أن الله ملکوت السموات والأرض حتى رأى من فوق العرش والكرسي وما تحتها الى ما تحت الثرى ، ومن كان منصبه في الدين كذلك ، وعلمه بالله كذلك ، كيف يليق به ان يعتقد الهمة الكواكب ؟

**﴿الحجَّةُ الخامسة﴾** أن دلائل الحدوث في الأفلاك ظاهرة من خمسة عشر وجهاً وأكثر

ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق بأقل العقلاة نصيباً من العقل والفهم أن يقول بربوبية الكواكب فضلاً عن أعقل العقلاة وأعلم العلماء؟

**الحججة السادسة** أنَّه تعالى قال في صفة إبراهيم عليه السلام (إذ جاء ربه بقلب سليم) وأقل مراتب القلب السليم أن يكون سليماً عن الكفر ، وأيضاً مدحه فقال (ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالِمِين) أى آتيناه رشده من قبل من أول زمان الفكر . وقوله (وكنا به عالِمِين) أى بظاهرته وكما له ونظيره قوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته)

**الحججة السابعة** قوله (وكذلك نرى إبراهيم ملِكوت السموات والارض ولن يكون من الموقنين) أى ولن يكون بسبب تلك الاراءة من الموقنين

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

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

**الحججة التاسعة** أنَّ القوم يقولون إنَّ إبراهيم عليه السلام إنما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس حال ما كان في الغار ، وهذا باطل . لأنَّه لو كان الأمر كذلك ، فكيف يقول (يا قوم ابنيء ما تشركون) مع أنه ما كان في الغار لا قوم ولا صنم

**الحججة العاشرة** قال تعالى (وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله) وكيف يجاجونه وهم بعد ما رأوه وهو ما رأهم ، وهذا يدل على أنه عليه السلام إنما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس بعد أن خالط قومه ورآهم يعبدون الأصنام ودعوه إلى عبادتها فذكر قوله (لا أحب الآفلين) ردًا عليهم وتنبيها لهم على فساد قولهم .

**الحججة الحادية عشر** أنه تعالى حكى عنه أنه قال للقوم (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله) وهذا يدل على أنَّ القوم كانوا خوفوا بالأصنام ، كما حكى عن قوم هود عليه السلام أنهم قالوا له (إن نقول إلا اعتراك بعض آهنتنا بسوء) ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالغار

﴿الحجّة الثانية عشرة﴾ أن تلك الليلة كانت مسبوقة بالنهار ، ولا شك أن الشمس كانت طالعة في اليوم المتقدم ، ثم غربت ، فكان ينبغي أن يستدل بغيرها السابق على أنها لا تصلح للآلهية ، وإذا بطل بهذا الدليل صلاحية الشمس للآلهية بطل ذلك أيضا في القمر والكوكب بطريق الأولى هذا إذا قلنا : إن هذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل المعرفة نفسه . أما إذا قلنا المقصود منها الزام القوم والجاؤهم ، فهذا السؤال غير وارد لأنه يمكن أن يقال انه إنما اتفقت مكالمته مع القوم حال طلوع ذلك النجم ، ثم امتدت المناظرة إلى أن طلائع القمر وطلعت الشمس بعده وعلى هذا التقدير فالسؤال غير وارد ، فثبت بهذه الدلائل الظاهرة انه لا يجوز أن يقال إن إبراهيم عليه السلام قال على سبيل الجزم : هذا ربى . وإذا بطل هذا بقى هنا احتمالان : الأول : أن يقال هذا كلام إبراهيم عليه السلام بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه إثبات ربوبية الكوكب بل الغرض منه أحد أمور سبعة . الأول : أن يقال إن إبراهيم عليه السلام لم يقل هذا ربى . على سبيل الخبر ، بل الغرض منه أنه كان يناظر عبدة الكوكب وكان مذهبهم أن الكوكب ربهم وألههم ، فذكر إبراهيم عليه السلام ذلك القول الذي قالوه بلفظهم وعبارتهم حتى يرجع إليه فيطّله ، ومثاله : أن الواحد منا إذا ناظر من يقول بقدم الجسم ، فيقول : الجسم قديم ؟ فإذا كان كذلك ، فلم نر ونشاهده مرکبا متغيرا ؟ فهو إنما قال الجسم قديم إعادة لكلام الخصم حتى يلزم المجال عليه ، فكذا هنا قال (هذا ربى) والمقصود منه حكاية قول الخصم ، ثم ذكر عقيبة ما يدل على فساده وهو قوله (لا أحب الآفلين) وهذا الوجه هو المعتمد في الجواب ، والدليل عليه : أنه تعالى دل في أول الآية على هذه المناظرة بقوله تعالى ( وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ) .

﴿والوجه الثاني في التأويل﴾ أن نقول قوله (هذا ربى) معناه هذا ربى في زعمكم واعتقادكم ونظيره أن يقول الموحد للمجسم على سبيل الاستهزاء : أن إلهه جسم محدود أى في زعمه واعتقاده قال تعالى (وانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفا) وقال تعالى (ويوم يناديهم فيقول أين شركائي) وكان صلوات الله عليه يقول : يا إله الأله . والمراد أنه تعالى الله الأله في زعمهم وقال (ذق إنك أنت العزيز الكريم) أى عند نفسك .

﴿والوجه الثالث في الجواب﴾ أن المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار إلا أنه أسقط حرف الاستفهام استغناء عنه لدلالة الكلام عليه .

﴿والوجه الرابع﴾ أن يكون القول مضمرا فيه ، والتقدير : قال يقولون هذا ربى .

وأضمار القول كثير ، كقوله تعالى ( وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاسْمَاعِيلَ رَبَّنَا ) أى يقولون ربنا وقوله ( وَالَّذِينَ اخْتَذَلُوا مِنْ دُونِهِ أُولَئِكَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيَقْرَبُونَا إِلَى اللَّهِ زَلْفِي ) أى يقولون ما نعبدهم ، فكذا ه هنا التقدير : ان إبراهيم عليه السلام قال لقومه : يقولون هذا ربى . أى هذا هو الذى يدبرنى ويربني .

**﴿الوجه الخامس﴾** أن يكون إبراهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء كما يقال لذليل ساد قوما هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء .

**﴿الوجه السادس﴾** أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يبطل قولهم بربوبية الكواكب إلا أنه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لأسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل أنه لو صرخ بالدعوة إلى الله تعالى لم يقبلوه ولم يتلفتوا إليه ، فما إلى طريق به يستدرجهم إلى استئصال الحجة . وذلك بأن ذكر كلاما يوهم كونه مساعد لهم على مذهبهم بربوبية الكواكب مع أن قلبه صلوات الله عليه كان مطمئنا بالبيان ، ومقصوده من ذلك أن يتمكن من ذكر الدليل على ابطاله وافساده وأن يقبلوا قوله وتمام التقرير أنه لما يجد إلى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق ، وكان عليه السلام مأمورا بالدعوة إلى الله كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ، ومعلوم أن عند الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال تعالى ( إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقْلَبَهُ مَطْمَئِنٌ بِالْإِيمَانِ ) فإذا جاز ذكر الكلمة الكفر لصلحةبقاء شخص واحد فإن يجوز اظهار الكلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاة عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك أولى وأيضا المكره على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل استحق الأجر العظيم ، ثم إذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم أنه لو اشتغل بالصلاحة انهزم عسكرا الاسلام فهنا يجب عليه ترك الصلاة والاشتغال بالقتال . حتى لو صلى وترك القتال أثم ولو ترك الصلاة وقاتل استحق الثواب ، بل نقول : أن من كان في الصلاة فرأى طفلا أو أعمى أو شرف على غرق أو حرق وجب عليه قطع الصلاة لإنقاذ ذلك الطفل أو ذلك الأعمى عن ذلك البلاء . فكذا ه هنا أن إبراهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى إذا أورد عليهم الدليل البطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل أتم وانتفاعهم باستيعاه أكمل ، وما يقوى هذا الوجه : أنه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق في موضع آخر وهو قوله ( فَنَظَرَ نَظَرَةً فِي النَّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مَدْبِرِينَ ) وذلك لأنهم كانوا يستدللون بعلم النجم على حصول الحوادث المستقبلية فوافقهم إبراهيم على هذا الطريق في الظاهر مع أنه كان بريئا عنه في الباطن ، ومقصوده أن يتوصل بهذا الطريق إلى كسر الأصنام ، فإذا جازت الموافقة في الظاهر ه هنا . مع أنه كان بريئا عنه في الباطن ، فلم لا يجوز أن يكون في

مسئلتنا كذلك ؟ وأيضاً المتكلمون قالوا : أنه يصح من الله تعالى اظهار خوارق العادات على يد من يدعى الالهية لأن صورة هذا المدعى وشكله يدل على كذبه فلا يحصل فيه التلبيس بسبب ظهور تلك الخوارق على يده ، ولكن لا يجوز اظهارها على يد من يدعى النبوة لأنه يجب التلبيس فكذا ه هنا . قوله ( هذا ربى ) لا يوجب الضلال ، لأن دلائل بطلانه جليلة وفي اظهارها هذه الكلمة منفعة عظيمة وهي استدراجهم لقبول الدليل فكان جائزاً والله أعلم .

﴿ الوجه السابع ﴾ أن القوم لما دعوه إلى عبادة النجوم فكانوا في تلك المناظرة إلى أن طلع النجم الدرى فقال إبراهيم عليه السلام ( هذا ربى ) أى هذا هو رب الذي تدعونني إليه ثم سكت زماناً حتى أفل ثم قال ( لا أحب الآفلين ) فهذا تمام تقرير هذه الأوجوبة على الاحتمال الأول وهو أنه صلوات الله عليه ذكر هذا الكلام بعد البلوغ .

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

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قرأ أبو عمرو . وورش عن نافع ( رئي ) بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان ، وقرأ ابن عامر ومحنة والكسائي بكسرها فإذا كان بعد الألف كاف أو هاء نحو : راك ورآها فحيث يكسرها حنة والكسائي ويفتحها ابن عامر . وروى يحيى عن أبي بكر عن عاصم مثل حنة والكسائي فإذا تلت الألف وصل نحو : رأى الشمس ، ورأى القمر . فأن حنة ويحيى عن أبي بكر ونصر عن الكسائي يكسرن الراء ويفتحون الهمزة والباقيون يقرؤن جميع ذلك بفتح الراء والهمزة ، واتفقوا في رأوك ، ورأوه أنه بالفتح . قال الواحدى : أما من فتح الراء والهمزة فعلته واضحة وهي ترك الألف على الأصل نحو : رعى ورمى . وأما من فتح الراء وكسر الهمزة فإنه أمال الهمزة نحو الكسر ليميل الألف التي في رأى نحو الياء وترك الراء مفتوحة على الأصل . وأما من كسرها جميعاً فلأجل أن تصير حركة الراء مشابهة لحركة الهمزة

والواحدى طول في هذا الباب في كتاب البسيط فليرجع اليه . والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ القصة التي ذكرناها من أن إبراهيم عليه السلام ولد في الغار وتركته أمه وكان جبريل عليه السلام يربيه كل ذلك محتمل في الجملة . وقال القاضي : كل ما يجري بمحرى المعجزات فإنه لا يجوز لأن تقديم المعجز على وقت الدعوى غير جائز عندهم ، وهذا هو المسمى بالارهاص إلا إذا حضر في ذلك الزمان رسول من الله فتجعل تلك الخوارق معجزة لذلك النبي . وأما عند أصحابنا فالارهاص جائز فزالت الشبهة والله أعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ أن إبراهيم عليه السلام استدل بأفول الكوكب على أنه لا يجوز أن يكون رباً له وحالاته . ويجب علينا هنا أن نبحث عن أمرين : أحدهما : أن الأفول ما هو ؟ والثاني : أن الأفول كيف يدل على عدم ربوبية الكوكب ؟ فنقول : الأفول عبارة عن غيوبه الشيء بعد ظهوره .

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

والجواب : لا شك أن الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث إلا أن الدليل الذي يحتاج به الأنبياء في معرض دعوة الخلق كلهم إلى الله لا بد وأن يكون ظاهراً جلياً بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل . ودلالة الحركة على الحدوث وإن كانت يقينية إلا أنها دقيقة لا يعرفها إلا الأفضل منخلق . أما دلالة الأفول فإنها دلالة ظاهرة يعرفها كل أحد ، فان الكوكب يزول سلطانه وقت الأفول فكانت دلالة الأفول على هذا المقصود أتم . وأيضا قال بعض المحققين : الهوى في خطرة الامكان أفول ، وأحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الاوساط وحصة العوام ، فالخواص يفهمون من الأفول الامكان ، وكل ممكن تحتاج ، والحتاج : لا يكون مقطوع الحاجة ، فلا بد من الانتهاء إلى من يكون متزها عن الامكان حتى تنتقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال ( وأن إلى ربك المتهى ) وأما الأوساط فانهم يفهمون من الأفول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو تحتاج إلى القديم القادر . فلا يكون الأفل إلها بل الله هو الذي احتاج إليه ذلك الأفل . وأما العوام

فانهم يفهمون من الأفول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الأفول والغروب فإنه يزول نوره ويتقصض ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن يكون كذلك لا يصلح للالهية ، فهذه الكلمة الواحدة أعني قوله ( لا أحب الأفلين ) الكلمة مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشهال ، فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين

وفي دقة أخرى : وهو أنه عليه السلام إنما كان يناظرهم وهم كانوا متجمين . ومذهب أهل النجوم أن الكوكب إذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا إلى وسط السماء كان قويا عظيم التأثير . أما إذا كان غربا وقريبا من الأفول فإنه يكون ضعيف التأثير قليل القوة . ففي بهذه الدقيقة على أن الآلة هو الذي لا تغير قدرته إلى العجز وكماله إلى النقصان ، ومذهبكم أن الكوكب حال كونه في الربع الغربي ، يكون ضعيف القوة ، ناقص التأثير ، عاجزا عن التدبير ، وذلك يدل على القدر في إهليته ، فظهور على قول المتجمين أن للأفول مزيد خاصية في كونه موجبا للقدر في إهليته والله أعلم .

﴿أَمَا الْمَقَامُ الثَّانِي﴾ وهو بيان أن كون الكوكب أفالاً يمنع من ربوبيته . فلقائل أيضاً أن يقول : أقصى ما في الباب أن يكون أفالاً على حدوثه إلا أن حدوثه لا يمنع من كونه رباً لابراهيم ومعبد الله ، ألا ترى أن المتجمين وأصحاب الوسایط يقولون أن الله الأكبر خلق الكواكب وأبدعها وأحدثها ، ثم أن هذه الكواكب تخلق النبات والحيوان في هذا العالم الأسفل ، فثبت أن أفال الكواكب وإن دل على حدوثها إلا أنه لا يمنع من كونها أرباباً للإنسان وألهة لهذا العالم . والجواب : لنا هننا مقامان :

﴿المقام الأول﴾ أن يكون المراد من الرب والله الموجود الذي عنده تقطع الحاجات ، ومتى ثبت بأفال الكواكب حدوثها ، وثبت في بداهة العقول أن كل ما كان محدثاً ، فإنه يكون في وجوده محتاجاً إلى الغير . وجب القطع باحتياج هذه الكواكب في وجودها إلى غيرها ، ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها أرباباً وألهة . بمعنى أنه تقطع الحاجات عند وجودها ، فثبت أن كونها أفالاً يوجب القدر في كونها أرباباً وألهة بهذا التفسير

﴿المقام الثاني﴾ أن يكون المراد من الرب والله . من يكون خالقاً لنا وموحداً لذواتنا وصفاتنا . فنقول : أفال الكواكب يدل على كونها عاجزة عن الخلق والإيجاد وعلى أنه لا يجوز

عبادتها وبيانه من وجوه : الأول : ان أفولها يدل على حدوثها . وحدوثها يدل على افتقارها الى فاعل قديم قادر ويجب أن تكون قادرة ذلك القادر أزلية . والا لافتقرت قادريته الى قادر آخر ، ولزم التسلسل وهو محال ، فثبت أن قادريته أزلية

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

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

فالحاصل أنه ثبت بالدليل ان كون الكواكب آفلة يدل على كونها محدثة ، وان كان لا يثبت هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة ، وأيضاً فكونها في نفسها محدثة يوجب القول بامتناع كونها قادرة على الإيجاد والابداع ، وان كان لا يثبت هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة . ودلائل القرآن إنما يذكر فيها أصول المقدمات ، فأما التفريع والتفصيل ، فذاك إنما يليق بعلم الجدل . فلما ذكر الله تعالى هاتين المقدمتين على سبيل الرمز لا جرم اكتفى بذكرهما في بيان أن الكواكب لا قدرة لها على الإيجاد والابداع ، فلهذا السبب استدل ابراهيم عليه السلام بأفولها على امتناع كونها أرباباً وآلهة لحوادث هذا العالم

**﴿الوجه الثاني﴾** ان أفول الكواكب يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها في وجودها الى القادر المختار ، فيكون ذلك الفاعل هو الخالق للافلاك والكواكب ، ومن كان قادراً على خلق الكواكب والافلاك من دون واسطة أى شيء كان فبأن يكون قادراً على خلق الإنسان أولى لأن القادر على خلق شيء الاعظم لا بد وأن يكون قادراً على خلق الشيء الضعف ، واليه الاشارة بقوله تعالى ( خلق السموات والارض أكبر من خلق الناس ) وبقوله ( أوليس الذي خلق السموات والارض قادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخالق العليم ) فثبت بهذا الطريق أن الله الأكبر يجب أن يكون قادراً على خلق البشر ، وعلى تدبير العالم الاسفل بدون واسطة الاجرام الفلكية وإذا كان الأمر كذلك كان الاشتغال بعبادة الله الأكبر أولى من الاشتغال بعبادة الشمس والنجوم والقمر

**﴿الوجه الثالث﴾** أنه لو صح كون بعض الكواكب موجودة وخارقة ، لبقى هذا

الاحتياط في الكل وحيثند لا يعرف الانسان أن خالقه هذا الكوكب . أو ذلك الآخر أو مجموع الكواكب فيبقى شاكراً في معرفة خالقه . أما لو عرفنا الكل وأسندنا الخلق والابحاث والتدبر إلى خالق الكل فحيثند يكتننا معرفة الخالق والموجد ويكتننا الاشتغال بعبادته وشكره ، فثبت بهذه الوجه أن أقول الكواكب كما يدل على امتناع كونها قديمة فكذلك يدل على امتناع كونها آلة لهذا العالم وأرباباً للحيوان والانسان . والله أعلم . فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل .

فإن قيل : لا شك أن تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل ، وكان أقول الكواكب والقمر والشمس حاصلاً في الليل السابق والنهار السابق وبهذا التقرير لا يبقى للأقول الحاصل في تلك الليلة مزيد فائدة

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

**﴿المسألة السادسة﴾** تفسيف الغزالي في بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية التي لكل كوكب ، والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك ، والشمس على العقل المجرد الذي لكل ذلك ، وكان أبو علي بن سينا يفسر الأفول بالامكان ، فزعيم الغزالي أن المراد بأفولها امكانها في نفسها ، وزعم أن المراد من قوله (لا أحب الآفلين) أن هذه الأشياء بأسراها ممكنة الوجود لذواتها ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ، ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود .

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

**﴿المسألة السابعة﴾** دل قوله (لا أحب الآفلين) على أحکام :

## الحكم الأول

هذه الآية تدل على أنه تعالى ليس بجسم إذ لو كان جسماً لكان غائباً عنا أبداً فكان آفلاً أبداً ، وأيضاً يمتنع أن يكون تعالى ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى ، وإلا لحصل معنى الأفول .

## الحكم الثاني

هذه الآية تدل على أنه تعالى ليس محلاً للصفات المحدثة كما تقوله الكرامية ، وإلا لكان متغيراً ، وحينئذ يحصل معنى الأفول ، وذلك محال .

## الحكم الثالث

تدل هذه الآية على أن الدين يجب أن يكون مبنياً على الدليل لا على التقليد ، وإلا لم يكن لهذا الاستدلالفائدة البتة .

## الحكم الرابع

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

## الحكم الخامس

تدل هذه الآية على أنه لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته ، إذ لو أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل إبراهيم عليه السلام إلى هذه الطريقة والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿فَلِمَ رأى الْقَمَرَ بَازْغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلِمَ أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَا كُونَنِي مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾

ففيه مسألتان :

﴿المَسْأَلَةُ الْأُولَى﴾ يقال : بنزغ القمر إذا ابتدأ في الطلع ، وبزغت الشمس إذا بدأ منها طلوع . ونجوم بوازغ . قال الأزهرى : بأنه مأخوذ من البنزغ وهو الشق كأنه بنوره يشق

الظلمة شقا ، ومعنى الآية أنه اعتبر في القمر مثل ما اعتبر في الكوكب .

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

واعلم أن كون إبراهيم عليه السلام على مذهبنا أظهر من أن يشتبه على العاقل لأنَّه في هذه الآية أضاف الهداية إلى الله تعالى ، وكذا في قوله (الذى خلقني فهو يهدين) وكذا في قوله (واجنبي وبني أن نعبد الأصنام)

اما قوله ﴿فَلِمَ رأى الشَّمْسَ بِازْغَةَ قَالَ هَذَا أَكْبَر﴾ ففيه مسائل :

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

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (هذا أكبر) المراد منه أكبر الكواكب جرمًا وأقواها قوة ، فكان أولى بالأهمية

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

قلنا : إن الأخذ من الأدون فالآدون ، مترقياً إلى الأعلى فالأعلى ، له نوع تأثير في التقرير والبيان والتأكيد لا يحصل من غيره ، فكان ذكره على هذا الوجه أولى

أما قوله ﴿قَالَ يَا قَوْمَ إِنِّي بُرِيءُ مِمَّا تَشْرِكُونَ﴾ فالمعنى أنه لما ثبت بالدليل أن هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والأهمية ، لا جرم تبراً من الشرك

ولسائل أن يقول : هب أنه ثبت بالدليل أن الكواكب والشمس والقمر لا تصلح

وَحَاجَهُ قَوْمُهُ قَالَ أَنْتَ حَاجُونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَنِي وَلَا أَخَافُ مَا تُشَرِّكُونَ بِهِ  
إِلَّا أَنْ يَسَأَهُ رَبِّي شَيْئًا وَسَعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عَلَيْهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨﴾

للربوبية والالهية لكن لا يلزم من هذا القدر نفي الشرك مطلقاً واثبات التوحيد ، فلم فرع على قيام الدليل على كون هذه الكواكب غير صالحة للربوبية الجزم باثبات التوحيد مطلقاً والجواب : أن القوم كانوا مساعدين على نفي سائر الشركاء وإنما نازعوا في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل أن هذه الأشياء ليست أرباباً ولا آلهة ، وثبت بالاتفاق نفي غيرها لا جرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الاطلاق

اما قوله ﴿ إِنِّي وَجَهْتُ وَجْهِي ﴾ ففيه مسألتان :

﴿ المَسْأَلَةُ الْأُولَى ﴾ فتح الياء من ( وجهي ) نافع وابن عامر وحفص عن عاصم ، والباقيون تركوا هذا الفتح

﴿ المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ ﴾ هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره . بل المراد وجهت عبادتي وطاعتي ، وسبب جواز هذا المجاز أن من كان مطيناً لغيره منقاداً لأمره ، فإنه يتوجه بوجهه إليه ، فجعل توجيه الوجه إليه كنایة عن الطاعة

اما قوله ﴿ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ ففيه دقة : وهي أنه لم يقل وجهت وجهي إلى الذي فطر السموات والأرض . بل ترك هذا اللفظ وذكر قوله ( وجهت وجهي للذي ) والمعنى : أن توجيه وجه القلب ليس إليه ، لأنَّه متعال عن الحيز والجهة ، بل توجيه وجه القلب إلى خدمته وطاعته لأجل عبوديته ، فترك كلمة « إلَى » هنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون العبود متعالياً عن الحيز والجهة ، ومعنى فطر أخرجهما إلى الوجود ، وأصله من الشق ، يقال : تفطر الشجر بالورق والورد إذا أظهرهما ، وأما الحنيف فهو المائل قال أبو العالية : الحنيف الذي يستقبل البيت في صلاته ، وقيل أنه العادل عن كل معبد دون الله تعالى

قوله تعالى ﴿ وَحَاجَهُ قَوْمٌهُ قَالَ أَنْتَ حَاجُونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَنِي وَلَا أَخَافُ مَا تُشَرِّكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَسَأَهُ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عَلَيْهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾

اعلم أن إبراهيم عليه السلام لما أورد عليهم الحجة المذكورة ، فالقوم أوردوا عليه حججاً على صحة أقوالهم ، منها إنهم تمسكوا بالتقليد كقولهم ( إننا وجدنا آباءنا على أمة )

وكقوهم للرسول عليه السلام (أجعل الآلة إلها واحدا إن هذا شيء عجب) ومنها : أنهم خوفوه بأنك لما طعنت في إلهية هذه الأصنام وقعت من جهة هذه الأصنام في الآفات والبلائيات ، ونظيره ما حكاه الله تعالى في قصة قوم هود (إن نقول إلا اعتراف بعض آهتنا بسوء ) فذكروا هذا الجنس من الكلام مع ابراهيم عليه السلام

فأجاب الله عن حجتهم بقوله (قال أتَحاجُونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ ، يَعْنِي لَمَّا ثَبَّتَ بِالدَّلِيلِ الْمُوْجَبُ لِلْهُدَى وَالْيَقِينِ صَحَّةُ قَوْلِي ، فَكَيْفَ يَلْتَفِتُ إِلَى حِجَتِكُمُ الْعَلِيَّةِ ، وَكُلُّهُنَّكُمُ الْبَاطِلَةِ

وأجاب عن حجتهم الثانية وهي : أنهم خوفوه بالأصنام بقوله (وَلَا أَخَافُ مَا تَشْرِكُونَ بِهِ) لأن الخوف إنما يحصل من يقدر على النفع والضر ، والأصنام جادات لا تقدر ولا قدرة لها على النفع والضر ، فكيف يحصل الخوف منها ؟

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

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

وأما قوله ﴿إِلَّا أَن يَشَاءُ رَبِّي﴾ فيه وجوه : أحدها : إِلَّا إِن أَذْنَبَ فِي شَاءَ إِنْزَالَ الْعَقُوبَةِ بِي . وثانيها : إِلَّا أَن يَشَاءَ أَن يَبْتَلِينِي بِمَحْنِ الدُّنْيَا فَيَقْطَعُ عَنِي بَعْضُ عَادَاتِ نَعْمَه . وثالثها : إِلَّا أَن يَشَاءُ رَبِّي فَأَخَافُ مَا تَشْرِكُونَ بِهِ بَأْنَ يَحْيِيهَا وَيُمْكِنُهَا مِنْ ضَرِّي وَنَفْعِي وَيُقْدِرُهَا عَلَى اِيصالِ الْخَيْرِ وَالْشَّرِّ إِلَيْيَّ ، وَاللَّفْظُ يَحْتَمِلُ كُلَّ هَذِهِ الْوَجُوهِ ، وَحَاصِلُ الْأُمْرِ أَنَّهُ لَا يَبْعُدُ أَنْ يَحْدُثَ لِلْإِنْسَانِ فِي مُسْتَقْبَلِ عُمْرِهِ شَيْءٌ مِّنْ الْمَكَارِهِ ، وَالْحَمْقِيَّ مِنَ النَّاسِ يَحْمِلُونَ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ إِنَّمَا حَدَثَ ذَلِكَ الْمَكْرُوهَ بِسَبَبِ أَنَّهُ طَعَنَ فِي إِلَهِيَّةِ الْأَصْنَامِ ، فَذَكَرَ ابْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَلِكَ حَتَّى لَوْ أَنَّهُ حَدَثَ بِهِ شَيْءٌ مِّنْ الْمَكَارِهِ لَمْ يَحْمِلْ عَلَى هَذَا السَّبَبِ

ثم قال عليه السلام ﴿وَسِعَ رَبِّكُلْ شَيْءٍ عَلِمًا﴾ يعني أنه علام الغيوب فلا يفعل إلا الصلاح والخير والحكمة ، فبتقدير : أن يحدث من مكاره الدنيا فذاك لأنه تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لأجل أنه عقوبة على الطعن في إلهية الأصنام .

ثم قال ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ والمعنى : أَفَلَا تَذَكَّرُونَ أَنْ نَفَيَ الشَّرَكَاءُ وَالْأَضْدَادُ وَالْأَنْدَادُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَوْجِبُ حَلْوُ الْعَقَابِ وَنَزْوُلُ الْعَذَابِ ، وَالسَّعْيُ فِي اِثْبَاتِ التَّوْحِيدِ وَالتَّنْزِيهِ لَا

وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ إِنْكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزِلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا  
 فَأَئِ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالآمِنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْتَ ﴿٨١﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ  
 بِظُلْمٍ أُولَئِكَ هُمُ الْآمِنُ وَهُمْ مَهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾

يوجب استحقاق العقاب . والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ نافع وابن عامر (أتحاجوني) خفيفة النون على حذف أحد التونين والباقيون على التشديد على الأدغام . وأما قوله : ( وقد هداني ) قرأ نافع وابن عامر (هداني) باثبات الياء على الأصل والباقيون بحذفها للتخفيف .

﴿المسألة الثالثة﴾ أن إبراهيم عليه السلام حاجهم في الله وهو قوله ( لا أحب الآفلين ) والقوم أيضا حاجوه في الله ، وهو قوله تعالى خبرا عنهم ( وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله ) فحصل لنا من هذه الآية أن المحاجة في الله تارة تكون موجبة للمدح العظيم والثانية البالغ ، وهي المحاجة التي ذكرها إبراهيم عليه السلام ، وذلك المدح والثانية هو قوله تعالى ( وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ) وتارة تكون موجبة للذم وهو قوله ( قال أتحاجوني في الله ) ولا فرق بين هذين البابين إلا أن المحاجة في تقرير الدين الحق توجب أعظم أنواع المدح والثانية ، والمحاجة في تقرير الدين الباطل توجب أعظم أنواع الذم والذجر .

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

قوله تعالى (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً فاي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون)

اعلم أن هذا من بقية الجواب عن الكلام الأول ، والتقدير : وكيف أخاف الأصنام التي لا قدرة لها على النفع والضر ، وانت لا تخافون من الشرك الذي هو أعظم الذنوب . قوله ( ما لم ينزل به عليكم سلطاناً ) فيه وجهان : الأول : أن قوله ( ما لم ينزل به عليكم سلطاناً ) كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان في مثل هذه القصة . ونظيره قوله تعالى ( ومن يدع مع

الله إلها آخر لا برهان له به ) والمراد منه امتناع حصول البرهان فيه ، والثاني : أنه لا يمتنع عقلاً أن يؤمر بالتخاذل والتآihil والصور قبلة للدعاء والصلوة فقوله (ما لم ينزل بع عليكم سلطاناً ) معناه : عدم ورود الأمر به . وحاصل هذا الكلام : ما لكم تنكرؤن على الأمان في موضع الأمان ، ولا تنكرؤن على انفسكم الأمان في موضع الخوف ؟ ولم يقل : فأيننا أحق بالأمان أنا أم أنت ؟ احترازا من تزكية نفسه فعدل عنه إلى قوله (فأى الفريقين ) يعني فريق المشركين والموحدين . ثم استأنف الجواب عن السؤوال بقوله (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ) وهذا من تمام كلام إبراهيم في المحاجة ، والمعنى : أن الذين حصل لهم الأمان المطلق هم الذين يكونون مستجتمعين لهذا الوصفين : أولهما : الإيمان وهو كمال القوة النظرية . وثانيهما ( ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ) وهو كمال القوة العملية .

ثم قال ﴿أولئك لهم الأمان وهم مهتدون﴾ اعلم ان أصحابنا يتمسكون بهذه الآية من وجه والمعترلة يتمسكون بها من وجه آخر . أما وجه تمسك أصحابنا فهو أن نقول إنه تعالى شرط في الإيمان الموجب للأمن عدم الظلم ، ولو كان ترك الظلم أحد أجزاء مسمى الإيمان لكان هذا التقييد عبشا ، فثبت أن الفاسق مؤمن وبطل به قول المعترلة ، وأما وجه تمسك المعترلة بها فهو أنه تعالى شرط في حصول الأمان حصول الأمرين ، الإيمان وعدم الظلم ، فوجب أن لا يحصل الأمن للفاسق وذلك يوجب حصول الوعيد له .

وأجاب أصحابنا عنه من وجهين :

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

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

﴿الوجه الثاني﴾ في الجواب : أن وعيد الفاسق من أهل الصلاة يتحمل أن يعذبه الله ، ويتحمل أن يغفو عنه ، وعلى كلا التقديرتين : فالآمن زائل والخوف حاصل ، فلم يلزم من عدم الأمان القطع بحصول العذاب ؟ والله أعلم .

وَتِلْكَ حُجَّتَنَا أَتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَتِنَا مَنْ شَاءَ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾

قوله تعالى ﴿ وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم علیم ﴾

وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله ( وتلك ) إشارة الى كلام تقدم وفيه وجوه : الأول : أنه اشارة الى قوله ( لا أحب الأفالين ) والثاني : أنه اشارة الى أن القوم قالوا له : أما تخاف أن بخبلك آهتنا لأجل أنك شتمتهم . فقال لهم : أفل تخافون أنتم حيث أقدمتم على الشرك بالله وسويتם في العبادة بين خالق العالم ومدبره وبين الخشب المنحوت والصنم المعمول ؟ والثالث : أن المراد هو الكل .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله ( وتلك ) مبتدأ وقوله ( حجتنا ) خبره وقوله ( آتيناها ابراهيم ) صفة لذلك الخبر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله ( وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم ) يدل على أن تلك الحجة إنما حصلت في عقل ابراهيم عليه السلام بآيات الله وباظهاره تلك الحجة في عقله ، وذلك يدل على أن الإيمان والكفر لا يحصلان إلا بخلق الله تعالى . ويتأكد هذا أيضا بقوله ( نرفع درجات من نشاء ) فان المراد أنه تعالى رفع درجات ابراهيم بسبب أنه تعالى آتاه تلك الحجة ، ولو كان حصول العلم بتلك الحجة إنما كان من قبل ابراهيم لا من قبل الله تعالى لكان ابراهيم عليه السلام هو الذي رفع درجات نفسه وحيثئذ كان قوله ( نرفع درجات من نشاء ) باطلا . فثبتت أن هذا صريح قولنا في مسألة المدى والضلال

﴿ المسألة الثالثة ﴾ هذه الآية من أدل الدلائل على فساد قول الحشووية في الطعن في النظر وتقرير الحجة وذكر الدليل . لانه تعالى أثبت لا براهيم عليه السلام حضور الرفعه والفوز بالدرجات العالية ، لأجل أنه ذكر الحجة في التوحيد وقررها وذب عنها وذلك يدل على أنه لا مرتبة بعد النبوة والرسالة أعلى وأشرف من هذه المرتبة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قرأ عاصم ومحزه والكسائي ( درجات ) بالتنوين من غير إضافة الفخر الرازي م ٥ ج ١٣

قوله تعالى: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كَلَّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلٍ وَمِنْ ذَرِيْتَهُ دَاؤُدَّ

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كَلَّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلٍ وَمِنْ ذَرِيْتَهُ دَاؤُدَّ  
وَسُلَيْمَانَ وَأَيُوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَرُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٨﴾ وَزَكَرِيَا  
وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلَيَّاسَ كُلُّ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٣٩﴾ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسْعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا  
وَكَلَّا فَضَلَّنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٤٠﴾

والباقيون بالإضافة ، فالقراءة الأولى معناها : نرفع من نشاء درجات كثيرة ، فيكون «من» في  
موضع النصب . قال ابن مقدم : هذه القراءة أدل على تفضيل بعضهم على بعض في المنزلة  
والرفعة . وقال أبو عمرو : بالإضافة تدل على الدرجة الواحدة وعلى الدرجات الكثيرة والتنوين  
لا يدل إلا على الدرجات الكثيرة .

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلقو في تلك الدرجات . قيل : درجات أعماله في الآخرة ،  
وقيل : تلك الحجج درجات رفيعة ، لأنها توجب الثواب العظيم . وقيل : نرفع من نشاء في  
الدنيا بالنبوة والحكمة ، وفي الآخرة بالجنة والثواب . وقيل : نرفع درجات من نشاء بالعلم .  
واعلم أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن كمال السعادة في الصفات الروحانية وفي البعد عن  
الصفات الجسمانية .

والدليل عليه : أنه تعالى قال ( وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه )

ثم قال بعده ﴿نرفع درجات من نشاء﴾ وذلك يدل على أن الموجب لحصول هذه الرفعة  
هو ايتاء تلك الحجة ، وهذا يقتضي أن وقوف النفس على حقيقة تلك الحجة واطلاعها على  
إشراقة اقتضت ارتفاع الروح من حضيض العالم الجسماني ، إلى أعلى العالم الروحاني ،  
وذلك يدل على أنه لا رفعة ولا سعادة إلا في الروحانيات . والله أعلم

وأما معنى ﴿حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ فالمعنى أنه إنما يرفع درجات من يشاء بمقتضى الحكمة  
والعلم ، لا بموجب الشهوة والمجازفة . فان أفعال الله متزهة عن العبث والفساد والباطل .

قوله تعالى ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كَلَّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلٍ وَمِنْ ذَرِيْتَهُ دَاؤُدَّ  
وَسُلَيْمَانَ وَأَيُوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَرُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ، وَزَكَرِيَا وَيَحْيَى وَعِيسَى  
وَإِلَيَّاسَ كُلُّ مِنَ الصَّالِحِينَ . وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسْعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا كَلَّا فَضَلَّنَا عَلَى الْعَالَمِينَ . وَمِنْ

وَمِنْ أَبَاءَهُمْ وَذُرِّيَّتَهُمْ وَإِخْوَانَهُمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صَرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٨﴾  
 ذَلِكَ هُدًى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَهُبَطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا  
 يَعْمَلُونَ ﴿١٩﴾

آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واجتبناهم وهديناهم الى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحط عنهم ما كانوا يعملون ﴿٢٠﴾  
 في الآية مسائل :

﴿المَسَأَةُ الْأُولَى﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه أظهر حجة الله تعالى في التوحيد ونصرها وذب عنها عدد وجوه نعمه وإحساناته عليه فأولها: قوله ( وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم ) والمراد إنا نحن آتيناه تلك الحجة وهديناه اليها وأوقفنا عقله على حقيقتها . وذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو كنایة الجمع على وفق ما يقوله عظام الملوك فعلنا ، وقلنا ، وذكرنا . ولما ذكر نفسه تعالى هنا باللفظ الدال على العظمة وجب أن تكون تلك العظمة عظمة كاملة رفيعة شريفة ، وذلك يدل على أن إيتاء الله تعالى إبراهيم عليه السلام تلك الحجة من أشرف النعم ، ومن أجل مراتب العطايا والمواهب . وثانيها: أنه تعالى خصه بالرفعة والاتصال إلى الدرجات العالية الرفيعة . وهي قوله ( نرفع درجات من نشاء ) وثالثها: أنه جعله عزيزاً في الدنيا ، وذلك لأنه تعالى جعل أشرف الناس وهم الأنبياء والرسل من نسله ، ومن ذريته وأبقى هذه الكرامة في نسله إلى يوم القيمة ، لأن من أعظم أنواع السرور علم المرء بأنه يكون من عقبه الأنبياء والملوك ، والمقصود من هذه الآيات تعديد أنواع نعم الله على إبراهيم عليه السلام جزاء على قيامه بالذب عن دلائل التوحيد ، فقال ( وَوَهْبَنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ) لصلبه ويعقوب) بعده من اسحق

فإن قالوا: لم لم يذكر إسماعيل عليه السلام مع إسحق ، بل آخر ذكره عنه بدرجات ؟  
 قلنا : لأن المقصود بالذكر ههنا أنبياء بنى إسرائيل ، وهم بأسرهم أولاد إسحق ويعقوب . وأما إسماعيل فأنه ما خرج من صلبه أحد من الأنبياء إلا محمد ﷺ ، ولا يجوز ذكر محمد عليه الصلاة والسلام في هذا المقام ، لأنه تعالى أمر محمدًا عليه الصلاة والسلام أن يمحى على العرب في نفي الشرك بالله بأن إبراهيم لما ترك الشرك وأصر على التوحيد رزقه الله النعم العظيمة في الدين والدنيا ، ومن النعم العظيمة في الدنيا أن آتاه الله أولاداً كانوا أنبياء وملوكاً ، فإذا كان المحتاج بهذه الحجة هو محمد عليه الصلاة والسلام امتنع أن يذكر نفسه في هذا المعرض ، فلهذا السبب لم يذكر إسماعيل مع إسحق .

وأما قوله ﴿ ونوا هدينا من قبل ﴾ فالمراد أنه سبحانه جعل إبراهيم في أشرف الأنساب . وذلك لأنه رزقه أولاً مثل إسحق ، ويعقوب . وجعل أنبياءبني إسرائيل من نسلهما ، وأخرجه من أصلاب آباء ظاهرين مثل نوح . وإدريس ، وشيث . فالقصد بيان كرامة إبراهيم عليه السلام بحسب الأولاد وبحسب الآباء .

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

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

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

فإن قيل : رعاية الترتيب واجبة ، والترتيب إما أن يعتبر بحسب الفضل والدرجة وإما أن يعتبر بحسب الزمان والمدة ، والترتيب بحسب هذين النوعين غير معترض في هذه الآية فما السبب فيه ؟

قلنا : الحق أن حرف الواو لا يوجب الترتيب ، وأحد الدلائل على صحة هذا المطلوب هذه الآية فإن حرف الواو حاصل هنا مع أنه لا يفيد الترتيب البتة ، لا بحسب الشرف ولا بحسب الزمان وأقول عندي فيه وجه من وجوه الترتيب ، وذلك لأنه تعالى خص كل طائفة من طوائف الأنبياء بنوع من الأكرام والفضل .

فمن المراتب المعتبرة عند جهور الخلق : الملك والسلطان والقدرة ، والله تعالى قد أعطى داود وسلیمان من هذا الباب نصيباً عظيماً .

**﴿ والمرتبة الثانية ﴾** البلاء الشديد والمحنة العظيمة ، وقد خص الله أياوب بهذه المرتبة والخاصية ،

**﴿ والمرتبة الثالثة ﴾** من كان مستجمنا لهاتين الحالتين ، وهو يوسف عليه السلام ، فإنه نال البلاء الشديد الكثير في أول الأمر ، ثم وصل إلى الملك في آخر الأمر .

**﴿ والمرتبة الرابعة ﴾** من فضائل الأنبياء عليهم السلام وخصوصهم قوة المعجزات وكثرة البراهين والمهابة العظيمة والصولة الشديدة وتحصيص الله تعالى إياهم بالتقريب العظيم والتكرير التام ، وذلك كان في حق موسى وهرون .

**﴿ والمرتبة الخامسة ﴾** الزهد الشديد والاعراض عن الدنيا ، وترك مخالطة الخلق ، وذلك كما في حق زكريا ويعيسي وإلياس ، وهذا السبب وصفهم الله بأنهم من الصالحين .

**﴿ والمرتبة السادسة ﴾** الأنبياء الذين لم يبق لهم فيما بين الخلق أتباع وأشياع ، وهم إسماعيل ، واليسع ، ويونس ، ولوط . فإذا اعتبرنا هذا الوجه الذي رأيناها ظهر أن الترتيب حاصل في ذكر هؤلاء الأنبياء عليهم السلام بحسب هذا الوجه الذي شرحناه .

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

قال بعد المحققين : المراد من هذه المداية الثواب للعظيم ، وهي المداية إلى طريق الجنة ، وذلك لأنَّه تعالى لما ذكر هذه المداية قال بعدها ( وكذلك نجزي المحسنين ) وذلك يدل على أن تلك المداية كانت جزاء المحسنين على إحسانهم وجزاء المحسن على إحسانه لا يكون إلا الثواب ، فثبتت أن المراد من هذه المداية هو المداية إلى الجنة . فأما الارشاد إلى الدين وتحصيل المعرفة في قلبه ، فإنه لا يكون جزاء له على عمله ، وأيضاً لا يبعد أن يقال : المراد من هذه المداية هو المداية إلى الدين والمعرفة ، وإنما ذلك كان جزاء على الاحسان الصادر منهم ، لأنَّهم اجتهدوا في طلب الحق ، فالله تعالى جازاهم على حسن طلبهم بايصالهم إلى الحق ، كما قال ( والذين جاهدوا فينا لنهدى نهم سبلنا )

﴿والقول الثالث﴾ أن المراد من هذه المداية: الارشاد إلى النبوة والرسالة ، لأن المداية المخصوصة بالأنبياء ليست إلا ذلك .

فإن قالوا : لو كان الأمر كذلك لكان قوله ( وكذلك نجزى المحسنين ) يقتضي أن تكون الرسالة جزء على عمل ، وذلك عندكم باطل .

قلنا : يحمل قوله ( وكذلك نجزى المحسنين ) على الجزء الذي هو الثواب والكرامة ، فنرول الأشكال . والله أعلم .

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

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ حزة والكسائي ( والليسع ) بتشديد اللام وسكون الياء ، والباقيون ( واليسع ) بلام واحدة . قال الزجاج : يقال فيه الليسع واليسع بتشديد اللام وتخفيفها .

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية تدل على أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن الله تعالى جعل عيسى من ذرية إبراهيم مع أنه لا يتنسب إلى إبراهيم إلا بالأم ، وكذلك الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن انتسبا إلى رسول الله بالأم وجب كونهما من ذريته ويقال : إن أبا جعفر الباقر استدل بهذه الآية عند الحاجاج بن يوسف .

﴿المسألة السادسة﴾ قوله تعالى ( ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم ) يفيد أحکاماً كثيرة : الأول : أنه تعالى ذكر الآباء والذريات والأخوان ، فالآباء هم الأصول ، والذريات هم الفروع ، والأخوان فروع الأصول ، وذلك يدل على أنه تعالى خص كل من تعلق بهؤلاء

**أُولَئِكَ الَّذِينَ أَتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرُوا بِهَا هَتَّلَاءَ فَقَدْ وَكَلَّنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَفِيرِينَ ﴿٤٨﴾**

الأنبياء بنوع من الشرف والكرامة . والثاني : أنه تعالى قال ( ومن آبائهم ) وكلمة « من » للتبييض .

فإن قلنا: المراد من تلك الهدایة ، الهدایة إلى الشواب والجنة والهدایة إلى الإيمان والمعرفة ، فهذه الكلمة تدل على أنه قد كان في آباء هؤلاء الأنبياء من كان غير مؤمن ولا وصل إلى الجنة ، أما لو قلنا: المراد بهذه الهدایة النبوة لم يف ذلك . الثالث: أنا إذا فسرنا هذه الهدایة بالنبوة كان قوله ( ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم ) كالدلالة على أن شرط كون الإنسان رسولاً من عند الله أن يكون رجل ، وأن المرأة لا يجوز أن تكون رسولاً من عند الله تعالى ، وقوله تعالى بعد ذلك ( وأجيالهم ) يفيد النبوة ، لأن الاجتباء إذا ذكر في حق الأنبياء عليهم السلام لا يليق به إلا الحمل على النبوة والرسالة .

ثم قال تعالى ﴿ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾ وأعلم أنه يجب أن يكون المراد من هذا الهدى هو معرفة التوحيد وتزويه الله تعالى عن الشرك ، لأنه قال بعده ( ولو أشركوا الحبط عنهم ما كانوا يعملون ) وذلك يدل على أن المراد من ذلك الهدى ما يكون جارياً مجرى الأمر المضاد للشرك .

وإذا ثبت أن المراد بهذا الهدى معرفة الله بوحدانيته ، ثم إنه تعالى صرخ بأن ذلك الهدى من الله تعالى ، ثبت أن الإيمان لا يحصل إلا بخلق الله تعالى ، ثم إنه تعالى ختم هذه الآية ببني الشرك فقال ( ولو أشركوا ) والمعنى أن هؤلاء الأنبياء لو أشركوا لحط عنهم طاعاتهم وعبادتهم . والمقصود منه تقرير التوحيد وابطال طريقة الشرك . وأما الكلام في حقيقة الاحباط فقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة فلا حاجة إلى الاعادة . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرُوا بِهَا هَتَّلَاءَ فَقَدْ وَكَلَّنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِيرِينَ ﴾

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

واعلم أن العطف يوجب المغايرة ، فهذه الألفاظ الثلاثة لا بد وأن تدل على أمور ثلاثة

متغيرة

واعلم أن الحكم على الخلق ثلاث طوائف : أحدها : الذين يحكمون على بواطن الناس وعلى أرواحهم ، وهم العلماء . وثانيها : الذين يحكمون على ظواهر الخلق ، وهم السلاطين يحكمون على الناس بالقهر والسلطنة ، وثالثها : الأنبياء ، وهم الذين أعطاهم الله تعالى من العلوم والمعارف ما لا جله بها يقدرون على التصرف في بواطن الخلق وأرواحهم ، وأيضاً أعطاهم من القدرة والمكنته مالا جله يقدرون على التصرف في ظواهر الخلق ، ولما استجemuوا هذين الوصفين لا جرم كانوا هم الحكم على الاطلاق .

إذا عرفت هذه المقدمة قوله (أتیناهم الكتاب) إشارة الى أنه تعالى أعطاهم العلم الكثير وقوله (والحكم) إشارة الى أنه تعالى جعلهم حكامًا على الناس نافذى الحكم فيهم بحسب الظاهر . وقوله (والنبوة) إشارة الى المرتبة الثالثة ، وهي الدرجة العالية الرفيعة الشريفة التي يتفرع على حصولها حصول المرتبتين المذكورتين ، وللناس في هذه الألفاظ الثلاثة تفسيرات كثيرة ، والختار عندنا ما ذكرناه .

واعلم أن قوله (أتیناهم الكتاب) يحتمل أن يكون المراد من هذا الابتداء بالوحى والتنزيل عليه كما في صحف ابراهيم وتوراة موسى ، وإنجيل عيسى عليه السلام ، وقرآن محمد صلى الله عليه وسلم . ويحتمل أن يكون المراد منه أن يؤتى بهم الله تعالى فيما في الكتاب ولهم محيطاً بحقائقه وأسراره ، وهذا هو الأولى . لأن الأنبياء الشهانة عشر المذكورون ما أنزل الله تعالى على كل واحد منهم كتاباً إلهياً على التعين والتخصيص .

ثم قال تعالى ﴿فَان يَكْفُرْ بِهَا هُؤُلَاءِ﴾ والمراد فإن يكفر بهذا التوحيد والطعن في الشرك كفار قريش ( فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين ) وفيه مسائل :

**﴿السَّأْلَةُ الْأُولَى﴾** اختلفوا في أن ذلك القوم من هم ؟ على وجوه ، فقيل : هم أهل المدينة وهم الانصار ، وقيل : المهاجرون والانصار ، وقال الحسن : هم الأنبياء الشهانة عشر الذين تقدم ذكرهم وهو اختيار الزجاج . قال الزجاج : والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية ( أولئك الذين هدى الله بهداهم اقتده ) وقال أبو رجاء : يعني الملائكة وهو بعيد لأن اسم القوم قلما يقع على غيربني آدم ، وقال مجاهد هم الفرس ، وقال أبو زيد : كل من لم يكفر فهو منهم سواء كان ملكاً أو نبياً أو من الصحابة أو من التابعين .

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فِهِدَنَهُمْ أَفَتَرَدُهُ قُلْ لَا إِسْعَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنَّهُ  
إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ ﴿٦﴾

---

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

وأجاب الكعبي عنه من وجهين : الأول : أنه تعالى زاد المؤمنين عند إيمانهم وبعده من الأطافه وفوانذه وشريف حكمه ما لا يخصيه إلا الله . وذكر في الجواب وجها ثانيا ، فقال : وبتقدير : أن يسوى لكان بعضهم إذا قصر ولم يتتفع صح أن يقال بحسب الظاهر انه لم يحصل له نعم الله كالوالد الذي يسوى بين الولدين في العطية ، فإنه يصح أن يقال : انه أعطى أحدهما دون الآخر إذا كان ذلك الآخر ضيعه وأفسده .

واعلم أن الجواب الأول ضعيف ، لأن الألطاف الداعية إلى الإيان مشتركة فيما بين الكافر والمؤمن ، والتخصيص عند المعتزلة غير جائز ، والثاني : أيضاً فاسد ، لأن الوالد ما سوى بين الولدين في العطية ، ثم ان أحدهما ضيع نصبيه ، فأى عاقل يجوز أن يقال ان الأب ما أنعم عليه ، وما أعطاه شيئا .

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

قوله تعالى ﴿أولئك الذين هدى الله فبهدائهم اقتده قل لا أسألكم عليه أجرًا إن هو إلا ذكرى للعالمين﴾

في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لا شبهة في أن قوله ( أولئك الذين هدى الله ) هم الذين تقدم ذكرهم من الأنبياء ، ولا شك في أن قوله ( فبهدائهم اقتده ) أمر لمحمد عليه الصلاة والسلام ، وإنما الكلام في تعين الشيء الذي أمر الله محمدا أن يقتدي فيه بهم ، فمن الناس من قال :

المراد انه يقتدى بهم في الأمر الذي أجمعوا عليه ، وهو القول بالتوحيد والتنتزه عن كل ما لا يليق به في الذات والصفات والافعال وسائر العقليات ، وقال آخرون : المراد الاقتداء بهم في جميع الاخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على أذى السفهاء والعفو عنهم ، وقال آخرون : المراد الاقتداء بهم في شرائعهم إلا ما خصه الدليل ، وبهذا التقدير كانت هذه الآية دليلاً على أن شرع من قبلنا يلزمنا ، وقال آخرون : أنه تعالى إنما ذكر الأنبياء في الآية المتقدمة ليبين انهم كانوا محترزين عن الشرك بمحاجة بباطله بدليل أنه ختم الآية بقوله ( ولو أشركوا لحيط عنهم ما كانوا يعملون ) ثم أكد اصرارهم على التوحيد وانكارهم للشرك بقوله ( فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين )

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

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

وعن الثاني : أنه عليه الصلاة والسلام لو كان مأموراً بأن يستدل بالدليل الذي استدل به الأنبياء المتقدمون لم يكن ذلك متابعة ، لأن المسلمين لما استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال : إنهم متبعون لليهود والنصارى في هذا الباب ، وذلك لأن المستدل بالدليل يكون أصيلاً في ذلك الحكم ، ولا تعلق له من قبله البتة ، والاقتداء الاتباع لا يحصل إلا إذا

كان فعل الأول سبباً لوجوب الفعل على الثاني ، وبهذا التقدير يسقط السؤال .

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

**﴿المسألة الثانية﴾** احتاج العلماء بهذه الآية على أن رسولنا صلى الله عليه وسلم أفضل من جميع الأنبياء عليهم السلام ، وتقريره : هو أنا بينما أن خصال الكمال ، وصفات الشرف كانت مفرقة فيهم بأجمعهم ، فداود وسمعان كانا من أصحاب الشكر على النعمة ، وأيوب كان من أصحاب الصبر على البلاء ويوسف كان مستجوماً هاتين الحالتين . وموسى عليه السلام كان صاحب الشريعة القوية والقاهرة والمعجزات الظاهرة ، وزكرياء ، ويعقوب ، وعيسى ، والياس ، كانوا أصحاب الزهد ، وإسماعيل كان صاحب الصدق ، ويونس صاحب التضرع ، فثبت أنه تعالى إنما ذكر كل واحد من هؤلاء الأنبياء لأن الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف ، ثم أنه تعالى لما ذكر الكل أمر محمدًا عليه الصلاة والسلام بان يقتدي بهم بأسرهم ، فكان التقدير كأنه تعالى أمر محمدًا صلى الله عليه وسلم أن يجمع من خصال العبودية والطاعة كل الصفات التي كانت مفرقة فيهم بأجمعهم ولما أمره الله تعالى بذلك ، امتنع أن يقال : إنه قصر في تحصيلها ، فثبت أنه حصلها ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجوب أن يقال : إنه أفضل منهم بكليتهم . والله أعلم

**﴿المسألة الثالثة﴾** قال الواحدى : قوله (هدى الله) دليل على أنهم خصوصون بالهدى ، لأنه لو هدى جميع المكلفين لم يكن قوله (أولئك الذين هدى الله) فائدة تحصيص .

**﴿المسألة الرابعة﴾** قال الواحدى ؛ الاقتداء في اللغة إتيان الثاني بمثل فعل الأول لأجل أنه فعله . روى اللحياني عن الكسائي أنه قال : يقال لي بك قدوة وقدوة .

**﴿المسألة الخامسة﴾** قال الواحدى : فرأى ابن عامر (اقتداه) بكسر الدال وبضم الهاء للكسر من غير بلوغ ياء ، والباقيون (اقتداه) ساكنة الهاء ، غير أن حزنة والكسائي يحذفانها في الوصل ويثبتانها في الوقف ، والباقيون يثبتونها في الوصل والوقف .

والحاصل : أنه حصل الإجماع على إثباتها في الوقف . قال الواحدى : الوجه الأثبات في الوقف والحذف في الوصل ، لأن هذه الهاء هاء وقعت في السكت بمنزلة همزة الوصل في

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسًا تُبَدِّوْنَهَا وَتُخْفِونَ كَثِيرًا وَعِلْمُكُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ لَا أَبَاوْكُمْ قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿١٠﴾

الابتداء ، وذلك لأن الهاء للوقف ، كما أن همزة الوصل للابتداء بالساكن ، فكما لا تثبت الهمزة حال الوصل ، كذلك ينبغي أن لا تثبت الهاء إلا أن هؤلاء الذين أثبتوا راموا موافقة المصحف ، فإن الهاء ثابتة في الخط فكرهوا مخالفة الخط في حالي الوقف والوصل فأثبتوا . وأما قرأة ابن عامر : فقال أبو بكر ومجاهد : هذا غلط ، لأن هذه الهاء هاء وقف ، فلا تعرب في حال من الأحوال وإنما تذكر ليظهر بها حركة ما قبلها . قال أبو علي الفارسي : ليس بغلط ، ووجهها أن تجعل الهاء كنایة عن المصدر ، والتقدیر : فبدهاهم اقتداء ، فيضمرون الاقتداء لدلالة الفعل عليه ، وقياسه إذا وقف أن تسكن الهاء لأن هاء الضمير تسكن في الوقف ، كما تقول : اشتراه . والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿ قل لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴾ فالمراد به أنه تعالى لما أمره بالاقتداء بهدى الأنبياء عليهم السلام المتقدمين ، وكان من جملة هداهم ترك طلب الأجر في إيصال الدين وإبلاغ الشريعة . لا جرم اقتدى بهم في ذلك ، فقال (لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا) ولا أطلب منكم مالا ولا جعلا (إن هو) يعني القرآن (إلا ذكرى للعاملين) يريد كونه مشتملا على كل ما يحتاجون إليه في معاشهم ومعادهم وقوله (إن هو إلا ذكرى للعاملين) يدل على أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى كل أهل الدنيا لا إلى قوم دون قوم . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسًا تُبَدِّوْنَهَا وَتُخْفِونَ كَثِيرًا وَعِلْمُكُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ لَا أَبَاوْكُمْ قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾

اعلم أنا ذكرنا في هذا الكتاب أن مدار أمر القرآن على إثبات التوحيد والنبوة والمعاد . وأنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه ذكر دليل التوحيد ، وإبطال الشرك ، وقرر تعالى ذلك الدليل بالوجوه الواضحة شرع بعده في تقرير أمر النبوة ، فقال ( وما قدروا الله حق

قدره ) حيث أنكروا النبوة والرسالة ، فهذا بيان وجه نظم هذه الآيات وأنه في غاية الحسن . وفي الآية مسائل :

**﴿المسألة الأولى﴾** في تفسير قوله تعالى ( ما قدروا الله حق قدره ) وجوه : قال ابن عباس : ما عظموا الله حق تعظيمه . وروى عنه أيضاً أنه قال معناه : ما آمنوا إن الله على كل شيء قادر . وقال أبو العالية : ما وصفوه حق صفتة . وقال الأخفش : ما عرفوه حق معرفته ، وحقق الوالحدى رحمة الله ذلك ، فقال قال : قدر الشيء إذا سببه وحرره ، وأراد أن يعلم مقداره يقدر بالضم قدراً ومنه قوله عليه السلام « وإن غم عليكم فاقدروا له » أى فاطلبوا أن تعرفوه هذا أصله في اللغة ، ثم قال يقال لمن عرف شيئاً هو يقدر قدره ، وإذا لم يعرفه بصفاته أنه لا يقدر قدره ، فقوله ( وما قدروا الله حق قدره ) صحيح في كل المعاني المذكورة .

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

واعلم أن كل من أنكر النبوة والرسالة فهو في الحقيقة ما عرف الله حق معرفته ، وتقريره من وجوه : **الأول** : أن منكر البعثة والرسالة إما أن يقول : إنه تعالى ما كلف أحداً من الخلق تكليفاً أصلاً ، أو يقول : إنه تعالى كلفهم التكاليف . والأول باطل ، لأن ذلك يقتضي أنه تعالى أباح لهم جميع المنكرات والقبائح نحو شتم الله ، ووصفه بما لا يليق به ، والاستخفاف بالأنباء والرسل وأهل الدين ، والاعتراض عن شكر المنعم ، ومقابلة الانعام بالاسوء . ومعلوم أن كل ذلك باطل . وإما أن يسلم أنه تعالى كلف الخلق بالأوامر والنواهي ، فههنا لا بد من مبلغ وشارع ومبين ، وما ذاك إلا الرسول .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : العقل كلف في ايجاب الواجبات واجتناب الموبفات ؟

قلنا : هب أن الأمر كما قلتم . إلا أنه لا يتنعّم تأكيد التعريف العقلي بالتعريفات المشروعة على ألسنة الأنبياء والرسل عليهم السلام . فثبتت أن كل من منع البعثة والرسالة فقد طعن في حكمة الله تعالى ، وكان ذلك جهلاً بصفة الالهية ، وحينئذ يصدق في حقه قوله تعالى ( وما قدروا الله حق قدره )

**﴿الوجه الثاني﴾** في تقرير هذا المعنى أن من الناس من يقول إنه يتنعّم بعثة الأنبياء والرسل ، لأنه يتنعّم بإظهار المعجزة على وفق دعواه تصديقاً له ، والقائلون بهذا القول لهم مقامان :

﴿المقام الأول﴾ أن يقولوا انه ليس في الامكان خرق العادات ولا إيجاد شيء على خلاف ما جرت به العادة .

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

أما المقام الأول : فهو أنه ثبت أن الأجسام متماثلة . وثبت أن ما يحتمله الشيء وجب أن يحتمله مثله ، وإذا كان كذلك كان جرم الشمس والقمر قابلا للتمزق والتفرق .

فإن قلنا : ان الله غير قادر عليه كان ذلك وصفا له بالعجز ونقصان القدرة ، وحينئذ يصدق في حق هذا القائل : أنه ما قدر الله حق قدره .

وإن قلنا : إنه تعالى قادر عليه ، فحينئذ لا يمتنع عقلا انشقاق القمر ، ولا حصولسائر العجزات

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

﴿والوجه الثالث﴾ أنه لما ثبت حدوث العالم ، فنقول : حدوثه يدل على ان إله العالم قادر عالم حكيم ، وأن الخلق كلهم عبيده وهو مالك لهم على الاطلاق ، وملك له على الاطلاق ، والملك المطاع يجب أن يكون له أمر ونهي وتکليف على عباده ، وأن يكون له وعد على الطاعة ، ووعيد على المعصية ، وذلك لا يتم ولا يکمل إلا بارسال الرسل ، وانزال الكتب ، فكل من أنكر ذلك فقد طعن في كونه تعالى ملكا مطاعا ، ومن اعتقاد ذلك فهو ما قدر الله حق قدره ، فثبت أن كل من قال ما أنزل الله على بشر من شيء فهو ما قدر الله حق قدره .

﴿المسألة الثالثة﴾ في هذه الآية بحث صعب ، وهو أن يقال : هؤلاء الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا ( ما أنزل الله على بشر من شيء ) إما أن يقال : أنهم كفار قريش أو يقال إنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، فإن كان الأول ، فكيف يمكن ابطال قوله تعالى ( قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ) وذلك لأن كفار قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك ينكرون رسالة سائر الأنبياء ، فكيف يحسن ايراد هذا

الالتزام عليهم ، وأما إن كان الثاني وهو أن قائل هذا القول قوم من اليهود والنصارى ، فهذا أيضاً صعب مشكل ، لأنهم لا يقولون هذا القول ، وكيف يقولونه مع أن مذهبهم أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى ، والإنجيل : كتاب انزله الله على عيسى ، وأيضاً فهذه السورة مكية ، والمناظرات التي وقعت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبين اليهود والنصارى كلها مدنية ، فكيف يمكن حمل هذه الآية عليها ، فهذا تقرير الاشكال القائم في هذه الآية .  
واعلم ان الناس اختلفوا فيه على قولين :

﴿ فالقول الأول ﴾ إن هذه الآية نزلت في حق اليهود وهو القول المشهور عند الجمهور . قال ابن عباس : ان مالك بن الصيف كان من أحبار اليهود ورؤسائهم ، وكان رجلاً سميناً فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم «أنشدك الله الذي أنزل التوراة على موسى هل تجد فيها إن الله يبغض الحبر السمين وأنت الحبر السمين وقد سمنت من الأشياء التي تعتمك اليهود » فضحك القوم ، فغضب مالك بن الصيف ، ثم التفت إلى عمر فقال : ما انزل الله على بشر من شيء . فقال له قومه : ويلك ما هذا الذي بلغنا عنك ؟ فقال إنه أغضبني ، ثم ان اليهود لأجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم ، وجعلوا مكانه كعب بن الأشرف ، وهذا هو الرواية المشهورة في سبب نزول هذه الآية ، وفيها سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ اللفظ وان كان مطلقاً بحسب أصل اللغة إلا أنه قد يتقييد بحسب العرف ، ألا ترى ان المرأة إذا أرادت ان تخرج من الدار فغضب الزوج ، وقال : ان خرجت من الدار فأنت طالق ، فان كثيراً من الفقهاء . قالوا : اللفظ وان كان مطلقاً إلا أنه بحسب العرف ليتقييد لتلك المرأة فكذا ه هنا قوله ( ما أنزل الله على بشر من شيء ) وإن كان مطلقاً بحسب أصل اللغة ، إلا أنه بحسب العرف يتقييد بتلك الواقعة فكان قوله ( ما أنزل الله على بشر من شيء ) مراده منه أنه ما انزل الله على بشر من شيء في أنه يبغض الحبر السمين ، وإذا صار هذا المطلق محمولاً على هذا المقيد لم يكن قوله ( من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ) مبطلاً لكلامه ، وهذا أحد السؤالات ..

﴿ السؤال الثاني ﴾ أن مالك بن الصيف كان مفتخراً بكونه يهودياً مظهراً بذلك ومع هذا المذهب البتة ان يقول : ما أنزل الله على بشر من شيء إلا على سبيل الغضب المدحش للعقل أو على سبيل لا يمكنه طغيان اللسان ، ومثل هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه وتعالى إإنزال القرآن الباقى على وجه الدهر في ابطاله .

﴿والسؤال الثالث﴾ أن الاكثرين اتفقوا على أن هذه السورة مكية وأنها نزلت دفعة واحدة ، ومناظرات اليهود مع الرسول عليه الصلاة والسلام كانت مدنية ، فكيف يمكن حمل هذه الآية على تلك المناظرة ؟ وأيضاً لما نزلت السورة دفعة واحدة فكيف يمكن أن يقال : هذه الآية المعينة إنما نزلت في الواقعية الفلانية ؟ فهذه هي السؤالات الواردة على هذا القول ، والأقرب عندي أن يقال : لعل مالك بن الصيف لما تأذى من هذا الكلام طعن في نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام وقال : ما أنزل الله عليك شيئاً أبتة ، ولست رسولاً من قبل الله أبتة ، فعند هذا الكلام نزلت هذه الآية ، والمقصود منها أنك لما سلمت أن الله تعالى أنزل التوراة على موسى عليه السلام ، فعند هذا لا يمكنك الاصرار على أنه تعالى ما أنزل على شيئاً لأني بشر وموسى بشر أيضاً ، فلما سلمت أن الله تعالى أنزل الوحي والتزيل على بشر امتنع عليك أن تقطع وتجزم بأنه ما أنزل الله على شيئاً ، فكان المقصود من هذه الآية بيان أن الذي ادعاه محمد عليه الصلاة والسلام ليس من قبيل المتنعات ، وأنه ليس للشخص اليهودي أن يصر على إنكاره ، بل أقصى ما في الباب أن يطالبه بالمعجز فان أتي به فهو المقصود ، وإلا فلا فاما أن يصر اليهودي على أنه تعالى ما أنزل على محمد شيئاً أبتة مع أنه معترض بأن الله تعالى أنزل الكتاب على موسى ، فذاك محض الجهالة والتقليل ، وبهذا التقدير يظهر الجواب عن السؤالين الأولين .

﴿فاما السؤال الثالث﴾ وهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بأن سبب نزول هذه الآية مناظرة اليهودي .

قلنا : القائلون بهذا القول قالوا : السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحدة إلا هذه الآية ، فانها نزلت بالمدينة في هذه الواقعية ، فهذا منتهي الكلام في تقرير هذا الوجه .

﴿والقول الثاني﴾ أن قائل هذا القول أعني ما أنزل الله على بشر من شيء قوم من كفار قريش فهذا القول قد ذكره بعضهم .

بقي أن يقال : كفار قريش ينكرون نبوة جميع الأنبياء عليهم السلام ، فكيف يمكن الزام نبوة موسى عليهم ؟ وأيضاً فيما بعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش ، وإنما يليق باليهود وهو قوله (تعملونه قرطليس تبدونها وتخفون كثيراً وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباءكم) فمن العلوم بالضرورة أن هذه الأحوال لا تليق إلا باليهود ، وهو قول من يقول : إن أول الآية خطاب مع الكفار ، وآخرها خطاب مع اليهود فاسد ، لأنه يوجب تفكيك نظم الآية وفساد تركيبها ، وذلك لا يليق بأحسن الكلام فضلاً عن كلام رب العالمين ، فهذا تقرير الاشكال على هذا القول .

﴿أما السؤال الأول﴾ فيمكن دفعه بأن كفار قريش كانوا مختلفين باليهود والنصارى

وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور العجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام مثل انقلاب العصا ثعبانا ، وفلق البحر وإظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بسبب أنهم كانوا يطلبون منه أمثال هذه العجزات وكانوا يقولون لو جئتنا بأمثال هذه العجزات لاما بك ، فكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام ، وإذا كان الأمر كذلك لم يعد ايراد نبوة موسى عليه السلام إلزاما عليهم في قوله ( ما أنزل الله على بشر من شيء )

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

**﴿ المسألة الرابعة ﴾** مذهب كثير من المحققين أن عقول الخلق لا تصل إلى كنه معرفة الله تعالى البة ، ثم إن الكثير من أهل هذا المذهب يحتاجون على صحته بقوله تعالى ( وما قدروا الله حق قدره ) أى وما عرفوا الله حق معرفته ، وهذا الاستدلال بعيد ، لأنه تعالى ذكر هذه اللقطة في القرآن في ثلاثة مواضع ، وكلها وردت في حق الكفار فهمنا ورد في حق اليهود أو كفار مكة ، وكذلك القول في الموضعين الآخرين ، وحيثئذ لا يبقى في هذا الاستدلال فائدة . والله أعلم .

**﴿ المسألة الخامسة ﴾** في هذه الآية أحكام .

## الحكم الأول

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

## الحكم الثاني

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

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

### الحكم الثالث

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

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

﴿ فالصفة الأولى ﴾ كونه نوراً وهدى للناس .

واعلم أنه تعالى سماه نوراً تشبيهاً له بالنور الذي به بين الطريق .

فإن قالوا : فعلى هذا التفسير لا يبقى بين كونه نوراً وبين كونه هدى للناس فرق ، وعطف أحدهما على الآخر يوجب التغاير .

قلنا : النور له صفتان : أحدهما : كونه في نفسه ظاهراً جلياً ، والثانية : كونه بحيث يكون سبباً لظهور غيره ، فالمراد من كونه نوراً وهدى هذان الأمران .

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

﴿ الصفة الثانية ﴾ قوله ( تجعلونه قرطيساً تبدونها وتخفون كثيراً ) وفيه مسائل :

**﴿المَسَأَةُ الْأُولَى﴾** قرأ أبو عمرو وابن كثير ( يجعلونه ) على لفظ الغيبة ، وكذلك يبدونها ويخفون لأجل أنهم غائبون ويدل عليه قوله تعالى ( وما قدروا الله حق قدره . إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ) فلما وردت هذه الألفاظ على لفظ المغایبة ، فكذلك القول في الباقي ، ومن قرأ بالباء على الخطاب ، فالتقدير : قل لهم تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا ، والدليل عليه قوله تعالى ( وعلّمتم ما لم تعلّموا ) فجاء على الخطاب ، فكذلك ما قبله .

**﴿المَسَأَةُ الثَّانِيَة﴾** قال أبو علي الفارسي : قوله ( يجعلونه قراطيس ) أى يجعلونه ذات قراطيس . أى يودعونه إياها .

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

قلنا : الذم لم يقع على هذا المعنى فقط ، بل المراد أنهم لما جعلوه قراطيس ، وفرقوا وبعضوه ، لا جرم قدروا على إبداء البعض ، وإخفاء البعض ، وهو الذي فيه صفة محمد عليه الصلاة والسلام

فإن قيل : كيف يقدرون على ذلك مع أن التوراة كتاب وصل إلى أهل المشرق والمغرب ، وعرفه أكثر أهل العلم وحفظوه ، ومثل هذا الكتاب لا يمكن إدخال الزيادة والنقصان فيه ، والدليل عليه أن الرجل في هذا الزمان لو أراد إدخال الزيادة والنقصان في القرآن لم يقدر عليه ، فكذا القول في التوراة .

قلنا : قد ذكرنا في سورة البقرة أن المراد من التحرير تفسير آيات التوراة بالوجوه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون في زماننا هذا بأيات القرآن .

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

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

**﴿الصَّفَةُ الْثَالِثَة﴾** قوله ( وعلّمتم ما لم تعلّموا أنتم ولا آباؤكم ) والمراد أن التوراة

قوله تعالى : « وهذا كتاب أنزلناه مبارك » الآية سورة الأنعام

**وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَّكٌ مَصَدِّقٌ لِّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أَمَّا الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا**

كانت مشتملة على البشرة بمقدم محمد واليهود قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقرؤون تلك الآيات وما كانوا يفهمون معانيها ، فلما بعث الله محمدا ظهر أن المراد من تلك الآيات هو مبعثه صلى الله عليه وسلم ، فهذا هو المراد من قوله ( وعلمتكم ما لم تعلموا أنتم ولا آباءكم )

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

ثم قال تعالى بعده ﴿ ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ <sup>المعنى أنك إذا أقمت الحجة عليهم وبلغت في الاعذار والانذار وهذا المبلغ العظيم فحينئذ لم يبق عليك من أمرهم شيء البتة ، ونظيره قوله تعالى ( إن عليك إلا البلاغ )</sup>

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال بعضهم هذه الآية منسوبة بآية السيف وهذا بعيد لأن قوله ( ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ) مذكور لأجل التهديد ، وذلك لا ينافي حصول المقابلة ، فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوب المقابلة ، رافعا للشيء من مدلولات هذه الآية ، فلم يحصل النسخ فيه . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حوالها ﴾

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يَحْفَظُونَ ﴿٢﴾

والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون ﴿٢﴾

اعلم أنه تعالى لما أبطل بالدليل قول من قال : ما أنزل الله على بشر من شيء . ذكر بعده أن القرآن كتاب الله ، أنزله الله تعالى على محمد عليه الصلاة والسلام .

واعلم أن قوله ( وهذا ) إشارة إلى القرآن وأخبر عنه بأنه كتاب وتفسير الكتاب قد تقدم في أول سورة البقرة ثم وصفه بصفات كثيرة .

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

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

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

﴿ الصفة الثالثة ﴾ قوله ( مصدق الذي بين يديه ) فالمراد كونه مصدقا لما قبله من الكتب والامر في الحقيقة كذلك ، لأن الموجود فيسائر الكتب الالهية إما علم الأصول ، وإما علم الفروع .

أما علم الأصول : فيمتنع وقوع التفاوت فيه بسبب اختلاف الأزمنة والأمكنة ، فوجب

القطع بأن المذكور في القرآن موافق ومطابق لما في التوراة والزبور والإنجيل وسائر الكتب الالهية .

وأما علم الفروع : فقد كانت الكتب الالهية المقدمة على القرآن مشتملة على البشرة بقدم محمد عليه الصلاة والسلام ، وإذا كان الأمر كذلك فقد حصل في تلك الكتب أن التكاليف الموجودة فيها ، إنما تبقى إلى وقت ظهور محمد عليه الصلاة والسلام ، وأما بعد ظهور شرعيها تصير منسوبة ، فثبت أن تلك الكتب دلت على ثبوت تلك الأحكام على هذا الوجه ، والقرآن مطابق لهذا المعنى وموافق ، فثبتت كون القرآن مصدقاً لكل الكتب الالهية في جملة علم الأصول والفروع .

#### ﴿الصلة الرابعة﴾ قوله تعالى (ولتتذر أَمَ القرى وَمِنْ حَوْلَهَا) وهنـا أـبحـاث :

﴿البحث الأول﴾ اتفقوا على أن هنـا مـذـوفـا ، والتـقـدـير : ولـتـذـرـ أـهـلـ أـمـ القرـىـ . واتفـقـواـ عـلـىـ أـنـ أـمـ القرـىـ هيـ مـكـةـ ، واختـلـفـواـ فـيـ السـبـبـ الذـىـ لـأـجـلـهـ سـمـيـتـ مـكـةـ بـهـذـاـ الـاسـمـ . فـقـالـ اـبـنـ عـبـاسـ : سـمـيـتـ بـذـلـكـ ، لـأـنـ الـأـرـضـينـ دـحـيـتـ مـنـ تـحـتـهـاـ وـمـنـ حـوـلـهـاـ ، وـقـالـ أـبـوـ بـكـرـ الأـصـمـ : سـمـيـتـ بـذـلـكـ لـأـنـاـ قـبـلـةـ أـهـلـ الدـنـيـاـ ، فـصـارـتـ هـيـ كـاـأـصـلـ وـسـائـرـ الـبـلـادـ وـالـقـرـىـ تـابـعـةـ لـهـاـ ، وـأـيـضاـ مـنـ أـصـوـلـ عـبـادـاتـ أـهـلـ الدـنـيـاـ الحـجـ ، وـهـوـ إـنـماـ يـحـصـلـ فـيـ تـلـكـ الـبـلـدـةـ ، فـلـهـذـاـ السـبـبـ يـجـتـمـعـ الـخـلـقـ يـهـاـ كـمـ يـجـتـمـعـ الـأـلـوـلـادـ إـلـىـ الـأـمـ ، وـأـيـضاـ فـلـمـ كـانـ أـهـلـ الدـنـيـاـ يـجـتـمـعـونـ هـنـاكـ بـسـبـبـ الـحـجـ ، لـأـجـرـ يـحـصـلـ هـنـاكـ أـنـوـاعـ مـنـ التـجـارـاتـ وـالـمـنـافـعـ مـاـ لـأـيـضاـ يـحـصـلـ فـيـ سـائـرـ الـبـلـادـ ، وـلـاـ شـكـ أـنـ الـكـسـبـ وـالـتـجـارـةـ مـنـ أـصـوـلـ الـمـعـيـشـةـ ، فـلـهـذـاـ السـبـبـ سـمـيـتـ مـكـةـ أـمـ القرـىـ . وـقـيـلـ : إـنـماـ سـمـيـتـ مـكـةـ أـمـ القرـىـ لـأـنـ الـكـعـبـةـ أـوـلـ بـيـتـ وـضـعـ لـلـنـاسـ ، وـقـيـلـ أـيـضاـ : إـنـ مـكـةـ أـوـلـ بـلـدـةـ سـكـنـتـ فـيـ الـأـرـضـ .

إذا عرفـتـ هـذـاـ فـنـقـولـ : قوله (وـمـنـ حـوـلـهـاـ) دـخـلـ فـيـ سـائـرـ الـبـلـادـ وـالـقـرـىـ .

﴿البحث الثاني﴾ زـعـمـتـ طـائـفةـ مـنـ الـيـهـودـ أـنـ مـحـمـداـ عـلـيـهـ الصـلـاـةـ وـالـسـلـامـ كـانـ رـسـوـلاـ إـلـىـ الـعـربـ فـقـطـ . وـاحـتـجـواـ عـلـىـ صـحـةـ قـوـلـهـ بـهـذـهـ الـآـيـةـ وـقـالـواـ إـنـهـ تـعـالـىـ بـيـنـ أـنـهـ إـنـماـ أـنـزـلـ عـلـيـهـ هـذـاـ الـقـرـآنـ لـيـلـغـهـ إـلـىـ أـهـلـ مـكـةـ وـإـلـىـ الـقـرـىـ الـمـحـيـطـةـ بـهـاـ ، وـإـلـىـ مـرـادـ مـنـهـاـ جـزـيـةـ الـعـربـ ، وـلـوـ كـانـ مـبـعـوـثـاـ إـلـىـ كـلـ الـعـالـمـيـنـ لـكـانـ التـقـيـيدـ بـقـوـلـهـ (لـتـذـرـ أـمـ القرـىـ وـمـنـ حـوـلـهـاـ) بـاطـلاـ .

وـالـجـوابـ : أـنـ تـخـصـيـصـ هـذـهـ الـمـوـاضـعـ بـالـذـكـرـ لـاـ يـدـلـ عـلـىـ اـنـتـقـاءـ الـحـكـمـ فـيـهـاـ إـلـاـ بـدـلـالـةـ الـمـفـهـومـ وـهـيـ ضـعـيـفـةـ ، لـأـسـيـأـ وـقـدـ ثـبـتـ بـالـتـوـاتـرـ الـظـاهـرـ ، الـمـقـطـوـعـ بـهـ مـنـ دـيـنـ مـحـمـدـ عـلـيـهـ

الصلوة والسلام أنه كان يدعى كونه رسولا إلى كل العالمين ، وأيضا قوله ( ومن حورها ) يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها ، وبهذا التقدير : فيدخل فيه جميع بلاد العالم . والله أعلم .

**﴿البحث الثالث﴾** فرأى عاصم في رواية أبي بكر ( ليندر ) بالياء جعل الكتاب هو المنذر ، لأن فيه إنذار ، ألا ترى أنه قال ( ليندر وابه ) أى بالكتاب ، وقال ( وأنذر به ) وقال ( إنما أنذركم بالوحى ) فلا يتنع اسناد الإنذار إليه على سبيل الاتساع ، وأما الباقون : فإنهم قرؤا ( ولتنذر ) بالتاء خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم ، لأن المأمور والموصوف بالإنذار هو .

قال تعالى ( إنما أنت منذر ) وقال ( وأنذر الذين يخالفون )

ثم قال تعالى **﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾** وظاهر هذا يقتضي أن الإيمان بالآخرة جار بمحرى السبب لليمان بالرسول ﷺ . والعلماء ذكروا في تقرير هذه السببية وجوها: الأول : أن الذي يؤمن بالآخرة هو الذي يؤمن بالوعيد والوعيد والثواب والعقاب ، ومن كان كذلك فإنه يعظم رغبته في تحصيل الثواب ، ورهبته عن حلول العقاب ، ويبالغ في النظر والتأمل في دلائل التوحيد والنبوة ، فيصل إلى العلم والإيمان . والثاني : أن دين محمد عليه الصلاة والسلام مبني على الإيمان بالبعث والقيمة ، وليس لأحد من الأنبياء وبالغة في تقرير هذه القاعدة مثل ما في شريعة محمد عليه الصلاة والسلام ، فلهذا السبب كان الإيمان بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام وبصحة الآخرة أمرين متلازمين ، والثالث : يحتمل أن يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على اخراج أهل مكة من قبول هذا الدين ، لأن الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال ، وترك رياسته الدنيا ، وترك الحقد والحسد ليس إلا الرغبة في الشواب ، والرهبة عن العقاب . وكفار مكة لما لم يعتقدوا في البعث والقيمة ، امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة ، فلا جرم يبعد قبوليهم لهذا الدين واعتراضهم بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام .

ثم قال **﴿وَهُمْ عَلَى صِلَاتِهِمْ يَحْفَظُونَ﴾** والمراد أن الإيمان بالآخرة كما يحمل الرجل على الإيمان بنبوة ، فكذلك يحمله على المحافظة على الصلوات ، وليس لقائل أن يقول : الإيمان بالآخرة يحمل على كل الطاعات ، فما الفائدة في تخصيص الصلاة بالذكر ؟ لأننا نقول : المقصود منه التنبيه على أن الصلاة أشرف العبادات بعد الإيمان بالله وأعظمها خطرا ، ألا ترى أنه لم يقع اسم الإيمان على شيء من العبادات الظاهرة إلا على الصلاة كما قال تعالى ( وما كان الله ليضيع إيمانكم ) أي صلاتكم ، ولم يقع اسم الكفر على شيء من المعاصي إلا على ترك الصلاة . قال عليه الصلاة والسلام ' من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر ' فلما اختصت الصلاة

سَأَنْزَلَ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذَا الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ  
بَاسْطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُنُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى  
اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ هَادِيَتِهِ تَسْتَكِبِرُونَ ﴿٣٦﴾

بهذا النوع من التشريف ، لا جرم خصها الله بالذكر في هذا المقام . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحِ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ  
قَالَ سَأَنْزَلَ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذَا الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسْطُوا أَيْدِيهِمْ  
أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُنُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ  
تَسْتَكِبِرُونَ ﴾

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

**﴿المسألة الأولى﴾** اعلم أنه تعالى عظم وعید من ذكر أحد الأشياء الثلاثة فأولها: أن  
يفتري على الله كذبا . قال المفسرون: نزل هذا في مسیلمة الكذاب صاحب الیامه ، وفي الأسود  
العنسي صاحب صنعاء ، فانهما كانا يدعیان النبوة والرسالة من عند الله على سبيل الكذب  
والافتراء ، وكان مسیلمة يقول : محمد رسول قريش ، وأنا رسولبني حنيفة . قال  
القاضی : يفتري على الله الكذب يدخل فيه من يدعی الرسالة كذبا ، ولكن لا يقتصر عليه ،  
لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . فكل من نسب إلى الله تعالى ما هو برأ منه ،  
إما في الذات ، وإما في الصفات وإما في الأفعال كان داخلا تحت هذا الوعید . قال : والافتراء  
على الله في صفاته ، كالجسمة ، وفي عده كالمحبطة ، لأن هؤلاء قد ظلموا أنواع الظلم  
بأن افترروا على الله الكذب ، وأقول : أما قوله : المجسمة قد افترروا على الله الكذب ، فهو  
حق . وأما قوله : أن هذا افتراء على الله في صفاته ، فليس بصحيح . لأن كون الذات جسمًا  
ومتحيزا ليس بصفة ، بل هو نفس الذات المخصوقة ، فمن زعم أن إله العالم ليس بجسم ،

كان معناه أنه يقول : جميع الأجسام والتحيزات محدثة ، ولها بأسها خالق هو موجود ليس بتحيز ، والجسم ينفي هذه الذات ، فكان الخلاف بين الموحد والمجسم ليس في الصفة بل في نفس الذات لأن الموحد يثبت هذه الذات والمجسم ينفيها ، فثبت أن هذا الخلاف لم يقع في الصفة ، بل في الذات . وأما قوله: المجبرة قد افتروا على الله تعالى في صفاتاته، فليس ب صحيح ، لأنه يقال له المجبرة ما زادوا على قوله الممكن لا بد له من مرجع ، فان كذبوا في هذه القضية ، فكيف يمكنهم أن يعرفوا وجود الله ؟ وان صدقوا في ذلك لزمهم الاقرار بتوقف صدور الفعل على حصول الداعي بتأليل الله تعالى ، وذلك عين ما نسميه بالجبر ، فثبت أن الذي وصفه بكونه افتراء على الله باطل ، بل المفترى على الله من يقول الممكن لا يتوقف رجحان أحد طرفيه على الآخر على حصول المرجع . فان من قال هذا الكلام لزمه نفي الصانع بالكلية ، بل يلزم نفي الآثار والمؤثرات بالكلية .

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

**﴿ والنوع الثالث ﴾** قوله ( سأنزل مثل ما أنزل الله ) قال المفسرون : المراد ما قاله النضر بن الحارث وهو قوله ( لونشاء لقلنا مثل هذا ) وقوله في القرآن : إنه من أساطير الأولين ، وكل أحد يمكنه الاتيان به ، وحاصله : أن هذا القائل يدعى معارضة القرآن . وروى أيضاً أن عبد الله بن سعد ابن أبي سرح كان يكتب الوحي للرسول عليه الصلاة والسلام ، فلما نزل قوله ( ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ) أملأ الرسول عليه السلام ، فلما انتهى إلى قوله ( ثم أنشأناه خلقا آخر ) عجب عبد الله منه فقال : فتبارك الله أحسن الخالقين ! فقال الرسول هكذا أنزلت الآية ، فسكت عبد الله وقال : إن كان محمد صادقاً ، فقد أوحى إلي ، وإن كان كاذباً فقد عارضته ، فهذا هو المراد من قوله ( سأنزل مثل ما أنزل )

أما قوله تعالى ( ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت ) فاعلم أن أول الآية وهو قوله ( ومن أظلم من افترى على الله كذباً ) يفيد التخويف العظيم على سبيل الإجمال وقوله بعد ذلك ( ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت ) كالتفصيل لذلك المجمل ، والمراد بالظالمين الذين ذكرهم ، وغمرات الموت جمع غمرة وهي شدة الموت ، وغمرة كل شيء كثرته ومعظمها ، ومنه غمرة الماء ، وغمرة الحرب ، ويقال غمرة الشيء إذا علاه وغطاه . وقال الزجاج : يقال لكل

من كان في شيء كثير قد غمره ذلك . وغمراه الدين إذا كثر عليه هذا هو الأصل ، ثم يقال للشدائدين والكاره : الغمرات ، وجواب «لو» مخذوف ، أى لرأيت أمراً عظيماً ، والملائكة باسطوا أيديهم قال ابن عباس : ملائكة العذاب باسطوا أيديهم يضربونهم ويعدّبونهم ، كما يقال بسط اليه يده بالمكره أخرجوا أنفسكم . ههنا مخذوف ، والتقدير : يقولون أخرجوا أنفسكم ، وفيه مسألتان :

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

فنقول : في تفسير هذه الكلمة وجوه :

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

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

**﴿والوجه الثالث﴾** أن قوله (أخرجوا أنفسكم) أى أخرجوها علينا من أجسادكم وهذه عبارة عن العنف والتشديد في إزهاق الروح من غير تنفيس وإمهال وأنهم يفعلون بهم فعل الغريم الملائم الملح يسيطر عليه إلى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة ولا يمهله ويقول له : أخرج إلى ما لي عليك الساعة ولا أبرح من مكانني حتى أنزعه من أحذاشك .

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

**﴿والوجه الخامس﴾** أن قوله (أخرجوا أنفسكم) ليس بأمر ، بل هو وعيد وتقرير ، كقول القائل : امض الآن لترى ما يحل بك . قال المفسرون : إن نفس المؤمن تنشط في الخروج للقاء ربها ونفس الكافر تكره ذلك فيشق عليها الخروج ، لأنها تصير إلى أشد العذاب ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أراد لقاء الله أراد الله لقاءه ومن كره الله كره الله لقاءه» وذلك عند نزع الروح ، فهو لاء الكفار تكرههم الملائكة على نزع الروح :

**﴿المسألة الثانية﴾** الذين قالوا إن النفس الإنسانية شيء غير هذا الهيكل وغير هذا الجسد

وَلَقَدْ جِئْتُمُنَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةً وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَلْنَاكُمْ وَرَأَءَ ظُهُورِكُمْ  
وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِي كُمْ شُرَكَتُوا لَقَدْ تَقْطَعَ بَيْنَكُمْ  
وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٦﴾

احتجموا عليه بهذه الآية ، وقالوا : لا شك أن قوله ( أخرجوا أنفسكم ) معناه : أخرجوا أنفسكم عن أجسادكم ، وهذا يدل على أن النفس معايرة للأجساد إلا أنا لو حملنا الآية على الوجهين الأولين من التأويلات الخمسة المذكورة ، لم يتم هذا الاستدلال .

ثم قال تعالى ﴿اليوم تجزون عذاب الهون﴾ قال الزجاج : عذاب الهون أى العذاب الذى يقع به الهوان الشديد . قال تعالى ( أيسكه على هون أم يدسه في التراب ) والمراد منه أنه تعالى جمع هناك بين الايلام وبين الاهانة ، فان الشواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتعظيم ، فكذلك العقاب شرطه أن يكون مضرة مقرونة بالاهانة . قال بعضهم : الهون هو الهوان ، والهون هو الرفق والدعة . قال تعالى ( وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا ) قوله ( بما كتتم تقولون على الله غير الحق وكتتم عن آياته تستكبرون ) وذلك يدل أن هذا العذاب الشديد اما حصل بسبب جموع الأمراء الافتراء على الله ، والتكبر على آيات الله . وأقول : هذان النوعان من الآفات والبلاء ترى أكثر المؤمنين بالعلم متغللين فيه مواطنين عليه نعوذ بالله منه ومن آثاره ونتائجها . وذكر الواحدي : أن المراد بقوله ( وكتتم عن آياته تستكبرون ) أى لا تصلون له قال عليه السلام « من سجد لله سجدة بنية صادقة فقد برئ من الكبير »

قوله تعالى ﴿ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كتتم تزعمون﴾

اعلم أن قوله ﴿ولقد جئتمونا فرادى﴾ يحتمل وجهين : الأول : أن يكون هذا معطوفا على قول الملائكة ( أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كتتم تقولون ) وبين تعالى أنهم كما يقولون ذلك على وجه التوبيخ ، كذلك يقولون حكاية عن الله تعالى ( ولقد جئتمونا فرادى ) فيكون الكلام أجمع حكاية عنهم وأنهم يوردون ذلك على هؤلاء الكفار ، وعلى هذا التقدير ، فيحتمل أن يكون قائل هذا القول الملائكة الموكلين بقبض أرواحهم ، ويحتمل أن

يكون القائل هم الملائكة الموكلون بعقابهم .

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

﴿ المسألة الثانية ﴾ ( فرادى ) لفظ جمع وفي واحدة قولان . قال ابن قتيبة : فرادى جمع فردان ، مثل سكارى وسكران وكسالى وكسلام . وقال غيره فرادى : جمع فريد ، مثل ردافى ورديف . وقال الفراء : فرادى جمع واحدة فرد وفردة وفريدي وفردان .

إذا عرفت هذا قوله ( ولقد جئتنا فرادى ) المراد منه التقرير والتوضيح ، وذلك لأنهم صرفاً جدهم وجهدهم في الدنيا إلى تحصيل أمرين : أحدهما : تحصيل المال والجاه . والثاني : أنهم عبدوا الأصنام لاعتقادهم أنها تكون شفاعة لهم عند الله ، ثم إنهم لما وردوا محفل القيامة لم يبق معهم شيء من تلك الأموال ولم يجدوا من تلك الأصنام شفاعة لهم عند الله تعالى فبقوا فرادى عن كل ما حصلوه في الدنيا وعولوا عليه ، بخلاف أهل الإيمان فإنهم صرفاً عمرهم إلى تحصيل المعرفة الحقة والأعمال الصالحة ، وتلك المعرفة والأعمال الصالحة بقيت معهم في قبورهم وحضرت معهم في مشهد القيامة ، فهم في الحقيقة ما حضروا فرادى ، بل حضروا مع الزاد ليوم العاد :

ثم قال تعالى ﴿ لقد تقطع بينكم ﴾ وفيه مسائلتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع وحفص عن عاصم والكسائي ( بينكم ) بالنصب ، والباقيون بالرفع قال الزجاج : الرفع أجود ، ومعناه ، لقد تقطع وصلكم ، والنصب جائز والمعنى : لقد تقطع ما كتتم فيه من الشركة بينكم . قال أبو علي : هذا الاسم يستعمل على ضررين : أحدهما أن يكون اسمها من صرفاً كالافتراق ، والآجود أن يكون ظرفاً والمرفوع في قراءة من قرأ ( بينكم ) هو الذي كان ظرفاً ثم استعمل اسمها ، والدليل على جواز كونه اسمها قوله تعالى ( ومن بيننا وبينك حجاب ) و ( هذا فراق بيني وبينك ) فلما استعمل اسمها في هذه الموضع جاز أن يستند إليه الفعل الذي هو ( تقطيع ) في قول من رفع قال : ويدل على أن هذا المرفوع هو الذي استعمل ظرفاً أنه لا يخلو من أن يكون الذي هو ظرف اتسع فيه أو يكون الذي هو مصدر . والقسم الثاني باطل ، وإلا لصار تقدير الآية : لقد تقطع افتراقكم وهذا ضد المراد ،

لأن المراد من الآية لقد تقطع وصلكم وما كنتم سالفون عليه .

فإن قيل : كيف جاز أن يكون بمعنى الوصل مع أن أصله الافتراق والتباین ؟

قلنا : هذا اللفظ إنما يستعمل في الشيئين اللذين بينهما مشاركة ومواصلة من بعض الوجوه ، كقولهم بيني وبينه شركة ، وبيني وبينه رحم ، فلهذا السبب حسن استعمال هذا اللفظ في معنى الوصلة فقوله (لقد تقطع بينكم) معناه لقد تقطع وصلكم . أما من قرأ (لقد تقطع بينكم) بالنصب فوجهه أنه أضمر الفاعل والتقدير : لقد تقطع وصلكم بينكم وقال سيبويه : إنهم قالوا إذا كان غدا فأنتي والتقدير : إذا كان الرجاء أو البلاء غدا فأنتي ، فأضمر لدلالة الحال . فكذا هنَا . وقال ابن الأبارى : التقدير : لقد تقطع ما بينكم . فحذفت لوضوح معناها .

**﴿المسألة الثانية﴾** اعلم أن هذه الآية مشتملة على قانون شريف في معرفة أحوال القيامة فأولها : أن النفس الإنسانية إنما تعلقت بهذا الجسد آلة له في اكتساب المعرف الحقة والأخلاق الفاضلة فإذا فارقت النفس الجسد ولم يحصل هذين المطلوبين البتة عظمت حسراته وقويتها آفاته حيث وجد مثل هذه الآلة الشريفة التي يمكن اكتساب السعادة الأبدية بها ، ثم إنه ضيعها وأبطلها ولم يتتفع بها البتة ، وهذا هو المراد من قوله (ولقد جسمنا فرادى كما خلقناكم أول مرة) وثانيها : أن هذه النفس مع أنها لم تكتسب بهذه الآلة الجسدانية سعادة روحانية ، وكما لا روحانيا ، فقد عملت عملا آخر أرداً من الأول ، وذلك لأنها طول العمر كانت في الرغبة في تحصيل المال والجاه وفي تقوية العشق عليها ، وتأكيد المحبة ، وفي تحصيلها . والانسان في الحقيقة متوجه من العالم الجسماني الى العالم الروحاني ، فهذا المسكين قلب القضية وعكس القضية وأخذ يتوجه من المقصد الروحاني الى العالم الجسماني ونسى مقصده واغتر باللذات الجسمانية ، فلما مات انقلب القضية شاء أم أبي توجه من العالم الجسماني الى العالم الروحاني ، فبقيت الأموال التي اكتسبها وأفني عمره في تحصيلها وراء ظهره والشيء الذي يبقى وراء ظهر الانسان لا يمكنه أن يتتفع به ، وربما بقي منقطع المنفعة معوج الرقبة معوج الرأس بسبب التفاته اليها مع العجز عن الانتفاع بها ، وذلك يوجب نهاية الخيبة والغم والحسنة وهو المراد من قوله (وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم) وهذا يدل على أن كل مال يكتسبه الانسان ولم يصرفه في مصارف الخيرات فصفته هذه التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية أما إذا صرفها الى الجهات الموجبة للتعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله فيما ترك تلك الأموال وراء ظهره ولكنه قدمها لقاء وجهه ، كما قال تعالى (وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدهون عند الله) وثالثها : أن أولئك المساكين أتبعوا أنفسهم في نصرة الأديان الباطلة ، والمذاهب الفاسدة وظنوا أنهم يتتفعون بها عند الورود في حفل القيامة ، فإذا وردوه وشاهدوا ما في تلك المذاهب

قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَيَّ وَالنَّوْىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمْ  
اللَّهُ فَأَنَّ تُؤْفَكُونَ» ﴿١٥﴾

من العذاب الشديد والعقاب الدائم حصلت فيه جهات كثيرة من العذاب . منها عذاب الحسرة والندامة : وهو أنه كيف أنفق ماله في تحمل العناء الشديد والبلاء العظيم في تحصيل ما لم يحصل له منه إلا العذاب والعناء ، ومنها عذاب الخجلة : وهو أنه ظهر له أن كل ما كان يعتقده في دار الدنيا كان محض الجهالة وصریح الصلاة ، ومنها حصول اليأس الشديد مع الطمع العظيم ، ولا شك أن جموع هذه الأحوال يوجب العذاب الشديد والألام العظيمة الروحانية ، وهو المراد من قوله ( وما نرى معكم شفاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ) ورابعها : أنه لما بدل الله أنه فاته الأمر الذي به يقدر على اكتساب الخيرات ، وحصل عنده الأمر الذي يجب حصول المضرات ، فاذن بقي له رجاء في التدارك من بعض الوجوه فهمنا يخف ذلك الألم ويضعف ذلك الحزن . أما إذا حصل الجزم واليقين بأن التدارك ممتنع ، وجبر ذلك النقصان متذر فهمنا يعظم الحزن ويقوى البلاء جدا ، واليه الاشارة بقوله تعالى ( لقد تقطع بينكم ) والمعنى أن الوصلة الحاصلة بين النفس والجسد قد تقطعت ولا سبيل الى تحصيلها مرة أخرى . وعند الوقوف على حقائق هذه المراتب يظهر أنه لا بيان فوق هذا البيان في شرح أحوال هؤلاء الضالين

قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَيَّ وَالنَّوْىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمْ  
اللَّهُ فَأَنَّ تُؤْفَكُونَ﴾

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه تعالى لما تكلم في التوحيد ثم أردفه بتقرير أمر النبوة ، ثم تكلم في بعض تفاصير هذا الأصل ، عاد هنا إلى ذكر الدلائل الدالة على وجود الصانع ، وكمال علمه وحكمته وقدرته تنبئها على أن المقصود الأصلي من جميع المباحث العقلية والنقلية ، وكل المطالب الحكيمية إنما هو معرفة الله بذاته وصفاته وأفعاله ، وفي قوله ( فالق الحب والنوى ) قوله تعالى :

﴿ القول الأول ﴾ وهو مردوى عن ابن عباس وقول الضحاك ومقاتل ( فالق الحب والنوى ) أي خالق الحب والنوى . قال الواحدى : ذهبوا بفالق مذهب فاطر ، وأقول :

الفطر هو الشق ، وكذلك الفلق ، فالشيء قبل أن دخل في الوجود كان معدوماً محسناً ونفياً صرفاً ، والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق ولا انشقاق ، فإذا أخرجه المبدع الموجد من العدم إلى الوجود ، فكأنه بحسب التخييل والتوهם شق ذلك العدم وفلقه . وأخرج ذلك المحدث من ذلك الشق . وبهذا التأويل لا يبعد حمل الفالق على الموجد والمحدث والمبدع .

﴿ والقول الثاني ﴾ وهو قول الأكثرين : أن الفلق هو الشق ، والحب هو الذي يكون مقصوداً بذاته مثل حبة الحنطة والشعير وسائر الأنواع ، والنوى هو الشيء الموجود في داخل الثمرة مثل نوى الخوخ والتمر وغيرها .

إذا عرفت هذا فنقول : انه إذا وقعت الحبة او النواة في الأرض الرطبة ، ثم مر به قدر من المدة أظهر الله تعالى في تلك الحبة والنواة من أعلىها شقاً ومن أسفلها شقاً آخر . أما الشق الذي يظهر في أعلى الحبة والنواة فإنه يخرج منه الشجرة الصاعدة إلى الهواء ، وأما الشق الذي يظهر في أسفل تلك الحبة فإنه يخرج منه الشجرة الهاابطة في الأرض وهي المسماة بعروق الشجرة ، وتصير تلك الحبة والنواة سبباً لاتصال الشجرة الصاعدة في الهواء بالشجرة الهاابطة في الأرض

ثم إن هنا عجائب : فاحداها : أن طبيعة تلك الشجرة إن كانت تقتضي الهوى في عمق الأرض فكيف تولدت منها الشجرة الصاعدة في الهواء ؟ وإن كانت تقتضي الصعود في الهواء ، فكيف تولدت منها الشجرة الهاابطة في الأرض ؟ فلما تولد منها هاتان الشجرتان مع أن الحس والعقل يشهد بكون طبيعة إحدى الشجرتين مضادة لطبيعة الأخرى ، علمنا أن ذلك ليس بمحض الطبع والخاصية ، بل بمحض الايجاد والإبداع والتكتوين والاختراع . وثانيةها : أن باطن الأرض جرم كثيف صلب لا تنفذ المسلة القوية فيه ولا يغوص السكين الحاد القوي فيه ، ثم إننا نشاهد أطراف تلك العروق في غاية الدقة واللطفة بحيث لو دلكها الإنسان بأصبعه بأدنى قوة لصارت كالماء ، ثم إنها مع غاية اللطافة تقوى على التفود في تلك الأرض الصلبة والغوص في باطن تلك الأجرام الكثيفة ، فحصول هذه القوى الشديدة هذه الأجرام الضعيفة التي هي في غاية اللطافة لا بد وأن يكون بتقدير العزيز الحكيم . وثالثتها : أنه يتولد من تلك النواة شجرة ويحصل في تلك الشجرة طبائع مختلفة ، فإن قشر الخشب له طبيعة مخصوصة ، وفي داخل ذلك القشر جرم الخشب وفي وسط تلك الخشب جسم رخو ضعيف يشبه العهن المنفوش ، ثم انه يتولد من ساق الشجرة أغصانها ويولد على الأغصان الأوراق أولاً ، ثم الأزهار والأنوار ثانياً ، ثم الفاكهة ثالثاً ، ثم قد يحصل للفاكهة أربعة أنواع من القشر : مثل الجوز ، فإن قشرة الأعلى هو ذلك الأخضر ، وتحته ذلك القشر الذي يشبه الخشب ، وتحته

ذلك القشر الذى هو كالغشاء الرقيق المحيط باللب ، وتحته ذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو أيضا كالقشر ، وعلى جرم لطيف وهو الدهن ، وهو المقصود الأصلى ، فتولد هذه الأجسام المختلفة في طبائعها وصفاتها وألوانها وأشكالها وطعومها مع تساوى تأثيرات الطبائع والنجوم والفصول الأربع والطبائع الأربع . ورابعها : انك قد تجد الطبائع الأربع حاصلة في الفاكهة الواحدة ، فالأتربع قشره حار يابس ، ولحمه بارد رطب ، وحامضه بارد يابس ، وبذرها حار يابس ، وكذلك العنبر قشره عجمه بارد يابس ، وملاؤه ولحمه حار رطب ، فتولد هذه الطبائع المضادة والخواص المتنافرة عن الحبة الواحدة لا بد وأن يكون بايجاد الفاعل المختار . وخامسها : انك تجد أحوال الفواكه مختلفة بعضها يكون اللب في الداخل والقشر في الخارج كما في الجوز واللوز وبعضها يكون الفاكهة المطلوبة في الخارج ، وتكون الخشبة في الداخل كالخوخ والممشمش ، وبعضها يكون النواة لها لب كما في نوى الممشمش والخوخ ، وبعضها لا لب له ، كما في نوى التمر وبعض الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج قشر ، بل يكون كله مطلوبنا كالتين ، فهذه أحوال مختلفة في هذه الفواكه وأيضا هذه الحبوب مختلفة في الاشكال والصور فشكل الحنطة كانه نصف دائرة ، وشكل الشعير كانه خروطان اتصلا بقاعدتيها ، وشكل العدس كانه دائرة ، وشكل الحمص على وجه آخر ، فهذه الاشكال المختلفة ، لا بد وأن تكون لاسرار وحكم علم الخالق ان تركيبها لا يكمل إلا على ذلك الشكل ، وأيضا فقد أودع الخالق تعالى في كل نوع من أنواع الحبوب خاصية أخرى ومنفعة أخرى وأيضا فقد تكون الثمرة الواحدة غذاء لحيوان وسما لحيوان آخر ، فاختلاف هذه الصفات والاشكال والاحوال مع اتخاذ الطبائع وتأثيرات الكواكب يدل على أن كلها إنما حصلت بتخليق الفاعل المختار الحكيم . وسادسها : أنك إذا أخذت ورقة واحدة من أوراق الشجرة وجدت خطأ واحدا مستقيما في وسطها ، كأنه بالنسبة إلى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة إلى بدن الإنسان ، وكما انه ينفصل من النخاع أعصاب كثيرة يمنة ويسرة في بدن الإنسان . ثم لا يزال ينفصل عن كل شعبة شعب آخر ، ولا تزال تستدق حتى تخرج عن الحس والابصار بسبب الصغر ، فكذلك في تلك الورقة قد ينفصل عن ذلك الخط الكبير الوسيطاني خطوط منفصلة ، وعن كل واحد منها خطوط مختلفة أخرى أدق من الأولى ، ولا يزال يبقى على هذا المنهج حتى تخرج تلك الخطوط عن الحس والبصر والخالق تعالى إنما فعل ذلك حتى أن القوى الجاذبة المركوزة في جرم تلك الورقة تقوى على جذب الأجزاء اللطيفة الأرضية في تلك المجرى الضيق ، فلما وقفت على عناية الخالق في ايجاد تلك الورقة الواحدة علمت أن عنايته في تخليق جملة تلك الشجرة أكمل ، وعرفت أن عنايته في تكوين جملة النبات أكمل .

ثم إذا عرفت أنه تعالى إنما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان علمت أن عنايته بتأليف

الحيوان أكمل ، ولما علمت أن المقصود من تخليق جملة الحيوانات هو الإنسان علمت أن عنایته في تخليق الإنسان أكمل ، ثم أنه تعالى اثنا خلق النبات والحيوان في هذا العالم ليكون غذاء ودواء للإنسان بحسب جسده والمقصود من تخليق الإنسان هو المعرفة والمحبة والخدمة ، كما قال تعالى ( وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون )

فاظر أيها المسكين بعين رأسك في تلك الورقة الواحدة من تلك الشجرة واعرف كيفية خلقة تلك العروق والأوتار فيها ، ثم انتقل من مرتبة إلى ما فوقها حتى تعرف أن المقصود الأخير منها حصول المعرفة والمحبة في الأرواح البشرية ، فحينئذ ينفتح عليك باب من المكاففات لا آخر لها ، ويظهر لك أن أنواع نعم الله في حملك غير متناهية ، كما قال ( وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ) وكل ذلك إنما ظهر من كيفية خلقه تلك الورقة من الحبة والنواة ، فهذا كلام مختصر في تفسير قوله ( إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبَّ وَالنُّوْيِ ) ومتي وقف الإنسان عليه أمكنته تفریقها وتشعيبيها إلى ما لا آخر له ، ونسأله التوفيق والهدایة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اما قوله تعالى ( يخرج الحي من الميت ومحرج الميت من الحي ) فيه مباحث : الأول : أن ( الحي ) اسم لما يكون موصوفاً بالحياة ، و( الميت ) اسم لما كان خالياً عن صفة الحياة فيه ، وعلى هذا التقدير : النبات لا يكون حياً .

إذا عرفت هذا فلنناس في تفسير هذا ( الحي ) و( الميت ) قولان : الأول : حمل هذين اللفظين على الحقيقة . قال ابن عباس : يخرج من النطفة بشراً حياً ، ثم يخرج من البشر الحي نطفة ميتة ، وكذلك يخرج من البيضة فروحة حية ، ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة ، والمقصود منه أن الحي والميت متضادان متنافيان ، فحصول المثل عن المثل يوهم أن يكون بسبب الطبيعة والخاصية . أما حصول الصد من الصد ، فيمتنع أن يكون بسبب الطبيعة والخاصية ، بل لا بد وأن يكون بتقدير المقدر الحكيم ، والمدبر العليم

﴿ والقول الثاني ﴾ أن يحمل ( الحي ) و( الميت ) على ما ذكرناه ، وعلى الوجوه المجازية أيضاً ، وفيه وجوه . الأول : قال الزجاج : يخرج النبات الغض الطري الخضر من الحب اليابس وينحرج اليابس من النبات الحي النامي . الثاني : قال ابن عباس : يخرج المؤمن من الكافر ، كما في حق إبراهيم ، والكافر من المؤمن كما في حق ولد نوح ، والعاصي من المطيع ، وبالعكس . الثالث : قد يصير بعض ما يقطع عليه بأنه يجب المقدرة سبباً للنفع العظيم ، وبالعكس . ذكروا في الطب أن إنساناً سقوه الأفيون الكبير في الشراب لأجل أن يموت ، فلما

تناوله وظن القوم أنه سيموت في الحال رفعوه من موضعه ووضعوه في بيت مظلم فخرجت حية عظيمة فلدغته فصارت تلك اللدغة سبباً لأندفاعة ضرر ذلك الأفيون منه ، فان الأفيون يقتل بقوة برد ، وسم الأفعى يقتل بقوة حرمه فصارت تلك اللدغة سبباً لأندفاعة ضرر الأفيون ، فههنا تولد عما يعتقد فيه كونه أعظم موجبات الشر أعظم الخيرات ، وقد يكون بالعكس من ذلك ، وكل هذه الأحوال المختلفة والافعال المتدافعة تدل على ان لهذا العالم مدبراً حكيمًا أهمل مصالح الخلق وماتركهم سدى ، وتحت هذه المباحث مباحث عالية شريفة .

**﴿ البحث الثاني ﴾** من مباحث هذه الآية قرأ نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم (الميت) مشددة في الكلمتين والباقيون بالتحفيف في الكلمتين ، وكذلك كل هذا الجنس في القرآن .

**﴿ البحث الثالث ﴾** أن لقاتل أن يقول : إنه قال أولاً ( يخرج الحي من الميت ) ثم قال ( وخرج الميت من الحي ) وعطف الاسم على الفعل قبيح ، فيما السبب في اختيار ذلك ؟

قلنا : قوله ( وخرج الميت من الحي ) معطوف على قوله ( فالق الحب والنوى ) وقوله ( يخرج الحي من الميت ) كالبيان والتفسير لقوله ( فالق الحب والنوى ) لأن فلق الحب والنوى بالنبات والشجر النامي من جنس إخراج الحي من الميت ، لأن النامي في حكم الحيوان . إلا ترى إلى قوله ( ويحيي الأرض بعد موتها ) وفيه وجه آخر ، وهو أن لفظ الفعل يدل على أن ذلك الفاعل يعني بذلك الفعل في كل حين وأوان . وأما لفظ الاسم فإنه لا يفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة ، وضرب الشيخ عبد القاهر الجرجاني لهذا مثلاً في كتاب دلائل الاعجاز فقال : قوله ( هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء ) إنما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله ( يرزقكم ) لأن صيغة الفعل تفيد أنه تعالى يرزقهم حالاً فحالاً وساعة فساعة . وأما الاسم فمثاله قوله تعالى ( وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد ) فقوله ( باسط ) يفيد البقاء على تلك الحالة الواحدة .

إذا ثبت هذا فنقول : الحي أشرف من الميت ، فوجب أن يكون الاعتناء بخارج الحي من الميت أكثر من الاعتناء بخارج الميت من الحي ، فلهذا المعنى وقع التعبير عن القسم الأول بصيغة الفعل ، وعن الثاني بصيغة الاسم ؛ تنبئها على أن الاعتناء بمحاجة الحي من الميت أكثر وأكمل من الاعتناء بمحاجة الميت من الحي . والله اعلم ببراده .

ثم قال تعالى في آخر الآية **﴿ ذلکم الله فأني تؤذکون ﴾** وفيه مسئلان :

**فَالْقَ الْأَصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ**

**الْعَلِيمِ**

﴿المَسْأَلَةُ الْأُولَى﴾ قال بعضهم معناه : ذلِكَمُ اللهُ الْمَدِيرُ الْخَالِقُ النَّافِعُ الْضَّارُ الْمُحْيِي  
الْمُمِيتُ (فَأَنِي تَوْفِكُونَ) في إثبات القول بعبادة الأصنام . والثاني أن المراد أنكم لما شاهدتم  
أنه تعالى يخرج الحي من الميت ، وخرج الميت من الحي ، ثم شاهدتم أنه أخرج البدن الحي  
من النطفة الميتة مرة واحدة ، فكيف تستبعدون أن يخرج البدن الحي من مست التراب الرميم  
مرة أخرى ؟ والمقصود الانكار على تكذيبهم بالحشر والنشر ، وأيضاً الصدآن امتساويان في  
النسبة فكما لا يمتنع الانقلاب من أحد الضدين إلى الآخر ، وجب أن لا يمتنع الانقلاب من  
الثاني إلى الأول ، فكما لا يمتنع حصول الموت بعد الحياة . وجب أيضاً أن لا يمتنع حصول  
الحياة بعد الموت ، وعلى كلا التقديرين فيخرج منه جواز القول بالبعث والحضر والنشر .

﴿المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ﴾ تمسك الصاحب بن عباد بقوله (فَأَنِي تَوْفِكُونَ) على أن فعل العبد  
ليس مخلوقاً لله تعالى . قال : لأنَّه تعالى لو خلق الافك فيه ، فكيف يليق به أن يقول مع ذلك  
(فَأَنِي تَوْفِكُونَ)

والجواب عنه : أن القدرة بالنسبة إلى الضدين على السوية ، فإن ترجح أحد الطرفين  
على الآخر لا لرجح ، فحينئذ لا يكون هذا الرجحان من العبد ، بل يكون محض الاتفاق ،  
فكيف يحسن أن يقال له (فَأَنِي تَوْفِكُونَ) وأن توقف ذلك المرجح على حصول مرجع ، وهي  
الداعية الجاذبة إلى الفعل ، فحصول تلك الداعية يكون من الله تعالى ، وعند حصولها يجب  
الفعل ، وجينئذ يلزمكم كل ما ألمتموه علينا . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فَالْقَ الْأَصْبَاحِ وَجَاعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ  
الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾

أعلم أن هذا نوع آخر من دلائل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ، فالنوع المتقدم  
كان مأخوذاً من دلالة أحوال النبات والحيوان ، والنوع المذكور في هذه الآية مأخوذ من

الأحوال الفلكية ، وذلك لأن فلق ظلمة الليل بنور الصبح أعظم في كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات والشجر ، ولأن من المعلوم بالضرورة أن الأحوال الفلكية أعظم في القلوب وأكثر وقعا من الأحوال الأرضية ، وتقرير الحجة من وجوه : الأول : أن نقول : الصبح صبحان .

**﴿ فالصبح الأول ﴾** هو الصبح المستطيل كذنب السرحان ، ثم تعقبه ظلمة خالصة ، ثم يطلع بعده الصبح المستطير في جميع الأفق فنقول : أما الصبح الأول : وهو المستطيل الذي يحصل عقيبه ظلمة خالصة فهو من أقوى الدلائل على قدرة الله وحكمته ، وذلك لأننا نقول : إن ذلك النور إما أن يقال : إنه حصل من تأثير قرص الشمس أوليس الأمر كذلك ، والأول باطل ، وذلك لأن مركز الشمس اذا وصل الى دائرة نصف الليل فاهل الموضع الذي تكون تلك الدائرة أفقاً لم قد طلعت الشمس من مشرقهم ، وفي ذلك الموضع أيضاً نصف كره الأرض ، وذلك يقتضي أنه حصل الضوء في الرابع الشرقي من بلدتنا ، وذلك الضوء يكون منتشرًا مستطيرا في جميع أجزاء الجو ، ويجب أن يكون ذلك الضوء في كل ساعة الى القوة والزيادة والكمال ، والصبح الأول لو كان أثر قرص الشمس لامتنع كونه خططاً مستطيلاً ، بل يجب أن يكون مستطيراً في جميع الأفق منتشرًا فيه بالكلية ، وأن يكون متزايداً متكاملاً بحسب كل حين ولحظة ، ولما لم يكن الأمر كذلك بل علمنا أن الصبح الأول يبدو كالخيط الأبيض الصاعد حتى تشبهه العرب بذنب السرحان ، ثم أنه يحصل عقيبه ظلمة خالصة ، ثم يحصل الصبح المستطير بعد ذلك علمنا أن ذلك الصبح المستطيل ليس من تأثير قرص الشمس ، ولا من جنس نوره ، فوجب أن يكون ذلك حاصلاً بخلق الله تعالى ابتداء تبنيها على أن الأنوار ليس لها وجود إلا ب الخليقه ، وإن الظلمات لاثباتها إلا بتقديره كما قال في أول هذه السورة ( وجعل الظلمات والنور )

**﴿ والوجه الثاني ﴾** في تقرير هذا الدليل أنا لما بحثنا وتأملنا علمنا أن الشمس والقمر وسائر الكواكب لا تقع أضواؤها إلا على الجرم المقابل لها . فاما الذي لا يكون مقابلًا لها فيمتنع وقوع أضوائها عليه ، وهذه مقدمة متفق عليها بين الفلاسفة وبين الرياضيين الباحثين عن أحوال الضوء المضيء ، ولهم في تقريرها وجوه نفيسة .

إذا عرفت هذا نقول : الشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الأفق فلا يكون جرم

الشمس مقابلًا لجزء من أجزاء وجه الأرض ، فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الأرض ، وإذا كان كذلك امتنع أن يكون ضوء الصبح من تأثير قرص الشمس ، فوجب أن يكون ذلك بتأخير الفاعل المختار .

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : الشمس حين كونها تحت الأرض توجب إضاءة ذلك الهواء المقابل له ، ثم ذلك الهواء مقابل للهواء الواقف فوق الأرض ، فيصير ضوء الهواء الواقف تحت الأرض سبباً لضوء الهواء الواقف فوق الأرض ، ثم لا يزال يسري ذلك الضوء من هواء إلى هواء آخر ملاصق له حتى يصل إلى الهواء المحيط بنا هذا هو الوجه الذي عول عليه أبو علي بن الهيثم في تقرير هذا المعنى في كتابه الذي سماه بالمناظر الكثة .

والجواب : أن هذا العذر باطل من وجهين : الأول : أن الهواء جرم شفاف عديم اللون ، وما كان كذلك فإنه لا يقبل النور ، واللون في ذاته وجوبه ، وهذا متفق عليه فلاسفة . واحتجوا عليه بأنه لو استقر النور على سطحه لوقف البصر على سطحه . ولو كان كذلك لما نفذ البصر فيما وراءه ، ولصار إ بصاره مانعاً عن إ بصار ما وراءه ، فحيث لم يكن كذلك علمنا أنه لم يقبل اللون والنور في ذاته وجوبه ، وما كان كذلك امتنع أن ينعكس النور منه إلى غيره ، فامتنع أن يصير ضوءه سبباً لضوء هواء آخر مقابل له .

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

**﴿الوجه الثاني﴾** في إبطال هذا الكلام الذي ذكره ابن الهيثم أن الدائرة التي هي دائرة الأفق لنا ، فهي بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين ، فإذا كان كذلك ، فالدائرة التي هي نصف النهار في بلدنا ، وجب كونها دائرة الأفق لأولئك الأقوام

إذا ثبت هذا فنقول : إذا وصل مركز الشمس إلى دائرة نصف الليل وتجاوز عنها ، فالشمس قد طلعت على أولئك الأقوام ، واستثار نصف العام هناك ، والربع من الفلك الذي هو ربع شرقي لأهل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة إلى تلك البلدة وإذا كان كذلك فالشمس إذا تجاوز مركزها عن دائرة نصف الليل قد صار جرمها محاذياً لهواء الربع الشرقي لأهل بلدنا . فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب أن يحصل الضوء والنور في هواء

الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف الليل . وأن يصير هواء الربع الشرقي في غاية الاضاءة والانارة بعد نصف الليل ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته . وإذا بطل هذا العذر الذي ذكره ابن الهيثم فقد ذكرنا برهانين دقيقين عقليين محضين على أن خالق الضوء والظلمة هو الله تعالى لا قرص الشمس والله أعلم .

**﴿والوجه الثالث﴾** هب أن النور الحاصل في العالم إنما كان بتأثير الشمس . إلا أنا نقول : الأجسام متماثلة في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك كان حصول هذه الخاصية لقرص الشمس يجب أن يكون بتحليل الفاعل المختار . أما بيان المقام الأول : فهو أن الأجسام متماثلة في كونها أجساماً متحيزاً ، فلو حصل الاختلاف بينها لكان ذلك الاختلاف واقعاً في مفهوم مغاير لمفهوم الجسمية ضرورة أن ما به المشاركة مغاير لما به المخالفه فنقول : ذلك الأمر إما أن يكون محلاً للجسمية أو حالاً فيها أو لا محلاً لها ولا حالاً فيها . والأول : باطل لأنه يقتضي كون الجسم صفة قائمة بذات أخرى وذلك محال لأن ذلك المحل إن كان متحيزاً ومحضاً بحizin كان محل الجسم غير الجسم وهو محال ، وإن لم يكن كذلك كان الحاصل في الحيز حالاً في محل لا تعلق له بشيء من الأحياز والجهات ، وذلك مدفوع في بديهة العقل . والثاني : أيضاً باطل لأن على هذا التقدير : الذوات هي الأجسام وما به قد حصلت المخالفه هو الصفات وكل ما يصح على الشيء صح على مثله فلما كانت الذوات متماثلة في تمام الماهية وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر وهو المطلوب . والثالث : وهو القول بأن ما به حصلت المخالفه ليس محلاً للجسم ولا حالاً فيه وفساد هذا القسم ظاهر . فثبت بهذا البرهان أن الأجسام متماثلة .

وإذا ثبت هذا فنقول : كل ما يصح على أحد المثلين فإنه يصح أيضاً على المثل الثاني . وإذا استوت الأجسام بأسراها في قبول جميع الصفات على البدل كان اختصاص جسم الشمس بهذه الاضاءة وهذه الانارة لا بد وأن يكون بتخصيص الفاعل المختار . وإذا ثبت هذا كان فالق الاصباح في الحقيقة هو الله تعالى وذلك هو المطلوب ، والله أعلم .

**﴿الوجه الرابع﴾** في تقرير هذا المطلوب أن الظلمة شبيهة بالعدم . بل البرهان القاطع قد دل على أنه مفهوم عدمي والنور محض الوجود . فإذا أظلم الليل حصل الخوف والفزع في قلب الكل فاستولى النوم عليهم وصاروا كالأموات وسكنت المتحرّكات وتعطلت التأثيرات ورفعت التفعيلات فإذا وصل نور الصباح إلى هذا العالم فكأنه نفح في الصور مادة الحياة وقوة الأدراك فضعف النوم وابتداط اليقظة بالظهور . وكلما كان نور الصباح أقوى وأكمل كان

ظهور قوة الحس والحركة في الحيوانات أكمل . ومعلوم أن أعظم نعم الله على الخلق هو قوة الحياة والحس والحركة ولما كان النور هو السبب الأصلي لحصول هذه الأحوال كان تأثير قدرة الله تعالى في تخليق النور من أعظم أقسام النعم وأجل أنواع الفضل والكرم .

إذا عرفت هذا فكونه سبحانه فالقا للأصباح في كونه دليلاً على كمال قدرة الله تعالى أجل أقسام الدلائل ، وفي كونه فضلاً ورحمة وإحساناً من الله تعالى على الخلق أجل الأقسام وأشرف الانواع فهذا ما حضرنا في تقرير دلالة قوله تعالى ( فالق الأصباح ) على وجود الصانع القادر المختار الحكم . والله أعلم .

ولنختم هذه الدلائل بخاتمة شريفة فنقول : إنه تعالى فالق العدم بصباح التكوين والإيجاد وفالق ظلمة الجمادية بصباح الحياة والعقل والرشاد ، وفالق ظلمة الجهالة بصباح العقل والأدراك ، وفالق ظلمات العالم الجساني بتخلص النفس القدسية إلى صبغة عالم الأفلاك ، وفالق ظلمات الاستغلال بعالم المكبات بصباح نور الاستغراب في معرفة مدبر المحدثات والمبادرات .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في تفسير ( الأصباح ) وجوه : الأول : قال الليث : الصبح والصبح هما أول النهار وهو الأصباح أيضاً . قال تعالى ( فالق الأصباح ) يعني الصبح . قال الشاعر :

أفي رياحاً وبني رياح تناسخ الإمساء والإصباح

﴿ والقول الثاني ﴾ أن ( الإصباح ) مصدر سمي به الصبح .

فإن قيل : ظاهر الآية يدل على أنه تعالى فلق الصبح وليس الأمر كذلك فان الحق أنه تعالى فلق الظلمة بالصبح فكيف الوجه فيه ؟ فنقول فيه وجوه : الأول : أن يكون المراد فالق ظلمة الأصباح ، وذلك لأن الأفق من الجانب الشمالي والغربي والجنوبي مملوء من الظلمة . والنور وإنما ظهر في الجانب الشرقي فكان الأفق كان بحراً مملوءاً من الظلمة . ثم إنه تعالى شق ذلك البحر المظلم بأن أجرى جدولًا من النور فيه ، والحاصل أن المراد فالق ظلمة الأصباح بنور الأصباح ولما كان المراد معلوماً حسن الحذف . والثاني : أنه تعالى كما يشق بحر الظلمة عن نور الصبح فكذلك يشق نور الصبح عن بياض النهار فقوله ( فالق الإصباح ) أي فالق الإصباح ببياض النهار . والثالث : أن ظهور النور في الصباح إنما كان لأجل أن الله تعالى فلق تلك الظلمة فقوله ( فالق الأصباح ) أي مظهر الإصباح إلا أنه لما كان المقتضى لذلك الظهور

هو ذلك الفلق لا جرم ذكر اسم السبب والمراد منه المسبب . الرابع : قال بعضهم : الفالق هو الخالق فكان المعنى خالق الاصباح وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿وَجَاءَ اللَّيلُ سَكَنًا﴾ فأعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآية ثلاثة أنواع من الدلائل الفلكية على التوحيد . فأولها : ظهور الصباح وقد فسرناه بمقدار الفهم . وثانيها : قوله (وجاء الليل سكنا) وفيه مباحث :

﴿المبحث الأول﴾ قال صاحب الكشاف : السكن ما يسكن اليه الرجل ويطمئن اليه استئناسا به واسترواحاً اليه من زوج أو حبيب ، ومنه قيل : للنهار سكن لأنه يستأنس بها ألا تراهم سموها المؤنسة . ثم إن الليل يطمئن اليه الإنسان لأنه أتعب نفسه بالنهار واحتاج إلى زمان يستريح فيه وذلك هو الليل .

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

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

وأما قوله تعالى ﴿والشمس والقمر حسبيانًا﴾ فيه مباحث .

﴿المبحث الأول﴾ معناه أنه قدر حركة الشمس والقمر بحساب معين كما ذكره في سورة يونس في قوله ( وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ) وقال في سورة الرحمن (والشمس والقمر بحسبيان) وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى قدر حركة الشمس مخصوصة بمقدار من السرعة والبطء بحيث تتم الدورة في سنة ، وقدر حركة القمر بحيث يتم الدورة في شهر ، وبهذه المقادير تنتظم مصالح العالم في الفصول الأربع ، ويسببها يحصل ما يحتاج اليه من نضج الشمار ، وحصول الغلات ، ولو قدرنا كونها

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النَّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلْمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلَنَا آلَيْتُ  
لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ٩٧

أسرع أو أبطأ مما وقع ، لاختلت هذه المصالح فهذا هو المراد من قوله (والشمس والقمر حسباناً)

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

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

﴿المبحث الثالث﴾ قال صاحب الكشاف (والشمس والقمر) قرئا بالحركات الثلاث ، فالنصب على إضمار فعل دل عليه قوله (جاعل الليل) أي وجعل الشمس والقمر حسبانا ، والجر عطف على لفظ الليل ، والرفع على الابتداء ، والخبر مذوف تقديره ، والشمس والقمر مجموعان حسبانا : أي محسوبان .

ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله ﴿ذلك تقدير العزيز العليم﴾ والعزيز إشارة إلى كمال قدرته والعليم إشارة إلى كمال علمه ، ومعنى أنه تقدير إجرام الأفلاك بصفاتها المخصوصة وهيئاتها المحدودة ، وحركاتها المقدرة بالمقدار المخصوصة في البطء والسرعة لا يمكن تحصيله إلا بقدرة كاملة متعلقة بجميع المكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات من الكليات والجزئيات ، وذلك تصريح بأن حصول هذه الأحوال والصفات ليس بالطبع والخاصة ، وإنما هو بتخصيص الفاعل المختار . والله أعلم

قوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النَّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي الظُّلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلَنَا آلَيْتُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾

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

**﴿الوجه الأول﴾** أنه تعالى خلقها لتهتدي الخلق بها إلى الطرق والمسالك في ظلمات البر والبحر حيث لا يرون شمسا ولا قمرا لأن عند ذلك يهتدون بها إلى المسالك والطرق التي يريدون المرور فيها

**﴿الوجه الثاني﴾** وهو أن الناس يستدللون بأحوال حركة الشمس على معرفة أوقات الصلاة ، وإنما يستدللون بحركة الشمس في النهار على القبلة ، ويستدللون بأحوال الكواكب في الليلي على معرفة القبلة

**﴿الوجه الثالث﴾** أنه تعالى ذكر هذه السورة كون هذه الكواكب زينة للسماء ، فقال ( تبارك الذي جعل في السماء بروجا ) وقال تعالى ( إنما زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب ) وقال ( والسماء ذات البروج )

**﴿الوجه الرابع﴾** أنه تعالى ذكر في منافعها كونها رجوما للشياطين .

**﴿الوجه الخامس﴾** يمكن أن يقال : لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر أي في ظلمات التعطيل والتشبيه ، فإن المعطل ينفي كونه فاعلا مختارا ، والمشبه يثبت كونه تعالى جسما مختصاً بامكان فهو تعالى خلق هذه النجوم ليهتدي بها في هذين النوعين من الظلمات ، أما الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل ، فذلك لأننا نشاهد هذه الكواكب مختلفة في صفات كثيرة فبعضها سيارة وبعضها ثابتة ، والثوابت بعضها في المنطقة وبعضها في القطبين ، وأيضا الثوابت لامعة والسيارة غير لامعة ، وأيضا بعضها كبيرة درية عظيمة الضوء ، وبعضها صغيرة خفية قليلة الضوء ، وأيضا قدروا مقاديرها على سبع مراتب .

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

وَهُوَ الَّذِي انْشَأَكُمْ مِّنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فُسْتَقِرُ وَمُسْتَوْدِعٌ قَدْ فَصَلَنَا أَلَيَّتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٢٩﴾

﴿الوجه السادس﴾ في منافع هذه الكواكب ما ذكره الله تعالى في قوله ( ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطل ) فنبه على سبل الاجمال على أن في وجود كل واحد منها حكمة عالية ومنفعة شريفة ، وليس كل ما لا يحيط عقلنا به على التفصيل وجب نفيه فمن أراد أن يقدر حكمة الله تعالى في ملكه وملكته بعكيال خياله ومقاييس قياسه فقد ضل ضلالاً بينما ، ثم إنه تعالى لما ذكر الاستدلال بأحوال هذه النجوم . قال ( قد فصلنا الآيات لقوم يعملون ) وفيه وجوه الأول : المراد أن هذه النجوم كما يمكن أن يستدل بها على الطرقات في ظلمات البر والبحر ، فكذلك يمكن أن يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم ، وكمال قدرته وعلمه . الثاني : أن يكون المراد من العلم هنا العقل فقوله ( قد فصلنا الآيات لقوم يعملون ) نظير قوله تعالى في سورة البقرة ( إن في خلق السموات والأرض ) إلى قوله ( لآيات لقوم يعقلون ) وفي آل عمران في قوله ( إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل وانهار آيات لأولي الألباب ) والثالث : أن يكون المراد من قوله ( لقوم يعملون ) لقوم يتفكرون ويتأملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول ويتقلدون من الشاهد إلى الغائب .

قوله تعالى ﴿ وَهُوَ الَّذِي انْشَأَكُمْ مِّنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فُسْتَقِرُ وَمُسْتَوْدِعٌ قَدْ فَصَلَنَا أَلَيَّتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾

هذا نوع رابع من دلائل وجود الإله وكمال قدرته وعلمه ، وهو الاستدلال بأحوال الإنسان فنقول لا شبهاً في أن نفس الواحدة هي آدم عليه السلام وهي نفس واحدة . وحواء مخلوقة من ضلع من أصلاده . فصار كل الناس من نفس واحدة وهي آدم .

فإن قيل : فما القول في عيسى ؟

قلنا : هو أيضاً مخلوق من مريم التي هي مخلوقة من أبوها .

فإن قالوا : أليس أن القرآن قد دل على أنه مخلوق من الكلمة أو من الروح المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك ؟

قلنا : كلمة «من» تفيد ابتداء الغاية ولا نزاع أن ابتداء تكون عيسى عليه السلام كان

من مريم وهذا القدر كاف في صحة هذا اللفظ . قال القاضي : فرق بين قوله ( أنشأكم ) وبين قوله ( خلقكم ) لأن أنشأكم يفيد أنه خلقكم لا ابتداء . ولكن على وجه النمو والنشوء لا من مظاهر من الأبوين ، كما يقال : في النبات إنه تعالى أنشأه يعني النمو والزيادة إلى وقت الانتهاء . وأما قوله ( فمستقر ومستودع ) ففيه مباحث :

**﴿البحث الأول﴾** قرأ ابن كثير وأبو عمرو ( فمستقر ) بكسر القاف والباءون بفتحها قال أبو علي الفارسي . قال سيبويه ، يقال : قر في مكانه واستقر فمن كسر القاف كان المستقر يعني القار وإذا كان كذلك وجب أن يكون خبره المضمر « منكم » أي منكم مستقر . ومن فتح القاف فليس على أنه مفعول به لأن استقر لا يتعدى فلا يكون له مفعول به فيكون اسم مكان فالمستقر بنزلة المقر . وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون خبره المضمر « منكم » بل يكون خبره « لكم » فيكون التقدير لكم وأما المستودع فإن استودع فعل يتعدى إلى مفعولين تقول استودعت زيداً ألفاً وأودعت مثله ، فالمستودع يجوز أن يكون اسماً للإنسان الذي استودع ذلك المكان ويجوز أن يكون المكان نفسه .

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

**﴿البحث الثاني﴾** الفرق بين المستقر والمستودع أن المستقر أقرب إلى النبات من المستودع فالشيء الذي حصل في موضع ولا يكون على شرف الزوال يسمى مستقراً فيه ، وأما إذا حصل فيه وكان على شرف الزوال يسمى مستودعاً لأن المستودع في معرض أن يسترد في كل حين وأوان .

إذا عرفت هذا فنقول : كثرة اختلاف المفسرين في تفسير هذين اللفظين على أقوال : فالأول : وهو المنقول عن ابن عباس في أكثر الروايات أن المستقر هو الأرحام والمستودع الأصلاب قال كريب : كتب جرير إلى ابن عباس يسأله عن هذه الآية فأجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرأ ( ونقر في الأرحام ما نشاء ) وما يدل أيضاً على قوته هذا القول أن النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الأب زماناً طويلاً والجدين يبقى في رحم الأم زماناً طويلاً ، ولما كان المكث في الرحم أكثر مما في صلب الأب كان حمل الاستقرار على المكث في الرحم أولى .

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

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول الحسن المستقر حاله بعد الموت لأنه إن كان سعيداً فقد استقرت تلك السعادة ، وإن كان شقياً فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبدل في أحوال الإنسان بعد الموت وأما قبل الموت فالأحوال متبدلة . فالكافر قد ينقلب مؤمناً والزنديق قد ينقلب صديقاً ، فهذه الأحوال لكونها على شرف الزوال والفتاء لا يبعد تشبيهها باللوديعة التي تكون مشرفة على الزوال والذهاب .

﴿والقول الرابع﴾ وهو قول الأصم . إن المستقر من خلق من النفس الأولى ودخل الدنيا واستقر فيها ، والمستودع الذي لم يخلق بعد وسيخلق .

﴿والقول الخامس﴾ للأصم أيضاً المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع من في القبور حتى يبعث . وعن قتاده على العكس منه فقال مستقر في القبر ومستودع في الدنيا .

﴿القول السادس﴾ قول أبي مسلم الأصبهاني أن التقدير هو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمنكم مستقر ذكر ومنكم مستودع أنت إلا أنه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لأن النطفة إنما تتولد في صلبه وإنما تستقر هناك وعبر عن الأنثى بالمستودع لأن رحمة شبيهة بالمستودع لتلك النطفة . والله أعلم .

﴿المبحث الثالث﴾ مقصود الكلام أن الناس إنما تولدوا من شخص واحد وهو آدم عليه السلام ، ثم اختلفوا في المستقر والمستودع بحسب الوجوه المذكورة فقول . الأشخاص الإنسانية متساوية في الجسمية و مختلفة في الصفات التي باعتبارها حصل التفاوت في المستقر والمستودع والاختلاف في تلك الصفات لا بد له من سبب ومؤثر وليس السبب هو الجسمية ولوازمه وإلا لامتنع حصول التفاوت في تلك الصفات ، فوجب أن يكون السبب هو الفاعل المختار الحكيم ونظير هذه الآية في الدلالة قوله تعالى ( واختلاف ألسنتكم وألوانكم ) ثم قال تعالى ﴿قد فصلنا الآيات لقوم يفهون﴾ والمراد هذا التفصيل أنه بين هذه

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْتَرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ وَفَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضْرًا مُخْرُجًا  
 مِنْهُ حَبَّامْتَرًا كِبَارًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَاحَتْ مِنْ أَعْنَابٍ وَالْزَيْتُونَ  
 وَالرِّمَانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِّهٍ أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرَهٖ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهٖ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ  
 لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٣٩﴾

الدلائل على وجه الفصل للبعض عن البعض . ألا ترى أنه تعالى تمسك أولاً بتكون النبات والشجر من الحب والنوى ، ثم ذكر بعده التمسك بالدلائل الفلكية من ثلاثة وجوه ، ثم ذكر بعده التمسك بأحوال تكوين الإنسان فقد ميز تعالى بعض هذه الدلائل عن بعض ، وفصل بعضها عن بعض لقوم يفقهون ، وفيه ابحاث : الأول : قوله (لقوم يفقهون) ظاهرة مشعر بأنه تعالى قد يفعل الفعل لغرض وحكمة .

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

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

قوله تعالى ﴿ وهو الذي أنزل من السماء ماء فآخر جنا به نبات كل شيء فآخر جنا منه خضرا نخرج منه حباً متراكباً ومن النخل من طلوعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها - وغير مشتبه انظر وا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ﴾

أعلم أن هذا النوع الخامس من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته ورحمته ووجهه إحسانه إلى خلقه .

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

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

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

ولقائل أن يقول : إن القوم يحيطون عنه فيقولون : لا شك أن البخار أجزاء مائية وطبيعتها البرد ، ففي وقت الصيف يستولي الحر على ظاهر السحاب ، فيهرب البرد إلى باطنه ، فيقوى البرد هناك بسبب الاجتماع ، فيحدث البرد ، وأما في وقت برد الهواء يستولي البرد على ظاهر السحاب ، فلا يقوى البرد في باطنه ، فلا جرم لا ينعقد جهداً بل ينزل ماء ، هذا ما قالوه . ويمكن أن يحتج عنده بأن الطبقة العالية من الهواء باردة جداً عندكم ، فإذا كان اليوم يوماً بارداً شديداً البرد في صميم الشتاء ، فتلك الطبقة باردة جداً ، والهواء المحيط بالأرض أيضاً بارداً جداً ، فوجب أن يشتد البرد ، وأن لا يحدث المطر في الشتاء البتة ، وحيث شاهدنا أنه قد يحدث فساد قولكم ، والله أعلم .

**﴿الحججة الثانية﴾** مما ذكره الجبائي أنه قال : إن البخارات إذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت وإذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء ، بل البخار إنما يجتمع إذا اتصل بسقف متصل أملس كسقوف الحمامات المزجاجة . أما إذا لم يكن كذلك لم يسل منه ماء كثير ، فإذا تصاعدت البخارات في الهواء ، وليس فوقها سطح أملس متصل به تلك البخارات ، وجب أن لا يحصل منها شيء من الماء . ولقائل أن يقول : القوم يحيطون عنه : بأن هذه البخارات إذا

تصاعدت وتفرقت ، فإذا وصلت عند صعودها وتفرقها إلى الطبقة الباردة من الهواء بردت ، والبرد يوجب الثقل والتزول ، فبسبب قوة ذلك البرد عادت من الصعود إلى التزول ، والعالم كروي الشكل ، فلما رجعت من الصعود إلى التزول ، فقد رجعت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز ، فتلك الذرات بهذا السبب تلاصقت وتواصلت ، فحصل من اتصال بعض تلك الذرات بعض قطرات الأمطار .

**﴿الحجّة الثالثة﴾** ما ذكره الجبائي قال : لو كان تولد المطر من صعود البخارات ، فالبخارات دائمة الارتفاع من البحر ، فوجب أن يدوم هناك نزول المطر ، وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا فساد قولهم . قال : ثبت بهذه الوجه ، أنه ليس تولد المطر من بخار الأرض ، ثم قال : والقوم إنما احتاجوا إلى هذا القول ، لأنهم اعتقدو أن الأجسام قدية ، وإذا كانت قدية امتنع دخول الزيادة والنقصان فيها ، وحينئذ لا معنى لحدوث الحوادث إلا اتصاف تلك الذرات بصفة بعد أن كانت موصوفة بصفات أخرى ، فلهذا السبب احتالوا في تكوين كل شيء عن مادة معينة ، وأما المسلمون . فلما اعتقدو أن الأجسام محضة ، وأن خالق العالم قادر على خلق الأجسام كيف شاء وأراد ، فعند هذا لا حاجة إلى استخراج هذه التكفلات ، ثبت أن ظاهر القرآن يدل في هذه الآية على أن الماء إنما ينزل من السماء ، ولا دليل على امتناع هذا الظاهر ، فوجب القول بحمله على ظاهره ، وما يؤكّد ما قلناه : أن جميع الآيات ناطقة بنزول المطر من السماء . قال تعالى ( وأنزلنا من السماء ماء طهورا ) وقال ( وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ) وقال ( وينزل من السماء من جبال فيها من برد ) ثبت أن الحق ، أنه تعالى ينزل المطر من السماء يعني أنه يخلق هذه الأجسام في السماء . ثم ينزلها إلى السحاب . ثم من السحاب إلى الأرض .

**﴿والقول الثاني﴾** المراد إنزال المطر من جانب السماء ماء

**﴿والقول الثالث﴾** أُنْزَلَ مِنَ السَّحَابِ مَاءً وَسُمِيَ اللَّهُ تَعَالَى السَّحَابَ سَمَاءً ، لَأَنَّ الْعَرَبَ تَسْمِي كُلَّ مَا فَوْقَكَ سَمَاءً كَسَمَاءِ الْبَيْتِ ، فَهَذَا مَا قَلِيلٌ فِي هَذَا الْبَابِ .

**﴿المسألة الثانية﴾** نقل الواحدي في البسيط عن ابن عباس : ي يريد بالماء هنا المطر ولا ينزل نقطة من المطر إلا ومعها ملك ، والفلسفه يحملون ذلك الملك على الطبيعة الحالة في تلك الجسمية الموجة لذلك النزول ، فاما أن يكون معه ملك من ملائكة السموات ، فالقول به مشكل والله أعلم .

**﴿المسألة الثالثة﴾** قوله ( فأخرجنا به نبات كل شيء ) فيه أبحاث :

**﴿البحث الأول﴾** ظاهر قوله (فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتٍ كُلِّ شَيْءٍ) يدل على أنه تعالى إنما أخرج النبات بواسطة الماء ، وذلك يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه ، وقد بالغنا في تحقيق هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الْثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ) فلا فائدة في الاعادة .

**﴿البحث الثاني﴾** قال الفراء : قوله (فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتٍ كُلِّ شَيْءٍ) ظاهره يقتضي أن يكون لكل شيء نبات . وليس الأمر كذلك ، فكان المراد فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتٍ كُلِّ شَيْءٍ لِهِ نَبَاتٌ ، فإذا كان كذلك ، فالذى لا نبات له لا يكون داخلا فيه .

**﴿البحث الثالث﴾** قوله (فَأَخْرَجْنَا بِهِ) بعد قوله (أَنْزَلَ) يسمى التفاتا . وبعد ذلك من الفصاحة .

وأعلم أن أصحاب العربية ادعوا أن ذلك يعد من الفصاحة . وما بينوا أنه من أي الوجه يعد من هذا الباب ؟ وأما نحن فقد أطربنا فيه في تفسير قوله تعالى (حتى إذا كتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة) فلا فائدة في الاعادة .

**﴿والبحث الرابع﴾** قوله (فَأَخْرَجْنَا) صيغة الجمع . والله ولحد فرد لا شريك له ، إلا أن الملك العظيم إذا كنى عن نفسه ، فاما يكتنى بصيغة الجمع ، فكذلك ه هنا . ونظيره قوله (إِنَا أَنْزَلْنَاهُ . إِنَا أَرْسَلْنَا نُوحًا . إِنَا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِكْرَ)

أما قوله (فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضْرًا) فقال الزجاج : معنى خضر ، كمعنى أخضر ، يقال أخضر فهو أخضر وخضر ، مثل اعور فهو اعور وعور . وقال الليث : الخضر في كتاب الله هو الزرع وفي الكلام كل نبات من الخضر ، وأقول انه تعالى حصر النبت في الآية المتقدمة في قسمين : حيث قال : (إِنَّ اللَّهَ فَالَّقُوْنَ الْحَبَّ وَالنُّوْيَ) فالذى ينبع من الحب هو الزرع ، والذى ينبع من النوى هو الشجر فاعتبر هذه القسمة أيضاً في هذه الآية فابتدأ بذكر الزرع ، وهو المراد بقوله (فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضْرًا) وهو الزرع ، كما روينا عن الليث . وقال ابن عباس : يزيد القمح والشعير والسلت والذرة والأرز ، والمراد من هذا الخضر العود الأخضر الذي يخرج أولاً ويكون السنبل في أعلىه وقوله (نَخْرُجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا) يعني يخرج من ذلك الخضر حباً متراكباً بعضه على بعض في سنبلة واحدة ، وذلك لأن الأصل هو ذلك العود الأخضر وتكون السنبلة مركبة عليه من فوقه وتكون الحبات متراكبة بعضها فوق بعض ، ويحصل فوق السنبلة أجسام دقيقة حادة كأنها أبار، والقصد من تخليقها أن تمنع الطيور من التقاط تلك الحبات المتراكبة.

ولما ذكر ما ينبت من الحب أتبعه بذكر ما ينبت من التوى ، وهو القسم الثاني فقال ( ومن النخل من طلعها قنوان دانية ) وهننا مباحث :

﴿البحث الأول﴾ أنه تعالى قدم ذكر الزرع على ذكر النخل ، وهذا يدل على أن الزرع أفضل من النخل . وهذا البحث قد أفرد الجاحظ فيه تصنيفا مطولا

﴿البحث الثاني﴾ روى الواحدي عن أبي عبيدة أنه قال : أطلعت النخل إذا أخرجت طلعها وطلعها كيزانها قبل أن ينشق عن الأغريض ، والاغريض يسمى طلعا أيضا . قال والطلع أول ما يرى من عذق النخلة ، الواحدة طلعة . وأما ( قنوان ) فقال الزجاج . القنوان جمع قنو . مثل صنوان وصنو . وإذا ثنيت القنو قلت قنوان بكسر النون ، فجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين والاعراب في النون للجمع

إذا عرفت تفسير اللفظ فنقول : قوله ( قنوان دانية ) قال ابن عباس : يريد العارجين التي قد تدللت من الطلع دانية من يجتبها . وروي عنه أيضا أنه قال : قصار النخل اللاصقة عذوقها بالأرض قال الزجاج : ولم يقل ومنها قنوان بعيدة لأن ذكر أحد القسمين يدل على الثاني كما قال ( سرابيل تقيكم الحر ) ولم يقل سرابيل تقيكم البرد ، لأن ذكر أحد الصدرين يدل على الثاني ، فكذا ه هنا وقيل أيضا : ذكر الدانية في القرية ، وترك البعيدة لأن النعمة في القرية أكمل وأكثر .

﴿والبحث الثالث﴾ قال صاحب الكشاف ( قنوان ) رفع بالابتداء ( ومن النخل ) خبره ( ومن طلعها ) بدل منه كأنه قيل : وحاصله من طلع النخل قنوان ، ويجوز أن يكون الخبر مذوفا للدلالة أخرجا عليه تقديره ، ومخرجة من طلع النخل قنوان . ومن قرأ يخرج منه ( حب متراكب ) كان ( قنوان ) عنده معطوفا على قوله ( حب ) وقرئ ( قنوان ) بضم القاف وبفتحها على أنه اسم جمع كركب لأن فعلان ليس من باب التكسير .

ثم قال تعالى ﴿ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالْزَيْتُونِ وَالرَّمَان﴾ وفيه أبحاث .

﴿البحث الأول﴾ قرأ عاصم ( جنات ) بضم التاء ، وهي قراءة على رضي الله عنه : والباقيون ( جنات ) بكسر التاء . أما القراءة الأولى فلها وجهان : الأول : أن يراد ، وثمن جنات من أعناب أي مع النخل والثاني : أن يعطى على ( قنوان ) على معنى وحاصله أو ومخرجة من النخل قنوان وجنات من أعناب وأما القراءة بالنصب فوجوها العطف على قوله ( نبات كل شيء ) والتقدير : وأخرجا به جنات من أعناب ، وكذلك قوله ( والزيتون

والرمان ) قال صاحب الكشاف : والاحسن أن يتضمنا على الاختصاص كقوله تعالى ( والمقيمين الصلاة ) لفضل هذين الصنفين .

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

**﴿ البحث الثالث ﴾** أعلم أنه تعالى ذكر هنا أربعة أنواع من الأشجار . النخل والعنب والزيتون والرمان ، وإنما قدم الزرع على الشجر لأن الزرع غذاء ، وثمار الأشجار فواكه ، والغذاء مقدم على الفاكهة ، وإنما قدم النخل على سائر الفواكه لأن التمر يجري مجرى الغذاء بالنسبة إلى العرب ولأن الحكماء بينوا أن بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة بحيث لا توجد تلك المشابهة في سائر أنواع النبات ، وهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام ( أكرموا عتمكم النخلة ، فإنها خلقت من بقية طينة آدم ) وإنما ذكر العنبر عقب النخل لأن العنبر أشرف أنواع الفواكه ، وذلك لأنه من أول ما يظهر يصير متفعلاً به إلى آخر الحال فأول ما يظهر على الشجر يظهر خيوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذيذة المطعم ، وقد يمكن اتخاذ الطبائع منه ، ثم بعده يظهر الحصرم ، وهو طعام شريف للاصحاء والمرضى ، وقد يتخذ الحصرم أشربة طيفية المذاق نافعة لأصحاب الصفراء ، وقد يتخذ الطبيخ منه ، فكانه ألد الطباخ الحامضة ، ثم إذا تم العنبر فهو ألد الفواكه وأشهتها ، ويمكن ادخار العنبر المعلق سنة أو أقل أو أكثر ، وهو في الحقيقة ألد الفواكه المدخلة ثم يبقى منه أربعة أنواع من المتناولات ، وهي الزبيب والدبس والخمrus والخل ، ومنافع هذه الأربع لا يمكن ذكرها إلا في المجلدات ، والخمrus وإن كان الشرع قد حرمتها ، ولكنه تعالى قال في صفتها ( ومنافع للناس ) ثم قال ( واثمها أكبر من نفعها ) فأحسن ما في العنبر عجمه . والاطباء يتحذرون منه جوار شنات عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة ، ثبت أن العنبر كأنه سلطان الفواكه ، وأما الزيتون فهو أيضاً كثير النفع لأنه يمكن تناوله كما هو ، وينفصل أيضاً عنده دهن كثير عظيم النفع في الأكل وفي سائر وجوه الاستعمال . وأما الرمان فحاله عجيب جداً ، وذلك لأنه جسم مركب من أربعة أقسام : قشره وشحمه وعجمه وملؤه

أما الأقسام الثلاثة الأولى وهي : القشر والشحム والعجم ، فكلها باردة يابسة أرضية كثيفة قابضة عفصة قوية في هذه الصفات ، وأما ماء الرمان ، فالبالمضد من هذه الصفات . فإنه ألد الأشربة وألطفها وأقربها إلى الاعتدال وأشدتها مناسبة للطباع المعتدلة ، وفيه تقوية للمزاج الضعيف ، وهو غذاء من وجه ودواء من وجه ، فإذا تأملت في الرمان وجدت الأقسام الثلاثة

موقوفة بالكتافة التامة الأرضية ، ووُجِدَتِ الْقَسْمُ الرَّابِعُ وَهُوَ مَاءُ الرَّمَانِ مُوصَفًا بِاللَّطَافَةِ وَالْاعْتِدَالِ فَكَأْنَهُ سَبَحَانَهُ جَمْعٌ فِي بَيْنِ الْمُتَضَادِيْنِ الْمُتَغَيِّرِيْنِ ، فَكَانَتِ دَلَالَةُ الْقَدْرَةِ وَالرَّحْمَةِ فِيْهِ أَكْمَلَ وَأَتَمَ .

وأعلم أن أنواع النبات أكثر من أن تفي بشرحها مجلدات ، فهذا السبب ذكر الله تعالى هذه الأقسام الأربع التي هي أشرف أنواع النبات ، واكتفى بذكرها تنبئها على الباقي ، وما ذكرها قال تعالى (مشتبها وغير مشتبه) وفيه مباحث : الأول : في تفسير (مشتبها) وجوه : الأول : أن هذه الفواكه قد تكون متشابهة في اللون والشكل ، مع أنها تكون مختلفة في الطعم واللذة ، وقد تكون مختلفة في اللون والشكل ، مع أنها تكون متشابهة في الطعم واللذة ، فان الأعناب والرمان قد تكون متشابهة في الصورة واللون والشكل . ثم إنها تكون مختلفة في الحلاوة والحموضة وبالعكس . الثاني : أن أكثر الفواكه يكون ما فيها من القشر والعجم متشابها في الطعم والخاصية . وأما ما فيها من اللحم والرطوبة فإنه يكون مختلفا في الطعم ، والثالث : قال قتادة : أوراق الأشجار تكون قريبة من التشابه . أما ثمارها فتكون مختلفة ، ومنهم من يقول : الأشجار متشابهة والثمار مختلفة ، والرابع : أقول إنك قد تأخذ العنقود من العنب فترى جميع حباته مدركة نصيحة حلوة طيبة إلا حبات مخصوصة منها بقيت على اول حاتها من الخضراء والحموضة والعفوفة . وعلى هذا التقدير : بعض حبات ذلك العنقود متشابهة وبعضها غير متشابه.

﴿والبحث الثاني﴾ يقال : اشتبه الشيآن وتشابها كقولك استويا وتساويا ، والافتعال والتفاعل يشتركان كثيرا ، وقرئ (مشتبها وغير مشتبه)

﴿والبحث الثالث﴾ إنما قال مشتبها ولم يقل مشتبهين إما اكتفاء بوصف أحدهما ، أو على تقدير : والزيتون مشتبها وغير مشتباه والرمان كذلك كقوله :

رماني بأمر كنت منه ووالدي بريما ومن أجل الطوى رماني

ثم قال تعالى ﴿انظروا إلى ثمره اذا اثمر وينعه﴾ وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ قرأ حمزة والكسائي (ثمره) بضم الثاء والميم ، وقرأ أبو عمرو (ثمره) بضم الثاء وسكون الميم والباقيون بفتح الثاء والميم . أما قراءة حمزة والكسائي : فلها وجهان :

﴿الوجه الأول﴾ وهو الأبين أن يكون جمع ثمرة على ثمر كما قالوا : خشبة وخشب .

قال تعالى (كأنهم خشب مسندة) وكذلك أكمة وأكم . ثم يخففون فيقولون أكم . قال الشاعر :

ترى الأكم فيها سجداً للحوافر

﴿والوجه الثاني﴾ أن يكون جمع ثمرة على ثمار ، ثم جمع ثمارا على ثمر فيكون ثمر جمع الجمجم ، وأما قراءة أبي عمرو فوجهها أن تخفيف ثمر ثمر كقولهم : رسول ورسيل . وأما قراءة الباقين فوجهها : أن الثمر جمع ثمرة ، مثل بقرة وبقر ، وشجرة وشجر ، وخرزة وخرز .

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

﴿ والبحث الثالث ﴾ قوله (انظروا إلى ثمره اذا أثمر ) أمر بالنظر في حال الشمر في أول حدوثها . وقوله ( وينعه ) أمر بالنظر في حالها عند تمامها وكما لها ، وهذا هو موضع الاستدلال واللحجة التي هي تمام المقصود من هذه الآية . ذلك لأن هذه الشمار والأزهار تتولد في أول حدوثها على صفات مخصوصة ، وعند تمامها وكما لها لا تبقى على حالاتها الأولى ، بل تنتقل إلى أحوال مضادة للأحوال السابقة ، مثل أنها كانت موصوفة بلون الحضرة فتصير ملونة بلون السواد أو بلون الحمرة ، وكانت موصوفة بالحموضة فتصير موصوفة بالحلاءة ، وربما كانت في أول الأمر باردة بحسب الطبيعة ، فتصير في آخر الأمر حارة بحسب الطبيعة ، فحصول هذه التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب ، وذلك السبب ليس هو تأثير الطبائع والفصول والأنجم والأفلاك ، لأن نسبة هذه الأحوال بأسرها إلى جميع هذه الأجسام المتباينة متزاوية متشابهة ، والنسب المتشابهة لا يمكن أن تكون أسباباً لحدوث الحوادث المختلفة ، ولما بطل إسناد حدوث هذه الحوادث إلى الطبائع والأنجم والأفلاك وجب إسنادها إلى القادر المختار الحكيم الرحيم المدبر لهذا العالم على وفق الرحمة والمصلحة والحكمة . ولما نبه الله سبحانه على ما في هذا الوجه اللطيف من الدلالة قال ( إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ) قال القاضي : المراد لمن يطلب الإيمان بالله تعالى ، لأنه آية لمن آمن ولم يؤمن ، ويتحمل أن يكون وجه تخصيص المؤمنين بالذكر أنهم الذين إنتفعوا به دون غيرهم كما تقدم تقريره في قوله ( هدى للمتقين ) وللسائل أن يقول : بل المراد منه أن دلالة هذا الدليل على إثبات الاله القادر المختار

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقُوهُمْ وَخَرَقُوا لَهُوَ بَنِينَ وَبَنَتِ يَغِيرِ عِلْمٍ سُبْحَتْهُ وَتَعْلَى  
عَمَّا يَصْفُونَ ﴿١٦﴾

ظاهرة قوية جلية ، فكأن قائلا قال : لم وقع الاختلاف بين الخلق في هذه المسألة مع وجود مثل هذه الدلالة الجلية الظاهرة القوية ؟ فأجيب عنه بأن قوة الدليل لا تفيده ولا تنفع إلا اذا قدر الله للعبد حصول الایان ، فكأنه قيل : هذه الدلالة على قوتها وظهورها دلالة لمن سبق قضاء الله في حقه بالایان ، فأما من سبق قضاء الله له بالكفر لم يتفع بهذه الدلالة البتة أصلا ، فكان المقصود من هذا التخصيص التنبيه على ما ذكرناه . والله أعلم ،

قوله تعالى ﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقُوهُمْ وَخَرَقُوا لَهُوَ بَنِينَ وَبَنَاتِ يَغِيرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعْلَى عَمَّا يَصْفُونَ ﴾

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أعلم أنه تعالى لما ذكر هذه البراهين الخمسة من دلائل العالم الأسفل والعالم الأعلى على ثبوت الالهية ، وكمال القدرة والرحمة . ذكر بعد ذلك أن من الناس من أثبتت لله شركاء ، وأعلم أن هذه المسألة قد تقدم ذكرها إلا أن المذكور هنا غير ما تقدم ذكره وذلك لأن الذين أثبتو الشريك لله فرق وطوائف .

﴿ فالطائفة الأولى ﴾ عبدة الأصنام فهم يقولون الأصنام شركاء الله في العبودية ، ولكنهم معترضون بأن هذه الأصنام لا قدرة لها على الخلق الإيجاد والتكونين .

﴿ والطائفة الثانية ﴾ من المشركين الذين يقولون ، مدبر هذا العالم هو الكواكب ، وهؤلاء فريقان منهم من يقول ؛ إنها واجبة الوجود لذاتها ، ومنهم من يقول ؛ أنها ممكنة الوجود لذواتها محدثة ، وحالقها هو الله تعالى ، إلا أنه سبحانه فوض تدبير هذا العالم الأسفل إليها وهؤلاء هم الذين حكى الله عنهم أن الخليل ﷺ ناظرهم بقوله ( لا أحب الآفلين ) وشرح هذا الدليل قد مضى .

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

أحدهما فاعل الخير . والثاني فاعل الشر ، والمقصود من هذه الآية حكاية مذهب هؤلاء

فهذا تقرير نظم الآية والتنبيه على ما فيها من الفوائد . فروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال قوله تعالى ( وجعلوا لله شركاء الجن ) نزلت في الزنادقة الذين قالوا إن الله وإبليس أخوان فالله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والخيرات ، وإبليس خالق السبع والحيات والعقارب والشوارد .

وأعلم أن هذا القول الذي ذكره ابن عباس أحسن الوجوه المذكورة في هذه الآية وذلك لأن بهذا الوجه يحصل لهذه الآية مزيد فائدة مغایرة لما سبق ذكره في الآيات المتقدمة ، قال ابن عباس : والذى يقوى هذا الوجه قوله تعالى ( وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً ) وإنما وصف بكونه من الجن لأن لفظ الجن مشتق من الاستمار ، والملائكة والروحانيون لا يرون بالعيون فصارت كأنها مستترة من العيون ، فبهذا التأويل أطلق لفظ الجن عليها ، وأقول : هذا مذهب المجوس وإنما قال : أبن عباس هذا قول الزنادقة ، لأن المجوس يلقون بالزنادقة ، لأن الكتاب الذي زعم زرادشت أنه نزل عليه من عند الله مسمى بالزند والمنسوب اليه يسمى زندي . ثم عرب فقيل زنديق . ثم جمع فقيل زنادقة .

واعلم أن المجنوس قالوا : كل ما في هذا العالم من الخيرات فهو من يزدان ويجمع ما فيه من الشرور فهو من أهمن ، وهو المسمى ببابليس في شرعنا ، ثم اختلفوا فالأكثرون منهم على أن أهمن محدث ، ولهم في كيفية حدوثه أقوال عجيبة ، والأقلون منهم قالوا : إنه قديم ازلي ، وعلى القولين فقد اتفقا على أنه شريك الله في تدبير هذا العالم فخيرات هذا العالم من الله تعالى وشروره من إيليس فهذا شرح ما قاله ابن عباس رضي الله عنهم .

فإن قيل : فعلى هذا التقدير : القوم أثبتو الله شريكًا واحدا وهو إبليس ، فكيف حكى الله عنهم أنهم أثبتو الله شركاء ؟

والجواب : أنهم يقولون عسکر الله هم الملائكة ، عسکر إبليس هم الشياطين والملائكة فيهم كثرة عظيمة ، وهم أرواح ظاهرة مقدسة وهم يلهمون تلك الأرواح البشرية بالخيرات والطاعات . والشياطين أيضاً فيهم كثرة عظيمة وهي تلقى الوساوس الخبيثة إلى الأرواح البشرية ، والله مع عسکره من الملائكة يحاربون إبليس مع عسکره من الشياطين . فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم أنهم أثبتوا الله شركاء من الجن فهذا تفصيل هذا القول .

إذا عرفت فنقول : قوله ( وخلقهم ) إشارة إلى الدليل القاطع الدال على فساد كون ابليس شريكًا لله تعالى في ملكه ، وتقريره من وجهين : الأول : أنا نقلنا عن المجنوس أن الاكثرين منهم معترفون بأن ابليس ليس بقديم بل هو محدث .

إذا ثبت هذا فنقول : أن كل محدث فله خالق وموجد ، وما ذاك إلا الله سبحانه وتعالى فهو لاء المجروس يلزمهم القطع بأن خالق أبليس هو الله تعالى ، ولما كان أبليس أصلاً لجميع الشرور والآفات والمحاسد والقبائح ، والمجروس سلموا أن خالقه هو الله تعالى ، فحينئذ قد سلموا إن إله العالم هو الخالق لما هو أصل الشرور والقبائح والمحاسد ، وإذا كان كذلك امتنع عليهم أن يقولوا لا بد من إلهين يكون أحدهما فاعلا للخيرات ، والثاني يكون فاعلا للشرور لأن بهذا الطريق ثبت أن إله الخير هو بعينه الخالق لهذا الذي هو الشر الأعظم فقوله تعالى ( وخلقهم ) إشارة إلى أنه تعالى هو الخالق لهؤلاء الشياطين على مذهب المجروس ، وإذا كان خالقا لهم فقد اعترفوا بكون إله الخير فاعلا لأعظم الشرور ، وإذا اعترفوا بذلك سقط قولهم : لا بد للخيرات من إله ، وللشرور من إله آخر .

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

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى ( وجعلوا الله شركاء الجن ) معناه : وجعلوا الجن شركاء للله .

فإن قيل : فما الفائدة في التقديم ؟

قلنا : قال سيبويه : إنهم يقدمون الأهم الذي هم بشأنه أعني ، فالفائدة في هذا التقديم استعظام أن يتخذ الله شريك سواء كان ملكاً أو جنباً أو إنسياً أو غير ذلك . فهذا هو السبب في تقديم اسم الله على الشركاء .

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

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلقو في تفسير هذه الشرك على ثلاثة أوجه : فالأول : ما ذكرناه من أن المراد منه حكاية قول من يثبت للعالم إلهين أحدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر .

﴿والقول الثاني﴾ أن الكفار كانوا يقولون الملائكة بنات الله وهم لا يقولون المراد من الجن الملائكة ، وإنما حسن إطلاق هذا الاسم عليهم ، لأن لفظ الجن مشتق من الاستمار ، والملائكة مستترؤن عن الأعين ، وكان يجب على هذا القائل أن يبين أنه كيف يلزم من قولهم الملائكة بنات الله ؟ قولهم بجعل الملائكة شركاء الله حتى يتم انطiac لفظ الآية على هذا المعنى ، ولعله يقال : إن هؤلاء كانوا يقولون الملائكة مع أنها بنات الله فهي مدبرة لأحوال هذا العالم وحيثئذ يحصل الشرك .

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

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

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

﴿الوجه الثالث﴾ أن القائلين بيزدان وأهل من يصرحون بإثبات شريك لاله العالم في تدبير هذا العالم ، فصرف اللفظ عنه وحمله على إثبات البنات صرف للفظ عن حقيقته إلى مجازه من غير ضرورة وأنه لا يجوز .

﴿وأما القول الثاني﴾ وهو قول من يقول المراد من هذه الشرك : أن الكفار قبلوا قول

الجن في عبادة الأصنام ، فهذا في غاية البعد لأن الداعي إلى القول بالشرك لا يجوز تسميته بكونه شريكًا لله لا بحسب حقيقة الفظ ولا بحسب مجازه ، وأيضاً فلو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لزم وقوع التكرير من غير فائدة ، لأن الرد على عبادة الأصنام وعلى عبادة الكواكب قد سبق على سبيل الاستقصاء ، فثبتت سقوط هذين القولين ، وظهر أن الحق هو القول الذي نصرناه وقويناه .

وأما قوله تعالى ﴿ وَخَلْقَهُم ﴾ فيه بحثان :

﴿ البحث الأول ﴾ اختلفوا في أن الضمير في قوله ( خلقهم ) إلى ماذا يعود ؟ على قولين :

﴿ القول الأول ﴾ إنه عائد إلى ( الجن ) والمعنى انهم قالوا الجن شركاء الله ، ثم إن هؤلاء القوم اعترفوا بأن إهرا من محدث ، ثم إن في المjosوس من يقول إنه تعالى تفكر في مملكة نفسه واستعظمها فحصل نوع من العجب ، فتولد الشيطان عن ذلك العجب ، ومنهم من يقول شك في قدرة نفسه فتولد من شكه الشيطان ، فهو لاء معتزون بأن إهرا من محدث ، وأن محدثه هو الله تعالى فقوله تعالى ( وَخَلْقَهُم ) إشارة إلى هذا المعنى ، ومتى ثبت أن هذا الشيطان مخلوق لله تعالى امتنع جعله شريكاً لله في تدبير العالم ، لأن الخالق أقوى وأكمل من المخلوق ، وجعل الضعيف الناقص شريكاً للقوى الكامل محال في العقول .

﴿ القول الثاني ﴾ أن الضمير عائد إلى الجاعلين ، وهو الذين أثبتو الشركة بين الله تعالى وبين الجن ، وهذا القول عندي ضعيف لوجهين : أحدهما : أنا إذا حملناه على ما ذكرناه صار ذلك اللفظ الواحد دليلاً قاطعاً تماماً كاماً في ابطال ذلك المذهب ، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يظهر منه فائدة وثانيهما : أن عود الضمير إلى أقرب المذكرات واجب ، وأقرب المذكرات في هذه الآية هو الجن ، فوجب أن يكون الضمير عائداً إليه

﴿ البحث الثاني ﴾ قال صاحب الكشاف : قوله ( وَخَلْقَهُم ) أي احتلاقهم للافك . يعني : وجعلوا الله خلقهم حيث نسبوا ذبائحهم إلى الله في قوله ( والله أمرنا بها )

ثم قال ﴿ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ وفيه مباحث :

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

﴿الحجّة الأولى﴾ أن الإله يجب أن يكون واجب الوجود لذاته ، فولده إما أن يكون واجب الوجود لذاته أولاً يكون ، فإن كان واجب الوجود لذاته كان مستقلاً بنفسه فائماً بذاته لا تعلق له في وجوده بالأخر ، ومن كان كذلك لم يكن والد له البتة لأن الولد مشعر بالفرعية وال الحاجة وأما إن كان ذلك الولد ممكّن الوجود لذاته فحينئذ يكون وجوده بایجاد واجب الوجود لذاته ، ومن كان كذلك فيكون عبداً له لا ولداً له ، فثبتت أن من عرف أن الإله ما هو ، امتنع منه أن يثبت له البنات والبنين .

﴿الحجّة الثانية﴾ أن الولد يحتاج إليه أن يقوم مقامه بعد فنائه ، وهذا إنما يعقل في حق من يفني ، أما من تقدس عن ذلك لم يعقل الولد في حقه .

﴿الحجّة الثالثة﴾ ان الولد مشعر بكونه متولداً عن جزء من أجزاء الوالد ، وذلك إنما يعقل في حق من يكون مركباً ويمكن انفصال بعض أجزائه عنه ، وذلك في حق الواحد الفرد الواجب لذاته محال ، فحاصل الكلام ان من علم ان الإله ما حقيقته استحال ان يقول له ولد فكان قوله ( وخرقوا له بنين وبنات بغير علم ) إشارة الى هذه الدقيقة

﴿البحث الثاني﴾ قرأ نافع ( وحرقوا ) مشددة الراء . والباقيون ( حرقو ) خفيفة الراء . قال الواحدى : الاختيار التخفيف ، لأنها أكثر والتشديد للمبالغة والتکثير .

﴿البحث الثالث﴾ قال الفراء : معنى ( حرقوا ) افتعلوا وافتروا . قال : وحرقوا واخترقوا وخلقوا واختلقوا ، وافتروا واحد . وقال الليث . يقال : تحرق الكذب وتخلقه ، وحکى صاحب الكشاف : أنه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال : كلمة عربية كانت تقولها . كان الرجل إذا كذب كذبة في نادى القوم يقول لهم قد خرقها ، والله أعلم . ثم قال : ويجوز أن يكون من خرق الشوب إذا شقه . أى شقوا له بنين وبنات .

ثم إنه تعالى ختم الآية فقال ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصْفُونَ﴾ فقوله سبحانه تزييه لله عن كل ما لا يليق به . وأما قوله ( وتعالى ) فلا شك أنه لا يفيد العلو في المكان ، لأن المقصود هنا تزييه الله تعالى عن هذه الأقوال الفاسدة ، والعلو في المكان لا يفيده هذا المعنى . فثبتت أن المراد هنا التعالي عن كل اعتقاد باطل وقول فاسد .

فإن قالوا : فعلى هذا التقدير لا يبقى بين قوله « سبحانه » وبين قوله « وتعالى » فرق قلنا : بل يبقى بينهما فرق ظاهر ، فإن المراد بقوله سبحانه سبحانه أن هذا القائل يسبحه ويترنه عما لا يليق به والمراد بقوله ( وتعالى ) كونه في ذاته متعالياً متقدساً عن هذه الصفات سواء سببه مسبح أو لم يسببه ، فالتسبيح يرجع إلى أقوال المسبحين ، والتعالي يرجع إلى صفتة الذاتية التي حصلت له لذاته لا لغيره

**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**

قوله تعالى ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

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

واعلم ان تفسير قوله (بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ) قد تقدم في سورة البقرة إلا أنا نشير هنا الى ما هو المقصود الأصلي من هذه الآية . فنقول : الابداع عبارة عن تكوين الشيء من غير سبق مثال ، ولذلك فان من أتى في فن من الفنون بطريقه لم يسبقه غيره فيها ، يقال : إنه أبدع فيه

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

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

أما الأحتمال الأول : فباطل ، وذلك لأنه تعالى وان كان يحدث الحوادث في مثل هذا العالم الأسفل بناء على أسباب معلومة ووسائل مخصوصة الا أن النصارى يسلمون أن العالم الأسفل محدث ، وإذا كان الأمر كذلك . لزمهم الاعتراف بأنه تعالى خلق السموات والأرض من غير سابقة مادة ولا مدة ، وإذا كان الأمر كذلك . وجوب أن يكون إحداثه للسموات والأرض ابداعا فلو لزم من مجرد كونه مبدعا لاحداث عيسى عليه السلام كونه والدالله للزم من كونه مبدعا للسموات والأرض كونه والدالله . ومعلوم أن ذلك باطل بالاتفاق ، فثبت أن مجرد كونه مبدعا لعيسى عليه السلام لا يقتضي كونه والدالله ، فهذا هو المراد من قوله (بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ) واما ذكر السموات والأرض فقط ولم يذكر ما فيها لأن حدوث ما في السموات والأرض ليس على سبيل الابداع ، أما حدوث ذات السموات والأرض فقد كان على سبيل الابداع ، فكان المقصود من الالزام حاصلا بذكر السموات والأرض . لا بذكر ما في السموات والأرض ، فهذا إبطال الوجه الأول

وأما الاحتمال الثاني : وهو أن يكون مراد القوم من الولادة هو الأمر المعتمد المعروف من الولادة في الحيوانات ، فهذا أيضا باطل ويدل عليه وجوه

﴿الوجه الأول﴾ أن تلك الولادة لا تصح إلا من كانت له صاحبة وشهوة ، وينفصل عنه جزء ويختبئ ذلك الجزء في باطن تلك الصاحبة ، وهذه الاحوال إنما تثبت في حق الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكنون والحد والنهاية والشهوة واللذة ، وكل ذلك على خالق العالم . وهذا هو المراد من قوله أني يكون له ولد ولم تكن له صاحبة .

﴿والوجه الثاني﴾ أن تحصيل الولد بهذا الطريق إنما يصح في حق من لا يكون قادرًا على الخلق والإيجاد والتكونين دفعة واحدة فلما أراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل إلى تحصيله بالطريق المعتمد . أما من كان خالقا لكل الممكنات قادرا على كل المحدثات ، فإذا أراد إحداث شيء قال له كن فيكون ، ومن كان هذا الذي ذكرنا صفتة ونعته ، امتنع منه إحداث شخص بطريق الولادة وهذا هو المراد من قوله ( وخلق كل شيء )

﴿والوجه الثالث﴾ وهو أن هذا الولد إما أن يكون قد يعا أو محدثا ، لا جائز أن يكون قد يعا لأن القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته . وما كان واجب الوجود لذاته كان غنيا عن غيره فامتنع كونه ولدا لغيره ، فبقي أنه لو كان ولدا لوجب كونه حادثا ، فنقول إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فاما أن يعلم أن له في تحصيل الولد كهما ونفعا أو يعلم أنه ليس الأمر كذلك ، فإن كان الأول فلا وقت يفرض أن الله تعالى خلق هذا الولد فيه إلا والداعي إلى إيجاد هذا الولد كان حاصلا قبل ذلك ، ومتى كان الداعي إلى إيجاده حاصلا قبله وجب حصول الولد قبل ذلك ، وهذا يوجب كون ذلك الولد أزليا وهو محال ، وإن كان الثاني فقد ثبت أنه تعالى عالم بأنه ليس له في تحصيل الولد كهما حال ولا ازيد مرتبة في الإلهية ، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن لا يحدثه البتة في وقت من الأوقات ، وهذا هو المراد من قوله ( وهو بكل شيء علیم ) وفيه وجه آخر وهو أن يقال الولد المعتمد إنما يحدث بقضاء الشهوة ، وقضاء الشهوة يوجب اللذة ، واللذة مطلوبة لذاتها ، فلو صحت اللذة على الله تعالى مع أنها مطلوبة لذاتها ، وجب أن يقال إنه لا وقت إلا وعلم الله بتحصيل تلك اللذة يدعوه إلى تحصيلها قبل ذلك الوقت لأنه تعالى لما كان عالما بكل المعلومات وجب أن يكون هذا المعنى معلوما ، وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يحصل تلك اللذة في الأزل ، فلزم كون الولد أزليا ، وقد بينا أنه محال فثبت أن كونه تعالى عالما بكل المعلومات مع كونه تعالى أزليا يمنع من صحة الولد عليه ، وهذا هو المراد من قوله ( وهو بكل شيء علیم ) فثبت بما ذكرنا أنه لا يمكن إثبات الولد لله تعالى بناء على هذين الاحتالتين المعلوماتين ، فاما إثبات الولد لله تعالى بناء على احتمال ثالث فذلك باطل ، لأنه غير متصور ولا مفهوم عند العقل ، فكان القول بإثبات الولادة بناء على ذلك الاحتمال الذي هو غير

قوله تعالى : «ذلکم الله ربکم لا إله إلا هو» الآية سورة الأنعام

**ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ** ﴿١٣﴾

متصور خوضا في حضن الجھالة وأنه باطل ، فهذا هو المقصود من هذه الآية ولو ان الأولين والآخرين اجتمعوا على أن يذکروا في هذه المسألة کلاما يساويه في القوة والكمال لعجزوا عنه ، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لننهضي لو لا أن هدانا الله .

قوله تعالى ﴿ ذلکم الله ربکم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وکيل ﴾

اعلم أنه تعالى لما أقام الحجة على وجود الاله القادر المختار الحکيم الرحيم وبين فساد قول من ذهب الى الاشراك بالله ، وفصل مذاہبهم على احسن الوجوه وبين فساد كل واحد منها بالدلائل الالائفة به . ثم حکى مذهب من أثبت لله البنین والبنات ، وبين بالدلائل القاطعة فساد القول بها فعند هذا ثبت أن إله العالم فرد واحد صمد منه عن الشريك والنظير والضد والنذر ، ومنزه عن الاولاد والبنين والبنات ، فعند هذا صرخ بالنتیجة فقال : ذلکم الله ربکم لا إله إلا هو خالق كل ما سواه فاعبدوه ولا تعبدوا غيره أحدا فانه هو المصلح لهما هات جميع العباد ، وهو الذي يسمع دعاءهم ويرى ذلهم وخصوصهم ، ويعلم حاجتهم ، وهو الوکيل لكل أحد على حصول مهماته ، ومن تأمل في هذا النظم والترتيب في تقریر الدعوة الى التوحید والتزییه ، وإظهار فساد الشرک ، علم أنه لا طريق اوضح ولا أصلح منه . وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف «ذلکم» إشارة الى الموصوف بما تقدم من الصفات وهو مبتدأ وما بعده اخبار مترادا ، وهي ( الله ربکم لا إله إلا هو خالق كل شيء ) أي ذلك الجامع لهذه الصفات فاعبدوه على معنى أن من حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق بالعبادة فاعبدوه ، ولا تعبدوا احدا سواه

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أنه تعالى بين في هذه السورة بالدلائل الكثيرة افتقار الخلق الى خالق وموحد ، ومبدع ، ومدبر ، ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشرکاء ، والاصناد والانداد ، ثم انه اتبع الدلائل الدالة على وجود الصانع بأن نقل قول من أثبت لله شريكـا ، فهذا القدر يكون أوجب الجزم بالتشريك من الجن ، ثم أبطله ، ثم إنه تعالى بعد ذلك أتى بالتوحید المحسـن حيث قال ( ذلکم الله ربکم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه ) وعند هذا يتوجه السؤوال وهو ان حاصل ما تقدم اقامة الدليل على وجود الخالق ، وتزییف دليل من أثبت لله شريكـا ، فهذا القدر كيف أوجب الجزم بالتوحید المحسـن ؟ فنقول : للعلماء في

إثبات التوحيد طرق كثيرة ، ومن جملتها هذه الطريقة . وتقريرها من وجوه : الأول : قال المقدمون الصانع الواحد كاف وما زاد على الواحد . فالقول فيه متكافئ ، فوجب القول بالتوحيد أما قولنا : الصانع الواحد كاف فلان الاله القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات كاف في كونه إلهًا للعالم ، ومدبرا له . وأما ان الزائد على الواحد ، فالقول فيه متكافئ ، فلان الزائد على الواحد لم يدل الدليل على ثبوته ، فلم يكن إثبات عدد أولى من إثبات عند آخر ، فيلزم إما إثبات آلة لانهاية لها ، وهو محال ، أو إثبات عدد معين مع أنه ليس ذلك العدد أولى من سائر الأعداد ، وهو أيضا محال ، وإذا كان القسمان باطلين لم يبق إلا القول بالتوحيد .

**﴿الوجه الثاني﴾** في تقرير هذه الطريقة أن الاله القادر على كل المكنات العالم بكل المعلومات كاف في تدبير العالم ، فلو قدرنا إلها ثانيا لكان ذلك الثاني إما أن يكون فاعلاً موجوداً بشيء من حوادث هذا العالم أولاً يكون ، والأول باطل ، لأنه لما كان كل واحد منها قادراً على جميع المكنات فكل فعل يفعله أحدهما صار كونه فاعلاً لذلك الفعل مانعاً للأخر عن تحصيل مقدوره ، وذلك يوجب كون كل واحد منها سبباً لعجز الآخر . وهو محال . وإن كان الثاني لا يفعل فعلاً ولا يوجد شيئاً كان ناقضاً ممعطلاً ، وذلك لا يصلح للاهية .

**﴿والوجه الثالث﴾** في تقرير هذه الطريقة أن نقول : إن هذا الاله الواحد لا بد وأن يكون كاملاً في صفات الاهمية ، ولو فرضنا إلها ثانياً لكان ذلك الثاني إما أن يكون مشاركاً للأول في جميع صفات الكمال أولاً يكون ، فإن كان مشاركاً للأول في جميع صفات الكمال فلا بد وأن يكون متميزاً عن الأول بأمر ما ، اذ لو لم يحصل الامتياز بأمر من الأمور لم يحصل التعدد والاثنينة ، وإذا حصل الامتياز بأمر ما فذلك الأمر المميز إما أن يكون من صفات الكمال أولاً يكون . فإن كان من صفات الكمال مع أنه حصل الامتياز به لم يكن جميع صفات الكمال مشتركة فيه بينهما ، وإن لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال ، فالموصوف به يكون موصوفاً بصفة ليست من صفات الكمال ، وذلك نقصان . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الاله الواحد كاف في تدبير العالم والايجاد ، وأن الزائد يجب نفيه وهذه الطريقة هي التي ذكرها الله تعالى هنها في تقرير التوحيد . وأما التمسك بدليل التأييع فقد ذكرناه في سورة البقرة .

**﴿المسألة الثالثة﴾** تمسك أصحابنا بقوله ( خالق كل شيء ) على أنه تعالى هو الحالق لأعمال العباد قالوا : أعمال العباد أشياء ، والله تعالى خالق كل شيء بحكم هذه الآية . فوجب كونه تعالى خالقاً لها واعلم أنا أطربنا الكلام في هذا الدليل في كتاب الجبر والقدر ، ونكتفي ههنا من تلك الكلمات بنكبة قليلة . قالت المعتزلة : هذا اللفظ ، وإن كان عاماً إلا أنه حصل مع هذه الآية وجوه تدل على أن أعمال العباد خارجة عن هذا العموم . فأحددها : أنه تعالى قال ( خالق كل شيء فاعبدوه ) فلو دخلت أعمال العباد تحت قوله ( خالق كل شيء )

لصار تقدير الآية : أنا خلقت أعمالكم فافعلوها بأعيانها أنتم مرة أخرى . ومعلوم أن ذلك فاسد . وثانيها : أنه تعالى إنما ذكر قوله ( خالق كل شيء ) في معرض المدح والثناء على نفسه ، فلو دخل تحته أعمال العباد لخرج عن كونه مدحا وثناء لأنه لا يليق به سبحانه أن يتمدح بخلق الزنا واللواث والسرقة والكفر ، وثالثها : أنه تعالى قال بعد هذه الآية ( قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ) ومن عمي فعليها ، وهذا تصريح يكون العبد مستقلًا بالفعل والترك ، وأنه لا مانع له البتة من الفعل والترك ، وذلك يدل على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى إذ لو كان مخلوقاً لله تعالى لما كان العبد مستقلًا به ، لأنه إذا أوجده الله تعالى امتنع منه الدفع ، وإذا لم يوجده الله تعالى امتنع منه التحصيل . فلما دلت هذه الآية على كون العبد مستقلًا بالفعل والترك ثبت أن كونه كذلك يعني أن يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى ، ثبت أن ذكر قوله ( فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها ) يوجب تخصيص ذلك العموم . ورابعها : أن هذه الآية مذكورة عقيب قوله ( وجعلوا لله شركاء الجن ) وقد بينا أن المراد منه رواية مذهب المجوس في إثبات الهين للعالم . أحدهما يفعل اللذات والخيرات ، والأخر يفعل الآلام والآفات فقوله بعد ذلك ( لا إله إلا هو خالق كل شيء ) يجب أن يكون محمولاً على ابطال ذلك المذهب ، وذلك إنما يكون إذا قلنا انه تعالى هو الخالق لكل ما في هذا العالم من السباع والحيشيات والأمراض والألام ، فإذا حملنا قوله ( خالق كل شيء ) على هذا الوجه لم يدخل تحته أعمال العباد . قالوا : فثبت أن هذه الدلائل الأربع توجب خروج أعمال العباد عن عموم قوله تعالى ( خالق كل شيء )

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

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى ( خالق كل شيء فاعبدوه ) يدل على ترتيب الأمر بالعبادة على كونه تعالى خالقاً لكل الأشياء بفاء التعقيب وترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء مشعر بالسبيبية ، فهذا يقتضي أن يكون كونه تعالى خالقاً للأشياء هو الموجب لكونه معبوداً على الاطلاق ، والله هو المستحق للمعبودية ، وهذا يشعر بصححة ما يذكره بعض أصحابنا من أن الله عبارة عن القادر على الخلق والابداع والايجاد والاختراع

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج كثير من المعتزلة بقوله ( خالق كل شيء ) على نفي الصفات ، وعلى كون القرآن مخلوقاً . أما نفي الصفات فلأنهم قالوا : لو كان تعالى عالماً بالعلم قادرًا بالقدرة ، لكان ذلك العلم والقدرة إما أن يقال : إنها قديمان . أو محدثان ، والأول باطل . لأن عموم قوله ( خالق كل شيء ) يقتضي كونه خالقاً لكل الأشياء أدخلنا

التخصيص في هذا العموم بحسب ذاته تعالى ضرورة أنه يمتنع أن يكون خالقاً لنفسه ، فوجب أن يبقى على عمومه فيما سواه ، والقول بثبات الصفات القدمة يقتضي مزيد التخصيص في هذا العموم ، وأنه لا يجوز . والثاني : وهو القول بحدوث علم الله وقدرته . فهو باطل بالاجماع ، وأنه يلزم افتقار إيجاد ذلك العلم والقدرة إلى سبق علم آخر وقدرة أخرى ، وأن ذلك محال . وأما تمسكهم بهذه الآية على كون القرآن مخلوقاً . فقالوا : القرآن شيء وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم ، فلزم كون القرآن مخلوقاً لله تعالى أقصى ما في هذا الباب أن هذا العموم دخله التخصيص في ذات الله تعالى ، إلا أن العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص ، ولذلك فإن دخول هذا التخصيص في هذا العموم لم يمنع أهل السنة من التمسك به في إثبات أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى .

**وجواب أصحابنا عنه :** أنا نخصص هذا العموم بالدلائل الدالة على كونه تعالى عالماً بالعلم قادرًا بالقدرة ، وبالدلائل الدالة على أن كلام الله تعالى قديم .

﴿المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ﴾ قوله تعالى ( وهو على كل شيء وكيل ) المراد من أن يحصل للعبد كمال التوحيد وتقريره ، وهو أن العبد وإن كان يعتقد أنه لا إله إلا هو ، وأنه لا مدبِّر إلا الله تعالى ، إلا أن هذا العالم عالم الأسباب .

وسمعت الشيخ الإمام الزاهد الوالد رحمه الله يقول : لو لا الأسباب لما ارتقى مرتب .  
وإذا كان الأمر كذلك فقد يعلق الرجل القلب بالأسباب الظاهرة ، فتارة يعتمد على الأمير ، وتارة يرجع في تحصيل مهماته إلى الوزير ، فحيثئذ لا ينال إلا الحرمان ولا يجد إلا تكثير الأحزان ، والحق تعالى قال ( وهو على كل شيء وكيل ) والمقصود أن يعلم الرجل أنه لا حافظ إلا الله ، ولا مصلح للمهام إلا الله ، فحيثئذ ينقطع طمعه عن كل ما سواه ، ولا يرجع في مهم من المهام إلا إليه .

﴿المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ﴾ أنه قال : قبل هذه الآية بقليل ( وخلق كل شيء ) وقال هنا ( خالق كل شيء ) وهذا كالتكرار .

**والجواب من وجوه :** الأول : أن قوله ( وخلق كل شيء ) إشارة إلى الماضي .

أما قوله ﴿خالق كل شيء﴾ فهو اسم الفاعل ، وهو يتناول الأوقات كلها ، والثاني : وهو التحقيق أنه تعالى ذكر هناك قوله ( وخلق كل شيء ) ليجعله مقدمة في بيان نفي الأولاد ، وهبنا ذكر قوله ( خالق كل شيء ) ليجعله مقدمة في بيان أنه لا معبد إلا هو ، والحاصل أن هذه المقدمة مقدمة توجب أحکاماً كثيرة ونتائج مختلفة ، فهو تعالى يذكرها مرة بعد مرة ، ليفرغ

قوله تعالى: «لا تدركه الأ بصار» الآية سورة الأنعام

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَرُ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ أَنْجَيْرُ ﴿١٣﴾

عليها في كل موضع ما يليق بها من التبيحة .

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

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

﴿المسألة التاسعة﴾ القوم كانوا معتبرين بوجود الله تعالى كما قال ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ) وما أطلقوا لفظ الله على أحد سوى الله سبحانه ، كما قال تعالى ( هل تعلم له سمياء ) فقال ( ذلكم الله ربكم ) أي الشيء الموصوف بالصفات التي تقدم ذكرها هو الله تعالى ، ثم قال بعده ( ربكم ) يعني الذي يربىكم ويحسن اليكم بأصناف التربية ووجوه الاحسان ، وهي أقسام بلغت في الكثرة إلى حيث يعجز العقل عن ضبطها ، كما قال ( وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها )

ثم قال ﴿ لا إله إلا هو﴾ يعني أنكم لما عرفتم وجود الاله المحسن المتفضل المتكرم فاعلموا أنه لا إله سواه ولا معبد سواه .

ثم قال ﴿ خالق كل شيء﴾ يعني أنها صحيحة قولنا : لا إله سواه ، لأنه لا خالق للخلق سواه ، ولا مدبر للعالم إلا هو ، فهذا الترتيب ترتيب مناسب مفيد .

قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأ بصار وهو يدرك الأ بصار وهو اللطيف الخبير﴾

في هذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى تجوز رؤيته المؤمنين . يرون أنه يوم القيمة من وجوه : الأول : في تقرير هذا المطلوب أن نقول : هذه الآية تدل على أنه تعالى تجوز رؤيته .

وإذا ثبت هذا وجوب القطع بأن المؤمنين يرون يوم القيمة .

**﴿أَمَا الْمَقَامُ الْأَوَّل﴾** فتقريره : أنه تعالى تمدح بقوله ( لا تدركه الأ بصار ) وذلك مما يساعد الخصم عليه ، وعليه بنوا استدلاهم في إثبات مذهبهم في نفي الرؤية .

وإذا ثبت هذا فنقول : لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله ( لا تدركه الأ بصار ) ألا ترى أن المدوم لا تصح رؤيته . والعلم والقدوة والارادة والروائح والطعم لا يصح رؤية شيء منها ، ولا مدح لشيء منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها ، فثبت أن قوله ( لا تدركه الأ بصار ) يفيد المدح ، وثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيحاً الرؤية ، وهذا يدل على أن قوله تعالى ( لا تدركه الأ بصار ) يفيد كونه تعالى جائز الرؤية ، وتمام التحقيق فيه أن الشيء إذا كان في نفسه بحيث يمكن رؤيته ، فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء . أما إذا كان في نفسه جائز الرؤية ، ثم إنه قادر على حجب الأ بصار عن رؤيته وعن إدراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة . فثبت أن هذه الآية دالة على أنه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته .

وإذا ثبت هذا وجوب القطع بأن المؤمنين يرونهم يوم القيمة ، والدليل عليه أن القائل قائلان : قائل قال بجواز الرؤية مع أن المؤمنين يرونهم ، وسائل قال لا يرونهم ولا تجوز رؤيته . فأما القول بأنه تعالى تجوز رؤيته مع أنه لا يراه أحد من المؤمنين فهو قول لم يقل به أحد من الأمة فكان باطلاً . فثبت بما ذكرنا أن هذه الآية تدل على أنه تعالى جائز الرؤية في ذاته ، وثبت أنه متى كان الأمر كذلك ، وجوب القطع بأن المؤمنين يرونهم . فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على حصول الرؤية وهذا استدلال لطيف من هذه الآية .

**﴿الوجه الثاني﴾** أن نقول المراد بالآيات في قوله ( لا تدركه الأ بصار ) ليس هو نفس الأ بصار فإن البصر لا يدرك شيئاً ثالثاً في موضع من الموضع . بل المدرك هو البصر فوجوب القطع بأن المراد من قوله ( لا تدركه الأ بصار ) هو أنه لا يدركه المتصرون وإذا كان كذلك كان قوله ( وهو يدرك الأ بصار ) المراد منه وهو يدرك المتصرين ، ومعتلة البصرة يوافقونا على أنه تعالى يبصر الأشياء فكان هو تعالى من جملة المتصرين فقوله ( وهو يدرك الأ بصار ) يقتضي كونه تعالى مبصراً بنفسه ، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى جائز الرؤية في ذاته ، وكان تعالى يرى نفسه . وكل من قال إنه تعالى جائز الرؤية في نفسه قال : إن المؤمنين يرونهم يوم القيمة فصارت هذه الآية دالة على أنه جائز الرؤية وعلى أن المؤمنين يرونهم يوم القيمة ، وإن أردنا أن نزيد هذا استدلال اختصاراً قلنا : قوله تعالى ( وهو يدرك الأ بصار ) المراد منه إنما نفس البصر أو البصر ، وعلى التقديرين : فيلزم كونه تعالى مبصراً لا يصار نفسه ، وكونه مبصراً لذات نفسه .

وإذا ثبت هذا وجب أن يراه المؤمنون يوم القيمة ضرورة أنه لا قائل بالفرق .

**﴿الوجه الثالث﴾** في الاستدلال بالأية أن لفظ (الأ بصار) صيغة جمع دخل عليها الألف واللام فهي تفيد الاستغراب فقوله (لا تدركه الأ بصار) يفيد أنه لا يراه جميع الأ بصار ، فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب .

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

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

**﴿الوجه الرابع﴾** في التمسك بهذه الآية ما نقل أن ضرار بن عمر و الكوفي كان يقول : إن الله تعالى لا يرى بالعين ، وإنما يرى بحاسة سادسة يخلقها الله تعالى يوم القيمة ، واحتج عليه بهذه الآية فقال : دلت هذه الآية على تخصيص نفي إدراك الله تعالى بالبصر ، وتخصيص الحكم بالشيء يدل على أن الحال في غيره بخلافه ، فوجب أن يكون ادراك الله بغير البصر جائزًا في الجملة ، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك ثبت أن يقال : إنه تعالى يخلق يوم القيمة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وإدراكه ، فهذا وجوه أربعة مستنبطة من هذه الآية يمكن العوilel عليها في إثبات أن المؤمنين يرون الله في القيمة .

**﴿المسألة الثانية﴾** في حكاية استدلال المعتزلة بهذه الآية في نفي الرؤية .

أعلم أنهم يحتاجون بهذه الآية من وجهين : الأول : أنهم قالوا : الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية ، بدليل أن قائلًا لو قال أدركته وما رأيته ، أو قال رأيته وما أدركته بيصري فإنه يكون كلامه متناقضًا ، فثبت أن الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (لا تدركه الأ بصار) يقتضي أنه لا يراه شيء من الأ بصار في شيء من الأحوال ، والدليل على صحة هذا العموم وجهان : الأول : يصح استثناء جميع الأشخاص وجميع الأحوال عنه فيقال : لا تدركه الأ بصار إلا بصر فلان ، وإنما في الحالة

الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله . فثبت أن عموم هذه الآية يفيد عموم النفي عن كل الأشخاص في جميع الاحوال . وذلك يدل على أن أحد لا يرى الله تعالى في شيء من الاحوال .

﴿الوجه الثاني﴾ في بيان أن هذه الآية تفيد العموم أن عائشة رضي الله عنها لما أنكرت قول ابن عباس في أن حمداً رأى ربه ليلة المراج تمسكت في نصرة مذهب نفسها بهذه الآية ، ولو لم تكن هذه الآية مفيدة للعموم بالنسبة إلى كل الأشخاص وكل الاحوال لما تم ذلك الاستدلال ، ولا شك أنها كانت من أشد الناس على بلغة العرب . فثبت أن هذه الآية دالة على النفي بالنسبة إلى كل الأشخاص وذلك يفيد المطلوب .

﴿الوجه الثاني﴾ في تقرير استدلال المعتزلة بهذه الآية أنهم قالوا : إن ما قبل هذه الآية إلى هذا الموضع مشتمل على مدح الثناء ، وقوله بعد ذلك ( وهو يدك الأ بصار ) أيضاً مدح وثناء فوجب أن يكون قوله ( لا تدركه الأ بصار ) مدحاً وثناء ، وإلا لزم أن يقال : إن ما ليس بمدح وثناء وقع في خلال ما هو مدح وثناء ، وذلك يوجب الركاك وهذا غير لائق بكلام الله .

إذا ثبت هذا فنقول : كل ما كان عدمه مدح ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصاً في حق الله تعالى ، والنقص على الله تعالى محال ، لقوله ( لا تأخذنـه سنة ولا نوم ) وقوله ( ليس كمثله شيء ) وقوله ( لم يلد ولم يولد ) إلى غير ذلك . فوجب أن يقال كونه تعالى مرئياً محال .

وأعلم أن القوم إنما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل لأنه تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه في قوله ( وما الله يريد ظلماً للعالمين ) وقوله ( وما ربك بظلام للعبيد ) مع أنه تعالى قادر على الظلم عندهم ، فذكروا هذا القيد دفعنا لهذا النقص عن كلامهم . فهذه غاية تقريراً كلامهم في هذا الباب .

والجواب عن الوجه الأول من وجوه : الأول : لا نسلم أن إدراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه : أن لفظ الإدراك في أصل اللغة عبارة عن اللحوق والوصول قال تعالى ( قال أصحاب موسى أنا لمدركون ) أي للحقون وقال ( حتى إذا أدركه الغرق ) أي لحقه ، ويقال : أدرك فلان فلاناً ، وأدرك الغلام أي بلغ الحلم ، وأدركت الشمرة أي نضجت . فثبت أن الإدراك هو الوصول إلى الشيء .

إذا عرفت هذا فنقول : المرئى إذا كان له حد ونهاية وأدركه البصر بجميع حدوده

وجوانبه ونهاياته . صار كان ذلك الأ بصار أحاط به فتسمى هذه الرؤية إدراكا ، أما إذا لم يحط البصر بجوانب المرئى لم تسم تلك الرؤية إدراكا . فالحاصل أن الرؤية جلس تحتها نوعان : رؤية مع الاحاطة . ورؤية لا مع الاحاطة . والرؤية مع الاحاطة هي المسماة بالأدراك فنفي الأدراك يفيد نفي نوع واحد من نوعي الرؤية ، ونفي النوع لا يوجب نفي الجنس . فلم يلزم من نفي الأدراك عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى ، فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض على كلام الخصم .

فإن قالوا لما بيتم أن الأدراك أمر مغاير الرؤية فقد أفسدتم على أنفسكم الوجه الأربعة التي تمسكتم بها في هذه الآية في إثبات الرؤية على الله تعالى .

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

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

**﴿الوجه الثالث﴾** أن نقول صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراب فقد تحمل على المعهود السابق أيضاً ، وإذا كان كذلك فقوله ( لا تدركه الأ بصار ) يفيد أن الأ بصار المعهودة في الدنيا لا تدركه ، ونحن نقول بوجيهه فإن هذه الأ بصار وهذه الأ حدائق ما دامت تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى ، وإنما تدرك الله تعالى إذا تبدلت صفاتها وتغيرت أحوالها فلم قلتم أن عند حصول هذه التغيرات لا تدرك الله ؟

**﴿الوجه الرابع﴾** سلمنا أن الأ بصار البتة لا تدرك الله تعالى فلم لا يجوز حصول إدراك

الله تعالى بحاسة سادسة مغایرة هذه الحواس كما كان ضرار بن عمرو يقول به؟ وعلى هذا التقدير فلا يبقى في التمسك بهذه الآية فائدة.

**﴿الوجه الخامس﴾** هب أن هذه الآية عامة إلا أن الآيات الدالة على إثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام ، وحيثئذ ينتقل الكلام من هذا المقام إلى بيان أن تلك الآيات هل تدل على حصول رؤية الله تعالى أم لا؟

**﴿الوجه السادس﴾** أن نقول بموجب الآية فنقول : سلمنا أن الأ بصار لا تدرك الله تعالى ، فلم قلتم إن المتصرين لا يدركون بحث الله تعالى ؟ فهذا مجموع الأسئلة على الوجه الأول . وأما الوجه الثاني فقد بينما أنه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته يمتنع رؤيته ، بل إنما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته ، ثم إنه تعالى يحجب الأ بصار عن رؤيته ، وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية ، ثم نقول: إن النفي يمتنع أن يكون سبباً لحصول المدح والثناء . وذلك لأن النفي المغض والعدم الصرف لا يكون موجباً للمدح والثناء والعلم به ضروري ، بل إذا كان النفي دليلاً على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء . قيل: بأن ذلك النفي يوجب المدح . ومثاله أن قوله ( لا تأخذه سنة ولا نوم ) لا يفيد المدح نظراً إلى هذا النفي . فإن الجماد لا تأخذه سنة ولا نوم إلا أن هذا النفي في حق الباري تعالى يدل على كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات أبداً من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله ( وهو يطعم ولا يطعم ) يدل على كونه قائماً بنفسه غنياً في ذاته لأن الجماد أيضاً لا يأكل ولا يطعم .

إذا ثبتت هذا فنقول: قوله (لا تدركه الأ بصار) يمتنع أن يفيد المدح والثناء إلا إذا دل على معنى موجود يفيد المدح والثناء ، وذلك هو الذي قلناه ، فإنه يفيد كونه تعالى قادرًا على حجب الأ بصار ومتعبها عن إدراكه ورؤيته . وبهذا التقرير فإن الكلام ينقلب عليهم حجة . فسقط استدلال المعتزلة بهذه الآية من كل الوجوه.

**﴿المسألة الثالثة﴾** أعلم أن القاضي ذكر في تفسيره وجوهاً أخرى تدل على نفي الرؤية وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية ومنفصلة عن علم التفسير وخوض في علم الأصول ، ولما فعل القاضي ذلك فنحن نقلها ونجيب عنها . ثم نذكر لأصحابنا وجوهاً دالة على صحة الرؤية . أما القاضي فقد تمسك بوجوه عقلية أولها : أن الحاسة إذا كانت سليمة وكان المرئي حاضراً وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة وهي أن لا يحصل القرب القريب ولا البعد

البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون المرئي مقابلًا أو في الحكم المقابل فانه يجب حصول الرؤية ، إذ لو جاز مع حصول هذه الأمور أن لا تحصل الرؤية جاز أن يكون بحضورنا بوقات وطلبات ولا نسمعها ولا نراها . وذلك يوجب السفسطة .

قالوا إذا ثبت هذا فنقول : إن انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة في حق الله تعالى ممتنع ، فلو صحت رؤيته لوجب أن يكون المقتضي لحصول تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث تصح رؤيته . وهذا المعنى حاصلان في هذا الوقت . فلو كان بحيث تصح رؤيته لوجب أن تحصل رؤيته في هذا الوقت . بحيث لم تحصل هذه الرؤية علمنا أنه ممتنع الرؤية

﴿ والحججة الثانية ﴾ أن كل ما كان مرئيًّا كان مقابلًا أو في حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك ، فوجب أن تمتنع رؤيته .

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

﴿ والحججة الرابعة ﴾ قال القاضي : إن قلت إن أهل الجنة يرونـه في كل حال متى عند الجماع وغيره فهو باطل ، أو يرونه في حال دون حال وهذا أيضًا باطل ، لأن ذلك يوجب أنه تعالى مرة يقرب وأخرى يبعد : وأيضاً فرؤيته أعظم اللذات ، وإذا كان كذلك وجب أن يكونوا مشتهين لتلك الرؤية أبداً . فإذا لم يرهـ في بعض الأوقات وقعوا في الغم والحزن وذلك لا يليق بصفات أهل الجنة . فهذا مجموع ما ذكره في كتاب التفسير . وأعلم أن هذه الوجوه في غاية الضعف .

﴿ أما الوجه الأول ﴾ فيقال له هـ أن رؤية الأجسام والأعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرئي وحصولسائر الشرائط واجبة ، فلم قلتـ إنه يلزم منه أن يكون رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسة وعند كون المرئي بحيث يصح رؤيته واجبة ؟ ألم تعلموا أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، ولا يلزم من ثبوت حكمـ في شيء ثبوت مثل ذلك الحكمـ فيها يخالفـه ، والعجبـ من هؤلاءـ المعتزلةـ أنـ أولـهمـ وأنـخرـهمـ عولـواـ علىـ هذاـ الدليلـ وـهمـ يـدعـونـ الفـطـنةـ التـامـةـ

والكياسة الشديدة ولم يتتبه أحد منهم لهذا السؤال ولم يخطر بباله ركاكه هذا الكلام .

﴿ وأما الوجه الثاني ﴾ فيقال له إن النزاع بيننا وبينك وقع في أن الموجود الذي لا يكون مختصاً بمكان وجهاً هل يجوز رؤيته أم لا ؟ فاما أن تدعوا أن العلم بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهي أو تقولوا أنه علم استدلالي ، والأول باطل . لأنه لو كان العلم به بديهياً لما وقع الخلاف فيه بين العقلاه . وأيضاً فبتقدير أن يكون هذا العلم بديهياً كان الاشتغال بذكر الدليل عبثاً فاتركوا الاستدلال واكتفوا بادعاء البديهة . وإن كان الثاني فنقول : قولكم المرئي يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل إعادة لعين الدعوى ، لأن حاصل الكلام أنكم قلتم : الدليل على أن ما لا يكون مقابلاً ولا في حكم المقابل لا تجوز رؤيته ، وأن كل ما كان مرئياً فإنه يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل ، ومعلوم أنه لا فائدة في هذا الكلام إلا إعادة الدعوى

﴿ وأما الوجه الثالث ﴾ فيقال له لم لا يجوز أن يقال إن أهل الجنة يرونه وأهل النار لا يرونونه؟ لا لأجل القرب والبعد كما ذكرت ، بل لأنه تعالى يخلق الرؤية في عيون أهل الجنة ولا يخلقها في عيون أهل النار فلو رجعت في إبطال هذا الكلام إلى أن تجويفه يفضي إلى تجويف أن يكون بحضرتنا بوقات وطلبات ولا نراها ولا نسمعها ، كان هذا رجوعاً إلى الطريقة الأولى ، وقد سبق جوابها .

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

﴿ المسألة الرابعة ﴾ في تقرير الوجوه الدالة على أن المؤمنين يرون الله تعالى ونحن نعدها هنا عدا ، ونجعل تقريرها إلى الموضع اللائق بها . فالأول : أن موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى ، وذلك يدل على جواز رؤية الله تعالى . والثاني : أنه تعالى علق الرؤية

على استقرار الجبل حيث قال (فإن استقر مكانه فسوف تراني) واستقرار الجبل جائز والمعنى على الجائز جائز ، وهذا الدليلان سيأتي تقريرهما إن شاء الله تعالى في سورة الاعراف .

﴿الحجۃ الثالثة﴾ التمسك بقوله (لا تدركه الأ بصار) من الوجوه المذكورة .

﴿الحجۃ الرابعة﴾ التمسك بقوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنی) وزيادة وتقريره قد ذكرناه في سورة يونس .

﴿الحجۃ الخامسة﴾ التمسك بقوله تعالى (فمن كان يرجوا لقاء ربه) وكذا القول في جميع الآيات المشتملة على اللقاء وتقريره قد مر في هذا التفسير مرارا وأطوارا

﴿الحجۃ السادسة﴾ التمسك بقوله تعالى (وإذا رأيت ثم رأيت نعيمًا وملكاً كبيراً) فإن إحدى القراءات في هذه الآية (ملكاً) بفتح الميم وكسر اللام ، وأجمع المسلمون على أن ذلك الملك ليس إلا لله تعالى . وعندي التمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها .

﴿الحجۃ السابعة﴾ التمسك بقوله تعالى (كلا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمْ يَحْجُبُوهُنَّ) وتخصيص الكفار بالحجب يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله عز وجل .

﴿الحجۃ الثامنة﴾ التمسك بقوله تعالى (ولقد رأى نزلة أخرى عند سدرة المنتهى) وتقرير هذه الحجة سيأتي في تفسير سورة النجم .

﴿الحجۃ التاسعة﴾ أن القلوب الصافية محبولة على حب معرفة الله تعالى على أكمل الوجوه وأكمل طرق المعرفة هو الرؤية . فوجب أن تكون رؤية الله تعالى مطلوبة لكل أحد ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى (ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم)

﴿الحجۃ العاشرة﴾ قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانُوا هُمُ الْجَنَّاتُ الْفَرْدَوْسُ نَزْلًا) دلت هذه الآية على أنه تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلا للمؤمنين ، والاقتصار فيها على النزل لا يجوز ، بل لا بد وأن يحصل عقيب النزل تشريف أعظم حالا من ذلك النزل ، وما ذاك إلا الرؤية .

﴿الحجۃ الحادية عشرة﴾ قوله تعالى (وَجْهُهُ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرٌ) وتقرير كل واحد

من هذه الوجوه ستأتي في الموضع اللائق به من هذا الكتاب . وأما الأخبار فكثير منها الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام 'سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ' واعلم أن التشبيه وقع في تشبيه الرؤية بالرؤبة في الجلاء والوضوح . لا في تشبيه المرئى بالمرئى ، ومنها ما اتفق الجمھور عليه من أنه عَزَّوَجَلَّ قرأ قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ) فقال الحسنى هي الجنة ، والزيادة النظر إلى وجه الله ، ومنها أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ هل رأى ليلة المعراج ، ولم يكفر بعضهم ببعضها بهذا السبب ؟ وما نسبة إلى البدعة والضلال . وهذا يدل على أنهم كانوا مجتمعين على أنه لا امتناع عقلا في رؤية الله تعالى ، فهذا جملة الكلام في سمعيات مسألة الرؤية .

**﴿المسألة الخامسة﴾** دل قوله تعالى ( وهو يدرك الأ بصار ) على أنه تعالى يرى الأشياء ويصرها ويدركها . وذلك لأنه إما أن يكون المراد من الأ بصار عين الأ بصار . أو المراد منه البصرين ، فان كان الأول . وجوب الحكم بكونه تعالى رائيا لرؤبة الرائين ولأ بصار المبصرين ، وكل من قال ذلك قال إنه تعالى يرى جميع المرئيات والمبصرات . وإن كان الثاني وجوب الحكم بكونه تعالى رائيا للمبصرين ، فعلى كلا التقديرتين تدل هذه الآية على كونه تعالى مبصرا للمبصرات رائيا للمرئيات .

**﴿المسألة السادسة﴾** قوله تعالى ( وهو يدرك الأ بصار ) يفيد الحصر معناه أنه تعالى هو يدرك الأ بصار ولا يدركها غير الله تعالى ، والمعنى أن الأمر الذي به يصير الحقيقة رائيا للمرئيات وبصرا للمبصرات ومدركا للمدركات ، أمر عجيب وماهية شريفة ، لا يحيط العقل بكنتها . ومع ذلك فان الله تعالى مدرك لحقيقة مطلع على ماهيتها ، فيكون المعنى من قوله ( لا تدركه الأ بصار ) هو أن شيئاً من القوى المدركة لا تحيط بحقيقة ، وان عقلا من العقول لا يقف على كنه صمديته ، فكلت الأ بصار عن إدراكه ، وارتدى العقول عن الوصول إلى ميادين عزته ، وكما أن شيئاً لا يحيط به ، فعلمته محظوظ بالكل ، وإدراكه متناول للكل ، فهذا كيفية نظم هذه الآية .

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

**﴿الوجه الأول﴾** المراد لطف صنعه في تركيب أبدان الحيوانات من الأجزاء الدقيقة .، والأغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التي لا يعلمه أحد إلا الله تعالى .

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَارٌ مِّنْ رَبِّكُمْ فَنَأْبَصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِظٍ ﴿٣﴾

﴿ الوجه الثاني ﴾ أنه سبحانه لطيف في الانعام والرأفة والرحمة .

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

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

قوله تعالى ﴿ قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما أنا عليكم بحفظ ﴾

في الآية مسائل :

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

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

وَكَذَلِكَ نُصْرِفُ الْآيَاتِ وَلَيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنَبِيِّنَهُ وَلِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾

﴿ وأما القسم الثاني ﴾ وهو الذي لا يتعلّق بالرسول ، فاقدامهم على الاعيان وترك الكفر ، فان هذا لا يتعلّق بالرسول ، بل يتعلّق باختيارهم ، ونفعه وضره عائد إليهم ، والمعنى من أبصر الحق وأمن فلنفسه أبصر ، وإياها نفع ، ومن عمى عنه فعل نفسه عمى وإياها ضر بالعمى ( وما أنا عليكم بحفيظ ) احفظ أعمالكم وأجازيكم عليها . إنما أنا منذر والله هو الحفيظ عليكم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في أحکام هذه الآية ، وهي أربعة ذكرها القاضي : فالأول : الغرض بهذه البصائر أن يتّفع بها اختيار استحق بها الثواب لأن يحمل عليها أو يلجن إليها ، لأن ذلك يبطل هذا الغرض والثاني . أنه تعالى إنما دلنا وبين لنا منافع ، وأغراض المنافع تعود علينا لمنافع تعود إلى الله تعالى . والثالث : أن المرء بعدوله عن النظر والتدبر يضر بنفسه ، ولم يؤت إلا من قبله لا من قبل ربه . والرابع : انه متمكن من الأمرين ، فلذلك قال ( فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها ) قال : وفيه إبطال قول المجرة في المخلوق ، وفي أنه تعالى يكلف بلا قدرة .

وأعلم أنه متى شرعت المعتزلة في الحكم والفلسفة والأمر والنهي ، فلا طريق فيه إلا معارضته بسؤال الداعي فإنه يهدم كل ما يذكرون .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ المراد من الأ بصار ه هنا العلم ، ومن العمى الجهل ، ونظيره قوله تعالى ( فانها لا تعمى الأ بصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور )

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

قوله تعالى ﴿ وكذلك نصرف الآيات ول يقولوا درست ولنبيه لقوم يعلمون ﴾

أعلم أنه تعالى لما تم الكلام في الاهيات إلى هذا الموضع شرع من هذا الموضع في إثبات النبوات فبدأ تعالى بحكاية شبّهات المنكرين لنبوة محمد ﷺ ،

**﴿ فالشبيهة الأولى ﴾** قوله يا محمد إن هذا القرآن الذي جتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء ومتناولاته الفضلاء، وتنظمه من عند نفسك ثم تقرأه علينا، وتزعم أنه وحي نزل عليك من الله تعالى، ثم أنه تعالى أجاب عنه بالوجوه الكثيرة ، فهذا تقرير النظم ، وفي الآية مسائل :

**﴿ المسألة الأولى ﴾** أعلم أن المراد من قوله ( وكذلك نصرف الآيات ) يعني أنه تعالى يأتي بها متواترة حالاً بعد حال ، ثم قال ( ول يقولوا درست ) وفيه مباحث .

**﴿ البحث الأول ﴾** حكى الواحدي : في قوله درس الكتاب قولين : الأول : قال الأصمعي أصله من قوله : درس الطعام إذا داسه ، يدرسه دراساً والدراس الدياس بلغة أهل الشام قال : ودرس الكلام من هذا أي يدرسه فيخف على لسانه ، والثاني : قال أبو الهيثم درست الكتاب أي ذللت بكثره القراءة حتى خف حفظه ، من قوله درست الشوب أدرسه درساً فهو مدرس ودريس ، أي أخلفته ، ومنه قيل للثوب الخلق دريس لأنَّه قد لان ، والدراسة الرياضة ، ومنه درست السورة حتى حفظتها ، ثم قال الواحدي : وهذا القول قريب مما قاله الأصمعي بل هو نفسه لأن المعنى يعود فيه إلى التدليل والتلبيين .

**﴿ البحث الثاني ﴾** قرأ ابن كثير وأبو عمرو دارست بالألف ونصب الباء ، وهو قراءة ابن عباس ومجاهد وتفسيرها قرأت على اليهود وقرؤ عليك ، وجرت بينك وبينهم مدارسة ومذكرة ، ويقوى هذه القراءة قوله تعالى ( إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون ) وقرأ ابن عامر ( درست ) أي هذه الاخبار التي تلوتها علينا قدية قد درست واغحت ، ومضت من الدرس الذي هو تعنى الأثر وإحياء الرسم ، قال الأزهري من قرأ ( درست ) فمعنى تقادمت أي هذا الذي تتلوه علينا قد تقادم وتطاول وهو من قوله درس الأثر يدرس دروسا .

وأعلم أن صاحب الكشاف روى هنا قرأ آت أخرى : فاحداها : ( درست ) بضم الراء مبالغة في ( درست ) أي اشتدى دروسها . وثانيةها ( درست ) على البناء المفعول بمعنى قدمت وعفت . وثالثها : ( دارست ) وفسرها بدارست اليهود محمدا . ورابعها ( درس ) أي درس محمد . وخامسها ( دارسات ) على معنى هي دارسات أي قدیمات أو ذات درس كعیشة راضية .

**﴿ البحث الثالث ﴾** «الواو» في قوله ( ول يقولوا ) عطف على مضمر والتقدير وكذلك نصرف الآيات لتلزمهم الحجة ول يقولوا فحذف المعطوف عليه لوضوح معناه .

**﴿ البحث الرابع ﴾** أعلم أنه تعالى قال ( وكذلك نصرف الآيات ) ثم ذكر الوجه الذي

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

ولسائل أن يقول : أما الجواب الأول ضعيف من وجهين : الأول : أن حمل الإثبات على النفي تحريف لكلام الله وتغيير له ، وفتح هذا الباب يوجب أن لا يبقى وثيق لا بتنفي ولا باثباته ، وذلك يخرجه عن كونه حجة وأنه باطل . والثاني : أن بتقدير أن يجوز هذا النوع من التصرف في الجملة ، إلا أنه غير لائق البتة بهذا الموضوع ، وذلك لأن النبي ﷺ كان يظهر آيات القرآن نجها ، والكفار كانوا يقولون : إن محمداً يضم هذه الآيات بعضها إلى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها ، ولو كان هذا بمحض ذاته من السماء ، فلم لا يأت بهذه القرآن دفعة واحدة؟ كما أن موسى عليه السلام أتى بالتوراة دفعة واحدة .

إذا عرفت هذا فنقول : إن تصريف هذه الآيات حالاً فحالاً هي التي أوقعت الشبهة للقوم في أن محمداً ﷺ ، إنما يأتي بهذا القرآن على سبيل المدارسة مع التفكير والمذاكرة مع أقوام آخرين وعلى ما يقول الجبائي والقاضي فإنه يقتضي بأن يكون تصريف هذه الآيات حالاً بعد حال يوجب أن يتنعوا من القول بأن محمداً عليه الصلاة والسلام إنما أتى بهذا القرآن على سبيل المدارسة والمذاكرة . فثبتت أن الجواب الذي ذكره إنما يصح لو جعلنا تصريف الآيات علة لأن يتنعوا من ذلك القول ، مع أنها ببيننا أن تصريف الآيات ، هو الموجب لذلك القول فسقط هذا الكلام .

وأما الجواب الثاني : وهو حمل اللام على لام العاقبة ، فهو أيضاً بعيد لأن حمل هذه اللام

أَتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿٦﴾  
 وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بَوْكِيلٌ ﴿٧﴾

على لام العاقبة مجاز ، وحمله على الغرضحقيقة ، والحقيقة أقوى من المجاز فلو قلنا «اللام» في قوله ﴿وليقولوا درست﴾ لام العاقبة في قوله ﴿ولنبيه لقوم يعلمون﴾ للحقيقة فقد حصل تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وأنه لا يجوز . فثبت بما ذكرنا ضعف هذين الجوابين وأن الحق ما ذكرنا أن المراد منه عين المذكور في قوله تعالى ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾ وما يؤكّد هذا التأويل قوله ﴿ولنبيه لقوم يعلمون﴾ يعني أنا ما بيناه إلا هؤلاء ، فأما الذين لا يعلمون فما بينا هذه الآيات لهم ، ولما دل هذا على أنه تعالى ما جعله بياناً إلا للمؤمنين ثبت أنه جعله ضلالاً للكافرين وذلك ما قلنا . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾

اعلم أنه تعالى لما حکى عن الكفار أنهم ينسبونه في إظهار هذا القرآن إلى الافتراء أو إلى أنه يدارس أقواماً ويستفيد هذه العلوم منهم ثم ينظمها قرآناً ويدعي أنه نزل عليه من الله تعالى ، أتبّعه بقوله ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ لثلا يصير ذلك القول سبباً لفتوره في تبليغ الدعوة والرسالة ، والمقصود تقوية قلبه وإزالة الحزن الذي حصل بسبب سماع تلك الشبهة ، ونبه بقوله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ على أنه تعالى لما كان واحداً في الإلهية فإنه يجب طاعته ، ولا يجوز الاعراض عن تكاليفه بسبب جهل الجاهلين وزيع الزائغين .

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

قوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بَوْكِيلٌ﴾

اعلم أن هذا الكلام أيضاً متعلق بقولهم للرسول عليه السلام إنما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم ، فكأنه تعالى يقول له لا تلتفت إلى سفاهات هؤلاء الكفار ، ولا

يُقلن عليك كفراهم ، فاني لو أردت إزالة الكفر عنهم لقدر ، ولكنني تركتهم مع كفراهم ،  
فلا ينبغي أن تشغلي قلبك بكلماتهم .

أو أعلم أن أصحابنا تمسكوا بقوله تعالى ( ولو شاء الله ما أشركوا ) والمعنى : ولو شاء الله أن لا يشركوا ما أشركوا ، وحيث لم يحصل الجزء علمنا أنه لم يحصل الشرط ، فعلمنا أن مشيئة الله تعالى بعدم إشراكهم غير حاصلة . قالت المعتزلة : ثبت بالدليل أنه تعالى أراد من الكل الإيمان ، وما شاء من أحد الكفر والشرك ، وهذه الآية تقضي أنه تعالى ما شاء من الكل الإيمان ، فوجب التوفيق بين الدليلين فيحمل مشيئة الله تعالى لآياتهم على مشيئة الإيمان الاختياري الموجب للثواب والثاء ويحمل عدم مشيئته لآياتهم على الإيمان الحاصل بالقهر والجبر والاجلاء . يعني أنه تعالى ما شاء منهم أن يحملهم على الإيمان على سبيل القهرا والاجلاء ، لأن ذلك يبطل التكليف ويخرج الإنسان عن استحقاق الثواب . هذا ما عول القوم عليه في هذا الباب، وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه : الأول : لا شك أنه تعالى هو الذي أقدر الكافر على الكفر فقدرة الكفر إن لم تصلح للإيمان فخالق تلك القدرة لا شك أنه كان مريدا للكافر ، وإن كانت صالحة للإيمان لم يتراجع جانب الكفر على جانب الإيمان إلا عند حصول داع يدعوه إلى الإيمان ، وإلا لزم رجحان أحد طرف الممكن على الآخر لا لرجح وهو محال ، وبمجموع القدرة مع الداعي إلى الكفر يوجب الكفر ، وإذا كان خالق القدرة والداعي هو الله تعالى ، وثبت أن مجموعها يوجب الكفر . ثبت أنه تعالى قد أراد الكفر من الكافر . الثاني : في تقرير هذا الكلام أن نقول : إنه تعالى كان عالماً بعدم الإيمان من الكافر ، ووجود الإيمان مع العلم بعدم الإيمان متضادان ومع وجود أحد الضدين كان حصول الضد الثاني محالاً ، والمحال مع العلم بكونه محالاً غير مراد ، فامتنع أن يقال إنه تعالى يريد الإيمان من الكافر . الثالث : هب أن الإيمان الاختياري أفضل وأنفع من الإيمان الحاصل بالجبر والقهرا إلا أنه تعالى لما علم أن ذلك الانفع لا يحصل البة ، فقد كان يجب في حكمته ورحمته أن يخلق فيه الإيمان على سبيل الاجلاء ، لأن هذا الإيمان وإن كان لا يوجب الثواب العظيم ، فأقل ما فيه أن يخلصه من العقاب العظيم ، فترك ايجاد هذا الإيمان فيه على سبيل الاجلاء يوجب وقوعه في أشد العذاب ، وذلك لا يليق بالرحمة والاحسان ومثاله أن من كان له ولد عزيز وكان هذا الأب في غاية الشفقة وكان هذا الولد واقفاً على طرف البحر فيقول الوالد له : غص في قعر هذا البحر لستخرج إلا لي العظيمة الرفيعة العالية منه ، وعلم الوالد قطعاً أنه إذا غاص في البحر هلك وغرق ، فهذا الأب ان كان ناظراً في حقه مشفقاً عليه وجب عليه أن يمنعه من الغوص في قعر البحر ويقول له : اترك طلب تلك اللآلي فانك لا تجدها وتهلك ، ولكن الأولى لك أن تكتفي بالرزق القليل

وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَرَبَنَا لِكُلِّ  
أُمَّةٍ عَمِلُهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبَّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٨﴾

مع السلامة ، فاما أن يأمره بالغوص في قعر البحر مع اليقين التام بأنه لا يستفيد منه إلا الهالك فهذا يدل على عدم الرحمة وعلى السعي في الاحلاك فكذا ه هنا والله أعلم .

وأعلم أنه تعالى لما بين أنه لا قدرة لأحد على إزالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يكمل معه تبصير الرسول عليه السلام ، وذلك أنه تعالى بين له قدر ما جعل إليه فذكر أنه تعالى ما جعله عليهم حفيظا ولا وكيلا على سبيل المنع لهم ، وإنما فوض إليه البلاغ بالأمر والنهي في العمل والعلم وفي البيان بذكر الدلائل والتنبية عليها فان انقادوا للقبول فتفقه عائد إليهم وإلا فضرره عائد عليهم وعلى التقديررين فلا يخرج بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ من الرسالة والنبوة والتبلیغ .

قوله تعالى ﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فليسوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا كل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فینبئهم بما كانوا يعملون ﴾

أعلم أن هذا الكلام أيضا متعلق بقولهم للرسول عليه السلام : إنما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم ، فإنه لا يبعد أن بعض المسلمين إذا سمعوا بذلك الكلام من الكفار غضبوا وشتموا آهتهم على سبيل المعارضـة ، فنهى الله تعالى عن هذا العمل ، لأنك متى شتمت آهتهم غضبوا فربما ذكروا الله تعالى بما لا ينبغي من القول ، فلأجل الاحتراز عن هذا المحذور وجب الاحتراز عن ذلك المقال ، وبالجملة فهو تنبـيه على أن خصمك إذا شافـهـك بجهل وسفـاهـة لم يجز لك أن تقدم على مشافـهـته بما يجري مجرـى كلامـهـ فـإنـ ذلكـ يوجـبـ فـتحـ بـابـ المشـائـةـ والـسـفـاهـةـ وـذـلـكـ لـاـ يـلـيقـ بـالـعـقـلـاءـ ، وـفـيـ الـآـيـةـ مـسـائـلـ :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ذكرـواـ فيـ سـبـبـ نـزـولـ الآـيـةـ وـجـوهـهاـ :ـ الأولـ :ـ قالـ ابنـ عـباسـ :ـ لـمـ نـزلـ (ـ إـنـكـمـ وـمـاـ تـعـبـدـونـ مـنـ دـوـنـ اللـهـ حـصـبـ جـهـنـمـ)ـ قالـ المـشـرـكـونـ :ـ لـئـنـ لـمـ تـنـتـهـ عـنـ سـبـ آـهـتـناـ وـشـتـمـهـاـ لـنـهـجـونـ إـلـهـكـ فـنـزـلـتـ هـذـهـ الآـيـةـ أـقـولـ :ـ لـيـ هـنـاـ إـشـكـالـاـنـ :ـ الأولـ :ـ أـنـ النـاسـ اـتـفـقـواـ عـلـىـ أـنـ هـذـهـ السـوـرـةـ نـزـلـتـ دـفـعـةـ وـاحـدـةـ فـكـيـفـ يـكـنـ أـنـ يـقـالـ :ـ إـنـ سـبـبـ نـزـولـ هـذـهـ الآـيـةـ كـذـاـ وـكـذـاـ .ـ الثـانـيـ :ـ أـنـ الـكـفـارـ كـانـواـ مـقـرـيـنـ بـالـلـهـ تـعـالـىـ وـكـانـواـ يـقـولـونـ :ـ إـنـ حـسـنـتـ عـبـادـةـ الـأـصـنـامـ لـتـصـيرـ شـفـاعـهـمـ عـنـ اللـهـ تـعـالـىـ ،ـ وـإـذـاـ كـانـ كـذـلـكـ ،ـ فـكـيـفـ يـعـقـلـ اـقـدـامـهـمـ عـلـىـ شـتـمـ اللـهـ تـعـالـىـ وـسـبـهـ .ـ

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

وأعلم أنا قد دللتكم على أن القوم كانوا مقررين بوجود الله تعالى فاستحال إقدامهم على شتم الله بل ه هنا احتلالات : أحدها : أنه ربما كان بعضهم قائلاً بالدهر ونفي الصانع فما كان يبالي بهذا النوع من السفاهة . وثانياً : أن الصحابة متى شتموا الأصنام فهم كانوا يشتمون الرسول عليه الصلاة والسلام فالله تعالى أجرى شتم الرسول بجري شتم الله تعالى كما في قوله ( أن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ) وكقوله ( ان الذين يؤذون الله ) وثالثها : أنه ربما كان في جهالهم من كان يعتقد أن شيطاناً يحمله على ادعاء النبوة والرسالة ، ثم إنه بجهله كان يسمى ذلك الشيطان بأنه إله محمد عليه الصلاة والسلام فكان يشتم إله محمد بناء على هذا التأويل .

**﴿ المسألة الثانية ﴾** لسائل أن يقول : إن شتم الأصنام من أصول الطاعات ، فكيف يحسن من الله تعالى أن ينهى عنها .

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

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

**﴿المسألة الرابعة﴾** قال الجبائي : دلت هذه الآية على أنه لا يجوز أن يفعل بالكافر ما يزدادون به بعده عن الحق ونفورا . إذ لو جاز أن يفعله لجاز أن يأمر به ، وكان لا ينهى عما ذكرنا ، وكان لا يأمر بالرفق بهم عند الدعاء . كقوله لموسى وهرون ( فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى ) وذلك يبين بطلان مذهب المجرة .

**﴿المسألة الخامسة﴾** قالوا هذه الآية تدل على أن الأمر بالمعروف قد يصبح إذا أدى إلى ارتكاب منكر ، والنهي عن المنكر يصبح إذا أدى إلى زيادة منكر ، وغلبة الظن قائمة مقام العلم في هذا الباب وفيه تأديب من يدعوا إلى الدين ، لثلا يتشغل بما لا فائدة له في المطلوب ، لأن وصف الأوّلاني بأنها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفي في القدر في إهانتها ، فلا حاجة مع ذلك إلى شتمها .

وأما قوله تعالى **﴿وكذلك زينا الكل أمة عملهم﴾** فاحتاج أصحابنا بهذا على أنه تعالى هو الذي زين للكافر الكفر ، وللمؤمن الإيمان ، ولل العاصي المعصية ، وللمطبع الطاعة . قال الكعبي : حمل الآية على هذا المعنى محال لأنّه تعالى هو الذي يقول (الشيطان رسول لهم) ويقول (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) ثم إنّ القوم ذكروا في الجواب وجوها : الأول : قال الجبائي : المراد زينا الكل أمة تقدمت ما أمرناهم به من قبول الحق والكعبي أيضا ذكر عين هذا الجواب فقال : المراد أنه تعالى زين لهم ما ينبغي أن يعملوا وهم لا ينتهون . الثاني : قال آخر : المراد زينا لكل أمة من أمم الكفار سوء عملهم ، أي خليناهم وشأنهم وأمهلناهم حتى حسن عندهم سوء عملهم . والثالث : أمهلنا الشيطان حتى زين لهم ، والرابع : زيناه في زعمهم وقولهم : إن الله أمرنا بهذا وزينه لنا هذا جموع التأوييلات المذكورة في هذه الآية والكل ضعيف وذلك لأن الدليل العقلي القاطع دل على صحة ما أشعر به ظاهر هذا النص ، وذلك لأننا بينما غير مرة أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعي . وبينما أن تلك الداعية لا بد وأن تكون بخلق الله تعالى ، ولا معنى لتلك الداعية الاعلمه واعتقاده أو ظنه باشتغال ذلك الفعل على نفع زائد ، ومصلحة راجحة ، وإذا كانت تلك الداعية حصلت بفعل الله تعالى ، وتلك الداعية لا معنى لها إلا كونه معتقدا لاشتغال ذلك الفعل على النفع الرائد ، والمصلحة الراجحة .

ثبت أنه يمتنع أن يصدر عن العبد فعل ، ولا قول ولا حرفة ولا سكون ، إلا إذا زين الله تعالى ذلك الفعل في قلبه وضميره واعتقاده ، وأيضا الإنسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم بكونه كفرا وجهلا ، والعلم بذلك ضروري بل إنما يختاره لاعتقاده كونه إيمانا وعليه

وَاقْسُمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لِئَنْ جَاءَتْهُمْ آيَةً لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ  
وَمَا يُشْعِرُكُمْ كُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾

وصدقنا وحقا فلولا سابقة الجهل الأول لما اختار هذا الجهل . الثاني : ثم أنا نقل الكلام إلى أنه لم اختار ذلك الجهل السابق ، فان كان ذلك سابقة جهل آخر فقد لزم أن يستمر ذلك إلى ما لا نهاية له من الجهالات وذلك محال ، ولما كان ذلك باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات إلى جهل أول يخلقه الله تعالى فيه ابتداء ، وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه ايانا وحقا وعلما وصدقنا ، فثبت انه يستحيل من الكافر اختيار الجهل والكفر إلا إذا زين الله تعالى ذلك الجهل في قلبه ، فثبت بهذه البرهانين القطعين القطعين أن الذي يدل عليه ظاهر هذه الآية هو الحق الذي لا يحيى عنه ، وإذا كان الأمر كذلك ، فقد بطلت التأويلاط المذكورة بأسرها ، لأن المصير إلى التأويل إنما يكون عند تغدر حمل الكلام على ظاهره أما لما قام الدليل على أنه لا يمكن العدول عن الظاهر ، فقد سقطت هذه التكليفات بأسرها والله أعلم . وأيضاً قوله تعالى ( كذلك زينا لكل أمة عملهم ) بعد قوله ( فيسبوا الله عدوا بغير علم ) مشعر بأن إقدامهم على ذلك المكر إنما كان بتزين الله تعالى . فاما أن يحمل ذلك على أنه تعالى زين الأعمال الصالحة في قلوب الأمم ، فهذا كلام منقطع عنها قبله ، وأيضاً قوله ( كذلك زينا لكل أمة عملهم ) يتناول الأمم الكافرة والمؤمنة ، فتخصيص هذا الكلام بالأمة المؤمنة ترك لظاهر العموم ، وأما سائر التأويلاط ، فقد ذكرها صاحب الكشاف : وسقوطها لا يخفى ، والله أعلم .

أما قوله تعالى ( ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون ) فالمقصود منه أن أمرهم مفوض إلى الله تعالى ، وأن الله تعالى عالم بأحوالهم مطلع على ضمائرهم . ورجوعهم يوم القيمة إلى الله فيجازي كل أحد بمقتضى عمله إن خيراً فخير ، وإن شرًا فشر .

/ قوله تعالى ( وَاقْسُمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةً لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ  
وَمَا يُشْعِرُكُمْ كُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ )

أعلم أنه تعالى حكى عن الكفار شبهة توجب الطعن في نبوته ، وهي قولهم أن هذا القرآن إنما جتنا به لأنك تدرس العلماء ، وتباحث الأقوام الذين عرفوا التوراة والإنجيل . ثم تجمع هذه السور وهذه الآيات بهذا الطريق . ثم إنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بما سبق ،

وهذه الآية مشتملة على شبهة أخرى وهي قوله له إن هذا القرآن كيفما كان أمره، فليس من جنس المعجزات البينة، ولو انك يا محمد جعلنا بمعجزة قاهرة وبينة ظاهرة لآمنا بك، وحلقوها على ذلك وبالغوا في تأكيد ذلك الحلف، فالمقصود من هذه الآية تقرير هذه الشبهة. وفي الآية مسائل :

**﴿المسألة الأولى﴾** قال الواحدى . إنما سمي اليمين بالقسم لأن اليمين موضوعة لتوكيد الخبر الذى يخبر به الإنسان : إما مثبتا للشىء ، وإما نافيا . ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب احتاج المخبر الى طريق به يتوصل الى ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب ، وذلك هو الحلف وما كانت الحاجة الى ذكر الحلف إنما تحصل عند انقسام الناس عند سماع ذلك الخبر الى مصدق به ومكذب به . سموا الحلف بالقسم ، وبنوا تلك الصيغة على - افعل - فقالوا . أقسم فلان يقسم إقساما : وأرادوا أنه أكد القسم الذى اختاره وأحال الصدق الى القسم الذى اختاره بواسطة الحلف واليمين .

**﴿المسألة الثانية﴾** ذكروا في سبب النزول وجوها : الأول : قالوا لما نزل قوله تعالى (إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين ) أقسم المشركون بالله لئن جاءتهم آية ليؤمن بها فترلت هذه الآية . الثاني : قال محمد بن كعب القرظى : إن المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم تخبرنا أن موسى ضرب الحجر بالعصا فانفجر الماء ، وأن عيسى أحيا الميت ، وأن صالح أخرج الناقة من الجبل ، فأتنا أيضا أنت بأية لنصدقك فقال عليه الصلاة والسلام « ما الذى تحبون » فقالوا أن تحجل لنا الصفا ذهبا ، وحلقوا لئن فعل ليتبعونه أجمعون ، فقام عليه الصلاة والسلام يدعوا ، فجاءه جبريل عليه السلام فقال إن شئت كان ذلك ، ولئن كان فلم يصدقا عنده ، ليعدبنهم ، وإن تركوا تاب على بعضهم . فقال صلى الله عليه وسلم « بل يتوب على بعضهم » فأنزل الله تعالى هذه الآية .

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

وقوله ﴿ قل إنما الآيات عند الله ﴾ ذكروا في تفسير لفظة (عند) وجوها ، فيحتمل أن يكون المعنى أنه تعالى هو المختص بالقدرة على أمثل هذه الآيات دون غيره لأن المعجزات الدالة على النبوات شرطها أن لا يقدر على تحصيلها أحد إلا الله سبحانه وتعالى ، ويحتمل أن يكون المراد بالعنديه أن العلم بأن إحداث هذه المعجزات هل يتضمن إقدام هؤلاء الكفار على الإيمان أم لا ليس إلا عند الله ؟ ولفظ العنديه بهذا المعنى كما في قوله ( وعنده مفاتح الغيب ) ويحتمل أن يكون المراد أنها وإن كانت في الحال معروفة ، إلا أنه تعالى متى شاء إحداثها أحدهما ، فهي جارية مجرى الأشياء الموضوعة عند الله يظهرها متى شاء ، وليس لكم أن تتحكموا في طلبها ولفظ (عند) بهذا المعنى هنا كما في قوله ( وإن من شيء إلا عندنا خزائنه ) .

ثم قال تعالى ﴿ وما يشعركم ﴾ قال أبو علي « ما » استفهام وفاعل يشعركم ضمير « ما » والمعنى : وما يدرِّيكُم إيمانُهُم ؟ فحذف المفعول ، وحذف المفعول كثير . والتقدير : وما يدرِّيكُم إيمانُهُم ، أى بتقدير أن تحيطُهم بهذه الآيات فهم لا يؤمنون . وقوله ( أنها إذا جاءت لا يؤمنون ) قرأ ابن كثير وأبو عمرو ( إنها ) بكسر الهمزة على الاستئناف وهي القراءة الجيدة . والتقدير : أن الكلام تم عند قوله ( وما يشعركم ) أى وما يشعركم ما يكون منهم ثم ابتدأ فقال ( أنها إذا جاءت لا يؤمنون ) قال سيبويه : سألت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة في أن وقلت لم لا يجوز أن يكون التقدير ما يدرِّيكُم أنه لا يفعل ؟ فقال الخليل : إنه لا يحسن ذلك ههنا لأنه لو قال ( وما يشعركم أنها ) بالفتح لصار ذلك عذرا لهم ، هذا كلام الخليل . وتفسيره إنما يظهر بالمثال فإذا اتخذت ضيافة وطلبت من رئيس البلد أن يحضر فلم يحضر ، فقيل لك لو ذهبت أنت بنفسك إليه لحضر ، فإذا قلت وما يشعركم أنا لو ذهبت إليه لحضر كان المعنى : أنا لو ذهبت إليه بنفسي فإنه لا يحضر أيضا فكذا هنا قوله ( وما يشعركم إنها إذا جاءت لا يؤمنون ) معناه أنها إذا جاءت آمنوا . وذلك يوجب بحث هذه الآيات ويصير هذا الكلام عذرا للكفار في طلب تلك الآيات ، والمقصود من الآية دفع حجتهم في طلب الآيات ، فهذا تقرير كلام الخليل وقرأ الباقون من القراء ( أنها ) بالفتح وفي تفسيره وجوه : الأول : قال الخليل (أن) بمعنى لعل تقول العرب أئن السوق أنك تشتري لنا شيئاً أى لعلك ، فكأنه تعالى قال لعلها إذا جاءت لا يؤمنون قال الواحدى (أن) بمعنى لعل كثير في كلامهم قال الشاعر :

أرى ما ترينى أو بخيلا مخلدا  
أرجو جوادا مات هولا لأننى

وقال آخر :

هل أنت عاجلون بنا لأننا  
نرى العرضات أو أثر الخيام

وقال عدى بن حاتم :

أعاذل ما يدريك أن منيتي      الى ساعة في اليوم أو في صحي الغد

وقال الواحدى : وفسر على - لعل منيتي - روى صاحب الكشاف أيضاً في هذا المعنى قول امرىء القيس :

نبكى الديار كما بكى ابن خدام      عوجاً على الطلل المحيل لأننا

قال صاحب الكشاف ويقوى هذا الوجه قراءة أبي ( لعلها إذا جاءتهم لا يؤمنون )

**﴿الوجه الثاني﴾** في هذه القراءة أن تجعل ( لا ) صلة ومثله ( ما منعك أن لا تسجد ) معناه أن تسجد وكذلك قوله ( وحرام على قرية أهلناها أنهم لا يرجعون ) أى يرجعون فكذا هنا التقدير وما يشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون والمعنى : أنها لو جاءت لم يؤمنوا قال الزجاج ، وهذا الوجه ضعيف لأن ما كان لغوا يكون لغوا على جميع التقديرات ومن قرأ ( إنها ) بالكسر فكلمة ( لا ) في هذه القراءة ليست بلغو ثبت أنه لا يجوز جعل هذا اللفظ لغوا . قال أبو علي الفارسي : لم لا يجوز أن يكون لغوا على أحد التقديرين ويكون مفيداً على التقدير الثاني ؟ واختلف القراء أيضاً في قوله ( لا يؤمنون ) فقرأ بعضهم بالياء وهو الوجه لأن قوله ( وأقسموا بالله ) إنما يراد به قوم مخصوصون ، والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية ( ولو أنا نزلنا إليهم الملائكة ) وليس كل الناس بهذا الوصف ، والمعنى وما يشعركم أنها المؤمنون لعلهم إذا جاءتهم الآية التي اقتربوها لم يؤمنوا فالوجه الياء وقرأ حمزة وابن عامر بالباء وهو على الانصراف من الغيبة إلى الخطاب ، والمراد بالمخاطبين في ( تؤمنون ) هم الغائبون المقسمون الذين أخبر الله عنهم أنهم لا يؤمنون ، وذهب مجاهد وابن زيد إلى أن الخطاب في قوله ( وما يشعركم ) للكفار الذين أقسموا . قال مجاهد وما يدريكم أنكم تؤمنون إذا جاءت ، وهذا يقوى قراءة من قرأ ( تؤمنون ) بالباء . على ما ذكرنا أولاً : الخطاب في قوله ( وما يشعركم ) للكفار الذين أقسموا . وعلى ما ذكرنا ثانياً : الخطاب في قوله ( وما يشعركم ) للمؤمنين ، وذلك لأنهم تمنوا نزول الآية ليؤمن المشركون وهو الوجه كأنه قبل للمؤمنين تمنوا ذلك وما يدريكم أنهم يؤمنون ؟

**﴿المسألة الرابعة﴾** حاصل الكلام أن القوم طلبوا من الرسول معجزات قوية وحلفو أنها لو ظهرت لآمنوا ، وبين الله تعالى أنهم وإن حلفوا على ذلك ، إلا أنه تعالى عالم بأنها لو ظهرت لم يؤمنوا ، وإذا كان الأمر كذلك لم يجب في الحكمة إجابتهم إلى هذا المطلوب . قال

الجباي والقاضي : هذه الآية تدل على أحكام كثيرة متعلقة بنصرة الاعتزال .

## الحكم الأول

أنها تدل على أنه لو كان في المعلوم لطف يؤمنون عنده لفعله لا محالة ، إذ لو جاز أن لا يفعله لم يكن لهذا الجواب فائدة ، لأنه إذا كان تعالى لا يحبهم إلى مطلوبهم سواء آمنوا أو لم يؤمنوا لم يكن تعليق ترك الإجابة بأنهم لا يؤمنون عنده متضمنا مستقيما ، فهذه الآية تدل على أنه تعالى يجب عليه أن يفعل كل ما هو في مقدوره من اللطف والحكمة .

## الحكم الثاني

أن هذا الكلام إنما يستقيم لو كان لاظهار هذه المعجزات أثر في حملهم على الإيمان ، وعلى قول المجرة ذلك باطل ، لأن عندهم الإيمان إنما يحصل بخلق الله تعالى ، فإذا خلقه حصل ، وإذا لم يخلقه لم يحصل ، فلم يكن لفعل اللطف أثر في حمل المكلف على الطاعات .

وأقول هذا الذي قاله القاضي غير لازم . أما الأول : فلأن القوم قالوا : لو جئتنا يا محمد بأية لآمنا بك ، فهذا الكلام في الحقيقة مشتمل على مقدمتين : إحداهما : أنك لو جئتنا بهذه المعجزات لآمنا بك . والثانية . أنه متى كان الأمر كذلك وجب عليك أن تأتينا بها ، والله تعالى كذبهم في المقام الأول ، وبين أنه تعالى وإن أظهرها لهم فهم لا يؤمنون ، ولم يتعرض البة للمقام الثاني ، ولكنه في الحقيقة باق .

فإن لقائل أن يقول : هب أنهم لا يؤمنون عند إظهار تلك المعجزات ، فلم لم يجب على الله تعالى إظهارها ؟ اللهم إلا إذا ثبت قبل هذا البحث أن اللطف واجب على الله تعالى ، فحينئذ يحصل هذا المطلوب من هذه الآية ، إلا أن القاضي جعل هذه الآية دليلا على وجوب اللطف ، فثبتت أن كلامه ضعيف .

﴿ وأما البحث الثاني ﴾ وهو قوله : إذا كان الكل بخلق الله تعالى لم يكن لهذه اللطف أثر فيه ، فنقول : الذي نقول به أن المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي والعلم بحصول هذا اللطف أحد أجزاء الداعي وعلى هذا التقدير . فيكون لهذا اللطف أثر في حصول الفعل . /

قوله تعالى : «ونقلب أفئتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا» الآية سورة الأنعام

**وَنَقْلِبُ أَفْئَدَهُمْ وَأَبْصَرَهُمْ كَمَالَ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةً وَنَذِرُهُمْ فِي طُغْيَتِهِمْ يَعْمَهُونَ**

قوله تعالى ﴿ ونقلب أفئتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾ هذا أيضا من الآيات الدالة على قولنا : إن الكفر والايام بقضاء الله وقدره ، والتقلب والقلب واحد ، وهو تحويل الشيء عن وجهه ، ومعنى تقليب الأفئدة والأبصار : هو أنه اذا جاءتهم الآيات القاهرة التي اقترحواها وعرفوا كيفية دلالتها على صدق الرسول ، إلا أنه تعالى إذا قلب قلوبهم وأبصارهم عن ذلك الوجه الصحيح بقوا على الكفر ولم يتتفعوا بتلك الآيات ، والمقصود من هذه الآية تقرير ما ذكرناه في الآية الأولى من أن تلك الآيات القاهرة لو جاءتهم لما آمنوا بها ولما انتفعوا بظهورها البته .

أجاب الجبائي عنه بأن قال : المراد ونقلب أفئتهم وأبصارهم في جهنم على هب النار وجرها لنذهبهم كما لم يؤمنوا به أول مرة في دار الدنيا .

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

وأجاب القاضي : بأن المراد ونقلب أفئتهم وأبصارهم في الآيات التي قد ظهرت فلا تجدهم يؤمنون بها آخر كما لم يؤمنوا بها أولا .

واعلم أن كل هذه الوجوه في غاية الضعف ، وليس لأحد أن يعيينا ، فيقول : إنكم تكررون هذه الوجوه في كل موضع ، فانا نقول : إن هؤلاء المعتلة لهم وجوه معوددة في تأويلات آيات الجزاء ، فهم يكررونها في كل آية ، فنحن أيضا نكرر الجواب عنها في كل آية ، فنقول : قد بينما أن القدرة الأصلية صالحة للضدين وللطرفين على السوية . فإذا لم ينضم على تلك القدرة داعية مرجحة امتنع حصول الرجحان ، فإذا انضمت الداعية المرجحة إما إلى جانب الفعل أو إلى جانب الترك ظهر الرجحان ، وتلك الداعية ليست إلا من الله تعالى قطعا للتسلسل . وقد ظهر صحة هذه المقدمات بالدلائل القاطعة اليقينية التي لا يشك فيها العاقل . وهذا هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم «قلب المؤمن بين أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء» فالقلب كالمحظوظ بين داعية الفعل وبين داعية الترك ، فان حصل في القلب داعي

ال فعل ترجع جانب الفعل ، وإن حصل فيه داعي الترك ترجع جانب الترك ، وهاتان الداعيتان لما كانتا لا تحصلان إلا بابياد الله وتخليقه وتكوينه ، عبر عنهم بأصبعي الرحمن ، والسبب في حسن هذه الاستعارة أن الشيء الذي يحصل بين أصبعي الإنسان يكون كامل القدرة عليه . فان شاء أمسكه وإن شاء أسقطه ، فهوها أيضا كذلك القلب واقف بين هاتين الداعيتين ، وهاتان الداعيتان حاصلتان بخلق الله تعالى ، والقلب مسخر لهاتين الداعيتين ، فلهذا السبب حسنت هذه الاستعارة ، وكان عليه الصلاة والسلام يقول «يا مقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك» والمراد من قوله - مقلب القلوب - أن الله تعالى يقلبه تارة من داعي الخير إلى داعي الشر وبالعكس .

اذا عرفت هذه القاعدة فقوله تعالى ( ونقلب أفئتهم وأبصارهم ) محمول على هذا المعنى الظاهر الجلي الذي يشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم ، فلا حاجة البتة الى ما ذكر وه من التأويلات المستكرونة . وإنما قدم الله تعالى ذكر تقليل الأفئدة على تقليل الأبصار ، لأن موضع الدواعي والصوارف هو القلب . فإذا حصلت الداعية في القلب انصرف البصر إليه شاء أم أبي ، وإذا حصلت الصوارف في القلب انصرف البصر عنه ، فهو وإن كان يبصره في الظاهر . إلا أنه لا يصير ذلك الأبصار سببا للوقوف على الفوائد المطلوبة . وهذا هو المراد من قوله تعالى ( ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفهومه وفي آذانهم وقرا ) فلما كان المعدن هو القلب ، وأما السمع والبصر فهما آلتان للقلب ، كانوا لا محالة تابعين لأحوال القلب . فلهذا السبب وقع الابتداء بذكر تقليل القلوب في هذه الآية ، ثم أتبعه بذكر تقليل البصر ، وفي الآية الأخرى وقع الابتداء بذكر تحصيل الكنان في القلب ثم اتبعه بذكر السمع ، فهذا هو الكلام القوى العقلى البرهانى الذى ينطبق عليه لفظ القرآن ، فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا اللفظ على التكاليفات التي ذكروها ؟ ولنرجع الى ما يليق بتلك الكلمات الضعيفة فنقول : أما الوجه الذى ذكره الجبائى فمدفعه لأن الله تعالى قال ( ونقلب أفئتهم وأبصارهم ) ثم عطف عليه فقال ( ونذرهم في طغيانهم يعمهون ) ولا شك أن قوله ( ونذرهم ) إنما يحصل في الدنيا ، فلو قلنا : المراد من قوله ( ونقلب أفئتهم وأبصارهم ) إنما يحصل في الآخرة ، كان هذا سوا للنظم في كلام الله تعالى حيث قدم المؤخر وأخر المقدم من غير فائدة ، وأما الوجه الذى ذكره الكعبى فضعيف أيضا لأنه إنما استحق الحرمان من تلك الالطاف والفوائد بسبب إقدامه على الكفر ، فهو الذى اوقع نفسه في ذلك الحرمان والخذلان فكيف تحسن إضافته إلى الله تعالى في قوله تعالى ( ونقلب أفئتهم وأبصارهم )

وأما الوجه الثاني الذى ذكره القاضى بعيدا أيضا لأن المراد من قوله ( ونقلب أفئتهم

وأبصارهم ) تقليل القلب من حالة الى حالة ونقله من صفة الى صفة . وعلى ما يقوله القاضي فليس الأمر كذلك بل القلب باق على حالة واحدة إلا أنه تعالى أدخل التقليل والتبديل في الدلائل ، فثبتت أن الوجوه التي ذكروها فاسدة باطلة بالكلية .

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

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

﴿الوجه الثاني﴾ قال بعضهم : الكاف في قوله (كما لم يؤمنوا به) يعني الجزاء ، ومعنى الآية ونقلب أفتديتهم وأبصارهم عقوبة لهم على تركهم اليمان في المرة الأولى ، يعني كما لم يؤمنوا به أول مرة ، فكذلك نقلب أفتديتهم وأبصارهم في المرة الثانية ، وعلى هذا الوجه فليس في الآية محنوف ولا حاجة فيها الى الاضمار .

واما قوله تعالى (ونذرهم في طغيانهم يعمهمون) فالجباري قال (ونذرهم) أى لا نحول بينهم وبين اختيارهم ولا نمنعهم من ذلك بعاجلة الهالك وغيره ، لكننا نهلهم فان أقاموا على طغيانهم فذلك من قبلهم ، وهو يوجب تأكيد الحجة عليهم ، وقال أصحابنا : معناه إننا نقلب أفتديتهم من الحق الى الباطل ونتركهم في ذلك الطغيان وفي ذلك الضلال والعمه .

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

وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمْهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبْلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴿٤٤﴾

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

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

**المسألة الأولى** ﴿ قال ابن عباس : المستهزئون بالقرآن كانوا خمسة : الوليد بن المغيرة المخزومي والعاصي بن وائل السهمي ، والأسود بن عبد يفوث الزهرى ، والأسود بن المطلب ، والحرث بن حنظلة ، ثم انهم أتوا الرسول صلى الله عليه وسلم في رهط من أهل مكة ، وقالوا له أرنا الملائكة يشهدوا بأنك رسول الله أو أبعث لنا بعض موتانا حتى نسألهم أحق ما تقوله أم باطل ؟ أو أئتنا بالله والملائكة قبلاً أى كفيلاً على ما تدعية ، فنزلت هذه الآية ، وقد ذكرنا مراراً أنهم لما انفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعه واحدة كان القول بأن هذه الآية ، نزلت في الواقعة الفلانية مشكلاً صعباً ، فأما على الوجه الذي قررناه وهو أن المقصود منه جواب ما ذكره بعضهم وهو أنهم أقسموا بالله جهداً أيمانهم لوجاءتهم آية لا يمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام ، فذكر الله تعالى هذا الكلام بياناً لكتابهم ، وأنه لا فائدة في إنزال الآيات بعد الآيات وإظهار المعجزات بعد المعجزات ، بل المعجزة الواحدة لا بد منها ليتميز الصادق عن الكاذب ، فأما الزيادة عليها فتحكم محض ولا حاجة اليه وإنما لهم أن يطلبوا بعد ظهور المعجزة الثانية ثلاثة ، وبعد الثالثة رابعة ، ويلزم أن لا تستقر الحجة وأن لا يقهي الأمر إلى مقطع ومفصل ، وذلك يوجب سد باب النبوات .

**المسألة الثانية** ﴿قرأ نافع وابن عامر ( قبلًا ) ههنا وفي الكهف بكسر القاف وفتح الباء ، وقرأ عاصم وحزة والكسائي بالضم فيها في السورتين ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ههنا وفي الكهف بالكسر ، قال الواحدى : قال أبو زيد يقال لقيت فلانا قبلًا ومقابلة قبلًا وقبلًا وقبلاً كله واحد . وهو المواجهة قال الواحدى : فعلى قول أبي زيد المعنى في القراءتين واحد

وان اختلف اللفظان ، ومن الناس من أثبت بين اللفظين تفاوتا في المعنى ، فقال أما من قرأ (قبلا) بكسر القاف وفتح الباء ، فقال أبو عبيدة والفراء والزجاج : معناه عيانا ، يقال لقيته قبلأى معاينة ، وروى عن أبي ذر قال : قلت للنبي صلى الله عليه وسلم أكان آدم نبيا ؟ قال «نعم كان نبيا كلامه الله تعالى قبلأ» وأما من قرأ (قبلا) فله ثلاثة اوجه . أحدها : أن يكون جمع قبيل الذى يراد به الكفيل ، يقال قبلت بالرجل أقبل قبلة أى كفلت به . ويكون المعنى لو حشر عليهم كل شيء وكفلوا بصحبة ما يقول لما آمنوا ، وموضع الاعجاز فيه أن الاشياء المحشورة منها ما ينطق ومنها ما لا ينطق ، فإذا أنطق الله الكل وأطبقوا على قبول هذه الكفالة كان ذلك من أعظم المعجزات . وثانيها : أن يكون (قبلا) جمع قبيل بمعنى الصنف والمعنى : وحشرنا عليهم كل شيء قبلأ ، وموضع الاعجاز فيه هو حشرها بعد موتها ، ثم إنها على اختلاف طبائعها تكون مجتمعة في موقف واحد . وثالثها : أن يكون (قبلا) بمعنى قبلأى مواجهة ومعاينة كما فسره أبو زيد .

**أما قوله تعالى ﴿ ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ﴾ ففيه مسألتان :**

**﴿ المسألة الأولى ﴾** المراد من الآية أنه تعالى لو أظهر جميع تلك الاشياء العجيبة الغريبة لهؤلاء الكفار فانهم لا يؤمنون إلا أن يشاء الله إيمانهم . قال أصحابنا : فلما لم يؤمنوا دل ذلك الدليل على أنه تعالى ما شاء منهم الإيمان ، وهذا نص في المسألة . قالت المعتزلة : دل الدليل على أنه تعالى أراد الإيمان من جميع الكفار ، والجوابي ذكر الوجوه المشهورة التي لهم في هذه المسألة . أوها : أنه تعالى لو لم يرد منهم الإيمان لما وجب عليهم الإيمان كما لو لم يأمرهم لم يجب عليهم وثانيها : لو أراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطينا الله بفعل الكفر ، لأنه لا معنى للطاعة إلا بفعل المراد ، وثالثها : لو جاز من الله أن يريد الكفر لجاز أن يأمر به ، ورابعها : لو جاز أن يريد منهم الكفر لجاز أنه يأمرنا بأن نريد منهم الكفر . قالوا : ثبت بهذه الدلائل أنه تعالى ما شاء إلا الإيمان منهم وظاهر هذه الآية يقتضي أنه تعالى ما شاء الإيمان منهم ، والتناقض بين الدلائل ممتنع فوجب التوفيق ، وطريقه أن نقول إنه تعالى شاء من الكل الإيمان الذي يفعلونه على سبيل الاختيار وانه تعالى ما شاء منهم الإيمان الحاصل على سبيل الاجراء والقهر وبهذا الطريق زال الاشكال

واعلم أن هذا الكلام أيضا ضعيف من وجوه . الأول : أن الإيمان الذي سموه بالإيمان الاختياري إن عناها به أن قدرته صالحة للإيمان والكفر على السوية ، ثم إنه يصدر عنها الإيمان دون الكفر لا لداعية مرجة ولا لارادة مميزة ، فهذا قول برجحان أحد طرق الممكن على

الآخر لا لرجع وهو محال ، وأيضاً فبتقدير أن يكون ذلك معقولاً في الجملة إلا أن حصول ذلك الإيمان لا يكون منه ، بل يكون حادثاً لا لسبب ولا مؤثر أصلاً لأن الحاصل هناك ليس إلا القدرة وهي بالنسبة إلى الضدين على السوية ، ولم يصدر من هذا القدر تخصيص لأحد الطرفين على الآخر بالوقوع والرجحان ، ثم إن أحد الطرفين قد حصل بنفسه فهذا لا يكون صادراً منه بل يكون صادراً لا عن سبب البة ، وذلك يبطل القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر أصلاً ، ولا ي قوله عاقل ، وإما أن يكون هذا الذي سموه بالإيمان اختياري هو أن قدرته وإن كانت صالحة للضدين إلا أنها لا تصير مصدر للإيمان إلا إذا انضم إلى تلك القدرة حصول داعية الإيمان كان هذا قوله بأن مصدر الإيمان هو مجموع القدرة مع الداعي ، وذلك المجموع موجب للإيمان ، فذلك هو عين ما يسمونه بالجبر وأنتم تنكرونه . فثبتت أن هذا الذي سموه بالإيمان اختياري لم يحصل منه معنى معقول مفهوم ، وقد عرفت أن هذا الكلام في غاية القوة .

**﴿والوجه الثاني﴾** سلمنا أن الإيمان اختياري يميز عن الإيمان الحاصل بتكونين الله تعالى إلا أنا نقول قوله تعالى ( ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة ) وكذا وكذا ما كانوا لـيؤمـنوا ، معناه : ما كانوا لـيؤمـنوا إيماناً اختيارياً بدليل أن عند ظهور هذه الأشياء لا يبعد أن يـؤمـنوا إيماناً على سبيل الاجلاء والقهـر . فثبتت أن قوله ( ما كانوا لـيؤمـنوا ) المراد : ما كانوا لـيؤمـنوا على سبيل اختيار ، ثم استثنى عنه فقال ( إلا أن يـشاء الله ) والمستثنى يـحـبـ أنـيـكـوـنـ منـ جـنـسـ المـسـتـشـنـىـ عنـهـ . والإيمان الحاصل بالاجلاء والقهـر ليس من جنس الإيمان اختياري . فثبتت أنه لا يجوز أن يقال المراد بقولنا إلا أن يـشاء الله ، الإيمان الاضطرارـيـ بل يـحـبـ أنـيـكـوـنـ المرـادـ منهـ الإيمـانـ الاختـيارـيـ ، وحينـئـذـ يتـوجـهـ دـلـيـلـ أـصـحـابـنـاـ وـيـسـقـطـ عـنـهـ سـؤـالـ المـعـزـلـةـ بالـكـلـيـةـ .

**﴿المـسـأـلةـ الثـانـيـةـ﴾** قال الجـبـائـيـ قوله تعالى ( إلا أن يـشاء الله ) يـدلـ على حدوث مشيـتـهـ اللهـ تعالىـ ، لأنـهاـ لوـ كـانـتـ قـدـيـمةـ لـمـ يـجـزـ أـنـ يـقـالـ ذـلـكـ ، كـمـ لاـ يـقـالـ لـاـ يـذـهـبـ زـيـدـ إـلـىـ الـبـصـرـةـ إـلـاـ أـنـ يـوـحـدـ اللهـ تـعـالـىـ ، وـتـقـرـيرـهـ ، أـنـاـ إـذـ قـلـنـاـ : لـاـ يـكـوـنـ كـذـلـكـ إـلـاـ أـنـ يـشـاءـ اللهـ فـهـذـاـ يـقـتـضـ تـعـلـيقـ حدـوثـ هـذـاـ الجـزـاءـ عـلـىـ حـصـولـ المشـيـثـةـ فـلـوـ كـانـتـ المشـيـثـةـ قـدـيـمةـ لـكـانـ الشـرـطـ قـدـيـماـ ، وـيـلـزـمـ منـ حـصـولـ الشـرـطـ حـصـولـ الشـرـ وـطـ ، فـيـلـزـمـ كـوـنـ الجـزـاءـ قـدـيـماـ . وـالـحـسـ دـلـ عـلـىـ أـنـهـ مـحـدـثـ فـوـجـبـ كـوـنـ الشـرـطـ حـادـثـ ، وـاـذـ كـانـ الشـرـطـ هـوـ المشـيـثـةـ لـزـمـ القـوـلـ بـكـوـنـ المشـيـثـةـ حـادـثـةـ . هـذـاـ تـقـرـيرـ هـذـاـ الـكـلـامـ .

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوا شَيَاطِينَ الْأَنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمُ إِلَى بَعْضٍ  
زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرُهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿٣١﴾

والجواب : أن المشيئة وإن كانت قديمة إلا أن تعلقها باحداث ذلك المحدث في الحال إضافة حادثة وهذا القدر يكفي لصحة هذا الكلام ، ثم أنه تعالى ختم هذه الآية بقوله ( ولكن أكثرهم يجهلون ) قال أصحابنا : المراد ، يجهلون بأن الكل من الله وبقضاءه وقدره . وقالت المعتزلة : المراد ، أنهم جهلوا أنهم يبقون كفارا عند ظهور الآيات طلبوها والمعجزات التي اقترحوها وكان أكثرهم يظنون ذلك .

قوله تعالى ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوا شَيَاطِينَ الْأَنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمُ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرُهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴾

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله ( وكذلك ) منسوب على شيء وفي تعين ذلك الشيء قوله :  
الأول : أنه منسوب على قوله ( وكذلك زينا لكل أمة عملهم ) أي كما فعلنا ذلك ( كذلك جعلنا لكل نبي عدوا ) الثاني : معناه : جعلنا لك عدوا كما جعلنا لمن قبلك من الانبياء فيكون قوله ( كذلك ) عطفا على معنى ما تقدم من الكلام ، لأن ما تقدم يدل على أنه تعالى جعل له أعداء .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ظاهر قوله تعالى ( وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا ) أنه تعالى هو الذي جعل أولئك الأعداء أعداء للنبي ﷺ ، ولا شك أن تلك العداوة معصية وكفر . فهذا يقتضي أن خالق الخير والشر والطاعة والمعصية والإيمان والكفر هو الله تعالى ، أجاب الجبائي عنه : بأن المراد بهذا الجعل الحكم والبيان ، فان الرجل إذا حكم بكفر إنسان قيل : أنه كفره ، وإذا أخبر عن عدالته قيل : أنه عدله ، فكذا ه هنا أنه تعالى لما بين للرسول عليه الصلاة والسلام كونهم أعداء له لا جرم قال إنه جعلهم أعداء له ، وأجاب أبو بكر الاصم عنه : بأنه تعالى لما أرسل محمد ﷺ إلى العالمين وخصه بتلك المعجزة حسدوه ، وصار ذلك الحسد سببا للعداوة القوية ، فلهذا التأويل قال إنه تعالى جعلهم أعداء له ونظيره قول المتني :

فأنت الذي صيرتهم لي حسدا

وأجاب الكعبي عنه : بأنه تعالى أمر الأنبياء بعذواتهم وأعلمهم كونهم أعداء لهم ، وذلك يقتضي صيرورتهم أعداء للأنبياء لأن العداوة لا تحصل إلا من الجانبين ، فلهذا الوجه جاز أن يقال إنه تعالى جعلهم أعداء للأنبياء عليهم السلام

وأعلم أن هذه الأوجبة ضعيفة جداً لما بينا أن الافعال مستندة إلى الدواعي ، وهي حادثة من قبل الله تعالى ، ومتي كان الأمر كذلك . فقد صح مذهبنا .

ثم ه هنا بحث آخر : وهو أن العداوة والصدقة يمتنع أن تحصل باختيار الإنسان ، فان الرجل قد يبلغ في عداوة غيره إلى حيث لا يقدر البنة على إزالة تلك الحالة عن قلبه ، بل قد لا يقدر على إخفاء آثار تلك العداوة ، ولو أتي بكل تكليف وحيلة لعجز عنه ، ولو كان حصول العداوة والصدقة في القلب باختيار الإنسان لوجب أن يكون الإنسان ممكناً من قلب العداوة بالصدقة وبالضد وكيف لا نقول ذلك والشعراء عرفو أن ذلك خارج عن الوسع ؟ قال المتنبي :

يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل

والعاشق الذي يستد عشقه قد يحتال بجميع الحيل في إزالة عشقه ولا يقدر عليه ، ولو كان حصول ذلك الحب والبغض باختياره لما عجز عن إزالته .

﴿المَسْأَلَةُ التَّالِثَةُ﴾ النصب في قوله (شياطين) فيه وجهان : الأول : أنه منصوب على البدل من قوله (عدوا) والثاني : أن يكون قوله (عدوا) منصوباً على أنه مفعول ثان ، والتقدير : وكذلك جعلنا شياطين الانس والجن أعداء الأنبياء .

﴿المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ﴾ اختلفوا في معنى شياطين الانس والجن على قولين : الأول : أن المعنى مردة الانس والجن ، والشيطان ؛ كل عات متمرد من الانس والجن ، وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء ومجاهد والحسن وقتادة وهؤلاء . قالوا : إن من الجن شياطين ، ومن الانس شياطين ، وإن الشيطان من الجن إذا أعياه المؤمن ذهب إلى متمرد من الانس ، وهو شيطان الانس فأغراه بالمؤمن ليفتنه ، والدليل عليه ماروي عن النبي ﷺ أنه قال لأبي ذر هل تعودت بالله من شر شياطين الجن والأنس ؟ قال قلت ، وهل للأنس من شياطين ؟ قال 'نعم هم شر

من شياطين الجن إ

﴿ والقول الثاني ﴾ أن الجميع من ولد إبليس إلا أنه جعل ولده قسمين ، فأرسل أحد القسمين إلى وسوسة الأنس . والقسم الثاني إلى وسوسة الجن ، فالفرقان شياطين الأنس والجن ، ومن الناس من قال : القول الأول أولى . لأن المقصود من الآية الشكایة من سفاهة الكفار الذين هم الأعداء وهم الشياطين ، ومنهم من يقول : القول الثاني أولى ، لأن لفظ الآية يقتضي اضافة الشياطين إلى الأنس والجن . والاضافة تقتضي المغايرة ، وعلى هذا التقدير : فالشياطين نوع مغاير للجن وهم أولاد إبليس .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال الزجاج وابن الأباري : قوله (عدوا) يعني أعداء وأنشد ابن الأباري

إذا أنا لم أنفع صديقي بوده      فان عدوى لن يضر همو بغنى

أراد أعدائي فأدى الواحد عن الجمع ، وله نظائر في القرآن . منها قوله ( ضيف إبراهيم المكرمين ) جعل المكرمين وهو جمع نعتا للضيف وهو واحد ، وثانيها : قوله ( والنخل باسقات لها طلع ) وثالثها : قوله ( أو الطفل الذين لم يظهروا على غورات النساء ) ورابعها : قوله ( إن الإنسان لفي خسر الا الذين آمنوا ) وخامسها : قوله ( كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل ) أكد المفرد بما يؤكّد الجمع به ، ولقائل أن يقول لا حاجة إلى هذا التكليف ، فإن التقدير : وكذلك جعلنا لكل واحد من الأنبياء عدواً واحداً ، إذ لا يجب أن يحصل لكل واحد من الأنبياء أكثر من عدو واحد .

أما قوله تعالى ﴿ يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ﴾ فالمراد أن أولئك الشياطين يosoس بعضهم بعضاً .

وأعلم أنه لا يجب أن تكون كل معصية تصدر عن ، إنسان فانها تكون بسبب وسوسه شيطان ، والالتزام دخول التسلسل أو الدور في هؤلاء الشياطين ، فوجب الاعتراف بانتهاء هذه القبائح والمعاصي إلى قبيح أول ، ومعصية سابقة حصلت لا بوسوسه شيطان آخر .

إذا ثبت هذا الأصل فنقول : إن أولئك الشياطين كما أنهم يلقون الوساوس إلى الأنس والجن فقد يosoس بعضهم بعضاً . وللناس فيه مذاهب . منهم من قال الأرواح إما فلكية وإما أرضية ، والأرواح الأرضية منها طيبة طاهرة خيرة . أمراً بالطاعة والافعال الحسنة ، وهو

الملائكة الأرضية . ومنها خبيثة قدرة شريرة ، أمراة بالقبائح والمعاصي ، وهم الشياطين . ثم أن تلك الأرواح الطيبة كما أنها تأمر الناس بالطاعات والخيرات ، فكذلك قد يأمر بعضهم ببعض بالطاعات . والأرواح الخبيثة كما أنها تأمر الناس بالقبائح والمنكرات ، فكذلك قد يأمر بعضهم ببعض بتلك القبائح والزيادة فيها . وما لم يحصل نوع من أنواع المناسبة بين النقوس البشرية ، وبين تلك الأرواح لم يحصل ذلك الانضمام ، فالنقوس البشرية ، إذا كانت طاهرة نقية عن الصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الطاهرة فتنضم إليها ، وإذا كانت خبيثة موصوفة بالصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الخبيثة فتنضم إليها . ثم أن صفات الطهارة كثيرة . وصفات الخبث والنقصان كثيرة ، وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الأرواح الأرضية بحسب تلك المجانسة والمشابهة والمشاكلة ينضم الجنس إلى جنسه ، فان كان تلك ذلك في أفعال الخير كان الحامل عليها ملكا وكان تقوية ذلك الخاطر إهاما ، وإن كان في باب الشر كان الحامل عليها شيطانا ، وكان تقوية ذلك الخاطر وسوسه .

إذا عرفت هذا الأصل فقول : إنه تعالى عبر عن هذه الحالة المذكورة بقوله ( يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ) فيجب علينا تفسير لفاظ ثلاثة : الأول : الوحي وهو عبارة عن الإيمان والقول السريع . والثاني : الزخرف وهو الذي يكون باطنه باطل ، وظاهره مزينا ظاهرا ، يقال : فلان يزخرف كلامه إذا زينه بالباطل والكذب ، وكل شيء حسن فهو مزخرف .

وأعلم أن تحقيق الكلام فيه أن الإنسان ما لم يعتقد في أمر من الأمور كونه مشتملا على خير راجح وفع زائد ، فإنه لا يرغب فيه ، ولذلك سمي الفاعل المختار مختاراً لكونه طالبا للخير والنعم ، ثم إن كان هذا الاعتقاد مطابقا للمعتقد ، فهو الحق والصدق والاهام وإن كان صادرا من الملك ، وإن لم يكن معتقدا مطابقا للمعتقد ، فحينئذ يكون ظاهره مزينا ، لأنه في اعتقاده سبب للنفع الزائد والصلاح الراجح ، ويكون باطنه فاسدا باطل . لأن هذا الاعتقاد غير مطابق للمعتقد فكان مزخرفا . فهذا تحقيق هذا الكلام . والثالث : قوله ( غرورا ) قال الواحدي ( غرورا ) منصوب على المصدر ، وهذا المصدر محمول على المعنى . لأن معنى إيحاء الزخرف من القول معنى الغرور ، فكانه قال يغرون غرورا ، وتحقيق القول فيه أن المغرور هو الذي يعتقد في شيء كونه مطابقا للمنفعة والمصلحة مع أنه في نفسه ليس كذلك ، فالغرور إما أن يكون عبارة عن عين هذا الجهل أو عن حالة متولدة عن هذا الجهل . فظهور بما ذكرنا أن تأثير هذه الأرواح الخبيثة بعضها في بعض لا يمكن أن أن يعبر عنه عبارة أكمل ولا أقوى دلالة على تمام المقصود من قوله ( يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا )

**وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْعَدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلَيَرْضُوهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُّقْتَرِفُونَ**

ثم قال تعالى ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾ وأصحابنا يحتجون به على أن الكفر والإيمان بإرادة الله تعالى . والمعتزلة يحملونه على مشيئة الالباء ، وقد سبق تقرير هذه المسألة على الاستقصاء ، فلا فائدة في الاعادة .

ثم قال تعالى ﴿ فَذَرْهُمْ مَا يَفْتَرُونَ ﴾ قال ابن عباس ؛ معناه يريد ما زين لهم إبليس وغيرهم به قال القاضي : هذا القول يتضمن التحذير الشديد من الكفر . والترغيب الكامل في الإيمان ، ويقتضي زوال الغم عن قلب الرسول من حيث يتصور ما أعد الله للقوم على كفرهم من أنواع العذاب وما أعدله من منازل الثواب بسبب صبره على سفاهتهم ولطفه بهم .

قوله تعالى ﴿ ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقتربوا ما هم مقتربون ﴾

وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أعلم أن الصغو في اللغة معناه : الميل . يقال في المستمع إذا مال بحاسته إلى ناحية الصوت أنه يصغي ، ويقال : أصغي الأنان إذا أماله حتى انصب بعضه في البعض ، ويقال للقمر إذا مال إلى الغروب صغا وأصغي . قوله (ولتصغى) أي ولتميل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ «اللام» في قوله (ولتصغى) لا بد له من متعلق . فقال أصحابنا : التقدير : وكذلك جعلنا لكلنبي عدوا من شياطين الجن والانس ، ومن صفتة أنه يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروا ، وإنما فعلنا ذلك لتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون أي وإنما أوجدنا العداوة في قلب الشياطين الذين من صفتهم ما ذكرناه ليكون كلامهم المزخرف مقبولاً عند هؤلاء الكفار ، قالوا وإذا حملنا الآية على هذا الوجه يظهر أنه تعالى يريد الكفر من الكافر أما المعتزلة فقد أجابوا عنه من ثلاثة أوجه .

﴿ الوجه الأول ﴾ وهو الذي ذكره الجبائي قال : إن هذا الكلام خرج خارج الأمر ومهناء الزجر ، كقوله تعالى ( واستفسر من استطعت منهم بصوتك وأجلب ) وكذلك قوله ( وليرضوه وليقتربوا ) وتقدير الكلام كأنه قال للرسول ( فذرهم وما يفترون ) ثم قال لهم على

سبيل التهديد ولتصنعي إليه أفتدهم وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفوون .

﴿والوجه الثاني﴾ وهو الذي اختاره الكعبي أن هذه اللام لام العاقبة أي ستؤل عاقبة أمرهم إلى هذه الأحوال . قال القاضي : ويعين أن يقال : هذه العاقبة تحصل في الآخرة ، لأن الاجاء حاصل في الآخرة ، فلا يجوز أن تميل قلوب الكفار إلى قبول المذهب الباطل ، ولا أن يرضوه ولا أن يقترفوا الذنب ، بل يجب أن تتحمل على أن عاقبة أمرهم تؤل إلى أن يقبلوا الأباطيل ويرضوا بها ويعملوا بها .

﴿والوجه الثالث﴾ وهو الذي اختاره أبو مسلم . قال «اللام» في قوله ( ولتصنعي إليه أفتدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ) متعلق بقوله ( يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ) والتقدير أن بعضهم يوحى إلى بعض زخرف القول ليغروا بذلك ( ولتصنعي إليه أفتدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ) الذنب ويكون المراد أن مقصود الشياطين من ذلك الایحاء هو مجموع هذه المعاني . فهذا جملة ما ذكروه في هذا الباب .

﴿أما الوجه الأول﴾ وهو الذي عول عليه الجبائي ضعيف من وجوه ذكرها القاضي . فأحدها : أن «الواو» في قوله ( ولتصنعي ) تقتضي تعلقه بما قبله فحمله على الابتداء بعيد . وثانيها : أن «اللام» في قوله ( ولتصنعي ) لام كي فيبعد أن يقال : إنها لام الأمر ويقرب ذلك من أن يكون تحرifa ل الكلام الله تعالى وأنه لا يجوز .

﴿وأما الوجه الثاني﴾ وهو أن يقال : هذه اللام لام العاقبة فهو ضعيف ، لأنهم أجمعوا على أن هذا مجاز وحمله على «كي» حقيقة فكان قولنا أولى .

﴿وأما الوجه الثالث﴾ وهو الذي ذكره أبو مسلم فهو أحسن الوجوه المذكورة في هذا الباب : لأننا نقول : إن قوله ( يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ) يقتضي أن يكون الغرض من ذلك الایحاء هو التغريب . وإذا عطفنا عليه قوله ( ولتصنعي إليه أفتدة الذين لا يؤمنون ) فهذا أيضاً عين التغريب لا معنى التغريب ، إلا أنه يستميله إلى ما يكون باطننه قبيحا . وظاهره حسنا ، وقوله ( ولتصنعي إليه أفتدة الذين لا يؤمنون ) عين هذه الاستالة فلو عطفنا لزم أن يكون المعطوف عين المعطوف عليه . وأنه لا يجوز ، أما إذا قلنا : تقدير الكلام وكذلك جعلنا لكلنبي عدوا من شأنه أن يوحى زخرف القول لأجل التغريب وإنما جعلنا مثل هذا الشخص عدوا للنبي لتصنعي إليه أفتدة الكفار ، فيبعدوا بذلك السبب عن قبول دعوة ذلك النبي ، وحينئذ لا يلزم على هذا التقدير عطف الشيء على نفسه . فثبت أن ما ذكرناه أولى .

**أَفَغَيْرُ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ أَتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٤٤﴾**

﴿المسألة الثالثة﴾ زعم أصحابنا أن البنية ليست مشروطا للحياة ، فالحي هو الجزء الذي قامت به الحياة ، والعالم هو الجزء الذي قام به العلم ، وقالت المعتزلة : الحي والعالم هو الجملة «لا» ذلك الجزء

إذا عرفت هذا فنقول : احتاج أصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم ، لأنه قال تعالى (ولتصغر إلى أفتدة الذين لا يؤمنون) فجعل الموصوف بالميل والرغبة هو القلب ، لا جملة الحي ، وذلك يدل على قولنا .

﴿المسألة الرابعة﴾ (الذين قالوا الإنسان شيء مغاير للبدن اختلفوا . منهم من قال : المتعلق الأول هو القلب ، وبواسطته تتعلق النفس بسائر الأعضاء كالدماغ والكبد . ومنهم من قال : القلب متعلق النفس الحيوانية ، والدماغ متعلق النفس الناطقة ، والكبد متعلق النفس الطبيعية ، والأولون تعلقوا بهذه الآية ، فإنه تعالى جعل محل الصغو الذي هو عبارة عن الميل والارادة ؛ القلب ، وذلك يدل على أن المتعلق بالنفس القلب .

﴿المسألة الخامسة﴾ الكنایة في قوله (ولتصغر إلى أفتدة) عائدۃ إلى زخرف القول ، وكذلك في قوله (وليرضوه)

وأما قوله (وليقتربوا ما هم مقرفون) فأعلم أن الاقتراف هو الاكتساب ، يقال في المثل : الاعتراف يزيل الاقتراف ، كما يقال : التوبة تمحو الخوبية . وقال الرجاج (ليقتربوا) أي ليختلفوا وليكذبوا ، والأول أصح .

/ قوله تعالى (أَفَغَيْرُ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٤٤﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم أقسموا بالله جهد أيامهم لئن جاءتهم آية ليؤمن بها ، أجاب عنه بأنه لا فائدة في إظهار تلك الآيات ، لأنه تعالى لو أظهرها لبقو مصرين على كفرهم . ثم إنه تعالى بين في هذه الآية أن الدليل الدال على نبوته قد حصل وكامل ، فكان ما يطلبونه طلباً للزيادة . وذلك مما لا يجب الالتفات اليه ، وإنما قلنا : إن الدليل الدال على نبوته قد حصل لوجهين :

﴿الوجه الأول﴾ أن الله قد حكم بنبوته من حيث أنه أنزل إليه الكتاب المفصل المبين المشتمل على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة ، وقد عجز الخلق عن معارضته . فظهور مثل هذا المعجز عليه يدل على أنه تعالى قد حكم بنبوته ، فقوله (أَفْغَيْرِ اللَّهِ أَبْتَغِي حُكْمًا) يعني قل يا محمد : إنكم تحكمون في طلب سائر المعجزات ، فهل يجوز في العقل أن يطلب غير الله حكماً ؟ فان كل أحد يقول إن ذلك غير جائز . ثم قل : إنه تعالى حكم بصحة نبوتي حيث خصني بمثل هذا الكتاب المفصل الكامل البالغ إلى حد الاعجاز .

﴿والوجه الثاني﴾ من الأمور الدالة على نبوته ؛ اشتغال التوراة والإنجيل على آيات الدالة على أن محمداً عليه الصلاة والسلام رسول حق ، وعلى أن القرآن كتاب حق من عند الله تعالى ، وهو المراد من قوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربكم بالحق) وبالجملة فالوجهان مذكوران في قوله تعالى (قل كفى بالله شهيداً بيبي وبينكم ومن عنده علم الكتاب )

أما قوله تعالى في آخر الآية ﴿فَلَا تَكُونُنَّ مِنَ الْمُتَرَى﴾ ففيه وجوه : الأول : أن هذا من باب التهبيج والاهاب كقوله (ولا تكونن من المشركين) والثاني : التقدير (فلا تكونن من المترى) في أن أهل الكتاب يعلمون أنه متزول من ربكم بالحق . والثالث : يجوز أن يكون قوله (فلا تكونن) خطاباً لكل واحد والمعنى أنه لما ظهرت الدلائل فلا ينبغي أن يتري فيها أحد . الرابع : قيل هذا الخطاب وإن كان في الظاهر للرسول إلا أن المراد منه أمته .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله(والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه متزول من ربكم بالحق)قرأ ابن عامر وحفص (متزول) بالتشديد والباقيون بالتحفيف ، والفرق بين التنزيل والانزال قد ذكرناه مراراً .

**وَقَاتَ كَلْمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلْمَتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ** ١١٥

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الوحدي ( أَفْغَيَ اللَّهُ أَبْتَغَى حُكْمَهُ ) الحكم والحاكم واحد عند أهل اللغة ، غير أن بعض أهل التأویل قال الحكم أكمل من الحاكم لأن الحاكم كل من يحكم . وأما الحكم فهو الذي لا يحكم إلا بالحق والمعنى أنه تعالى حكم حق لا يحكم إلا بالحق . فلما أظهر المعجز الواحد وهو القرآن فقد حكم بصحة هذه النبوة ، ولا مرتبة فوق حكمه فوجوب القطع بصحة هذه النبوة . فأما أنه هل يظهر سائر المعجزات أم لا ؟ فلا تأثير له في هذا الباب بعد أن ثبت أنه تعالى حكم بصحة هذه النبوة بواسطة إظهار المعجز الواحد .

قوله تعالى ﴿ وَقَاتَ كَلْمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلْمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾

وفي مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائي ( وَقَاتَ كَلْمَةَ رَبِّكَ ) بغير ألف على الواحد ، والباقيون ( كَلْمَات ) على الجمع ، قال أهل المعنى ، الكلمة والكلمات ، معناها ما جاء من وعد وعید وثواب وعقاب ، فلا تبديل فيه ولا تغيير له كما قال ( ما يبدل القول لدی ) فمن قرأ ( كَلْمَات ) بالجمع قال : لأن معناها الجمع فوجب أن يجمع في اللفظ ، ومن قرأ على الوحيدة فلأنهم قالوا : الكلمة ، قد يراد بها الكلمات الكثيرة إذا كانت مضبوطة بضابط واحد ، كقوفهم : قال زهير في كلمته : يعني قصيده ، وقال قس في كلمته ، أي خطبه ، فكذلك مجموع القرآن كلمة واحدة في كونه حقاً وصدقاؤمعجزاً .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أن تعلق هذه الآية بما قبلها أنه تعالى بين في الآية السابقة أن القرآن معجز ، فذكر في هذه الآية أنه تمت كلمة ربك ، والمراد بالكلمة - القرآن - أي تم القرآن في كونه معجزاً دالاً على صدق محمد عليه السلام ، وقوله ( صِدْقًا وَعَدْلًا ) أي تمت تماماً صدقاً وعدلاً ، وقال أبو علي الفارسي ( صِدْقًا وَعَدْلًا ) مصدران ينصبان على الحال من الكلمة تقديره صادقة عادلة ، فهذا وجہ تعلق هذه الآية بما قبلها .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أعلم أن هذه الآية تدل على أن كلمة الله تعالى موصوفة بصفات

كثيرة .

﴿ فالصفة الأولى ﴾ كونها تامة واليه الاشارة بقوله ( وَمَتْ كَلْمَةُ رَبِّكَ ) وفي تفسير هذا التام وجوه : الأول : ما ذكرناه انها كافية وافية بكونها معجزة دالة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام . والثاني : أنها كافية في بيان ما يحتاج المكلفون اليه إلى قيام القيمة عملاً وعلماً ، والثالث : أن حكم الله تعالى هو الذي حصل في الأزل ، ولا يحدث بعد ذلك شيء ، فذلك الذي حصل في الأزل هو التام ، والزيادة عليه ممتنعة ، وهذا الوجه هو المراد من قوله ﴿ جف القلم ما هو كائن إلى يوم القيمة ﴾

﴿ الصفة الثانية ﴾ من صفات كلمة الله كونها صدقاً ، والدليل عليه أن الكذب نقص والنقص على الله محال ، ولا يجوز إثبات أن الكذب على الله محال بالدلائل السمعية لأن صحة الدلائل السمعية موقوفة على أن الكذب على الله محال ، فلو أثبتنا امتنان الكذب على الله بالدلائل السمعية لزم الدور وهو باطل . وأعلم أن هذا الكلام كما يدل على أن الخلف في وعد الله تعالى محال . فهو أيضاً يدل على أن الخلف في وعيده محال بخلاف ما قاله الواعظ في تفسير قوله تعالى ( ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ) إن الخلف في وعيده جائز ، وذلك لأن وعد الله ووعيده كلمة الله ، فلما دلت هذه الآية على أن كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق علم أن الخلف كما أنه ممتنع في الوعد فكذلك ممتنع في الوعيد .

﴿ الصفة الثالثة ﴾ من صفات كلمات الله كونها عدلاً وفيه وجهان : الأول : أن كل ما حصل في القرآن نوعان ، الخبر والتکلیف . أما الخبر فالمراد بكل ما أخبر الله عن وجوده أو عن عدمه ويدخل فيه الخبر عن وجود ذات الله تعالى وعن حصول صفاته أعني كونه تعالى عالماً قادراً سمعياً بصيراً ، ويدخل فيه أخبار عن صفات التقديس والتتربيه كقوله ( لم يلد ولم يولد ) وكقوله ( لا تأخذه سنة ولا نوم ) ويدخل فيه الخبر عن أقسام أفعال الله وكيفية تدبيره للملائكة السموات والأرض وعالمي الأرواح والاجسام ، ويدخل فيه كل أمر عن أحكام الله تعالى في الوعد والوعيد والثواب والعقاب ، ويدخل في الخبر عن أحوال المتقدمين ، والخبر عن الغيوب المستقبلة ، فكل هذه الأقسام داخلة تحت الخبر ، وأما التکلیف فيدخل فيه كل أمر ونهى توجيه منه سبحانه على عبده سواء كان ذلك العبد ملكاً أو بشرأً أو جيناً أو شيطاناً وسواء كان ذلك في شرعنا أو في شرائع الأنبياء عليهم السلام المتقدمين ، أو في شرائع الملائكة المقربين الذين هم سكان السموات والجنة والنار والعرش وما وراءه مما لا يعلم أحواهم إلا الله تعالى .

وإذا عرفت انحصر مباحث القرآن في هذين القسمين فنقول : قال تعالى ( وَمَتْ كَلْمَةً

ربك صدقًا ) إن كان من باب الخبر ( وعدلا ) ان كان من باب التكليف ، وهذا ضبط في غاية الحسن

﴿ والقول الثاني ﴾ في تفسير قوله ( وعدلا ) أن كل ما أخبر الله تعالى عنه من وعد ووعيد وثواب وعقاب فهو صدق لأنه لا بد وأن يكون واقعا ، وهو بعد وقوعه عدل لأن أفعاله متزهة عن أن تكون موصوفة بصفة الظلمية

﴿ الصفة الرابعة ﴾ من صفات كلمة الله قوله ( لا مبدل لكلماته ) وفيه وجوه : الأول : أنا بينما أن المراد من قوله ( وتمت الكلمة ربك ) أنها تامة في كونها معجزة دالة على صدق محمد ﷺ

ثم قال ( لا مبدل لكلماته ) والمعنى أن هؤلاء الكفار يلقون الشبهات في كونها دالة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام إلا أن تلك الشبهات لا تأثير لها في هذه الدلائل التي لا تقبل التبديل لأن تلك الدلالة ظاهرة باقية جلية قوية لا تزول بسبب ترهات الكفار وشبهات أولئك الجهال .

﴿ والوجه الثاني ﴾ أن يكون المراد أنها تبقى مصونة عن التحريف والتغيير كما قال تعالى ( إنا نحن نزلنا الذكر وإنما لحافظون )

﴿ والوجه الثالث ﴾ أن يكون المراد أنها مصونة عن التناقض كما قال ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا )

﴿ والوجه الرابع ﴾ أن يكون المراد أن أحكام الله تعالى لا تقبل التبديل والزوال لأنها أزلية ، والأزلي لا يزول .

وأعلم أن هذا الوجه أحد الأصول القوية في إثبات الجبر ، لأنه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ، ثم قال ( لا مبدل لكلمات الله ) يلزم امتناع أن ينقلب السعيد شقيا وأن ينقلب الشقي سعيدا ، فالسعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقي في بطن أمه .

قوله تعالى « وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُوكَ » الآية سورة الأنعام ١٧١ ( البخشنة )

وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ  
 وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١٧﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ  
 بِالْمُهَتَّدِينَ ﴿١٧﴾

قوله تعالى « وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ  
 إِلَّا يَخْرُصُونَ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهَتَّدِينَ »

أعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهات الكفار ثم بين بالدليل صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بين أن بعد زوال الشبهة وظهور الحجة لا ينبغي أن يلتفت العاقل إلى كلمات الجهال ، ولا ينبغي أن يتشوش بسبب كلماتهم الفاسدة فقال ( وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ) وهذا يدل على أن أكثر أهل الأرض كانوا ضلالاً ، لأن الأضلال لا بد وأن يكون مسبوقاً بالضلالة . وأعلم أن حصول هذا الضلال والأضلال لا يخرج عن أحد أمور ثلاثة : أولها المباحث المتعلقة باللهيات فان الحق فيها واحد ، وأما الباطل فيه كثرة ، ومنها القول بالشرك أما كما تقوله الزنادقة وهو الذي أخبر الله عنه في قوله ( وجعلوا الله شركاء الجن ) وإما كما يقوله عبدة الكواكب . وإما كما يقوله عبدة الأصنام ، وثانيها : المباحث المتعلقة بالنبوات . إما كما يقوله من ينكر النبوة مطلقاً أو كما يقوله من ينكر النشر . أو كما يقوله من ينكر نبوة محمد ﷺ . ويدخل في هذا الباب المباحث المتعلقة بالمعاد . وثالثها : المباحث المتعلقة بالأحكام ، وهي كثيرة ، فان الكفار كانوا يحرمون البحائر والسوائب والوسائل ويحللون الميتة ، فقال تعالى ( وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ ) فيما يعتقدونه من الحكم على الباطل بأنه حق ، وعلى الحق بأنه باطل يضلوه عن سبيل الله ، أي عن الطريق والمنهج الصدق .

ثم قال « إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ » وفيه مسألتان :

« المسألة الأولى » المراد أن هؤلاء الكفار الذين يناظرونك في دينك ومذهبك غير قاطعين بصحة مذاهبهم ، بل لا يتبعون إلا الظن وهم خرافيون كذابون في إدعاء القطع وكثير من المفسرين يقولون : المراد من ذلك الظن رجوعهم في إثبات مذاهبهم إلى تقليد أسلافهم لا إلى تعليل أصلاً .

**﴿ المسألة الثانية ﴾** تمسك نفاة القياس بهذه الآية . فقالوا رأينا أن الله تعالى بالغ في ذم الكفار في كثير من آيات القرآن بسبب كونهم متبعين للظن ، والشيء الذي يجعله الله تعالى موجباً لذم الكفار لا بد وأن يكون في أقصى مراتب الذم ، والعمل بالقياس يوجب اتباع الظن ، فوجب كونه مذموماً محظياً ، لا يقال لما ورد الدليل القاطع بكونه حجة كان العمل به عملاً بدليل مقطوع لا بدليل مظنون . لأننا نقول هذا مدفوع من وجود : الأول : أن ذلك الدليل القاطع أما أن يكون عقلياً ، وإما أن يكون سمعياً ، والأول باطل لأن العقل لا مجال له في أن العمل بالقياس جائز أو غير جائز ، لا سيما عند من ينكر تحسين العقل وتقييده . والثاني : أيضاً باطل لأن الدليل السمعي إنما يكون قاطعاً لو كان متواتراً وكانت الفاظه غير محتملة لوجه آخر سوى هذا المعنى الوارد ، ولو حصل مثل هذا الدليل لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة ، ولارتفاع الخلاف فيه بين الأمة ، فحيث لم يوجد ذلك علمنا أن الدليل القاطع على صحة القياس مفقود . الثاني : هل أنه وجد الدليل القاطع على أن القياس حجة ، إلا أن مع ذلك لا يتم العمل بالقياس إلا مع اتباع الظن وبيانه أن التمسك بالقياس مبني على مقامين : الأول : أن الحكم في محل الوفاق معلل بهذا . والثاني : أن ذلك المعنى حاصل في محل الخلاف . فهذا المقامان إن كانوا معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا مما لا خلاف فيه بين العقلاة في صحته وإن ، كان مجموعهما أو كان أحدهما ظنياً فحينئذ لا يتم العمل بهذا القياس إلا بتاتعة الظن ، وحينئذ يندرج تحت النص الدال على أن متابعة الظن مذمومة .

والجواب : لم لا يجوز أن يقال : الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح إذا لم يستند إلى إمارة وهو مثل اعتقاد الكفار أما إذا كان الاعتقاد الراجح مستنداً إلى إمارة ، فهذا الاعتقاد لا يسمى . ظناً وبهذا الطريق سقط هذا الاستدلال .

ثم قال تعالى **﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضْلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمَهْتَدِينَ ﴾** وفيه مسألتان :

**﴿ المسألة الأولى ﴾** في تفسيره قولان : الأول : أن يكون المراد أنك بعد ما عرفت أن الحق ما هو ، وأن الباطل ما هو ، فلا تكون في قيدهم بلفوض أمرهم إلى خالقهم ، لأنه تعالى عالم بأن المهتدى من هو؟ والضال من هو؟ فبجازي كل واحد بما يليق بعمله . والثاني : أن يكون المراد أن هؤلاء الكفار وإن أظهروا من أنفسهم ادعاء الجزم واليقين فهم كاذبون ، والله تعالى عالم بأحوال قلوبهم وبباطنهم ، ومطلع على كونهم مت Hwyرين في سبيل الضلال تأثيرين في

**فَكُلُوا مَا ذُكِرَ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنْتُمْ بِعَيْتِهِ مُؤْمِنِينَ** ﴿٨﴾

أودية الجهل .

﴿المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ﴾ قوله (إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله) فيه قولان : الأول : قال بعضهم (أعلم) هنا يعني يعلم والتقدير : إن ربك يعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين

فإن قيل : فهذا يوجب وقوع التفاوت في علم الله تعالى وهو محال .

قلنا : لا شك أن حصول التفاوت في علم الله تعالى محال . إلا أن المقصود من هذا الملفظ أن العناية باظهار هداية المهاجرين فوق العناية باظهار ضلال الضالين ، ونظيره قوله تعالى (إن أحسنتم لأنفسكم وإن أساءتم فلهم) فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة . الثاني : أن موضع (من) رفع بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام ، والمعنى إن ربك هو أعلم أي الناس يضل عن سبيله (وقال) وهذا مثل قوله تعالى (لنعلم أي الحزبين أحصى وهذا قول المبرد والزجاج والكسائي والفراء .

قوله تعالى ﴿فَكُلُوا مَا ذُكِرَ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنْتُمْ بِعَيْتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾

في الآية مباحث نذكرها في معرض السؤال والجواب .

﴿السُّؤَالُ الْأَوَّلُ﴾ «الفاء» في قوله (فَكُلُوا مَا ذُكِرَ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) يقتضي تعلقاً بما تقدم ، فيما ذلك الشيء ؟

والجواب : قوله (فَكُلُوا) مسبب عن إنكار اتباع المضلين الذين يحللون الحرام ويحرمون الحلال ، وذلك أنهم كانوا يقولون لل المسلمين : إنكم ترعنون أنكم تعبدون الله فيما قتله الله أحق أن تأكلوه مما قاتلتموه أنتم . فقال الله للMuslimين إن كنتم متحققين بالإيمان فَكُلُوا مَا ذُكِرَ أسم الله عليه وهو المذكى ببسم الله .

﴿السُّؤَالُ الثَّانِي﴾ القوم كانوا يبيحون أكل ما ذبح على اسم الله ولا ينazuون فيه ، وإنما النزاع في أنهم أيضاً كانوا يبيحون أكل الميتة ، والمسلمون كانوا يحرمونها ، وإذا كان كذلك كان ورود الأمر ببابحة ما ذكر اسم الله عليه عثباً لأنه يقتضي إثبات الحكم في المتفق عليه وبترك الحكم في المختلف فيه .

وَمَا لَكُمْ إِلَّا تَأْكُلُونَ مَا ذُكِرَ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَلَ لَكُمْ مَحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِلَّا  
مَا أَضْطُرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لِيُضْلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ  
بِالْمُعْتَدِينَ ﴿٦﴾

**والجواب :** فيه وجهان : الأول : لعل القوم كانوا يحرمون أكل المذكرة ويبعدون أكل الميتة ، فالله تعالى رد عليهم في الامرین ، فحكم بحل المذكرة بقوله ( فكلوا ما ذكر اسم الله عليه ) وبتحريم الميتة بقوله ( ولا تأكلوا ما لم يذكر اسم الله عليه ) الثاني : أن تحمل قوله ( فكلوا ما ذكر اسم الله عليه ) على أن المراد أجعلوا أكلكم مقصوراً على ما ذكر اسم الله عليه ، فيكون المعنى على هذا الوجه تحريم أكل الميتة فقط .

﴿ السؤال الثالث ﴾ قوله ( فكلوا ما ذكر اسم الله عليه ) صيغة الأمر . وهي للاباحة . وهذه الاباحة حاصلة في حق المؤمن وغير المؤمن ، وكلمة ( إن ) في قوله ( إن كتم بآياته مؤمنين ) تفيد الاشتراط

**والجواب :** التقدير ليكن أكلكم مقصوراً على ما ذكر اسم الله عليه إن كتم بآياته مؤمنين والمراد أنه لو حكم باباحة أكل الميتة لقدر ذلك في كونه مؤمنا .

/ قوله تعالى ﴿ وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم اليه وإن كثيراً ليضللون بأهوائهم بغير علم إن ربكم هو أعلم بالمعتدلين ﴾

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع وحفص عن عاصم ( وقد فصل لكم ما حرم عليكم ) بالفتح في الحرفين ، وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو بالضم في الحرفين ، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم ( فصل ) بالفتح ( وحرم ) بالضم ، فمن قرأ بالفتح في الحرفين فقد احتج بوجهين : الأول : أنه تمسك في فتح قوله ( فصل ) بقوله ( قد فصلنا الآيات ) وفي فتح قوله ( حرم ) بقوله ( أتل ما حرم ربكم )

﴿ والوجه الثاني ﴾ التمسك بقوله ( مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم

عليكم) فيجب أن يكون الفعل مستندًا إلى الفاعل لتقديم ذكر اسم الله تعالى ، وأما الذين قرئوا بالضم في الحرفين . فحجتهم قوله ( حرمت عليكم الميتة والدم ) و قوله ( حرمت ) تفصيل لما أجمل في هذه الآية فلما وجب في التفصيل أن يقال ( حرمت عليكم الميتة ) بفعل مالم يسم فاعله وجب في الاجمال كذلك وهو قوله ( ما حرم عليكم ) ولما ثبت وجوب ( حرم ) بضم الحال فكذلك يجب ( فصل ) بضم الفاء لأن هذا المفصل هو ذلك المحرم المجمل بعنه . وأيضاً فانه تعالى قال ( وهو الذي أنزل اليكم الكتاب مفصلاً ) و قوله ( مفصلاً ) يدل على فصل . وأما من قرأ ( فصل ) بالفتح و حرم بالضم فحجته في قوله ( فصل ) قوله ( قد فصلنا الآيات ) وفي قوله ( حرم ) قوله ( حرمت عليكم الميتة )

**﴿المسألة الثانية﴾** قوله ( وقد فصل لكم ما حرم عليكم ) أكثر المفسرين قالوا : المراد منه قوله تعالى في أول سورة المائدة ( حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ) وفيه إشكال : وهو أن سورة الأنعام مكية وسورة المائدة مدنية ، وهي آخر ما أنزل الله بالمدينة . و قوله ( وقد فصل ) يقتضي أن يكون ذلك المفصل مقدماً على هذا المجمل ، والمدني متاخر عن المكى ، والمتاخر يمتنع كونه متقدماً . بل الأولى أن يقال المراد قوله بعد هذه الآية ( قل لا أجد فيها أوحى إلى حرماً على طاعم ) يطعمه . وهذه الآية وإن كانت مذكورة بعد هذه الآية بقليل إلا أن هذا القدر من التأخير لا يمنع أن يكون هو المراد والله أعلم . و قوله ( إلا ما اضطررت إليه ) أي دعتكم الضرورة إلى أكله بسبب شدة المجاعة

ثم قال **﴿وَإِن كثيراً لِيُضْلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ﴾** وفيه مسائل :

**﴿المسألة الأولى﴾** قرأ ابن كثير وأبو عمرو ( ليضلون ) بفتح الياء وكذلك في يونس ( ربنا ليضلو ) وفي إبراهيم ( ليضلو ) وفي الحج ( ثاني عطفه ليضل ) وفي لقمان ( لهو الحديث ليضل ) وفي الزمر ( أنداداً ليضل ) وقرأ عاصم وحمزة والكسائي جميع ذلك بضم الياء . وقرأ نافع وابن عامر ههنا وفي يونس بفتح الياء ، وفي سائر الموضع بالضم ، فمن قرأ بالفتح أشار إلى كونه ضالاً ، ومن قرأ بالضم أشار إلى كونه مضلاً . قال : وهذا أقوى في الذم لأن كل مضل فانه يجب كونه ضالاً ، وقد يكون ضالاً ولا يكون مضلاً . فالمضل أكثر استحقاقاً للذم من الضال .

**﴿المسألة الثانية﴾** المراد من قوله ( ليضلون ) قيل إنه عمرو بن لحي ، فمن دونه من المشركين . لأنه أول من غير دين إسماعيل واتخذ البحائر والسوائب وكل الميتة . و قوله ( بغير علم ) يريد أن عمرو بن لحي أقدم على هذه المذاهب عن الجهة الصرفية والضلالية المحسنة .

**وَذَرُوا ظَاهِرَ الْأَثْمِ وَبَاطِنَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْأَثْمَ سَيُجَزَّوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ ﴿٢٩﴾**

وقال الزجاج : المراد منه الذين يحللون الميتة ويناظرونكم في إحلالها ، ويتحججون عليها بقولهم لما حل ما تذبحونه أنتم فبأن يحل ما يذبحه الله أولى . وكذلك كل ما يضلون فيه من عبادة الأواثان والطعن في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فاما يتبعون فيه الهوى والشهوة ، ولا بصيرة عندهم ولا علم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ دلت هذه الآية على أن القول في الدين بمجرد التقليد حرام ، لأن القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة ، والآية دلت على أن ذلك حرام .

ثم قال تعالى ﴿ إن ربك هو أعلم بالمعتددين ﴾ والمراد منه أنه هو العالم بما في قلوبهم وصائرهم من التعدي وطلب نصرة الباطل والسعى في إخفاء الحق ، وإذا كان عالما بأحوالهم وكان قادرًا على مجازاتهم فهو تعالى يجازيهم عليها ، والمقصود من هذه الكلمة التهديد والتخييف . والله أعلم ،

قوله تعالى ﴿ وذروا ظاهر الأثم وباطنه إن الذين يكسبون الأثم سيجزون بما كانوا يقترون ﴾

أعلم أنه تعالى لما بين أنه فصل المحرمات أتبعه بما يجب تركها بالكلية بقوله ( وذروا ظاهر الأثم وباطنه ) والمراد من الأثم ما يجب الأثم ، وذكروا في ظاهر الأثم وباطنه وجهين : الأول : أن ( ظاهر الأثم ) الإعلان بالزنا ( وباطنه ) الاستسرار به . قال الضحاك : كان أهل الجاهلية يرون الزنا حلالا ما كان سرا ، فحرم الله تعالى بهذه الآية السر منه والعلانية . الثاني : أن هذا النهي عام في جميع المحرمات وهو الأصح ، لأن تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز ، ثم قيل المراد ما أعلنت وما أسررت ، وقيل : ما عملتم وما نويتم . وقال ابن الأنباري : يريد وذروا الأثم من جميع جهاته كما تقول : ما أخذت من هذا المال قليلا ولا كثيرا ، تزيد ما أخذت منه بوجه من الوجوه ، وقال آخرون : معنى الآية النهي عن الأثم مع بيان أنه لا يخرج من كونه إثما بسبب إخفائه وكتمانه ، ويمكن أن يقال : المراد من قوله ( وذروا ظاهر الأثم ) النهي عن الاقدام على الأثم ، ثم قال ( وباطنه ) ليظهر بذلك أن الداعي له إلى

وَلَا تَأْكُلُوْمَ لَرْبِذَكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفَسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوْحُونَ إِلَى أَوْلِيَاءِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنَّ أَطْعَنُوْهُمْ إِنْكُمْ لَمُشَرِّكُونَ ﴿٦﴾

ترك ذلك الأئمَّ خوف الله لا خوف الناس . وقال آخرون ( ظاهر الأئمَّ ) أفعال الجوارح ( وباطنه ) أفعال القلوب من الكبر والحسد والعجب وإرادة السوء لل المسلمين ، ويدخل فيه الاعتقاد والعزم والنظر والظن والتمني واللوم على الخيرات وبهذا يظهر فساد قول من يقول : إن ما يوجد في القلب لا يؤخذ به إذا لم يقترن به عمل فإنه تعالى نهى عن كل هذه الأقسام بهذه الآية .

ثم قال تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْأَثْمَ سَيَجِزُونَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ ﴾ ومعنى الاقتراف قد تقدم ذكره . وظاهر النص يدل على أنه لا بد وأن يعاقب المذنب ، إلا أن المسلمين أجمعوا على أنه إذا تاب لم يعاقب ، وأصحابنا زادوا شرطا ثانية ، وهو أنه تعالى قد يغفو عن المذنب فيترك عقابه كما قال الله تعالى ( إن الله لا يغفر أن يشرك به ويفجر ما دون ذلك لمن يشاء )

قوله تعالى ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مَالَمْ يَذْكُرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفَسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوْحُونَ إِلَى أَوْلِيَاءِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنَّ أَطْعَنُوْهُمْ إِنْكُمْ لَمُشَرِّكُونَ ﴾

أعلم أنه تعالى لما بين أنه يحل أكل ما ذبح على اسم الله ، ذكر بعده تحريم مال لم يذكر عليه اسم الله ، ويدخل فيه الميتة ، ويدخل فيه ما ذبح على ذكر الأصنام ، والمقصود منه إبطال ما ذكره المشركون . وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ نقل عن عطاء أنه قال : كل مال لم يذكر عليه اسم الله من طعام أو شراب ، فهو حرام ، تمسكا بعموم هذه الآية . وأما سائر الفقهاء فانهم أجمعوا على تخصيص هذا العموم بالذبح ، ثم اختلفوا فقال مالك : كل ذبح لم يذكر عليه اسم الله فهو حرام ، سواء ترك ذلك الذكر عمداً أو نسياناً : وهو ابن سيرين وطائفة من المتكلمين . وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى : إن ترك الذكر عمداً حرم ، وإن ترك نسياناً حل . وقال الشافعي رحمه الله تعالى : يحل متراك المتسمية سواء ترك عمداً أو خطأ إذا كان الذابح أهلا للذبح ، وقد ذكرنا هذه المسألة على الاستقصاء في تفسير قوله ( إلا ما ذكرتكم ) فلا فائدة في الاعادة ، قال الشافعي رحمه الله تعالى : هذا النهي مخصوص بما إذا ذبح على اسم النصب ، ويدلل عليه وجوه :

أحدها : قوله تعالى ( وإنه لفسق ) وأجمع المسلمون على أنه لا يفسق أكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية ، وثانيها : قوله تعالى ( وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم ) وهذه المناظرة إنما كانت في مسألة الميتة ، روي أن ناسا من المشركين قالوا للمسلمين : ما يقتله الصقر والكلب تأكلونه ، وما يقتله الله فلا تأكلونه . وهن ابن عباس أنهم قالوا : تأكلون ما تقتلونه ولا تأكلون ما يقتله الله ، فهذه المناظرة مخصوصة بأكل الميتة ، وثالثها : قوله تعالى ( وإن أطعمتموهם إنكم لشركون ) وهذا مخصوص بما ذبح على اسم النصب ، يعني لو رضيتم بهذه الذبيحة التي ذبحت على اسم إلهية الأوثان ، فقد رضيتم بالهيتها وذلك يوجب الشرك . قال الشافعي رحمه الله تعالى : فأول الآية وإن كان عاما بحسب الصيغة ، إلا أن آخرها لما حصلت فيه هذه القيود الثلاثة علمنا أن المراد من ذلك العموم هو هذا المخصوص ، وما يؤكّد هذا المعنى هو أنه تعالى قال ( ولا تأكلوا ما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق ) فقد صار هذا النهي مخصوصا بما إذا كان هذا الأمر فسقا ، ثم طلبنا في كتاب الله تعالى أنه متى يصير فسقا ؟ فرأينا هذا الفسق مفسرا في آية أخرى ، وهو قوله ( قل لا جد فيها أوحى إلى محرما على طاعم يطعنه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوها أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به ) فصار الفسق في هذه الآية مفسرا بما أهل به لغير الله ، وإذا كان كذلك كان قوله ( ولا تأكلوا ما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق ) مخصوصا بما أهل به لغير الله .

﴿ والمقام الثاني ﴾ أن نترك التمسك بهذه المخصصات ، لكن نقول لم قلت إنه لم يوجد ذكر الله هنا ؟ والدليل عليه ماروي عن النبي ﷺ أنه قال « ذكر الله مع المسلم سواء قال أو لم يقل ، ويحمل هذا الذكر على ذكر القلب .

﴿ والمقام الثالث ﴾ وهو أن نقول : هب أن هذا الدليل يوجب الحرمة إلا أن سائر الدلائل المذكورة في هذه المسألة توجب الحل ، ومتى تعارضت وجب أن يكون الراجح هو الحل ، لأن الأصل في المأكولات الحل ، وأيضاً يدل عليه جميع العمومات المقتضية لحل الأكل والانتفاع كقوله تعالى ( خلق لكم ما في الأرض جيّعاً ) وقوله ( كلوا واشربوا ) وأنه مستطاب بحسب الحسن فوجب أن يحل لقوله تعالى ( أحل لكم الطيبات ) وأنه مال لأن الطبع يميل إليه ، فوجب أن لا يحرم ماروي عن النبي ﷺ أنه نهى عن إضاعة المال ، فهذا تقرير الكلام في هذه المسألة ومع ذلك فنقول : الأولى بال المسلم أن يحترز عنه لأن ظاهر هذا النص قوي .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الضمير في قوله ( وإنه لفسق ) إلى ماذا يعود ؟ فيه قولان : الأول : أن قوله ( لا تأكلوا ) يدل على الأكل ، لأن الفعل يدل على المصدر ، فهذا الضمير عائد إلى هذا المصدر . والثاني : كانه جعل مال لم يذكر اسم الله عليه في نفسه فسقا ، على سبيل المبالغة .

أَوْ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَنَّاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلْمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيْنَ لِلْكُفَّارِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٣﴾

وأما قوله ﴿ و إن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم ﴾ ففيه قولان : الأول : أن المراد من الشياطين ههنا إبليس وجنته ، وسوسوا إلى أوليائهم من المشركين ليجادلوا محمداً ﷺ وأصحابه في أكل الميتة . والثاني : قال عكرمة : و إن الشياطين ، يعني مردة المجروس ، ليوحون إلى أوليائهم من مشركي قريش ، وذلك لأنه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجروس من أهل فارس ، فكتبوا إلى قريش وكانت بينهم مكاتبة ، أن حمداً وأصحابه يزعمون أنهم يتبعون أمر الله ، ثم يزعمون أن ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله حرام . فوقع في أنفس ناس من المسلمين من ذلك شيء ، فأنزل الله تعالى هذه الآية .

ثم قال ﴿ و إن أطعتموهם ﴾ يعني في استحلال الميتة ( إنكم لمشرون ) قال الزجاج : وفيه دليل على أن كل من أحل شيئاً مما حرم الله تعالى ، أو حرم شيئاً مما أحل الله تعالى فهو مشرك ، وإنما سمي مشركاً لأنه أثبت حاكماً سوياً لله تعالى ، وهذا هو الشرك .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الكعبي : الآية حجة على أن اليمان اسم لجميع الطاعات وإن كان معناه في اللغة التصديق . كما جعل تعالى الشرك اسمها لكل ما كان مخالفًا لله تعالى ، وإن كان في اللغة مختصاً بن يعتقد أن الله شريكها ، بدليل أنه تعالى سمي طاعة المؤمنين للمشركين في إباحة الميتة شركاً .

ولسائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون المراد من الشرك ههنا اعتقاد أن الله تعالى شريك في الحكم والتکلیف ؟ وبهذا التقدير يرجع معنى هذا الشرك إلى الاعتقاد فقط .

قوله تعالى ﴿ او من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون ﴾

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أن المشركين يجادلون المؤمنين في دين الله ذكر مثلاً يدل على حال المؤمن المهتمي ، وعلى حال الكافر الضال ، فيبين أن المؤمن المهتمي بمنزلة من كان ميتاً ، فجعل حياً بعد ذلك وأعطى نوراً يهتمي به في مصالحه ، وأن الكافر بمنزلة من هو في ظلمات منغمس فيها لا خلاص له منها ، فيكون متثيراً على الدوام .

ثم قال تعالى ﴿ كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون ﴾ وعند هذا عادت مسألة الجبر والقدر فقال أصحابنا : ذلك المزين هو الله تعالى ، ودليله ما سبق ذكره من أن الفعل يتوقف على حصول الداعي وحصوله لا بد وأن يكون بخلق الله تعالى ، والداعي عبارة عن علم أو اعتقاد أو ظن باشتغال ذلك الفعل على نفع زائد وصلاح راجح ، فهذا الداعي لامعنى له إلا هذان الترتيبين ، فإذا كان موجود هذا الداعي هو الله تعالى كان المزين لا حالة هو الله تعالى ، وقالت المعتزلة : ذلك المزين هو الشيطان ، وحكوا عن الحسن أنه قال : زينه لهم . والله الشيطان . وأعلم أن هذا في غاية الضعف لوجهه : الأول : الدليل القاطع الذي ذكرناه . والثاني : أن هذا المثل مذكور لم يز الله حال المسلم من الكافر فيدخل فيه الشيطان فان كان إقدام ذلك الشيطان على ذلك الكفر لشيطان آخر ، لزم الذهاب إلى غير النهاية . وإنما فلا بد من مزين آخر سوى الشيطان . الثالث : أنه تعالى صرخ بأن ذلك المزين ليس إلا هو فيما قبل هذه الآية وما بعدها ، أما قبلها ف قوله ( ولا تسربوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم ) وأما بعد هذه الآية ف قوله ( وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها )

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله ( أو من كان ميتاً فأحييناه ) قرأ نافع ( ميتاً ) مشدداً ، والباقيون خففاً قال أهل اللغة : الميت مخففاً تخفيف ميت ، ومعناها واحد ثقل أو خفف

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال أهل المعاني : قد وصف الكفار بأنهم أموات في قوله ( أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون ) وأيضاً في قوله ( لينذر من كان حياً ) وفي قوله ( إنك لا تسمع الموتى ) وفي قوله ( وما يستوي الأعمى والبصير وما يستوي الأحياء والأموات ) فلما جعل الكفر موتاً والكافر ميتاً ، جعل المهدى حيَاً والمهتمي حيَاً ، وإنما جعل الكفر موتاً لأنَّه جهل ، والجهل يوجب الحرية والوقفة ، فهو كالموت الذي يوجب السكون ، وأيضاً الميت لا يهتمي إلى شيء ، والجاهل كذلك ، والمهدى علم وبصر ، والعلم والبصر سبب لحصول الرشد والفوز بالنجاة ، قوله ( وجعلنا له نوراً يشي به في الناس ) عطف على قوله ( فأحييناه ) فوجب أن يكون هذا النور مغایر التلك الحياة والذي ينطهر بالبال والعلم عند الله تعالى أن الأرواح

البشرية لها أربع مراتب في المعرفة . فأولها : كونها مستعدة لقبول هذه المعرفة وذلك الاستعداد الأصلي يختلف في الأرواح ، فربما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوي شريف ، وربما كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا ، ويكون صاحبه بليدا ناقصا .

﴿ والمرتبة الثانية ﴾ أن يحصل لها العلوم الكلية الأولية ، وهي المسماة بالعقل .

﴿ والمرتبة الثالثة ﴾ أن يحاول ذلك الإنسان تركيب تلك البديهيات : ويتوصل بتركيبها إلى تعرف المجهولات الكسبية ، إلا أن تلك المعرفة ربما لا تكون حاضرة بالفعل ، ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها ، يقدر عليه .

﴿ والمرتبة الرابعة ﴾ أن تكون تلك المعرفة القدسية والجلاليا الروحانية حاضرة بالفعل ، ويكون جوهر ذلك الروح مشرقا بتلك المعرفة مستضيقا بها مستكملا بظهورها فيه .

إذا عرفت هذا فقول :

﴿ المرتبة الأولى ﴾ وهي حصول الاستعداد فقط ، هي المسماة بالموت .

﴿ والمرتبة الثانية ﴾ وهي أن تحصل العلوم البديهية الكلية فيه فهي المشار إليها بقوله ( فأحييناه )

﴿ والمرتبة الثالثة ﴾ وهي تركيب البديهيات حتى يتوصل بتركيبياتها إلى تعرف المجهولات النظرية ، فهي المراد من قوله تعالى ( وجعلنا له نورا )

﴿ والمرتبة الرابعة ﴾ وهي قوله ( يمسي به في الناس ) إشارة إلى كونه مستحضرا لتلك الجلاليا القدسية ناظرا إليها ، وعند هذا تتم درجات سعادات النفس الإنسانية ، ويمكن أن يقال أيضاً الحياة عبارة عن الاستعداد القائم بجوهر الروح ، والنور عبارة عن إيصال نور الوحي والتنتزيل به . فإنه لا بد في الابصار من أمرتين : من سلامه حاسة العقل ، ومن طلوع الشمس ، فكذلك البصيرة لا بد فيها من أمرتين : من سلامه حاسة العقل ، ومن طلوع نور الوحي والتنتزيل ، فلهذا السبب قال المفسرون : المراد بهذا النور ، القرآن . ومنهم من قال : هو نور الدين ، ومنهم من قال : هو نور الحكمة ، والاقوال بأسرها متقاربة ، والتحقيق ما ذكرناه . وأما مثل الكافر ( فهو كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ) وفي قوله ( ليس بخارج منها ) دقة عقلية ، وهي أن الشيء إذا دام حصوله مع الشيء صار بالأمر الذاتي والصنفة الالازمة له ، فإذا دام كون الكافر في ظلمات الجهل والأخلاق الذميمة صارت تلك الظلمات

كالصفة الذاتية الالزمة له يعسر إزالتها عنه ، نعود بالله من هذه الحالة . وأيضاً الواقع في الظلمات يبقى متخيلاً لا يهتدى إلى وجه صلاحه فيستولي عليه الخوف والفزع ، والعجز والوقوف .

**﴿المسألة الرابعة﴾** اختلفوا في أن هذين المثلين المذكورين هل هما مخصوصان بانسانين معينين أو عامان في كل مؤمن وكافر . فيه قولان : الأول : أنه خاص بانسانين على التعين ، ثم فيه وجوه : الأول : قال ابن عباس : إن أبا جهل رمى النبي ﷺ بفرث وحمة يومئذ لم يؤمن ، فأخبر حمزة بذلك عند قدومه من صيد له والقوس بيده ، فعمد إلى أبي جهل وتوخاه بالقوس ، وجعل يضرب رأسه ، فقال له أبو جهل : أما ترى ما جاء به؟ سفه عقولنا ، وسب آهتنا ، فقال حمزة : أنتم أسفه الناس ، تعبدون الحجارة من دون الله ، أشهدان لا إله إلا الله وحده لا شريك له وإن محمداً عبده ورسوله ، فنزلت هذه الآية .

**﴿والرواية الثانية﴾** قال مقاتل : نزلت هذه الآية في النبي ﷺ وأبي جهل وذلك أنه قال : زاحمنا بنو عبد مناف في الشرف ، حتى إذا صرنا كفريسي رهان ، قالوا منانبي يوحى إليه . والله لا نؤمن به ، إلا أن يأتيه وحي كما يأتيه فنزلت هذه الآية .

**﴿والرواية الثالثة﴾** قال عكرمة والكلبي : نزلت في عمار بن ياسر وأبي جهل .

**﴿والرواية الرابعة﴾** قال الضحاك : نزلت في عمر بن الخطاب وأبي جهل .

**﴿والقول الثاني﴾** إن هذه الآية عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين ، وهذا هو الحق ، لأن المعنى إذا كان حاصلاً في الكل ، كان التخصيص مغض التحكم ، وأيضاً قد ذكرنا أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة ، فالقول بأن سبب نزول هذه الآية المعينة ، كذا وكذا مشكل ، إلا إذا قيل إن النبي ﷺ قال إن مراد الله تعالى من هذه الآية العامة ، فلان بعينه .

**﴿المسألة الخامسة﴾** هذه الآية من أقوى الدلائل أيضاً على أن الكفر والإيمان من الله تعالى ، لأن قوله ( فأحیيـناه ) وقوله ( وجعلـنا له نوراً يـمشـي بـهـ فيـ النـاسـ ) قد بينـا أنه كناية عن المعرفة والهدى ، وذلك يدل على أن كل هذه الأمور إنما تحصل من الله تعالى وبأذنه ، والدلائل العقلية ساعدت على صحته ، وهو دليل الداعي على ما لخصناه ، وأيضاً أن عاقلاً لا يختار الجهل والكفر لنفسه ، فمن المحال أن يختار الإنسان جعل نفسه جاهلاً كافراً ، فلما قصد تحصيل الإيمان والمعرفة ، ولم يحصل ذلك ، وإنما حصل ضده وهو الكفر والجهل ، علمـنا أن ذلك حصل بأيجـادـ غيرـهـ .

**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَبَرَ مُجْرِمِهَا لِيمَكِرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا  
بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٣﴾**

فان قالوا إنما اختاره لاعتقاده في ذلك الجهل أنه علم

قلنا : فحاصل هذا الكلام أنه إنما اختار هذا الجهل لسابقه جهل آخر ، فان كان الكلام في ذلك الجهل السابق كما في المسبوق لرم الذهاب إلى غير النهاية ، وإلا فوجب الانتهاء إلى جهل يحصل فيه لا بایجاده وتكوينه ، وهو المطلوب .

قوله تعالى «وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليملكون فيها وما يملكون إلا بأنفسهم وما يشعرون» فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الكاف» في قوله (وكذلك) يوجب التشبيه ، وفيه قولان : الأول : وكما جعلنا في مكة صناديدها ليملكون فيها ، كذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها . الثاني : أنه معطوف على ما قبله ، أي كما زينا للكافرين أنعاجهم ، كذلك جعلنا .

﴿المسألة الثانية﴾ الأكابر جمع الأكبر الذي هو اسم ، والآية على التقديم والتأخير تقديره : جعلنا مجرميها أكابر ، ولا يجوز أن يكون الأكابر مضافة ، فإنه لا يتم المعنى ، ويحتاج إلى إضمار المفعول الثاني للجعل ، لأنك إذا قلت : جعلت زيدا ، وسكت ، لم يفده الكلام حتى تقول رئيسا أو ذليلا أو ما أشبه ذلك ، لاقتضاء الجعل مفعولين ، ولأنك إذا أضفت الأكابر ، فقد أضفت الصفة إلى الموصوف ، وذلك لا يجوز عند البصريين .

﴿المسألة الثالثة﴾ صار تقدير الآية : جعلنا في كل قرية مجرميها أكابر ليملكون فيها ، وذلك يقتضي أنه تعالى إنما جعلهم بهذه الصفة ، لأنه أراد منهم أن يملكون بالناس ، فهذا أيضاً يدل على أن الخير والشر بارادة الله تعالى .

أجاب الجبائي عنه : بأن حمل هذه اللام على لام العاقبة . وذكر غيره أنه تعالى لما لم يمنعهم عن المكر صار شبيها بما إذا أراد ذلك ، فجاء الكلام على سبيل التشبيه ، وهذا السؤال مع جوابه قد تكرر مرارا خارجة عن الحد والحصر .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الزجاج : إنما جعل المجرمين أكابر ، لأنهم لأجل رياستهم

وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةً قَالُوا لَنْ نَؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَنَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيِّصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارًا عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابًا شَدِيدًا بِمَا كَانُوا يَكْرُونَ ﴿١٣﴾

أقدر على الغدر والمكر وترويج الأباطيل على الناس من غيرهم ، ولأن كثرة المال وقوة الجاه تحمل انسان على المبالغة في حفظها ، وذلك الحفظ لا يتم إلا بجميع الأخلاق الذميمة من الغدر والمكر ، والكذب ، والغيبة ، والنميمة ، والأيمان الكاذبة ، ولو لم يكن للهال والجاه عيب سوى أن الله تعالى حكم بأنه إنما وصف بهذه الصفات الذميمة من كان له مال وجاه ، لكتى ذلك دليلا على خسارة المال والجاه .

ثم قال تعالى ﴿ وَمَا يَكْرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ والمراد منه ما ذكره الله تعالى في آية أخرى ، وهي قوله ( ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله ) وقد ذكرنا حقيقة ذلك في أول سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ( الله يستهزئ بهم ) قالت المعتزلة : لا شك أن قوله ( وما يكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون ) مذكور في معرض التهديد والزجر ، فلو كان ما قبل هذه الآية يدل على أنه تعالى أراد منهم أن يكروا بالناس ، فكيف يليق بالرحيم الكريم الحكيم الخليل أن يريدهم المكر ، ويخلق فيهم المكر ، ثم يهددهم عليه ويعاقبهم أشد العقاب عليه ؟ وأعلم أن معارضة هذا الكلام بالوجوه المشهورة قد ذكرناها مرارا .

قوله تعالى ﴿ وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةً قَالُوا لَنْ نَؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَنَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيِّصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارًا عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابًا شَدِيدًا بِمَا كَانُوا يَكْرُونَ ﴾

أعلم أنه تعالى حكي عن مكر هؤلاء الكفار وحسدهم أنهم متى ظهرت لهم معجزة قاهرة تدل على نبوة محمد ﷺ . قالوا : لن نؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا المنصب من عند الله ، وهذا يدل على نهاية حسدهم ، وأنهم إنما بقوا مصرين على الكفر لا لطلب الحجة والدلائل ، بل لنهاية الحسد . قال المفسرون : قال الوليد بن المغيرة . والله لو كانت النبوة حقاً لكنت أنا أحق بها من محمد ، فاني أكثر منه مالاً و ولداً ، فنزلت هذه الآية . وقال الضحاك : أراد كل واحد منهم أن ينحص بالوحى والرسالة ، كما أخبر الله تعالى عنهم في قوله ( بل يريده كل امرئ منهم أن يؤتى صحفاً منشراً ) فظاهر الآية التي نحن في تفسيرها يدل على ذلك أيضاً لأنه تعالى

قال ( وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتي مثل ما أُوتى رسول الله ) وهذا يدل على أن جماعة منهم كانوا يقولون هذا الكلام وأيضاً فما قبل هذه الآية يدل على ذلك أيضاً ، وهو قوله ( وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليذكرها فيها ) ثم ذكر عقيب تلك الآية انهم قالوا ( لن نؤمن حتى نؤتي مثل ما أُوتى رسول الله ) وظاهره يدل على أن المكر المذكور في الآية الأولى هو بهذا الكلام الخبيث .

وأما قوله تعالى ﴿لَن نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتِي مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ﴾ ففيه قولان :

**القول الأول** وهو المشهور ، أراد القوم أن تحصل لهم النبوة والرسالة ، كما حصلت لمحمد عليه الصلاة والسلام ، وأن يكونوا متبوعين لا تابعين ، ومخدوعين لا خادمين .

**والقول الثاني** وهو قول الحسن ، ومنقول عن ابن عباس : أن المعنى ، وإذا جاءتهم آية من القرآن تأمرهم باتباع النبي .. قالوا ( لن نؤمن حتى مثل ما أُوتى رسول الله ) وهو قول مشركي العرب ( لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ) إلى قوله ( حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه ) من الله إلى أبي جهل ، وإلى فلان كتاباً على حدة ، وعلى هذا التقدير : فالقوم ما طلبوا النبوة ، وإنما طلبوا أن تأتهم آيات قاهرة ومعجزات ظاهرة مثل معجزات الأنبياء المتقدمين كي تدل على صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام . قال المحققون : والقول الأول أقوى وأوسع ، لأن قوله ( الله أعلم حيث يجعل رسالته ) لا يليق إلا بالقول الأول ، ولمن ينصر القول الثاني أن يقول : إنهم لما اقترفوا تلك الآيات القاهرة ، فلو أجا بهم الله إليها وأظهر تلك المعجزات على وفق التاسهم ، لكانوا قد قربوا من منصب الرسالة ، وحينئذ يصلح أن يكون قوله ( الله أعلم حيث يجعل رسالته ) جواباً على هذا الكلام .

وأما قوله ﴿الله أَعْلَمُ حِيثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَه﴾ فالمعني أن للرسالة موضعًا مخصوصاً لا يصلح وضعها إلا فيه ، فمن كان مخصوصاً موصوفاً بتلك الصفات التي لأجلها يصلح وضع الرسالة فيه كان رسولاً وإلا فلا ، والعالم بتلك الصفات ليس إلا الله تعالى .

وأعلم أن الناس اختلفوا في هذه المسألة ، فقال بعضهم : النفوس والأرواح متساوية في تمام الماهية ، فحصول النبوة والرسالة لبعضها دون البعض تشريف من الله واحسان وتفضل . وقال آخرون : بل النفوس البشرية مختلفة بجوائزها وماهياتها ، وبعضها خيرة ظاهرة من علائق الجسمانيات مشرقة بالأأنوار الالهية مستعملية منورة وبعضها خسيسة كدرة حبة للجسمانيات ، فالنفس مالم تكن من القسم الأول ، لم تصلح لقبول الوحي والرسالة . ثم

فَنَّ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ وَيَسْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَمِ وَمَنْ يُرِدُ أَنْ يُضْلِلَهُ يَجْعَلْ  
صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرْجًا كَمَا يَصْعُدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الْرِّجْسَ عَلَى  
الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٩﴾

إن القسم الأول يقع الاختلاف فيه بالزيادة والنقصان والقوة والضعف إلى مراتب لا نهاية لها ، فلا جرم كانت مراتب الرسل مختلفة ، فمنهم من حصلت له المعجزات القوية والتبع القليل ، ومنهم من حصلت له معجزة واحدة أو اثنان وحصل له تبع عظيم ، ومنهم من كان الرفق غالبا عليه ، ومنهم من كان التشديد غالبا عليه ، وهذا النوع من البحث فيه استقصاء ، ولا يليق ذكره بهذا الموضوع وقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فيه تنبية على دقة أخرى . وهي : أن أقل مالا بد منه في حصول النبوة والرسالة البراءة عن المكر والغدر ، والغل والحسد . وقوله (لن تؤمن حتى تؤتي مثل ما أوتي رسل الله) عين المكر والغدر والحسد ، فكيف يعقل حصول النبوة والرسالة مع هذه الصفات؟ ثم بين تعالى أنهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة سيصيبهم صغار عند الله وعذاب شديد وتقريره أن الشواب لا يتم إلا بأمررين ، التعظيم والمنفعة ، والعذاب أيضاً إنما يتم بأمررين : الإهانة والضرر . والله تعالى توعدهم بمجموع هذين الأمرين ، في هذه الآية ، أما الإهانة فقوله (سيصيبهم صغار عند الله وعذاب شديد) وإنما قدم ذكر الصغار على ذكر الضرر ، لأن القوم إنما تردوا عن طاعة محمد عليه الصلاة والسلام طلبا للعز والكرامة ، فالله تعالى بين أنه يقابلهم بضد مطلوبهم ، فأول ما يوصل إليهم إنما يوصل الصغار والذل والهوان ، وفي قوله (صغار عند الله) وجوه : الأول : أن يكون المراد أن هذا الصغار إنما يحصل في الآخرة ، حيث لا حاكم ينفذ حكمه سواه . والثاني : أنهم يصيبهم صغار بحكم الله وإنجاته في دار الدنيا ، فلما كان ذلك الصغار هذا حاله ، جاز أن يضاف إلى عند الله . الثالث : أن يكون المراد (سيصيب الذين أجرموا صغار) ثم استأنف . وقال (عند الله) أي معدتهم ذلك ، والمقصود منه التأكيد ، الرابع : أن يكون المراد صغار من عند الله ، وعلى هذا التقدير : فلا بد من إضمار كلمة «من» وأما بيان الضرر والعذاب ، فهو قوله (وعذاب شديد) فحصل بهذا الكلام أنه تعالى أعد لهم الخزى العظيم والعذاب الشديد ، ثم بين أن ذلك إنما يصيبهم لأجل مكرهم وكذبهم وحسدهم .

/ قوله تعالى «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضلله يجعل صدره ضيقا حرجا كاما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون»

في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ تمسك أصحابنا بهذه الآية في بيان أن الضلال والهدایة من الله تعالى .

واعلم أن هذه الآية كما أن لفظها يدل على قولنا ، فلفظها أيضاً يدل على الدليل القاطع العقلى الذى في هذه المسألة ، وبيانه أن العبد قادر على الایمان وقدر على الكفر ، فقدرته بالنسبة إلى هذين الأمرين حاصلة على السوية ، فيمتنع صدور الایمان عنه بدلأ من الكفر أو الكفر بدلأ من الایمان ، إلا إذا حصل في القلب داعية اليه ، وقد بينما ذلك مراراً كثيرة في هذا الكتاب ، وتلك الداعية لا معنى لها إلى علمه أو اعتقاده أو ظنه تكون ذلك الفعل مشتملاً على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة ، فإنه إذا حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك إلى فعل ذلك الشيء ، وإن حصل في القلب علم أو اعتقاد أو ظن تكون ذلك الفعل مشتملاً على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاء ذلك إلى تركه ، وبيننا بالدليل أن حصول هذه الداعي لا بد وأن تكون من الله تعالى ، وان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل .

إذا ثبتت هذا فنقول : يستحيل أن يصدر الایمان عن العبد إذا خلق الله في قلبه اعتقاد أن الایمان راجح المنفعة زائد المصلحة ، وإذا حصل في القلب هذا الاعتقاد مال القلب ، وحصل في النفس رغبة شديدة في تحصيله ، وهذا هو انتشار الصدر للایمان . فأما إذا حصل في القلب اعتقاد أن الایمان بمحمد مثلاً سبب مفسدة عظيمة في الدين والدنيا ، ويوجب المضار الكبير ، فعند هذا يترب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الایمان بمحمد عليه الصلاة والسلام ، وهذا هو المراد من أنه تعالى يجعل ضيقاً حرجاً ، فصار تقدير الآية : أن من أراد الله تعالى منه الایمان قوي دواعيه إلى الایمان ، ومن أراد الله منه الكفر قوي صوارفه عن الایمان ، وقوي دواعيه إلى الكفر . ولما ثبت بالدليل العقلى أن الأمر كذلك ، ثبت أن لفظ القرآن مشتمل على هذه الدلائل العقلية ، وإذا انطبق قاطع البرهان على صريح لفظ القرآن ، فليس وراءه بيان ولا برهان . قالت المعتزلة : لنا في هذه الآية مقامان :

﴿المقام الأول﴾ بيان أنه لا دلالة في هذه الآية على قولكم .

﴿المقام الثاني﴾ مقام التأويل المطابق لمذهبنا وقولنا .

أما المقام الأول : فتقريره من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ أن هذه الآية ليس فيها أنه تعالى أضل قوماً أو يضلهم ، لأنه ليس فيها أكثر من أنه متى أراد أن يهدي إنسان فعل به كيت وكيت ، وإذا أراد إضلاله فعل به كيت وكيت ، وليس في الآية أنه تعالى يريد ذلك أولاً يريده . والدليل عليه أنه تعالى قال ( لو أردنا أن نتخد لهوا لاتخاذناه من لدننا إن كنا فاعلين ) وبين تعالى أنه يفعل لله ولأراده ، ولا خلاف أنه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعله .

﴿الوجه الثاني﴾ أنه تعالى لم يقل : ومن يرد أن يضل عن الإسلام ، بل قال ( ومن يرد أن يضل )

فلم قلتم أن المراد ؟ ومن يرد أن يضل عن الأدلة .

﴿الوجه الثالث﴾ أنه تعالى بين في آخر الآية أنه إنما يفعل هذا الفعل بهذا الكافر جزاء على كفره ، وأنه ليس ذلك على سبيل الابتداء ، فقال ( كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون )

﴿الوجه الرابع﴾ أن قوله ( ومن يرد أن يضل صدره ضيقاً حرجاً ) فهذا يشعر بأن جعل الصدر ضيقاً حرجاً يتقدم حصوله على حصول الضلال ، وأن حصول ذلك المتقدم أثراً في حصول الضلال وذلك باطل بالاجماع . أما عندنا : فلا نقول به . وأما عندكم : فلأن المقتضي لحصول الجهل والضلال هو أن الله تعالى يخلقه فيه لقدرته . فثبت بهذه الوجوه الاربعة أن هذه الآية لا تدل على قولكم .

﴿أما المقام الثاني﴾ وهو أن تفسير هذه الآية على وجه يليق بقولنا ، فتقريره من وجوه :  
 الأول : وهو الذي اختاره الجبائي ، ونصره القاضي ، فنقول : تقدير الآية : ومن يرد الله أن يهديه يوم القيمة إلى طريق الجنة ، يشرح صدره للإسلام حتى يثبت عليه ، ولا يزول عنه ، وتفسير هذا الشرح هو أنه تعالى يفعل به ألطافاً تدعوه إلى البقاء على الأدلة والثبات عليه ، وفي هذا النوع ألطاف لا يمكن فعلها بالمؤمن ، إلا بعد أن يصير مؤمناً ، وهي بعد أن يصير الرجل مؤمناً يدعوه إلى البقاء على الأدلة والثبات عليه وإليه الاشارة بقوله تعالى ( ومن يؤمن بالله يهد قلبه ) وبقوله ( والذين جاهدوا فيما نهديهم سلبنا ) فإذا آمن عبد وأراد الله ثباته فحينئذ يشرح صدره ، أي يفعل به ألطاف التي تقتضي ثباته على الأدلة ودوامه عليه . فاما إذا كفر وعاند ، وأراد الله تعالى أن يضل عن طريق الجنة ، فعند ذلك يلقي في صدره الضيق والحرج . ثم سأله الجبائي نفسه وقال : كيف يصبح ذلك ونجد الكفار طبي النفوس لا غم لهم البتة ولا حزن ؟

وأجاب عنه : بأنه تعالى لم يخبر بأنه يفعل بهم ذلك في كل وقت فلا يمتنع كونهم في بعض الأوقات طيبي القلوب . وسأل القاضي نفسه على هذا الجواب سؤالا آخر فقال : فيجب أن تقطعوا في كل كافر بأنه يجد من نفسه ذلك الضيق والخرج في بعض الأوقات .

وأجاب عنه بأن قال : وكذلك نقول ودفع ذلك لا يمكن خصوصا عند ورود أدلة الله تعالى وعند ظهور نصرة الله للمؤمنين ، وعند ظهور الذلة والصغار فيهم ، هذا غاية تقرير هذا الجواب .

﴿والوجه الثاني﴾ في التأويل قالوا لم لا يجوز أن يقال : المراد فمن يرد الله أن يهديه إلى الجنة يشرح صدره للإسلام ؟ أي يشرح صدره للإسلام في ذلك الوقت الذي يهديه فيه إلى الجنة ، لأنه لما رأى أن بسبب الإيمان وجد هذه الدرجة العالية ، والمرتبة الشريفة يزداد رغبة في الإيمان ، ويحصل في قلبه مزيد انتشار وميل إليه ، ومن يرد أن يضله يوم القيمة عن طريق الجنة ، ففي ذلك الوقت يضيق صدره ، ويخرج صدره بسبب الحزن الشديد الذي ناله عند الحرمان من الجنة والدخول في النار . قالوا : فهذا وجه قريب والله الذي يعلم . فوجب حمل اللفظ عليه .

﴿والوجه الثالث﴾ في التأويل أن يقال : حصل في الكلام تقديم وتأخير ، فيكون المعنى من شرح صدر نفسه بالإيمان فقد أراد الله أن يهديه أي يخصه باللطف الداعية إلى الثبات على الإيمان ، أو يهديه بمعنى أنه يهديه إلى طريق الجنة ، ومن جعل صدره ضيقا حرجا عن الإيمان ، فقد أراد الله أن يضله عن طريق الجنة ، أو يضله بمعنى أنه يحرمه عن اللطف الداعية إلى الثبات على الإيمان ، فهذا هو مجموع كلامهم في هذا الباب .

والجواب عما قالوه أولا : من أن الله تعالى لم يقل في هذه الآية أنه يضله ، بل المذكور فيه أنه لو أراد أن يضله لفعل كذا وكذا .

فنقول : قوله تعالى في آخر الآية (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) تصريح بأنه يفعل بهم ذلك الأصلال لأن حرف (الكاف) في قوله (كذلك) يفيد التشبيه ، والتقدير : وكما جعلنا ذلك الضيق والخرج في صدره ، فكذلك نجعل الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون .

والجواب عما قالوه ثانيا وهو قوله : ومن يرد الله أن يضله عن الدين .

فنقول : إن قوله في آخر الآية (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) تصريح

بأن المراد من قوله ( ومن يرد أن يضله ) هو أنه يضله عن الدين .

والجواب عما قالوه ثالثاً : من أن قوله ( كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ) يدل على أنه تعالى إنما يلقى ذلك الضيق والخرج في صدورهم جزاء على كفرهم .

فنتقول : لا نسلم أن المراد بذلك ، بل المراد كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين قضى عليهم بأنهم لا يؤمنون ، وإذا حملنا هذه الآية على هذا الوجه ، سقط ما ذكروه .

والجواب عما قالوه رابعاً : من أن ظاهر الآية يقتضي أن يكون ضيق الصدر وحرجة شيئاً متقدماً على الضلال وموجاً له .

فنتقول : الأمر كذلك ، لأنه تعالى إذا خلق في قلبه اعتقاداً بأن الإيمان بـ محمد ﷺ يوجب الذم في الدنيا والعقوبة في الآخرة ، فهذا الاعتقاد يوجب إعراض النفس ونفور القلب عن قبول ذلك الإيمان ويحصل في ذلك القلب نفراً ونبوة عن قبول ذلك الإيمان وهذه الحالة شبيهة بالضيق الشديد ، لأن الطريق إذا كان ضيقاً لم يقدر الداخل على أن يدخل فيه ، فكذلك القلب إذا حصل فيه هذا الاعتقاد امتنع دخول الإيمان فيه ، فلأجل حصول هذه المشابهة من هذا الوجه ، أطلق لفظ الضيق والخرج عليه ، فقط سقط هذا الكلام .

﴿ وأما الوجه الأول ﴾ من التأويلات الثلاثة التي ذكروها .

فالجواب عنه : أن حاصل ذلك الكلام يرجع إلى تفصيل الضيق والخرج باستثناء الغم والحزن على قلب الكافر ، وهذا بعيد ، لأنه تعالى ميز الكافر عن المؤمن بهذا الضيق والخرج ، فلو كان المراد منه حصول الغم والحزن في قلب الكافر ، لوجب أن يكون ما يحصل في قلب الكافر من الغموم والهموم والأحزان أزيد مما يحصل في قلب المؤمن زيادة يعرفها كل أحد ، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، بل الأمر في حزن الكافر والمؤمن على السوية ، بل الحزن والبلاء في حق المؤمن أكثر . قال تعالى ( ولو لا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ) وقال عليه السلام « خص البلاء بالأنبياء ثم بالأولياء ثم الأمثل »

﴿ وأما الوجه الثاني ﴾ من التأويلات الثلاثة فهو أيضاً مدفوع ، لأنه يرجع حاصله إلى إيضاح الواضحات لأن كل أحد يعلم بالضرورة أن كل من هداه الله تعالى إلى الجنة بسبب الإيمان فإنه يفرح بسبب تلك الهدایة وينشرح صدره للإيمان مزيداً انتشاراً في ذلك الوقت . وكذلك القول

في قوله ( ومن يرید أن يضلـه ) المراد من يضلـه عن طريق الجنة فـانه يضيق قلـبه في ذلك الوقت فـان حصول هذا المعنى معلوم بالضرورة ، فـحمل الآية عليه إخراج هذه الآية من الفائدة .

﴿وَأَمَّا الوجهُ الثالِثُ﴾ من الوجوه الثلاثة ، فهو يقتضي تفكيـك نظم الآية ، وذلك لأن الآية تقتضي أن يحصل انتـراح الصدر من قبل الله أولا ، ثم يترتب عليه حصول الهدـىـة والـإـيـان ، وأنـتـم عـكـسـتـم القـضـيـة فـقلـتم العـبـد يـجـعـلـ نـفـسـه أـولـا منـشـرـحـ الصـدـرـ ، ثـمـ إـنـ اللهـ تـعـالـىـ بـعـدـ ذـلـكـ يـهـدـيـهـ بـعـنـيـ أـنـهـ يـخـصـهـ بـمـزـيدـ الـأـلـطـافـ الدـاعـيـةـ لـهـ إـلـىـ الـثـبـاتـ عـلـىـ الـإـيـانـ ، وـالـدـلـائـلـ الـلـفـظـيـةـ إـنـاـ يـكـنـ التـمـسـكـ بـهـ إـذـاـ أـبـقـيـنـاـ مـاـ فـيـهـ مـنـ التـرـكـيـاتـ وـالـتـرـتـيـبـاتـ فـأـمـاـ إـذـاـ أـبـطـلـنـاهـاـ وـأـزـلـنـاهـاـ لـمـ يـكـنـ التـمـسـكـ بـشـيـءـ مـنـهـ أـصـلـاـ ، وـفـتـحـ هـذـاـ الـبـابـ يـوـجـبـ أـنـ لـاـ يـكـنـ التـمـسـكـ بـشـيـءـ مـنـ الـآـيـاتـ ، وـإـنـهـ طـعـنـ فـيـ الـقـرـآنـ وـإـخـرـاجـ لـهـ عـنـ كـوـنـهـ حـجـةـ ، فـهـذـاـ هـوـ الـكـلـامـ الـفـصـلـ فـيـ هـذـهـ السـؤـالـاتـ ، ثـمـ إـنـاـ نـخـتـمـ الـكـلـامـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ بـهـذـهـ الـخـاتـمـةـ الـقـاـهـرـةـ وـهـيـ أـنـ بـيـنـاـ أـنـ فـعـلـ الـإـيـانـ يـتـوقـفـ عـلـىـ أـنـ يـحـصـلـ فـيـ الـقـلـبـ دـاعـيـةـ جـازـمـةـ إـلـىـ فـعـلـ الـإـيـانـ وـفـاعـلـ تـلـكـ الدـاعـيـةـ هـوـ اللهـ تـعـالـىـ ، وـكـذـلـكـ القـولـ فـيـ جـانـبـ الـكـفـرـ وـلـفـظـ الـآـيـةـ مـنـطـبـقـ عـلـىـ هـذـاـ الـمـعـنـيـ ، لـأـنـ تـقـدـيرـ الـآـيـةـ فـمـنـ يـرـدـ اللهـ أـنـ يـهـدـيـهـ قـوـيـ فـيـ قـلـبـهـ مـاـ يـدـعـوـهـ إـلـىـ الـإـيـانـ وـمـنـ يـرـدـ أـنـ يـضـلـهـ أـلـقـيـ فـيـ قـلـبـهـ مـاـ يـصـرـفـهـ عـنـ الـإـيـانـ وـيـدـعـوـهـ إـلـىـ الـكـفـرـ ، وـقـدـ ثـبـتـ بـالـبـرـهـانـ الـعـقـلـيـ أـنـ الـأـمـرـ يـجـبـ أـنـ يـكـونـ كـذـلـكـ ، وـعـلـىـ هـذـاـ التـقـدـيرـ : فـجـمـيعـ مـاـ ذـكـرـتـهـ مـنـ السـؤـالـاتـ سـاقـطـ ، وـالـلـهـ تـعـالـىـ أـعـلـمـ بـالـصـوـابـ .

﴿الـمـسـأـلـةـ الـثـالـثـةـ﴾ فـيـ تـفـسـيـرـ الـلـفـاظـ الـآـيـةـ ، أـمـاـ شـرـحـ الصـدـرـ فـفـيـ تـفـسـيـرـهـ وـجـهـانـ :

﴿الـوـجـهـ الـأـوـلـ﴾ قالـ الـلـيـثـ : يـقـالـ شـرـحـ اللهـ صـدـرهـ فـاـنـشـرـ أـيـ وـسـعـ صـدـرهـ لـقـبـولـ ذـلـكـ الـأـمـرـ فـتوـسـعـ . وـأـقـولـ : إـنـ الـلـيـثـ فـسـرـشـرـ الصـدـرـ بـتوـسـعـ الصـدـرـ ، وـلـاشـكـ أـنـهـ لـيـسـ المـرـادـ مـنـهـ أـنـ يـوـسـعـ صـدـرـهـ عـلـىـ سـبـيلـ الـحـقـيـقـةـ ، لـأـنـهـ لـاـ شـبـهـ أـنـ ذـلـكـ مـحـالـ ، بلـ لـاـ بـدـ مـنـ تـفـسـيـرـ توـسـعـ الصـدـرـ فـتـقـولـ : تـحـقـيقـهـ مـاـ ذـكـرـنـاهـ فـيـ تـقـدـمـ وـلـاـ بـأـسـ بـاعـادـتـهـ . فـتـقـولـ إـذـاـ اـعـتـقـدـ الـأـنـسـانـ فـيـ عـمـلـ مـنـ الـأـعـمـالـ أـنـ نـفـعـهـ زـائـدـ وـخـيـرـهـ رـاجـعـ مـالـ طـبـعـهـ إـلـيـهـ ، وـقـوـيـتـ رـغـبـتـهـ فـيـ حـصـولـهـ وـحـصـلـ فـيـ الـقـلـبـ اـسـتـعـدـاـشـدـيـدـ لـتـحـصـيـلـهـ ، فـتـسـمـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ بـسـعـةـ الـنـفـسـ ، وـإـذـاـ اـعـتـقـدـ فـيـ عـمـلـ مـنـ الـأـعـمـالـ أـنـ شـرـهـ زـائـدـ وـضـرـرـهـ رـاجـعـ عـظـمـتـ النـفـرـةـ عـنـهـ وـحـصـلـ فـيـ الطـبـعـ نـفـرـةـ وـنـبـوـةـ عـنـ قـبـولـهـ ، وـمـعـلـومـ أـنـ الـطـرـيـقـ إـذـاـ كـانـ ضـيـقاـلـمـ يـتـمـكـنـ الدـاخـلـ مـنـ الدـخـولـ فـيـهـ ، وـإـذـاـ كـانـ وـاسـعاـ قـدـرـ الدـاخـلـ عـلـىـ الدـخـولـ فـيـهـ فـاـذـاـ حـصـلـ اـعـتـقـادـ أـنـ الـأـمـرـ الـفـلـانـيـ زـائـدـ النـفـعـ وـالـخـيـرـ وـحـصـلـ الـمـيلـ إـلـيـهـ ، فـقـدـ حـصـلـ ذـلـكـ الـمـيلـ فـيـ ذـلـكـ الـقـلـبـ ، فـقـيـلـ : اـتـسـعـ الصـدـرـ لـهـ وـإـذـاـ حـصـلـ اـعـتـقـادـ أـنـ زـائـدـ الـضـرـرـ وـالـمـفـسـدـةـ لـمـ يـحـصـلـ فـيـ الـقـلـبـ مـيلـ إـلـيـهـ فـقـيـلـ إـنـهـ ضـيـقـ فـقـدـ صـارـ الصـدـرـ شـبـيـهاـ بـالـطـرـيـقـ الـضـيـقـ الـذـيـ لـاـ يـكـنـ الدـخـولـ فـيـهـ ، فـهـذـاـ تـحـقـيقـ الـكـلـامـ فـيـ سـعـةـ الـصـدـرـ وـضـيـقهـ .

﴿وَالوَجْهُ الثَّانِي﴾ في تفسير الشرح يقال : شرح فلان أمره إذا أظهره وأوضحته وشرح المسألة إذا كانت مشكلة فيبنتها .

واعلم أن لفظ الشرح غير مختص بالجانب الحق ، لأنه وارد في الاسلام في قوله (أفمن شرح الله صدره للإسلام) وفي الكفر في قوله (ولكن من شرح بالكفر صدرا) قال المفسرون : لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل له : كيف يشرح الله صدره ؟ فقال عليه السلام «يقذف فيه نورا حتى ينفع وينشرح» فقيل له وهل لذلك من أمارة يعرف بها ؟ فقال عليه السلام «الأنابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزول الموت» وأقول هذا الحديث من أدل الدلائل على صحة ما ذكرناه في تفسير شرح الله الصدر ، وتقريره أن الإنسان إذا تصور أن الاشتغال بعمل الآخرة زائد النفع والخير ، وأن الاشتغال بعمل الدنيا زائد الضرر والشر ، فإذا حصل الجزم بذلك إما بالبرهان أو بالتجربة أو التقليد لا بد وأن يترب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة في الآخرة ، وهو المراد من الأنابة الى دار الخلود والنفرة عن دار الدنيا ، وهو المراد من التجافي عن دار الغرور ، وأما الاستعداد للموت قبل نزول الموت فهو مشتمل على الأمرين ، أعني النفرة عن الدنيا والرغبة في الآخرة .

إذا عرفت هذا فنقول : الداعي الى الفعل لا بد وأن يحصل قبل حصول الفعل ، وشرح الصدر للإيمان عبارة عن حصول الداعي الى الإيمان ، فلهذا المعنى أشعر ظاهر هذه الآية بأن شرح الصدر متقدم على حصول الاسلام ، وكذا القول في جانب الكفر .

أما قوله ﴿وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضْلِلَ صَدْرَهُ ضَيْقاً حَرْجاً﴾ ففيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ قرأ ابن كثير (ضيقا) ساكنة الياء وكذا في كل القرآن ، والباقيون مشددة الياء مكسورة ، فيحتمل أن يكون المشدد والمحفف بمعنى واحد ، كسيد وسيد ، وهين وهين ولين ، وميت وميت ، وقرأ نافع وأبو بكر عن عاصم (حرجا) بكسر الراء ، والباقيون بفتحها قال الفراء : وهو في كسره ونصبه بمنزلة الوجل والوجل ، والقرد والقرد ، والدندن والدندن . قال الزجاج : المخرج في اللغة أضيق الضيق ومعناه : أنه ضيق جدا ، فمن قال : أنه رجل حرج الصدر بفتح الراء فمعناه : ذو حرج في صدره ، ومن قال : حرج جعله فاعلا ، وكذلك رجل دندن ذو دندن ، ودندن نعت .

﴿البحث الثاني﴾ قال بعضهم : المخرج . بكسر الراء الضيق ، والخرج بالفتح جمع حرج ، وهو الموضع الكثير الاشجار الذي لا تناهه الراعية . وحكى الواحدى في هذا الباب

حكايتين: إحداهما: روى عن عبيد بن عمير عن ابن عباس انه قرأ هذه الآية وقال: هل ههنا أحد منبني بكر. قال رجل: نعم. قال: ما الحرجة فيكم. قال: الوادي الكثير الشجر المستبئن الذي لا طريق فيه. فقال ابن عباس: كذلك قلب الكافر. الثانية: روى الواحدي عن أبي الصلت الثقفي قال: قرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذه الآية ، ثم قال : ائتونني برجل من كنانة جعلوه راعيا فاتوا به ، فقال له عمر: يا فتى ما الحرجة فيكم . قال: الحرجة فيها الشجرة تحدق بها الاشجار فلا يصل اليها راعية ولا وحشية. فقال عمر: كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شيء من الخير .

أما قوله تعالى ﴿ كأنما يصعد في السماء ﴾ ففيه بحثان :

**﴿ البحث الأول ﴾** قرأ ابن كثير (يصعد) ساكنة الصاد وقرأ أبو بكر عن عاصم (يصادع) بالالف وتشديد الصاد بمعنى يتضاد ، والباقيون (يصعد) بتشديد الصاد والعين بغير الف ، أما قراءة ابن كثير (يصعد) فهي من الصعود ، والمعنى : أنه في نفوره عن الاسلام وثقله عليه منزلة من تكليف الصعود الى السماء ، فكما أن ذلك التكليف ثقيل على القلب ، فكذلك اليمان ثقيل على قلب الكافر وأما قراءة أبي بكر (يصادع) فهو مثل يتضاد . وأما قراءة الباقيين (يصعد) فهي بمعنى يتضاد فادغمت الناء في الصاد ومعنى يتضاد يتکلف ما يثقل عليه .

**﴿ البحث الثاني ﴾** في كيفية هذا التشبيه وجهان : الأول : كما أن الانسان إذا كلف الصعود الى السماء ثقل ذلك التكليف عليه ، وعظم وصعب عليه ، وقويت نفرته عنه ، فكذلك الكافر يثقل عليه اليمان وتعظم نفرته عنه . والثاني : أن يكون التقدير أن قلبه ينبو عن الاسلام ويتبعده عن قبول اليمان ، فشبه ذلك البعد ببعد من يصعد من الأرض الى السماء .

أما قوله ﴿ كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ﴾ ففيه بحثان :

**﴿ البحث الأول ﴾** الكاف في قوله (كذلك) يفيد التشبيه بشيء ، وفيه وجهان : الأول : التقدير أن يجعل الله الرجس عليهم كجعله ضيق الصدر في قلوبهم . والثاني : قال الزجاج التقدير : مثل ما قصصنا عليك ، يجعل الله الرجس .

**﴿ البحث الثاني ﴾** اختلفو في تفسير (الرجس) فقال ابن عباس : هو الشيطان يسلطه الله عليهم وقال مجاهد (الرجس) ما لا خير فيه . وقال عطاء (الرجس) العذاب . وقال

الزجاج (الرجس) اللعنة في الدنيا والعقاب في الآخرة .

ولنختتم تفسير هذه الآية بما روى عن محمد بن كعب القرظي أنه قال تذاكرنا في أمر القدرية عند ابن عمر. فقال: لعنت القدرية على لسان سبعين نبياً. منهم نبينا صلى الله عليه وسلم، فإذا كان يوم القيمة نادى مناد، وقد جمع الناس بحيث يسمع الكل أين خصماء الله، فتقوم القدرية وقد أورد القاضي هذا الحديث في تفسيره. وقال: هذا الحديث من أقوى ما يدل على أن القدرية هم الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى قضاء وقدراً وخلقها، لأن الذين يقولون هذا القول، هم خصماء الله، لأنهم يقولون الله أي ذنب لنا حتى تعاقبنا، وأنت الذي خلقته فيما وأردته منا، وقضيته علينا، ولم تخلقنا إلا له، وما يسرت لنا غيره، فهو لاء لا بد وأن يكونوا خصماء الله بسبب هذه الحجة أما الذين قالوا: إن الله ع肯 وأزاح العلة، وإنما أتي العبد من قبل نفسه، فكلامه موافق لما يعامل به من انتزال العقوبة، فلا يكونون خصماء الله، بل يكونون منقادين لله هذا كلام القاضي وهو عجيب جداً وذلك لأنه يقال له يبعد منك إنك عرفت من مذاهب خصومك انه ليس للعبد على الله حجة ولا استحقاق بوجه من الوجه، وأن كل ما يفعله رب في العبد فهو حكمة وصواب، وليس للعبد على رب اعتراض ولا مناظرة، فكيف يصير الإنسان الذي هذا دينه واعتقاده خصم الله تعالى. أما الذين يكونون خصماء اللهفهم المعتزلة وتقريره من وجوه: الأول: انه يدعى عليه وجوب الثواب والعوض ، ويقول: لو لم تعطني ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولاً عن الربوبية وصرت من جملة السفهاء ، فهذا الذي مذهب واعتقاده ذلك هو الخصم لله تعالى . والثاني: أن من واظب على الكفر سبعين سنة ، ثم أنه في آخر زمن حياته قال: لا إله إلا الله محمد رسول الله عن القلب ، ثم مات ، ثم ان رب العالمين أعطاه النعم الفائقة والدرجات الزائدة ألف ألف سنة ، ثم أراد أن يقطع تلك النعم عنه لحظة واحدة ، فذلك العب يقول: أهيا الله إليك ، ثم إياك أن ترك ذلك لحظة واحدة ، فانك ان تركته لحظة واحدة صرت معزولاً عن الالهية والحاصل: أن إقدام ذلك العبد على ذلك اليمان لحظة واحدة أوجب على الله إيصال تلك النعم مدة لا آخر لها ، ولا طريق له البة إلى الخلاص عن هذه العهدة ، وهذا هو الخصومة . أما من يقول إنه لا حق لأحد من الملائكة والأنبياء على الله تعالى . وكل ما يوصل اليهم من الثواب فهو تفضل وإحسان من الله تعالى ، فهذا لا يكون خصماً .

﴿والوجه الثالث﴾ في تقرير هذه الخصومة ما حكى أن الشيخ أبو الحسن الأشعري لما فارق مجلس أستاذه أبي علي الجبائي وترك مذهبة وكثير اعترافاته على أقاويمه عظمت الوحشة

بينها فاتفق أن يوماً من الأيام عقد الجبائي مجلس التذكير وحضر عنده عالم من الناس ، وذهب الشيخ أبو الحسن إلى ذلك المجلس ، وجلس في بعض الجوانب مختفياً عن الجبائي ، وقال البعض من حضور هناك من العجائز إنني أعلمك مسألة فاذكريها لهذا الشيخ قولي له كان لي ثلاثة من البنين واحد كان في غاية الدين والزهد ، والثاني كان في غاية الكفر والفسق ، والثالث كان صبياً لم يبلغ ، فماتوا على هذه الصفات فأخبرني أيها الشيخ عن أحواهم . فقال الجبائي : أما الزاهد ، ففي درجات الجنة ، وأما الكافر ، ففي دركات النار ، وأما الصبي ، فمن أهل السلام . قال قولي له : لو أن الصبي أراد أن يذهب إلى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها أخيه الزاهد هل يمكن منه . فقال الجبائي : لا لأن الله يقول له إنما وصل إلى تلك الدرجات العالية بسبب أنه أتعب نفسه في العلم والعمل ، وأنك ليس معك ذاك فقال أبو الحسن : قولي له لو أن الصبي حينئذ يقول : يا رب العالمين ليس الذنب لي ، لأنك أمتني قبل البلوغ ولو أمهلتني فربما زدت على أخي الزاهد في الزهد والدين . فقال الجبائي : يقول الله له علمت أنك لو عشت لطغيت وكفرت وكانت تستوجب النار ، فقبل أن تصل إلى تلك الحالة راعيت مصلحتك وأمتك حتى تنجو من العقاب ، فقال أبو الحسن : قولي له لو أن الأخ الكافر الفاسق رفع رأسه من الدرك الأسفل من النار ، فقال : يا رب العالمين ، وبأحكم الحاكمين ، وبأرحم الراحمين ، كما علمت من ذلك الأخ الصغير أنه لو بلغ كفر علمت مني ذلك ، فلم راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتي ؟ قال الرواى : فلما وصل الكلام إلى هذا الموضع انقطع الجبائي . فلما نظر رأى أبو الحسن ، فعلم أن هذه المسألة منه ، لا من العجوز ، ثم إن أبو الحسين البصري جاء بعد أربعة أدوار أو أكثر من بعد الجبائي فأراد أن يجيب عن هذا السؤال ، فقال : نحن لا نرضى في حق هؤلاء الأخوة الثلاثة بهذا الجواب الذي ذكرتم ، بل لنا هنا جوابان آخران سوى ما ذكرتم ، ثم قال : وهو مبني على مسألة اختلف شيوخنا فيها ، وهي أنه هل يجب على الله أن يكلف العبد أم لا ؟ فقال البصريون : التكليف محض التفضيل والاحسان ، وهو غير واجب على الله تعالى . وقال البغداديون : إنه واجب على الله تعالى . قال : فان فرعنًا على قول البصريين ، فالله تعالى أن يقول لذلك الصبي إني طولت عمر الأخ الزاهد ، وكلفته على سبيل التفضيل ولم يلزم من كوني متفضلاً على أخيك الزاهد بهذا الفضل أن أكون متفضلاً عليك بمثله . وأما إن فرعنًا على قول البغداديين . فالجواب أن يقال : إن إطالة عمر أخيك وتوجيه التكليف عليه كان إحساناً في حقه ، ولم يلزم منه عود مفسدة إلى الغير فلا جرم . فعلته وأما إطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك كان يلزم منه عود مفسدة إلى غيرك ، فلهذا السبب ما فعلت ذلك في حقك فظاهر الفرق . هذا تلخيص كلام أبي

وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَلْنَا أَلْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكُرُونَ ﴿٢٩﴾

الحسين البصري سعيا منه في تخلص شيخه المتقدم عن سؤال الأشعري ، بل سعيا منه في تخلص إلهه عن سؤال العبد ، وأقول قبل الخوض في الجواب عن كلام أبي الحسين : صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله ، إنما لزمت على قول المعتزلة . وأما على قول أصحابنا رحهم الله فلا مناظرة البتة بين العبد وبين الرب ، وليس للعبد أن يقول لربه ، لم فعلت كذا ؟ أو ما فعلت كذا . فثبتت أن خصماء الله هم المعتزلة ، لا أهل السنة وذلك يقوى غرضنا ويحصل مقصودنا ، ثم نقول :

أما الجواب الأول : وهو أن إطالة العمر وتوجيه التكليف تفصل . فيجوز أن يخص به بعضنا دون بعض . فنقول : هذا الكلام مدفوع ، لأنه تعالى لما أوصل التفضل إلى أحدهما . فالامتناع من إيصاله إلى الثاني قبيح من الله تعالى . لأن الإيصال إلى هذا الثاني ، ليس فعلاً شاقاً على الله تعالى ، ولا يوجب دخول نقصان في ملكه بوجه من الوجه ، وهذا الثاني يحتاج إلى ذلك التفضل ومثل هذا الامتناع قبيح في الشاهد . ألا ترى أن من منع غيره من النظر في مرأته المقصوبة على الجدار لعامة الناس قبح ذلك منه ، لأنه منع من النفع من غير اندفاع ضرر اليه ، ولا وصول نفع اليه فان كان حكم العقل بالتحسین والتقيیح مقبولاً ، فليکن مقبولاً ههنا ، وإن لم يكن مقبولاً لم يكن مقبولاً البتة في شيء من المواضع ، وتبطل كلية مذهبكم . فثبتت أن هذا الجواب فاسد .

وأما الجواب الثاني : فهو أيضاً فاسد ، وذلك لأن قولنا تكليفه يتضمن مفسدة ليس معناه أن هذا التكليف يوجب لذاته حصول تلك المفسدة ، وإلا لزم أن تحصل هذه المفسدة أبداً في حق الكل وأنه باطل ، بل معناه : أن الله تعالى علم أنه إذا كلف هذا الشخص ، فإن إنساناً آخر يختار من قبل نفسه فعلاً قبيحاً ، فان اقتضى هذا القدر أن يترك الله تكليفه ، فكذلك قد علم من ذلك الكافر أنه إذا كلفه فإنه يختار الكفر عند ذلك التكليف ، فوجب أن يترك تكليفه ، وذلك يوجب قبح تكليف من علم الله من حاله أنه يكفر ، وإن لم يجب ههنا لم يجب هنالك ، وأما القول بأنه يجب عليه تعالى ترك التكليف إذا علم أن غيره يختار فعلاً قبيحاً عند ذلك التكليف ، ولا يجب عليه تركه إذا علم تعالى أن ذلك الشخص يختار القبيح عند ذلك التكليف ، فهذا محض التحكم . فثبتت أن الجواب الذي استخرجه أبو الحسين بلطيف فكره ، ودقيق نظره بعد أربعة أدوار ضعيف ، وظهر أن خصماء الله هم المعتزلة ، لا أصحابنا ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿٢٩﴾ «وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قدْ فَصَلْنَا أَلْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكُرُونَ

في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وهذا) إشارة إلى مذكور تقدم ذكره . وفيه قولان : الأول : وهو الأقوى عندي أنه إشارة إلى ما ذكره وقرره في الآية المتقدمة وهو أن الفعل يتوقف على الداعي وحصول تلك الداعية من الله تعالى ، فوجب كون الفعل من الله تعالى ، وذلك يوجب التوحيد المحسض وهو كونه تعالى مبدئاً لجميع الكائنات والممكناً ، وإنما سباه صراطًا لأن العلم به يؤدي إلى العلم بالتوحيد الحق ، وإنما وصفه بكونه مستقيماً لأن قول المعتزلة غير مستقيم ، وذلك لأن رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر إما أن يتوقف على المرجع أولاً لا يتوقف ، فإن توقف على المرجع لزم أن يقال الفعل لا يصدر عن القادر إلا عند انضمام الداعي إليه ، وحينئذ يتم قولنا . ويكون الكل بقضاء الله وقدره ويبطل قول المعتزلة ، وإما أن لا يتوقف رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر على مرجع وجوب أن يحصل هذا الاستغناء في كل الممكناً والمحدثات ، وحينئذ يلزم نفي الصنع والصانع وإبطال القول بالفعل والفاعل والتاثير والمؤثر . فاما القول بأن هذا الرجحان يحتاج إلى المؤثر في بعض الصور دون البعض كما يقول هؤلاء المعتزلة فهو معوج غير مستقيم ، إنما المستقيم هو الحكم بشبه الحاجة على الاطلاق ، وذلك يوجب عين مذهبنا . فهذا القول هو المختار عندي في تفسير هذه الآية .

﴿القول الثاني﴾ أن قوله (وهذا صراط ربك مستقيماً) إشارة إلى كل ما سبق ذكره في كل القرآن قال ابن عباس : يريد هذا الذي أنت عليه يا محمد دين ربك مستقيماً وقال ابن مسعود يعني القرآن . والقول الأول أولى . لأن عود الأشارة إلى أقرب المذکورات أولى .

وإذا ثبت هذا فنقول : لما أمر الله تعالى بمتابعة ما في الآية المتقدمة وجوب أن تكون من المحكمات لا من المتشابهات لأن الله تعالى إذا ذكر شيئاً وبالغ في الأمر بالتمسك به والرجوع إليه والتعويل عليه وجب أن يكون من المحكمات . فثبتت أن الآية المتقدمة من المحكمات وأنه يجب إجراؤها على ظاهرها ويحرم التصرف فيها بالتأويل .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدi : انتصب مستقيماً على الحال ، والعامل فيه معنى هذا وذلك لأن «إذا» يتضمن معنى الأشارة ، كقولك : هذا زيد قائمٌ معناه أشير إليه في حال قيامه ، وإذا كان العامل في الحال معنى الفعل لا الفعل ، لم يجز تقديم الحال عليه لا يجوز قائماً هذا زيد ، ويجوز ضاحكا جاء زيد .

أما قوله ﴿قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون﴾

فنقول : أما تفصيل الآيات فمعناه ذكرها فصلاً فصلاً بحيث لا يختلط واحد منها

لَهُمْ دَارُ الْسَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ لِهِمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾

بالآخر ، والله تعالى قد بين صحة القول بالقضاء والقدر في آيات كثيرة من هذه السورة متواتلة متعاقبة ، بطرق كثيرة ووجوه مختلفة . وأما قوله (لقوم يذكرون) فالذي أظنه والعلم عند الله أنه تعالى إنما جعل مقطع هذه الآية هذه اللفظة لأنه تقرر في عقل كل واحد أن أحد طرفي الممكن لا يتراجع على الآخر إلا لرجح ، فكانه تعالى يقول للمعتزمي : أيها المعتزمي تذكر ما تقرر في عقلك أن الممكن لا يتراجع أحد طرفيه على الآخر ، إلا لرجح ، حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية في مسألة القضاء والقدر .

**قوله تعالى «لهم دار السلام عند ربهم وهو ولهم بما كانوا يعملون»**

أعلم أنه تعالى لما بين عظيم نعمه في الصراط المستقيم وبين أنه تعالى معد مهيء لمن يكون من المذكورين بين الفائدة الشريفة التي تحصل من التمسك بذلك الصراط المستقيم ، فقال (لهم دار السلام عند ربهم) وفي هذه الآية تشريفات .

**«النوع الأول»** قوله (لهم دار السلام) وهذا يوجب الحصر ، فمعنىـه : لـهـم دـارـ السـلامـ لـاـ لـغـيـرـهـمـ ، وـفـيـ قـوـلـهـ (دارـ السـلامـ) قـولـانـ :

**«القول الأول»** أن السلام من أسماء الله تعالى ، فدار السلام هي الدار المضافة إلى الله تعالى ، كما قيل للكعبة - بيت الله تعالى - وللخليفة - عبد الله -

**«والقول الثاني»** أن السلام صفة الدار ، ثم فيه وجهان : الأول : المعنى دار السلامة ، والعرب تلحق هذه الهمة في كثير من المصادر وتحذفها يقولون ضلالـ وضلالـةـ ، وسفاهـةـ ، ولذاـ ولذاـةـ ، ورضاعـ ورضاعـةـ ، الثاني : أن السلام جمع السلامة ، وإنما سميت الجنة بهذا الاسم لأن أنواع السلامة حاصلة فيها بأسرها .

إذا عرفت هذين القولين : فالقائلون بالقول الأول قالوا به لأنه أولى ، لأن إضافة الدار إلى الله تعالى نهاية في تشريفها وتعزيزها وإكبار قدرها ، فكان ذكر هذه الإضافة مبالغة في تعظيم الأمر والقائلون بالقول الثاني رجحوا قولهم من وجهين : الأول : أن وصف الدار بكونها دار السلام أدخل في الترغيب من إضافة الدار إلى الله تعالى ، والثاني : أن وصف الله تعالى بأنه السلام في الأصل مجاز ، وإنما وصف بذلك لأنه تعالى ذو السلام ، فإذا أمكن حمل الكلام على حقيقته كان أولى .

﴿ النوع الثاني ﴾ من الفوائد المذكورة في هذه الآية قوله ( عند ربهم ) وفي تفسيره : وجوه :

﴿ الوجه الأول ﴾ المراد أنه معه عنده تعالى كما تكون الحقوق معدة مهياً حاضرة ، ونظيره قوله تعالى ( جزاؤهم عند ربهم ) وذلك نهاية في بيان وصوفهم إليها ، وكونهم على ثقة من ذلك .

﴿ الوجه الثاني ﴾ وهو الأقرب إلى التحقيق أن قوله ( عند ربهم ) يشعر بأن ذلك الأمر المدخر موصوف بالقرب من الله تعالى ، وهذا القرب لا يكون بالمكان والجهة ، فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة ، وذلك يدل على أن ذلك الشيء بلغ في الكمال والرفعة إلى حيث لا يعرف كنهه إلا الله تعالى ، ونظيره قوله تعالى ( فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين )

﴿ الوجه الثالث ﴾ أنه قال في صفة الملائكة ( ومن عنده لا يستكبرون ) وقال في صفة المؤمنين في الدنيا - أنا عند المكسرة قلوبهم لأجل - وقال أيضاً - أنا عند ظن عبدي بي - وقال في صفتهم يوم القيمة ( في مقعد صدق عند مليك مقتدر ) وقال في دارهم ( لهم دار السلام عند ربهم ) وقال في ثوابهم ( جزاؤهم عند ربهم ) وذلك يدل على أن حصول كمال صفة العبودية بواسطة صفة العندية .

﴿ النوع الثالث ﴾ من التشريفات المذكورة في هذه الآية قوله ( وهو ولهم ) والواي معناه القريب ، فقوله ( عند ربهم ) يدل على قربهم من الله تعالى ، وقوله ( وهو ولهم ) يدل على قرب الله منهم ، ولا نرى في العقل درجة للعبد أعلى من هذه الدرجة ، وأيضاً فقوله ( وهو ولهم ) يفيد الحصر ، أي لا ولهم إلا هو ، وكيف وهذا التشريف إنما حصل على التوحيد المذكور في قوله ( فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلله يجعل صدره ضيقاً حرحاً ) فهو لاء الأقوام قد عرفوا من هذه الآية أن المدبّر والمقدّر ليس إلا هو ، وأن النافع والضار ليس إلا هو ، وأن المسعد والمشقى ليس إلا هو ، وأنه لا مبدىء للكائنات والمحكمات إلا هو ، فلما عرفوا هذا انقطعوا عن كل ما سواه ، فما كان رجوعهم إلا إليه ، وما كان توكلهم إلا عليه ، وما كان أنسهم إلا به ، وما كان خصوّعهم إلا له ، فلما صاروا بالكلية ، لا جرم ، قال تعالى ( وهو ولهم ) وهذا إخبار بأنه تعالى متکفل بجميع مصالحهم في الدين والدنيا ، ويدخل فيها الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة وإصال الخيرات ودفع الآفات والبليات .

ثم قال تعالى ﴿ بما كانوا يعملون ﴾ وإنما ذكر ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل ، فإن العمل لا بد منه ، وتحقيق القول فيه : أن بين النفس والبدن تعلقاً شديداً ، فكما أن الهيّات

وَيَوْمَ يُحَشِّرُهُمْ جَمِيعًا يَمْعَثِرَ الْجِنَّةَ قَدْ أَسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا أَسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بَعْضٌ وَبَلَغْنَا أَجْلَنَا الَّذِي أَجْلَتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثَوْنُكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿١٢٨﴾

النفسانية قد تنزل من النفس إلى البدن ، مثل ما إذا تصور أمراً مغضباً ظهر الأثر عليه في البدن ، فيسخن البدن ويحمى ، فكذلك المنيات البدنية قد تصعد من البدن إلى النفس ، فإذا واظب الإنسان على أعمال البر والخير ظهرت الآثار المناسبة لها في جوهر النفس ، وذلك يدل على أن السالك لا بد له من العمل ، وأنه لا سبيل له إلى تركه البتة .

قوله تعالى ﴿ وَيَوْمَ يُحَشِّرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَا مُعَشِّرُ الْجِنَّةَ قَدْ أَسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا أَسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بَعْضٌ وَبَلَغْنَا أَجْلَنَا الَّذِي أَجْلَتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثَوْنُكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾

أعلم أنه تعالى لما بين حال من يتمسك بالصراط المستقيم ، وبين بعده حال من يكون بالضد من ذلك لتكون قصة أهل الجنة مردفة بقصة أهل النار ، ولما يكون الوعيد مذكوراً بعد الوعد ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ( ويوم يحشرهم ) منصوب بمحذف ، أي واذكر يوم نحشرهم ، أو يوم نحشرهم قلنا يا معاشر الجن ، أو يوم نحشرهم وقلنا يا معاشر الجن ، كان ما لا يوصف لفظاعته .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الضمير في قوله ( ويوم يحشرهم ) إلى ماذا يعود ؟ فيه قولان : الأول : يعود إلى المعلوم ، لا إلى المذكور ، وهو الثقلان ، وجميع المكلفين الذين علم أن الله يبعثهم . والثاني : أنه عائد إلى الشياطين الذين تقدم ذكرهم في قوله ( وكذلك جعلنا لكلنبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً )

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في الآية محذف والتقدير : يوم نحشرهم جميعاً فنقول : يا معاشر الجن ، فيكون هذا القائل هو الله تعالى ، كما انه الحاشر لجميعهم ، وهذا القول منه تعالى بعد الحشر لا يكون إلا تبكيتا وبياناً لجهة أنهم وإن تمردوا في الدنيا فيستهبي حا لهم في الآخرة إلى

الاستسلام والانقياد والاعتراف بالجرم . وقال الزجاج : والتقدير فيقال لهم يا معشر الجن ، لأنه يبعد أن يتكلم الله تعالى بنفسه مع الكفار ، بدليل قوله تعالى في صفة الكفار ( ولا يكلّمهم الله يوم القيمة )

أما قوله تعالى ﴿ قد استكثرتم من الأنس ﴾ فنقول : هذا لا بد فيه من التأويل . لأن الجن لا يقدرون على الاستكثار من نفس الانس ، لأن القادر على الجسم وعلى الأحياء والفعل ليس إلا الله تعالى ، فوجب أن يكون المراد قد استكثرتم من الدعاء إلى الضلال مع مصادفة القبول .

أما قوله ﴿ وقال أولياؤهم من الأنس ﴾ فالأقرب أن فيه حذفا ، فكما قال للجن تبكيتا ، فكذلك قال للأنس توبخا . لأنه حصل من الجن الدعاء ، ومن الانس القبول ، والمشاركة حاصلة بين الفريقين ، فلما بكت تعالى كلا الفريقين حكي هنا جواب الانس ، وهو قوله : ربنا استمتع ببعض فوصفو أنفسهم بالتوفر على منافع الدنيا ، والاستمتاع بذلكاتها إلى أن بلغوا هذا المبلغ الذي عنده أيقنوا بسوء عاقبتهم . ثم هنا قولان : الأول : أن قولهم استمتع ببعضنا البعض ، المراد منه أنه استمتع الجن بالأنس والأنس بالجن ، وعلى هذا القول ففي المراد بذلك الاستمتاع قولان :

﴿ القول الأول ﴾ أن معنى هذا الاستمتاع هو أن الرجل كان إذا سافر فأمسى بأرض قفر وخارف على نفسه قال : أعود بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه ، فيبيت آمنا في نفسه ، فهذا استمتاع الأنس بالجن ، وأما استمتاع الجن بالأنس فهو أن الانس إذا عاذ بالجني ، كان ذلك تعظيمًا منهم للجن ، وذلك الجن يقول : قد سدت الجن والأنس ، لأن الانس قد اعترف له بأنه يقدر أن يدفع عنه وهذا قول الحسن . وعكرمة والكلبي وابن جريج واحتجوا على صحته بقوله تعالى ( وأنه كان رجال من الأنس يعودون برجال من الجن ) .

﴿ والوجه الثاني ﴾ في تفسير هذا الاستمتاع أن الأنس كانوا يطعون الجن وينقادون لحكمهم فصار الجن كالرؤساء ، والأنس كالاتباع والخدمين المطيعين المنقادين الذين لا يخالفون رئيسهم ومخدومهم في قليل ولا كثير ، ولا شك أن هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم ، فهذا استمتاع الجن بالأنس . وأما استمتاع الأنس بالجن ، فهو أن الجن كانوا يدللونهم على أنواع الشهوات واللذات والطيبات ويسهلون تلك الأمور عليهم ، وهذا القول اختيار الزجاج . قال : وهذا أولى من الوجه المتقدم ، والدليل عليه قوله تعالى ( قد استكثرتم من الأنس ) ومن كان يقول من الأنس أعود بسيد هذا الوادي ، قليل .

﴿والقول الثاني﴾ أن قوله تعالى (ربنا استمتع بعضاً ببعض) هو كلام الأنس خاصة ، لأن استمتاع الجن بالأنس وبالعكس أمر قليل نادر لا يكاد يظهر . أما استمتاع بعض الأنس ببعض ، فهو أمر ظاهر . فوجب حمل الكلام عليه ، وأيضاً قوله تعالى (وقال أولياؤهم من الأنس ربنا استمتع بعضاً ببعض) كلام الأنس الذين هم أولياء الجن ، فوجب أن يكون المراد من استمتاع بعضهم ببعض استمتاع بعض أولئك القوم ببعض

ثم قال تعالى حكاية عنهم ﴿وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا﴾ فالمعنى : أن ذلك الاستمتاع كان حاصلاً إلى أجل معين ووقت محدود ، ثم جاءت الخيبة والحسرة والندامة من حيث لا تنفع ، واختلفوا في أن ذلك الأجل أي الأوقات ؟ فقال بعضهم : هو وقت الموت . وقال آخرون : هو وقت التخلية والتتمكين . وقال قوم : المراد وقت المحاسبة في القيمة ، والذين قالوا بالقول الأول قالوا أنه يدل على أن كل من مات من مقتول وغيره فإنه يموت بأجله ، لأنهم أقرروا أنا بلغنا أجلنا الذي أجلت لنا ، وفيهم المقتول وغير المقتول

ثم قال تعالى ﴿قال النار مثواكم﴾ المثوى : المقام والمقر والمصير ، ثم لا يبعد أن يكون للإنسان مقام ومقر ثم يموت ويتخلص بالموت عن ذلك المثوى ، فيبين تعالى أن ذلك المقام والمثوى مخلد مؤبد وهو قوله (خالدين فيها)

ثم قال تعالى ﴿إلا ما شاء الله﴾ وفيه وجوه : الأول : أن المراد منه استثناء أوقات المحاسبة ، لأن في تلك الأحوال ليسوا بخالدين في النار : الثاني : المراد ، الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزهرير . وروي أنهم يدخلون وادياً فيه برد شديد فهم يطلبون الردم من ذلك البرد إلى حر الجحيم . الثالث : قال ابن عباس : استثنى الله تعالى قوماً سبق في علمه أنهم يسلمون ويصدقون النبي ﷺ . وعلى هذا القول يجب أن تكون «ما» بمعنى «من» قال الزجاج : والقول الأول أولى . لأن معنى الاستثناء إنما هو من يوم القيمة ، لأن قوله (ويوم يحشرهم جميعاً) هو يوم القيمة .

ثم قال تعالى (خالدين فيها) منذ يبعثون (إلا ما شاء الله) من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم في محاسبتهم . الرابع : قال أبو مسلم : هذا الاستثناء غير راجع إلى الخلود ، وإنما هو راجع إلى الأجل المؤجل لهم ، فكأنهم قالوا : وبلغنا الأجل الذي أجلت لنا ، أي الذي سميت لنا إلا من أهلكته قبل الأجل المسمى . قوله تعالى (ألم يرواكم أهلتنا قبلهم من قرن) وكما فعل في قوم نوح وعاد وثمود من أهلكته الله تعالى قبل الأجل الذي لو آمنوا ، لبقو إلى الوصول إليه فتلخيص الكلام أن يقولوا : استمتع بعضاً ببعض ، وبلغنا

وَكَذَلِكَ نُولِي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا إِمَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١﴾

ما سميت لنا من الأجل إلا من شئت أن تختبرمه فاختبرته قبل ذلك بكفره وضلاله . وأعلم أن هذه الوجه وإن كان محتملا إلا أنه ترك لظاهر ترتيب الفاظ هذه الآية . ولما أمكن إجراء الآية على ظاهرها فلا حاجة إلى هذا التكليف .

ثم قال ﴿إِن رَبَكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ أي فيما يفعله من ثواب وعقاب وسائر وحوه المجازاة ، وكانه تعالى يقول : إنما حكمت هؤلاء الكفار بعذاب الأبد لعلمي أنهم يستحقون ذلك . والله أعلم .

﴿المَسَأَةُ الرَّابِعَةُ﴾ قال أبو علي الفارسي : قوله (النار مثواكم) المثوى اسم للمصدر دون المكان لأن قوله (خالدين فيها) حال واسم الموضع لا يعمل عمل الفعل فقوله (النار مثواكم) معناه : النار أهل أن تقيموا فيها خالدين .

قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ نُولِي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا إِمَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ فيه مسائل :  
﴿الْمَسَأَةُ الْأُولَى﴾ في الآية فوائد :

﴿الفَائِدَةُ الْأُولَى﴾ أعلم أنه تعالى لما حكى عن الجن والأنس أن بعضهم يتولى بعضًا بين أن ذلك إنما يحصل بتقديره وقضاءه ، فقال (وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا) والدليل على أن الأمر كذلك . أن القدرة صالحة للطرفين أعني العداوة والصداقه ، فلو لا حصول الداعية إلى الصداقه لما حصلت الصداقه ، وتلك الداعية لا تحصل إلا بخلق الله تعالى قطعا للسلسل . فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو الذي يولي بعض الظالمين بعضا وبهذا التقرير تصير هذه الآية دليلا لنا في مسألة الجبر والقدر .

﴿الفَائِدَةُ الثَّانِيَةُ﴾ أنه تعالى لما بين أهل الجنة أن لهم دار السلام ، وبين أنه تعالى ولهم يعني الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة ، فكذلك لما بين حال أهل النار ذكر أن مقرهم ومثواهم النار ، ثم بين أن أولياءهم من يشبههم في الظلم والخزى والنkal وهذه مناسبة حسنة لطيفة .

﴿الفَائِدَةُ الْثَالِثَةُ﴾ كاف التشبيه في قوله (وكذلك نولي) تقتضي شيئاً تقدم ذكره ، والتقدير : بأنه قال كما أنزلت بالجن والأنس الذين تقدم ذكرهم العذاب الأليم الدائم الذي لا مخلص منه (وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا)

يَمَعْشِرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ رَبَّكُمْ رَسُولٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَتِي  
لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ  
أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴿١٢﴾

﴿ الفائدة الرابعة ﴾ ( وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا ) لأن الجنسية علة الضم ، فالارواح الخبيثة تنضم إلى ما يشاكلها في الخبر ، وكذا القول في الأرواح الطاهرة ، فكل أحد يهتم بشأن من يشاكله في النصرة والمعونة والتقوية . والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الآية تدل على أن الرعية متى كانوا ظالماً ، فالله تعالى يسلط عليهم ظالماً مثلهم فان أرادوا أن يتخلصوا من ذلك الأمير الظالم فليتركوا الظلم . وأيضاً الآية تدل على أنه لا بد فيخلق من أمير وحاكم ، لأنه تعالى إذا كان لا يخلو أهل الظلم من أمير ظالم ، فبأن لا يخلو أهل الصلاح من أمير يحملهم على زيادة الصلاح كان أولى . قال علي رضي الله عنه : لا يصلح للناس إلا أمير عادل أو جائز ، فأنكرروا قوله ( أو جائز ) فقال : نعم يؤمن السبيل ، ويمكن من إقامة الصلوات ، وحج البيت . وروي أن ابا ذر سأله رسول ﷺ الامارة ، فقال له : « إنك ضعيف وإنها أمانة وهي في القيمة خرى وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها » وعن مالك بن دينار : جاء في بعض كتب الله تعالى - أنا الله مالك الملوك قلوب الملوك ونواصيها بيدي فمن أطاعني جعلتهم عليه رحمة ومن عصاني جعلتهم عليه نقمـة لا تشغـلوا أنفسكم بسبب الملوك لكن توبوا إلى أعطفـهم عليـكم -

﴿ أما قوله بما كانوا يكسبون ﴾ فالمعنى نولي بعض الظالمين بعضاً بسبب كون ذلك البعض مكتسباً للظلم ، والمراد منه ما بيننا أن الجنسية علة للضم .

قوله تعالى « يا معاشر الجن والانس ألم يأنكم رسلا منكم يقصون عليكم آياتي وينذر ونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرـين ﴾

أعلم أن هذه الآية من بقية ما يذكره الله تعالى في توبـيع الكفار يوم القيمة ، وبين تعالى أنه لا يكون لهم إلى الجحود سبيل ، فيشهدـون على أنفسـهم بأنـهم كانوا كافـرـين ، وإنـهم لم

يعدبوا إلا بالحجـة . وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أهل اللغة : المعاشر . كل جماعة أمرهم واحد ، ويحصل بينهم معاشرة ومخالطة ، والجمع : المعاشر . قوله (رسـلـمـنـكـمـ) اختلفوا هل كان من الجن رسول أم لا ؟ فقال الضحاك : أرسل من الجن رسول كالأنـسـ وـتـلاـ هـذـهـ الآـيـةـ وـتـلاـ قـولـهـ ( وإنـمـاـ مـأـمـةـ إـلـاـ خـلـاـ فـيـهـ نـذـيرـ ) ويمكن أن يحتاج الضحاك بوجه آخر وهو قوله تعالى ( ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً ) قال المفسرون : السبب فيه أن استئناس الإنسان أكمل من استئناسه بالملك ، فوجب في حكمة الله تعالى أن يجعل رسول الأنـسـ منـالـأنـسـ ليكملـهـ هذاـ الاستـئـناسـ .

إذا ثبت هذا المعنى ، فهذا السبب حاصل في الجن ، فوجب أن يكون رسول الجن من الجن .

﴿والقول الثاني﴾ وهو قول الأكثرين : أنه ما كان من الجن رسول البتة ، وإنما كان الرسـلـ منـالـأنـسـ . وما رأيت في تقرير هذا القول حـجـةـ الاـ اـدـعـاءـ الـاجـمـاعـ ، وهو بعيد لأنـهـ كيفـينـ عـقـدـ الـاجـمـاعـ معـ حـصـوـلـ الـاخـلـافـ ، ويمكنـ أنـ يـسـتـدـلـ فـيـهـ بـقـوـلـهـ تـعـالـىـ (أنـ اللهـ اـصـطـفـيـ آـدـامـ وـنـوـحـاـ وـآلـ اـبـرـاهـيمـ وـآلـ عـمـرـانـ عـلـىـ الـعـالـمـيـنـ) وأـجـمـعـواـ عـلـىـ أـنـ الـمـرـادـ بـهـ الـاصـطـفـاءـ إـنـاـ هـوـ الـنـبـوـةـ ، فـوـجـبـ كـوـنـ الـنـبـوـةـ مـخـصـوـصـةـ بـهـؤـلـاءـ الـقـوـمـ فـقـطـ ، فـاـمـاـ تـمـسـكـ الـضـحاـكـ بـظـاهـرـ هـذـهـ الآـيـةـ فالـكـلـامـ عـلـيـهـ مـنـ وـجـوهـ : الـأـوـلـ : أـنـهـ تـعـالـىـ قـالـ ( ياـ مـعـاـشـرـ الـجـنـ وـالـأـنـسـ الـمـ يـأـتـيـكـمـ رـسـلـ مـنـكـمـ) فـهـذـاـ يـقـضـيـ أـنـ رـسـلـ الـجـنـ وـالـأـنـسـ تـكـوـنـ بـعـضـاـ مـنـ أـبـعـاضـ هـذـاـ الـمـجـمـوعـ ، وـإـذـاـ كـانـ الرـسـلـ مـنـ الـأـنـسـ كـانـ الرـسـلـ بـعـضـاـ مـنـ أـبـعـاضـ ذـلـكـ الـمـجـمـوعـ ، فـكـانـ هـذـاـ الـقـدـرـ كـافـيـاـ فـيـ حـمـلـ الـلـفـظـ عـلـيـ ظـاهـرـهـ ، فـلـمـ يـلـزـمـ مـنـ ظـاهـرـ هـذـهـ الآـيـةـ إـثـبـاتـ رـسـلـ مـنـ الـجـنـ . الـثـانـيـ : لـاـ يـعـدـ أـنـ يـقـالـ : إـنـ الرـسـلـ كـانـواـ مـنـ الـأـنـسـ إـلـاـ أـنـهـ تـعـالـىـ كـانـ يـلـقـيـ الدـاعـيـةـ فـيـ قـلـوبـ قـوـمـ مـنـ الـجـنـ حتـىـ يـقـالـ : إـنـ الرـسـلـ كـانـواـ مـنـ الـأـنـسـ إـلـاـ أـنـهـ تـعـالـىـ كـانـ يـلـقـيـ الدـاعـيـةـ فـيـ قـلـوبـ قـوـمـ مـنـ الـجـنـ حتـىـ يـقـالـ : يـسـمـعـواـ كـلـامـ الرـسـلـ وـيـأـتـوـ قـوـمـهـ مـنـ الـجـنـ وـيـخـبـرـونـهـ بـمـاـ سـمـعـهـ مـنـ الرـسـلـ وـيـنـذـرـونـهـ بـهـ ، يـسـمـعـواـ كـلـامـ الرـسـلـ وـيـأـتـوـ قـوـمـهـ مـنـ الـجـنـ وـيـخـبـرـونـهـ بـمـاـ سـمـعـهـ مـنـ الرـسـلـ وـيـنـذـرـونـهـ بـهـ ، كـمـاـ قـالـ تـعـالـىـ ( وـإـذـاـ صـرـفـنـاـ إـلـيـكـ نـفـرـاـ مـنـ الـجـنـ) فـأـوـلـئـكـ الـجـنـ كـانـواـ رـسـلـ الرـسـلـ ، فـكـانـواـ رـسـلـ اللهـ تـعـالـىـ ، وـالـدـلـيلـ عـلـيـهـ : أـنـهـ تـعـالـىـ سـمـيـ رـسـلـ عـيسـيـ رـسـلـ نـفـسـهـ . فـقـالـ ( إـذـ أـرـسـلـنـاـ إـلـيـهـمـ اـثـنـيـنـ ) وـتـحـقـيقـ القـوـلـ فـيـهـ أـنـهـ تـعـالـىـ إـنـماـ بـكـتـ الـكـفـارـ بـهـذـهـ الآـيـةـ لـأـنـهـ تـعـالـىـ أـزـالـ العـذـرـ وـأـزـاحـ الـعـلـةـ ، بـسـبـبـ أـنـهـ أـرـسـلـ الرـسـلـ إـلـىـ الـكـلـ مـبـشـرـينـ وـمـنـذـرـينـ ، فـاـذـاـ وـصـلـتـ الـبـشـارـةـ وـالـنـذـارـةـ إـلـىـ الـكـلـ بـهـذـاـ الطـرـيقـ ، فـقـدـ حـصـلـ مـاـ هـوـ الـمـقصـودـ مـنـ اـزـاحـةـ الـعـذـرـ وـإـزـالـةـ الـعـلـةـ ، فـكـانـ الـمـقصـودـ حـاـصـلاـ .

﴿الوجه الثالث﴾ في الجواب قال الواديـيـ : قوله تعالى (رسـلـ مـنـكـمـ) أـرـادـ مـنـ

**ذَلِكَ أَن لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ﴿١٣﴾**

أحدكم وهو الأنس وهو قوله (يخرج منها المؤلئ والمرجان) أي من أحدهما وهو الملح الذي ليس بعذب.

وأعلم أن الوجهين الأولين لا حاجة معهما إلى ترك الظاهر. أما هذا الثالث فإنه يجب ترك الظاهر، ولا يجوز المصير إليه إلا بالدليل المنفصل.

أما قوله (يقصون عليكم آياتي) فالمراد منه التنبيه على الأدلة بالتلاوة وبالتأويل (وينذر ونكم لقاء يومكم هذا) أي يخوفونكم عذاب هذا اليوم فلم يجدوا عند ذلك الاعتراف، فلذلك قالوا: شهدنا على أنفسنا.

فإن قالوا: ما السبب في أنهم أقرروا في هذه الآية بالكفر وجحدوه في قوله (والله ربنا ما كنا مشركين)

قلنا يوم القيمة يوم طويل والأحوال فيه مختلفة، فتارة يقررون، وأخرى يجحدون، وذلك يدل على شدة خوفهم واضطراب أحواهم، فإن من عظم خوفه كثرة الاضطراب في كلامه.

ثم قال تعالى **﴿وَغَرْتَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾** والمعنى أنهم لما أقرروا على أنفسهم بالكفر، فكانه تعالى يقول، وإنما وقعوا في ذلك الكفر بسبب أنهم غرتم الحياة الدنيا.

ثم قال تعالى **﴿وَشَهَدُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾** والمراد أنهم وأن بالغوا في عداوة الأنبياء والطعن في شرائعهم ومعجزاتهم، إلا أن عاقبة أمرهم أنهم أقرروا على أنفسهم بالكفر، ومن الناس من حمل قوله (وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرین) بأن تشهد عليهم الجوارح بالشرك والكفر، ومقصودهم دفع التكرار عن الآية وكيفما كان، فالمقصود من شرح أحواهم في القيمة زجرهم في الدنيا عن الكفر والمعصية.

وأعلم أن أصحابنا يتمسكون بقوله تعالى (ألم يأتكم رسول منكم يقصون عليكم آياتي وينذر ونكم لقاء يومكم هذا) على أنه لا يحصل الوجوب البة قبل ورود الشرع، فإنه لوحصل الوجوب واستحقاق العقاب قبل ورود الشرع لم يكن لهذا التعليل والذكر فائدة.

قوله تعالى **﴿ذَلِكَ أَن لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾**

أعلم أنه تعالى لما بين أنه ما عذب الكفار إلا بعد أن بعث اليهم الأنبياء والرسل بين بهذه الآية أن هذا هو العدل والحق والواجب ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : قوله (ذلك) إشارة إلى ما تقدم من بعثة الرسل إليهم وإنذارهم سوء العاقبة وهو خبر مبتدأ محدوف ، والتقدير : الأمر ذلك .

وأما قوله ﴿أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم﴾ فيه وجوه : أحدها : أنه تعليل ، والمعنى : الأمر ما قصصنا عليك لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم ، وكلمة «أن» هنا هي التي تنصب الأفعال ، وثانيها : يجوز أن تكون مخففة من الثقلة ، والمعنى لأنه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير في قوله لأنه ضمير الشأن والحديث والتقدير ، لأن الشأن والحديث لم يكن ربك مهلك القرى بظلم . وثالثها : أن يجعل قوله (أن لم يكن ربك) بدلاً من قوله (ذلك) كقوله (وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبعين )

وأما قوله ﴿بظلم﴾ فيه وجهان : الأول : أن يكون المعنى ، وما كان ربك مهلك القرى بسبب ظلم أقدموا عليه . والثاني : أن يكون المراد . وما كان ربك مهلك القرى ظلماً عليهم ، وهو كقوله ( وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون ) في سورة هود . فعلى الوجه الأول يكون الظلم فعلاً للكفار ، وعلى الثاني يكون عائداً إلى فعل الله تعالى ، والوجه الأول أليق بقولنا ، لأن القول الثاني يوهم أنه تعالى لو أهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالماً ، وليس الأمر عندنا كذلك ، لأنه تعالى يحكم ما يشاء ، ويفعل ما يريد ، ولا اعتراض عليه لأحد في شيء من افعاله . وأما المعتزلة : فهذا القول الثاني مطابق لمذهبهم موافق لعتقدهم . وأما أصحابنا فمن فسر الآية بهذا الوجه الثاني . قال : إنه تعالى لو فعل ذلك لم يكن ظالماً لكنه يكون في صورة الظالم فيها بینا ، فوصف بكونه ظالماً مجازاً ، و تمام الكلام في هذين القولين مذكور في سورة هود عند قوله ( بظلم وأهلها مصلحون )

وأما قوله ﴿وأهلها غافلون﴾ فليس المراد من هذه الغفلة أن يتغافل المرء عنها يوعظ به ، بل معناها أن لا يبين الله لهم كيفية الحال ، ولا أن يزيل عندهم وعلتهم .

وأعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية في إثبات أنه لا يحصل الوجوب قبل الشرع ، وأن العقل المحسن لا يدل على الوجوب البطلة . قالوا : لأنها تدل على أنه تعالى لا يعذب أحداً على أمر من الأمور إلا بعد البعثة للرسول . والمعزلة قالوا : إنها تدل من وجه آخر على أن الوجوب قد يتقرر قبل مجيء الشرع ، لأنه تعالى قال (أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون ) فهذا الظلم إما أن يكون عائداً إلى العبد أو إلى الله تعالى ، فإن كان الأول ،

**وَلِكُلِّ دَرَجَتٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ يَغْفِلُ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٣﴾**

فهذا يدل على إمكان أن يصدر منه الظلم قبلبعثة ، وإنما يكون الفعل ظلماً قبلبعثة ، لو كان قبيحاً وذنباً قبلبعثة الرسل ، وذلك هو المطلوب ، وإن كان الثاني فذلك يقتضي أن يكون هذا الفعل قبيحاً من الله تعالى ، وذلك لا يتم إلا مع الاعتراف بتحسين العقل وتقبيله .

قوله تعالى ﴿ ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما تعملون ﴾

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن عامر وحده (تعملون) بالتاء على الخطاب ، والباقيون بالياء على الغيبة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أعلم أنه تعالى لما شرح أحوال أهل الثواب والدرجات ، وأحوال أهل العقاب والدرجات ذكر كلاماً كلياً ، فقال (ولكل درجات مما عملوا) وفي الآية قولان :

﴿ القول الأول ﴾ أن قوله (ولكل درجات مما عملوا) عام في المطيع والعاصي ، والتقدير :

ولكل عامل عمل فله في عمله درجات ، فتارة يكون في درجة ناقصة ، وتارة يترقى منها إلى درجة كاملة ، وأنه تعالى عالم بها على التفصيل التام ، فرتبت على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق به من الجزاء ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

﴿ القول الثاني ﴾ أن قوله (ولكل درجات مما عملوا) مختص بأهل الطاعة ، لأن لفظ الدرجة لا يليق إلا بهم . وقوله (وما ربك بغافل عما تعملون) مختص بأهل الكفر والمعصية والصواب هو الأول .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أعلم أن هذه الآية تدل أيضاً على صحة قولنا في مسألة الجبر والقدر ، وذلك لأنه تعالى حكم لكل واحد في وقت معين بحسب فعل معين بدرجة معينة ، وعلم تلك الدرجة بعينها وأثبت تلك الدرجة المعينة في اللوح المحفوظ وأشهد عليه زمر الملائكة المقربين ، فلو لم تحصل تلك الدرجة لذلك الإنسان ببطل ذلك الحكم ، ولصار ذلك العلم جهلاً ، ولصار ذلك الاشهاد كذباً وكل ذلك محال . فثبت أن لكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما تعملون ، وإذا كان الأمر كذلك ، فقد جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيمة ،

وَرَبِّكَ الْغَنِيُّ دُوَّرَحَمَةٌ إِنْ يَشَاءُ يَذْهِبُكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ  
مِّنْ ذُرِيَّةٍ قَوْمٌ وَآخَرِينَ ﴿١٦﴾ إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَاتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ ﴿١٧﴾

والسعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه .

قوله تعالى ﴿ وربك الغني ذو الرحمة إن يشاء يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين إما توعدون لات وما أنتم بمعجزين ﴾

في الآية مسائل :

**﴿ المسألة الأولى ﴾** أعلم أنه تعالى لما بين ثواب أصحاب الطاعات وعقاب أصحاب المعاصي والمحرمات وذكر أن لكل قوم درجة مخصوصة ومرتبة معينة ، بين أن تخصيص المطعدين بالثواب ، والمذنبين بالعذاب ، ليس لأجل أنه يحتاج إلى طاعة المطعدين أو يتقصى بعصية المذنبين . فإنه تعالى غني لذاته عن جميع العالمين ، ومع كونه غنياً فإن رحمته عامة كاملة ، ولا سبيل إلى ترتيب هذه الأرواح البشرية وال NPCs الأنسانية وإيصالها إلى درجات السعداء الأبرار ، إلا بترتيب الترغيب في الطاعات والترهيب عن المحظورات فقال ( وربك الغني ذو الرحمة ) ومن رحمته على الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ، ففتقر هنا إلى بيان أمرين : الأول : إلى بيان كونه تعالى غنياً . فنقول : إنه تعالى غني في ذاته وصفاته وأفعاله وأكماله عن كل ما سواه ، لأنَّه لو كانحتاجاً لكان مستكملًا بذلك الفعل ، والمستكمل بغيرة ناقص بذاته ، وهو على الله محال ، وأيضاً فكل إيجاب أو سلب يفرض ، فإن كانت ذاته كافية في تتحققه ، وجوب دوام ذلك الإيجاب أو ذلك السلب بدوام ذاته . وإن لم تكن كافية ، فحينئذ يتوقف حصول تلك الحالة وعدمها على وجود سبب منفصل أو عدمه ، فذاته لا تنفك عن ذلك الثبوت والعدم وهما موقوفان على وجود ذلك السبب المنفصل وعدمه ، والموقف على الموقف على الشيء موقوف على ذلك الشيء ، فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير ، والموقف على الغير ممكن لذاته وهو محال . فثبت أنه تعالى غني على الاطلاق .

واعلم أن قوله ( وربك الغني ) يفيد الحصر ، معناه : أنه لا غنى إلا هو والأمر كذلك ، لأن واجب الوجود لذاته واحد ، وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته يحتاج ، فثبت أنه لا غنى

إلاهو. ثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله سبحانه (وربك الغني) وأما إثبات أنه (ذو الرحمة) فالدليل عليه أنه لا شك في وجود خيرات وسعادات ولذات راحات. إما بحسب الأحوال الجسمانية ، وإنما بحسب الأحوال الروحانية. ثبت بالبرهان الذي ذكرناه أن كل ما سواه فهو ممكן لذاته ، وإنما يدخل في الوجود بآيجاد وتكوينه وتخليقه . ثبت أن كل ما دخل في الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهو من الحق سبحانه ، وبآيجاده وتكوينه . ثم إن الاستقراء دل على أن الخير غالب على الشر فأن المريض وإن كان كثير فالصحيح أكثر منه ، والجائع وإن كان كثيرا فالسبعين أكثر منه ، والأعمى وإن كان كثيرا ، إلا أن البصير أكثر منه . ثبت أنه لا بد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة ، وثبت أن الخير غالب من الشر والألم والآفة . وثبت أن مبدأ تلك الراحات والخيرات بأسرها هو الله تعالى ثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو (ذو الرحمة )

وأعلم أن قوله ﴿ وربك الغني ذو الرحمة ﴾ يفيد الحصر ، فان معناه : أنه لا رحمة إلا منه ، والأمر كذلك لأن الموجود إنما واجب لذاته أو ممكн لذاته ، والواجب لذاته وامد بكل ما سواه فهو منه ، والرحمة داخلة فيها سواه . ثبت أنه لا رحمة إلا من الحق ثبت بهذا البرهان صحة هذا الحصر ثبت أنه لا غنى إلا هو . ثبت أنه لا رحيم إلا هو .

فإن قال قائل : فكيف يمكننا إنكار رحمة الوالدين على الولد . والمولى على عبده ، وكذلك سائر أنواع الرحمة ؟

فالجواب : أن كلها عند التحقيق من الله . ويدل عليه وجوه : الأول : لو لا أنه تعالى ألقى في قلب هذا الرجل الرحيم داعية الرحمة ، لما اقدم على الرحمة ، فلما كان موجد تلك الداعية هو الله ، كان الرحيم هو الله ، ألا ترى أن الإنسان قد يكون شديد الغضب على إنسان قاسي القلب عليه ، ثم ينقلب رؤفا رحيمًا عطوفا فانقلابه من الحالة الأولى إلى الثانية ليس إلا بانقلاب تلك الدواعي . ثبت أن مقلوب القلوب هو الله تعالى بالبرهان قطعا للسلسل ، وبالقرآن وهو قوله (ونقلب أفتديهم وأبصرهم ) ثبت أنه لا رحمة إلا من الله . والثاني : هب أن ذلك الرحيم أعطى الطعام والثوب والذهب ، ولكن لا صحة للمزاج والتمكن من الانتفاع بتلك الأشياء ، وإلا فكيف الانتفاع ؟ فالذي أعطى صحة المزاج والقدرة والمكنة هو الرحيم في الحقيقة . والثالث : أن كل من أعطى غيره شيئاً فهو إنما يعطي لطلب عوض ، وهو إنما الشاء في الدنيا ، أو الثواب في الآخرة ، أو دفع الرقة الجنسية عن القلب ، وهو تعالى يعطى لا لغرض أصلاً ، فكان تعالى هو الرحيم الكريم . ثبت بهذه البراهين

اليقينية القطعية صحة قوله سبحانه وتعالى (وربك الغني ذو الرحمة) بمعنى أنه لا غنى ولا رحيم إلا هو . فإذا ثبت أنه غني عن الكل . ثبت أنه يستكمل بطاعات المطيعين ولا يتقصى بمعاصي المذنبين . وإذا ثبت أنه ذو الرحمة ؛ ثبت أنه ما رتب العذاب على الذنوب ، ولا الثواب على الطاعات ، إلا لأجل الرحمة والفضل والكرم والجود والاحسان ، كما قال في آية أخرى (إن أحسنت أحسنت لنفسك وإن أساءت فلها) فهذا البيان الاجمالي كاف في هذا الباب . وأما تفصيل تلك الحالة وشرحها على البيان التام ، فمما لا يليق بهذا الموضوع .

**﴿المُسَأْلَةُ الثَّانِيَةُ﴾** أما المعتزلة فقالوا : هذه الآية إشارة إلى الدليل الدال على كونه عادلاً مترضاً عن فعل القبيح ، وعلى كونه رحيمًا محسناً بعباده . أما المطلوب الأول فقال : تقريره أنه تعالى عالم بطبع القبائح وعالم بكونه غنياً عنه ، وكل من كان كذلك فإنه تعالى عن فعل القبيح .

أما المقدمة الأولى ، فتقريرها إنما يتم بمجموع مقدمات ثلاثة . أولها : أن في الحوادث ما يكون قبيحاً ، نحو : الظلم ، والفسد ، والكذب ، والغيبة : وهذه المقدمة غير مذكورة في الآية لغاية ظهورها . وثانيها : كونه تعالى عالماً بالمعلومات ، واليه الإشارة بقوله قبل هذه الآية ( وما ربك بغافل عما يعلمون ) وثالثها : كونه تعالى غنياً عن الحاجات واليه الاشارة بقوله ( وربك الغني ) وإذا ثبت بمجموع هذه المقدمات الثلاثة ، ثبت أنه تعالى عالم بطبع القبائح وعالم بكونه غنياً عنها ، فإذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلاً لها ، لأن المقدم على فعل القبيح إنما القبيح إنما يقدم عليه إما لجهله بكونه قبيحاً ، وإما لاحتياجه ، فإذا كان عالماً بالكل امتنع كونه جاهلاً بطبع القبائح ، وإذا كان غنياً عن الكل امتنع كونه محتاجاً إلى فعل القبائح ، وذلك يدل على أنه تعالى مترضاً عن فعل القبائح متعال عنها ، فحينئذ يقطع بأنه لا يظلم أحداً ، فلما كلف عبده الأفعال الشاقة وجبر أن يثيهم عليها ، ولما رتب العقاب والعذاب على فعل المعاصي ، وجبر أن يكون عادلاً فيها ، وبهذا الطريق ثبت كونه تعالى عادلاً في الكل .

فإن قال قائل : هب أن بهذا الطريق انتفى الظلم عنه تعالى ، فما الفائدة في التكليف ؟

فالجواب : أن التكليف إحسان ورحمة على ما هو مقرر في كتب الكلام فقوله ( وربك الغني ) إشارة إلى المقام الأول وقوله ( ذو الرحمة ) إشارة إلى المقام الثاني ، فهذا تقرير الدلائل التي استنبطها طوائف العقلاة من هذه الآية على صحة قوله :

وأعلم يا أخي أن الكل لا يحاولون إلا التقديس والتعظيم ، وسمعت الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين رحمه الله قال : سمعت الشيخ أبي القاسم سليمان بن ناصر

الأنصاري ، يقول : نظر أهل السنة على تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة ، ونظر المعتزلة على تعظيم الله في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي ، فإذا تأملت علمت أن أحداً لم يصف الله إلا بالتعظيم والاجلال والتقديس والتتربيه ، ولكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب ، ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله ( وربك الغني ذو الرحمة )

ثم قال تعالى ﴿أَن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدهم ما يشاء﴾ والمعنى أنه تعالى لما وصف نفسه بأنه ذو الرحمة فقد كان يجوز أن يظن ظان أنه وإن كان ذا الرحمة إلا أن لرحمته معدنا مخصوصاً وموضعاً معيناً فيبين تعالى أنه قادر على وضع الرحمة في هذا الخلق ، وقدر على أن يخلق قوماً آخرين ويضع رحمته فيهم وعلى هذا الوجه يكون الاستغناء عن العالمين أكمل وأتم والمقصود التنبيه على أن تخصيص الرحمة بهؤلاء ليس لأجل أنه لا يمكنه إظهار رحمته إلا بخلق هؤلاء . أما قوله (إن يشأ يذهبكم) فالأقرب أن المراد به الأهلاك ويجتهد الإمامة أيضاً ويتحمل أن لا يبلغهم مبلغ التكليف وأما قوله ( ويستخلف من بعدهم ) يعني من بعد إذهبكم . لأن الاستخلاف لا يكون إلا على طريق البديل من فائت . وأما قوله ( ما يشاء ) فالمراد منه خلق ثالث ورابع ، واختلفوا فقال بعضهم : خلقاً آخر من أمثال الجن والأنس يكونون أطوع ، وقال أبو مسلم : بل المراد أنه قادر على أن يخلق خلقاً ثالثاً مخالفًا للجن والأنس قال القاضي : وهذا الوجه أقرب لأن القوم يعلمون بالعادة أنه تعالى قادر على إنشاء أمثال هذا الخلق فمتى حمل على خلق ثالث ورابع يكون أقوى في دلالة القدرة ، فكانه تعالى نبه على أن قدرته ليست مقصورة على جنس دون جنس من الخلق الذين يصلحون لرحمته العظيمة التي هي النواب ، فيبين بهذا الطريق أنه تعالى لرحمته هؤلاء القوم الحاضرين أباقاهم وأمهلهم ولو شاء لأماتهم وأفناهم وأبدل بهم سواهم . ثم بين تعالى علة قدرته على ذلك فقال ( كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين ) لأن المرء العاقل إذا تفكّر علم أنه تعالى خلق الإنسان من نطفة ليس فيها من صورته قليل ولا كثير ، فوجب أن يكون ذلك بمحض القدرة والحكمة ، وإذا كان الأمر كذلك فكما قدر تعالى على تصوير هذه الأجسام بهذه الصورة الخاصة ، فكذلك يقدر على تصويرهم بصورة مخالفة لها . وقرأ القراء كلهم ( ذرية ) بضم الذال وقرأ زيد بن ثابت بكسر الذال . قال الكسائي : هما لغتان .

ثم قال تعالى ﴿إِنَّمَا تَوْعِدُونَ لَا تَرَى﴾ قال الحسن : أي من مجيء الساعة ، لأنهم كانوا ينكرون القيامة ، وأقول فيه احتمال آخر : وهو أن الوعد مخصوص بالأخبار عن الشواب ، وأما الوعيد فهو مخصوص بالأخبار عن العقاب فقوله ( إنما توعدون لآت ) يعني كل ما تعلق بالوعد بالثواب فهو آت لا محالة فتخصيص الوعيد بهذا الجزم يدل على جانب الوعيد ليس كذلك

**قُلْ يَأْتِيْ قَوْمٌ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةٌ  
الَّذِيْ أَنْهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٦﴾**

ويقوى هذا الوجه آخر الآية ، وهو أنه قال ( وما أنتم بمعجزين ) يعني لا تخرجون عن قدرتنا وحكمنا ، فالحاصل أنه لما ذكر الوعد جزم بكونه آتيا ، ولما ذكر الوعيد ، ما زاد على قوله ( وما أنتم بمعجزين ) وذلك يدل على أن جانب الرحمة والاحسان غالب .

// قوله تعالى « قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار إنه لا يفلح الظالمون » //

أعلم أنه لما بين بقوله ( إنما توعدون لآت ) أمر رسوله من بعده أن يهدد من ينكر البعث من الكفار ، فقال ( قل يا قوم أعملوا على مكانتكم ) وفيه مباحث :

﴿ البحث الأول ﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم ( مكانتكم ) بالألف ، على الجمع في كل القرآن ، والباقيون ( مكانتكم ) قال الواحدi : والوجه الأفراد ، لأنه مصدر ، والمصادر في أكثر الأمر مفردة ، وقد تجمع أيضاً في بعض الأحوال ، إلا أن الغالب هو الأول .

﴿ البحث الثاني ﴾ قال صاحب الكشاف : المكانة تكون مصدرا ، يقال : مكانة إذا تمكن أبلغ التمكן ، وبمعنى المكان ، يقال : مكان ومكانة ، ومقام ومقامة ، فقوله ( اعملوا على مكانتكم ) يحتمل اعملوا على تمكنكم من أمركم وأقصى استطاعتكم وإمكانكم ، ويحتمل أيضاً أن يراد اعملوا على حالتكم التي أنت عليها يقال للرجل إذا أمر أن يثبت على حالة : على مكانتك يافلان ، أي أثبت على ما أنت عليه لا تنحرف عنه ( إني عامل ) أي أنا عامل على مكانتي ، التي عليها ، والمعنى : اثبتوا على كفركم وعداوتكم ، فاتى ثابت على الاسلام ، وعلى مضارركم ( فسوف تعلمون ) أيناله العاقبة محمودة ، وطريقة هذا الأمر طريقة قوله ( اعملوا ما شئتم ) وهي تفويض الأمر اليهم على سبيل التهديد .

﴿ البحث الثالث ﴾ من في قوله ( فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار ) ذكر الفراء

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأُوا مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرْزَغُهُمْ وَهَذَا لِشَرِكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشَرِكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُُ إِلَيَّ اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٣﴾

في موضعه من الاعراب وجهين : الأول : أنه نصب لوقوع العلم عليه . الثاني : أن يكون رفعا على معنى : تعلمون أينما تكون له عاقبة الدار ، كقوله تعالى (لنعلم أي الحزبين )

﴿ البحث الرابع ﴾ قوله (فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار) يوهم أن الكافر ليست له عاقبة الدار ، وذلك مشكل .

قلنا : العاقبة ، تكون على الكافر ولا تكون له ، كما يقال : له الكثرة و لهم الظفر . وفي ضده يقال : عليكم الكثرة والظفر .

﴿ البحث الخامس ﴾ قرأ حمزة والكسائي (من يكون) بالياء وفي القصص أيضاً والباقيون بالباء في السورتين . قال الواحدي : العاقبة مصدر كالعافية ، وتأييشه غير حقيقي . من أنت . فكقوله (فأخذتهم الصيحة) ومن ذكر فكقوله (وأخذ الذين ظلموا الصيحة) وقال (قد جاءتكم موعظة من ربكم) وفي آية أخرى ( فمن جاءه موعظة من ربه )

ثم قال تعالى ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ والغرض منه بيان أن قوله ( اعملوا على مكانتكم ) تهديد وتخويف . لا أنه أمر وطلب ، ومعناه : أن هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا يفوزون بطالبهم البتة

قوله تعالى ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مَا ذَرَأُوا مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرْزَغُهُمْ وَهَذَا لِشَرِكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشَرِكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُُ إِلَيَّ اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾

أعلم أنه تعالى لما بين قبح طريقتهم في إنكارهم البعث ، والقيمة ذكر عقيبه أنواعا من

جهالاتهم وركاّبات أقواهم تنبئهاً على ضعف عقوبهم ، وقلة مخصوصهم ، وتنفيراً للعقلاء عن الانفتاد إلى كلماتهم ، فمن جملتها أنهم يجعلون الله من حروفهم ، كالتمر والقمح ، ومن أنعامهم كالضأن والمعز والأبل والبقر ، نصيباً ، فقالوا (هذا الله بزعمهم) يريد بذلكهم .

فان قيل : أليس أن جميع الأشياء لله فكيف نسبوا إلى الكذب في قولهم : هذا الله ؟

قلنا : افرازهم النصيبين نصيبا لله ؟ ونصيبا للشيطان هو الكذب . قال الزجاج :  
وتقدير الكلام جعلوا الله نصيبا ولشركائهم نصيبا ودل على هذا المحدوف تفصيله القسمين فيما  
بعد ، وهو قوله ( هذا الله بزعمهم وهذا لشركائنا ) وجعل الأوثان شركاء لهم لأنهم جعلوا لها  
نصيبيا من أموالهم ينفقونها عليها .

ثم قال تعالى ﴿فَمَا كَانَ لشَرِكَائِهِمْ فَلَا يَصْلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ اللَّهُ فَهُوَ يَصْلُ إِلَى شَرِكَائِهِم﴾ في تفسيره وجوه : الأول : قال ابن عباس رضي الله عنهم : كان المشركون يجعلون الله من حروثهم وأنعامهم نصيا ، وللأوثان نصيا ، فما كان للصنم أنفقوه عليه ، وما كان لله أطعموه الصبيان والمساكين ، ولا يأكلون منه البتة . ثم إن سقط مما جعلوه الله في نصيب الأوثان تركوه وقالوا إن الله غني عن هذا ، وإن سقط مما جعلوه للأوثان في نصيب الله أخذوه وردوه إلى نصيب الصنم ، وقالوا : إنه فقير . الثاني : قال الحسن والسدي : كان إذا هلك مالاً وثانية أخذوا بدهله مما لله ، ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله عز وجل . الثالث : قال مجاهد : المعنى أنه اذا انفجر من سقي ما جعلوه للشيطان في نصيب الله سدوه ، وإن كان على ضد ذلك تركوه . الرابع : قال قتادة : إذا أصابهم القحط استعنوا بما لله ووفروا ما جعلوه لشركائهم . الخامس : قال مقاتل : إن زكا ونما نصيب الآلة ولم يزك نصيب الله تركوا نصيب الآلة لها ، وقالوا لوشاء زكي نصيب نفسه وإن زكا نصيب الله ولم يزك نصيب الآلة ، قالوا لا بد لأهتنا من نفقة ، فأخذوا نصيب الله فأعطوه السدنة ، فذلك قوله (فما كان لشركائهم) يعني من نماء الحرش والأنعام (فلا يصل إلى الله) يعني المساكين وإنما قال (إلى الله) لأنهم كانوا يفرزونه لله ويسمونه نصيب الله ، وما كان لله فهو يصل إليهم ، ثم أنه تعالى ذم هذا الفعل (فقال ساء ما يحكمون) وذكر العلماء في كيفية هذه الإساءة وجوهاً كثيرة : الأول : أنهم رجحوا جانب الأصنام في الرعاية والحفظ على جانب الله تعالى ، وهو سفسه . الثاني ، إنهم جعلوا بعض النصيب

الله وجعلوا بعضاً لغيره مع أنه تعالى الخالق للجميع ، وهذا أيضاً سفسه . الثالث : أن ذلك الحكم حكم أحدهم من قبل أنفسهم ، ولم يشهد بصحته عقل ولا شرع ، فكان أيضاً سفسها . الرابع : أنه لو حسن إفراز نصيب الأصنام لحسن إفراز النصيب لكل حجر ومدر الخامس : أنه لا تأثير للأصنام في حصول الحrust والأنعام ، ولا قدرة لها أيضاً على الانتفاع بذلك النصيب فكان إفراز النصيب لها عبئاً ، فثبت بهذا الوجه أنه (ساء ما يحکمون) والمقصود من حكاية أمثال هذه المذاهب الفاسدة ، أن يعرف الناس قلة عقول القائلين بهذه المذاهب ، وأن يصير ذلك سبباً لتحقيرهم في أعين العقلاة ، وان لا يلتفت إلى كلامهم أحد البة .

قوله تعالى « وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أُولَادِهِمْ شَرَكَاؤُهُمْ لِيَرْدُو هُمْ وَلَيَلِبسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرُهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ⑯١٧ »

وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أعلم أن هذا هو النوع الثاني من أحكامهم الفاسدة ، ومذاهبهم الباطلة ، قوله (وكذلك) عطف على قوله ( يجعلوا الله مما ذرأ من الحrust والأنعام ) أي كما فعلوا ذلك ، فكذلك زين لكثير منهم شركاؤهم قتل الأولاد ، والمعنى : أن جعلهم الله نصبياً ، وللشركاء نصبياً ، نهاية في الجهل بمعرفة الخالق المنعم ، وإقدامهم على قتل أولاد أنفسهم نهاية في الجهالة والضلال ، وذلك يفيد التنبيه على أن أحكام هؤلاء وأحوالهم يشكل بعضها بعضها في الركاكة والخسارة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ كان أهل الجاهلية يدفنون بناتهم أحياء خوفاً من الفقر أو من التزويج ، وهو المراد من هذه الآية . واختلفوا في المراد بالشركاء ، فقال مجاهد : شركاؤهم

شياطينهم أمر وهم بأن يئدوا أولادهم خشية العيالة ، وسميت الشياطين شركاء ، لأنهم أطاعوهم في معصية الله تعالى ، وأضيفت الشركاء اليهم ، لأنهم اخذوها كقوله تعالى ( اين شركاؤكم الذين كتم تزعمون ) وقال الكلبي : كان لأهليتهم سدنة وخدام ، وهم الذين كانوا يزيرون للكفار قتل أولادهم ، وكان الرجل يقوم في الجاهلية فيحلف بالله لئن ولد له كذا وكذا غلاماً ليحرن أحد هم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبد الله ، وعلى هذا القول : الشركاء هم السدنة ، سموا شركاء كما سمي الشياطين شركاء في قول مجاهد .

**﴿المسألة الثالثة﴾** قرأ ابن عامر وحده ( زين ) بضم الزاء وكسر اليماء ، وبضم اللام من ( قتل ) و ( أولادهم ) بنصب الدال ( شركائهم ) بالخفض والباقيون ( زين ) بفتح الراء واليماء ( قتل ) بفتح اللام ( أولادهم ) بالجر ( شركاؤهم ) بالرفع . أما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير : زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم ، إلا أنه فصل بين المضاف ، والمضاف إليه بالمفعول به وهو الأولاد ، وهو مكرر في الشعر كما في قوله :

فرججتها بمزجة      زج القلوص أبي مزاده

وإذا كان مستكرها في الشعر فكيف في القرآن الذي هو معجز في الفصاحة . قالوا : والذي حمل ابن عامر على القراءة أنه رأى في بعض المصاحف ( شركائهم ) مكتوباً بالياء ، ولو قرأ بجر الأولاد والشركاء ، لأجل أن الأولاد شركاؤهم في أموالهم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب . وأما القراءة المشهورة : فليس فيها إلا تقديم المفعول على الفاعل ، ونظيره قوله ( لا ينفع نفسها إيمانها ) وقوله ( وإذا أبْتلى إبراهيم ربه ) والسبب في تقديم المفعول هو أنهم يقدمون الأهم ، والذي هم بشأنه أعني وموضع التعجب هنا إقدامهم على قتل أولادهم ، فلهذا السبب حصل هذا التقدير .

ثم قال تعالى **﴿ليردوهم﴾** والارداء في اللغة الاحلak ، وفي القرآن ( إن كدت لتردين ) قال ابن عباس : ليردوهم في النار ، واللام هنا محمولة على لام العاقبة كما في قوله ( فالقططه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً . وليلبسوا عليهم دينهم ) أي ليخلطوا ، لأنهم كانوا على دين إسماعيل ، فهذا الذي أتاهم بهذه الأوضاع الفاسدة ، أراد أن يزيلهم عن ذلك الدين الحق .

قوله تعالى « وقالوا هذه أنعام وحرث حجر » الآية سورة الأنعام

وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَمٌ وَحَرَثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءَ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَمٌ حِرْمَةٌ ظُهُورُهَا  
وَأَنْعَمٌ لَا يَذْكُرُونَ أَسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا أَفْتَرَاءُ عَلَيْهِ سَيْجِرِيهِمْ إِمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ١٣٨

ثم قال تعالى ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾ قال أصحابنا : أنه يدل على أن كل ما فعله المشركون فهو بمشيئة الله تعالى . قالت المعتزلة : إنه محمول على مشيئة الاجلاء ، وقد سبق ذكره مرارا ( فذرهم وما يفترون ) وهذا على قانون قوله تعالى ( اعملوا ما شئتم ) وقوله ( وما يفترون ) يدل على أنهم كانوا يقولون : إن الله أمرهم بقتل أولادهم ، فكانوا كاذبين في ذلك القول .

قوله تعالى ﴿ وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم وأنعام  
حرمت ظهورها وأنعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون ﴾

اعلم أن هذا نوع ثالث من أحكامهم الفاسدة ، وهي انهم قسموا أنعامهم أقساما : فأولها : إن قالوا ( هذه أنعام وحرث حجر ) فقوله ( حجر ) فعل بمعنى مفعول ، كالذبح والطحن ، ويستوى في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع ، لأن حكمه حكم الأسماء غير الصفات ، وأصل الحجر المنع ، وسمي العقل حجر لمنعه عن القبائح ، وفلان في حجر القاضي : أى في منعه ، وقرأ الحسن وقتادة ( حجر ) بضم الحاء وعن ابن عباس ( حرج ) وهو من الضيق ، وكانوا اذا عينوا شيئا من حرثهم وأنعامهم لآهتهم قالوا ( لا يطعمها إلا من نشاء ) يعنيون خدم الأوثان ، والرجال دون النساء .

﴿ والقسم الثاني ﴾ من أنعامهم الذي قالوا فيه ( وأنعام حرمت ظهورها ) وهي البحائر والسوائب والحوامى ، وقد مر تفسيره في سورة المائدة .

﴿ والقسم الثالث ﴾ ( أنعام لا يذكرون اسم الله عليها ) في الذبح وإنما يذكرون عليها أسماء الأصنام ، وقيل لا يحجون عليها ولا يلبون على ظهورها .

ثم قال ﴿ افتراء عليه ﴾ فانتصابه على أنه مفعول له أو حال أو مصدر مؤكد ، لأن قوله ذلك في معنى الافتراء .

وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَمِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءٌ سَيْجِرُّهُمْ وَصَفْهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿١٩﴾

ثم قال تعالى ﴿سيجز بهم بما كانوا يفترون﴾ والمقصود منه الوعيد .

/ قوله تعالى ﴿وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا وأن يكن ميته فهم فيه شركاء سيجز بهم وصفهم إنه حكيم عليم﴾

وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا نوع رابع من أنواع قضایاهم الفاسدة . كانوا يقولون في أجنة البحائر والسوائب ما ولد منها حیا فهو خالص للذكر لا تأكل منها الإناث ، وما ولد ميتا اشترک فيه الذكور والإناث . سيجز بهم وصفهم ، المراد منه الوعيد ( إنه حكيم عليم ) ليكون الزجر واقعا على حد الحكمة . وبحسب الاستحقاق .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر ابن الأبارى في تأثيث ( خالصة ) ثلاثة أقوال : قولين للفراء وقولا للكسائي : أحدهما : أن الماء ليست للتأثيث ، وإنما هي للمبالغة في الوصف كما قالوا راوية ، وعلامة ، ونسابة ، والداهية ، والطاغية . كذلك يقول : هو خالصة لي ، وخالص لي . هذا قول الكسائي .

﴿والقول الثاني﴾ أن ( ما ) في قوله ( ما في بطون هذه الأنعام ) عبارة عن الأجنة ، وإذا كان عبارة عن مؤنث جاز تأثيثه على المعنى ، وتذكيره على اللفظ ، كما في هذه الآية ، فإنه أنث خبره الذي هو ( خالصة ) لمعناه ، وذكر في قوله ( ومحرم ) على اللفظ . والثالث : أن يكون مصدرا والتقدير : ذو خالصة كقولهم : عطاوك عافية ، والمطر رحمة ، والرخص نعمة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن عامر ( وإن تكن ) بالباء و ( ميته ) بالنصب وقرأ ابن كثير ( يكن ) بالباء ( ميته ) بالرفع ، وقرأ أبو بكر عن عاصم ( تكن ) بالباء ( ميته ) بالنصب ، والباقيون ( يكن ) بالباء ( ميته ) بالنصب . أما قراءة ابن عامر ، فوجهها أنه أحق الفعل علامه التأثيث لما كان الفاعل مؤنثا في اللفظ وأما قراءة ابن كثير فوجهها أن قوله ( ميته ) اسم

قوله تعالى « قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم » الآية سورة الأنعام

**قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أُولَئِكُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَمُوا مَارْزَقَهُمُ اللَّهُ أَفْتَرَ آءًَ عَلَى اللَّهِ  
قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿٣٦﴾**

(يكن) وخبره مضمر . والتقدير : وإن يكن لهم ميتة أو وإن يكن هناك ميتة . وذكر لأن الميتة في معنى الميت . قال أبو علي : لم يلحق الفعل علامه التأنيث لما كان الفاعل المسند إليه تأنيثه غير حقيقي ، ولا يحتاج الكون إلى خبر ، لأنه يعني حدث وقع . وأما قراءة عاصم (تكن) بالباء (ميتة) بالنصب فالتقدير وإن تكن المذكور ميتة فأنت الفعل لهذا السبب وأما قراءة الباقين (وإن يكن) بالياء (ميتة) بالنصب ، فتأويلهما ، وإن يكن المذكور ميتة ذكروا الفعل لأنه مسند إلى ضمير ما تقدم في قوله (ما في بطون هذه الأنعام) وهو مذكر وانتصب قوله (ميتة) لما كان الفعل مسندًا إلى الضمير .

/ قوله تعالى ﴿ قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراه  
على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين ﴾

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم أولادهم وتحريهم ما رزقهم الله . ثم انه تعالى جمع هذين الأمرين في هذه الآية وبين ما لزمهما على هذا الحكم ، وهو الخسنان والسفاهة ، وعدم العلم ، وتحريم ما رزقهم الله ، والافتراض على الله ، والضلالة وعدم الاهتمام ، فهذه أمور سبعة وكل واحد منها سبب تام في حصول الذم .

أما الأول : وهو الخسنان ، وذلك لأن الولد نعمة عظيمة من الله على العبد ، فإذا سعى في إبطاله ، فقد خسر خسناناً عظيمًا لا سيما ويستحق على ذلك الإبطال الذم العظيم في الدنيا ، والعذاب العظيم في الآخرة . أما الذم في الدنيا فلأن الناس يقولون قتل ولده خوفاً من أن يأكل طعامه وليس في الدنيا ذم أشد منه . وأما العذاب في الآخرة ، فلأن قربة الولادة أعظم موجبات المحنة فمع حصولها إذا أقدم على إلحاق أعظم المضار به كان ذلك أعظم أنواع الذنوب ، فكان موجباً لأعظم أنواع العذاب .

﴿ والنوع الثاني ﴾ السفاهة وهي عبارة عن الخفة المذمومة ، وذلك لأن قتل الولد إنما يكون للخوف من الفقر ، والفقير وإن كان ضرراً إلا أن القتل أعظم منه ضرراً ، وأيضاً فهذا

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ  
وَالزَّيْتُونَ وَالرَّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُّوا مِنْ ثُمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ  
حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٦﴾

القتل ناجز وذلك الفقر موهم فالالتزام أعظم المصار على سبيل القطع حذرا من ضرر قليل  
موهم ، لا شك أنه سفاهة .

﴿ والنوع الثالث ﴾ قوله ( بغير علم ) فالمقصود أن هذه السفاهة إنما تولدت من عدم  
العلم ولا شك أن الجهل أعظم المنكرات والقبائح .

﴿ والنوع الرابع ﴾ تحريم ما أحل الله لهم ، وهو أيضا من أعظم أنواع الحماقة ، لأنه  
يعني نفسه تلك المنافع والطبيات ، ويستوجب بسبب ذلك المنع أعظم أنواع العذاب  
والعقاب .

﴿ والنوع الخامس ﴾ الافتداء على الله ، ومعلوم أن الجراءة على الله ، والافتداء عليه  
أعظم الذنوب وأكبر الكبائر .

﴿ والنوع السادس ﴾ الضلال عن الرشد في صالح الدين ومنافع الدنيا .

﴿ والنوع السابع ﴾ أنهم ما كانوا مهتدين ، والفائدة فيه أنه قد يضل الإنسان عن الحق  
إلا أن يعود إلى الاهتداء ، وبين تعالى أنهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتداء قط . فثبت أن  
تعالى ذم الموصوفين بقتل الأولاد وتحريم ما أحله الله تعالى لهم بهذه الصفات السبعة الموجبة  
لأعظم أنواع الذم ، وذلك نهاية المبالغة .

قوله تعالى ﴿ وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفاً  
أكله والزيتون والرمان متشابهاً وغير متشابهاً كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا  
تسرفو إنما لا يحب المسرفين ﴾

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه تعالى مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد والنبوة

والمعاد وإثبات القضاء والقدر ، وأنه تعالى بالغ في تقرير هذه الأصول ، وانتهى الكلام إلى شرح أحوال السعداء والأشقياء ، ثم انتقل منه إلى تهجين طريقة من أنكر البعث والقيمة ، ثم أتبعه بحكاية أقوالهم الركيبة ، وكلماتهم الفاسدة في مسائل أربعة . والمقصود التنبية على ضعف عقولهم ، وقلة مخصوصهم ، وتنفير الناس عن الالتفات إلى قوله ، والاغترار بشبهاتهم . فلما تم هذه الأشياء عاد بعدها إلى ما هو المقصود الأصلي ، وهو إقامة الدلائل على تقرير التوحيد فقال ( وهو الذي انشأ جنات معروشات )

واعلم أنه قد سبق ذكر هذا الدليل في هذه السورة ، وهو قوله ( وهو الذي أنزل من السماء ماء فأنخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه جباماً تراكباً ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير مشتبه انظروا إلى ثمرة إذا أثمر وينعه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ) فالآلية المتقدمة ذكر تعالى فيها خمسة أنواع ، وهي : الزرع والنخل ، وجنات من أعناب والزيتون والرمان ، وفي هذه الآية التي نحن في تفسيرها ذكر هذه الخمسة بأعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب لأنه ذكر العنب ، ثم النخل ، ثم الزرع ، ثم الزيتون ثم الرمان . وذكر في الآية المتقدمة ( مشتبها وغير مشتبه ) وفي هذه الآية ( مشتبها وغير مشتبه ) ثم ذكر في الآية المتقدمة ( انظروا إلى ثمرة إذا أثمر وينعه ) فأمر تعالى هناك بالنظر في أحواها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم ، وذكر في هذه الآية ( كلوا من ثمرة إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ) فأذن في الانتفاع بها ، وأمر بصرف جزء منها إلى الفقراء ، فالذى حصل به الامتياز بين الآيتين أن هناك أمر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم . وه هنا أذن في الانتفاع بها ، وذلك تنبية على أن الأمر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم مقدم على الأذن في الانتفاع بها لأن الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية أبدية . والحاصل من الانتفاع بهذه سعادة جسمانية سريعة الانقضاء ، والأول أولى بالتقديم ، فلهذا السبب قدم الله تعالى الأمر بالاستدلال بها على الأذن بالانتفاع بها .

**﴿المسألة الثانية﴾** قوله ( وهو الذي انشأ ) أي خلق ، يقال : نشأ الشيء ينشأ نشأة ونشاءة إذا ظهر وارتفع والله ينشئه انشاء أي يظهره ويرفعه وقوله ( جنات معروشات ) يقال عرشت الكرم أعرشه عرشاً وعرشته تعريشاً ، إذا عطفت العيدان التي يرسل عليها قضبان الكرم ، والواحد عرش ، والجمع عروش ، ويقال : عريش وجمعة عرش ، واعتراض العنب العريش اعتراضاً إذا علاه .

إذا عرفت هذا فتقول : في قوله ( معروشات وغير معروشات ) أقوال : الأول : أن المعروشات وغير المعروشات كلامها الكرم ، فان بعض الاعناب يعيش وبعضها لا يعيش ،

بل يبقى على وجه الأرض منبسطا . والثاني : المعروشات العنبر الذى يجعل لها عروش ، وغير المعروشات كل ما ينبت منبسطا على وجه الأرض مثل القرع والبطيخ . والثالث : المعروشات ما يحتاج إلى أن يتحذ له عريش يحمل عليه فيمسكه ، وهو الكرم وما يجرى مجراه ، وغير المعروش هو القائم من الشجر المستغنى باستوائه وذهباته علوا لقوته ساقه عن التعریش . والرابع : المعروشات ما يحصل في البساتين والعمارات مما يغرسه الناس واهتماموا به فعرشوه ( وغير معروشات ) مما أنبته الله تعالى وحشيا في البراري والجبال فهو غير معروش قوله ( والنخل والزرع ) فسر ابن عباس ( الزرع ) ههنا بجميع الحجوب التي يقتات بها ( مختلفاً أكله ) أي لكل شيء منها طعم غير طعم الآخر ( والأكل ) كل ما أكل ، وههنا المراد ثمر النخل والزرع مضى القول في ( الأكل ) عند قوله ( فآتت أكلها ضعفين ) قوله ( مختلفاً نصب على الحال . أي أنشأه في حال اختلاف أكله ، وهو قد أنشأه من قبل ظهور أكله وأكل ثمره .

الجواب : أنه تعالى أنشأها حال اختلاف ثمرها وصدق هذا لا ينافي صدق انه تعالى أنشأها قبل ذلك أيضا . وأيضا نصب على الحال مع أنه يؤكل بعد ذلك بزمان ، لأن اختلاف أكله مقدر كما تقول : مررت برجل معه صقر صائدا به غدا ، أي مقدرا للصيد به غدا . وقرأ ابن كثير ونافع ( أكله ) بتخفيف الكاف والباقيون ( أكله ) في كل القرآن . وأما توحيد الضمير في قوله ( مختلفاً أكله ) فالسبب فيه : انه اكتفى باعادة الذكر على أحدهما من إعادته عليهما جمعيا كقوله تعالى ( وإذا رأوا تجارة أو هوا انقضوا إليها ) والمعنى : اليها قوله ( والله ورسوله أحق أن يرضوه )

واما قوله ﴿ متشابهاً وغير متشابه ﴾ فقد سبق تفسيره في الآية المتقدمة .

ثم قال تعالى ﴿ كلوا من ثمره إذا أثمر ﴾ وفيه مباحث .

﴿ البحث الأول ﴾ انه تعالى لما ذكر كيفية خلقه هذه الأشياء ذكر ما هو المقصود الأصلي من خلقها ، وهو انتفاع المكلفين بها ، فقال ( كلوا من ثمره ) واختلفوا ما الفائدة منه ؟ فقال بعضهم : الاباحة . وقال آخرون : بل المقصود منه إباحة الأكل قبل إخراج الحق ، لأنه تعالى لما أوجب الحق فيه ، كان يجوز أن يحرم على المالك تناوله لمكان شركة المساكين فيه ، بل هذا هو الظاهر فأباح تعالى هذا الأكل ، وأخرج وجوب الحق فيه من أن يكون مانعا من هذا التصرف .

وقال بعضهم : بل أباح تعالى ذلك ليبين أن المقصود بخلق هذه النعم . إما الأكل وإما التصدق ، وإنما قدم ذكر الأكل على التصدق ، لأن رعاية النفس مقدمة على رعاية الغير . قال تعالى ( ولا تنس نصيتك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك )

﴿ البحث الثاني ﴾ تمسك بعضهم بقوله ( كلوا من ثمره إذا أثمر ) بأن الأصل في المنافع الاباحة والاطلاق ، لأن قوله ( كلوا ) خطاب عام يتناول الكل ، فصار هذا جاريا مجرئا قوله تعالى ( خلق لكم ما في الأرض جميما ) وأيضا يمكن التمسك به على أن الأصل عدم وجوب الصدقة ، وان من ادعى إيجابه كان هو المحتاج الى الدليل ، فيتمسك به في أن المجنون إذا أفاق في اثناء الشهر ، لا يلزمته قضاء ما مضى ، وفي أن الشارع في صوم النفل لا يجب عليه الاتمام .

﴿ البحث الثالث ﴾ قوله ( كلوا من ثمره ) يدل على ان صيغة الأمر قد ترد في غير موضع الوجوب وفي غير موضع الندب ، وعند هذا قال بعضهم : الأصل في الاستعمال الحقيقة ، فوجب جعل هذه الصيغة مفيدة لرفع الحجر ، فلهذا قالوا : الأمر مقتضاه الاباحة ، إلا أنها نقول : نعلم بالضرورة من لغة العرب أن هذه الصيغة تفيد ترجيح جانب الفعل ، وأن حملها على الاباحة لا يصار اليه إلا بدليل منفصل .

أما قوله تعالى ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ ففيه أبحاث :

﴿ البحث الأول ﴾ فرأى ابن عامر وأبو عمرو وعاصم ( حصاده ) بفتح الحاء والباقون بكسر الحاء قال الواحدى : قال جميع أهل اللغة يقال : حصاد وحصاد ، وجداد وجداد ، وقطاف وقطاف ، وجذاذ وجذاذ ، وقال سيبويه جاؤا بالمصادر حين أرادوا انتهاء الزمان على مثال فعل ، وربما قالوا فيه فعل .

﴿ البحث الثاني ﴾ في تفسير قوله ( وآتوا حقه ) ثلاثة أقوال .

﴿ القول الأول ﴾ قال ابن عباس في رواية عطاء يريد به العشر فيما سقت السماء ، ونصف العشر فيما سقى بالدوالib ، وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس والضحاك .

فإن قالوا : كيف يؤدى الزكاة يوم الحصاد والحب في السبيل ؟ وأيضا هذه السورة مكية ، وإيجاب الزكاة مدنى .

قلنا : لما تذرع إجراء قوله ( وآتوا حقه ) على ظاهره بالدليل الذى ذكرتم . لا جرم حملناه على تعلق حق الزكاة به في ذلك الوقت ، والمعنى : اعزموا على إيتاء الحق يوم الحصاد ولا تؤخروه عن أول وقت يمكن فيه الإيتاء .

والجواب عن السؤال الثاني : لا نسلم أن الزكاة ما كانت واجبة في مكة ، بل لانزع أن الآية المدنية وردت بايجابها ، إلا أن ذلك لا يمنع أنها كانت واجبة بمكة . وقيل أيضا : هذه الآية مدنية

﴿ والقول الثاني ﴾ أن هذا حق في المال سوى الزكاة . وقال مجاهد : إذا حصدت فحضرت المساكين فاطرخ لهم منه ، وإذا درسته وذرته فاطرخ لهم منه ، وإذا كربلته فاطرخ لهم منه ، وإذا عرفت كيله فاعزل زكاته .

﴿ والقول الثالث ﴾ أن هذا كان قبل وجوب الزكاة ، فلما فرضت الزكاة نسخ هذا ، وهذا قول سعيد بن جبير ، والأصح هو القول الأول ، والدليل عليه أن قوله تعالى ( وآتوا حقه ) إنما يحسن ذكره لو كان ذلك الحق معلوما قبل ورود هذه الآية لشأن تبقى هذه الآية مجتملة . وقد قال عليه الصلاة والسلام « ليس في المال حق سوى الزكاة » فوجب أن يكون المراد بهذا الحق حق الزكاة .

﴿ البحث الثالث ﴾ قوله تعالى ( وآتوا حقه يوم حصاده ) بعد ذكر الأنواع الخمسة ، وهو العنب والنخل والزيتون والرمان ، يدل على وجوب الزكاة في الكل ، وهذا يقتضي وجوب الزكاة في الشمار ، كما كان يقوله أبو حنيفة رحمه الله .

فإن قالوا : لفظ الحصاد مخصوص بالزرع . فنقول : لفظ الحصاد في أصل اللغة غير مخصوص بالزرع ، والدليل عليه ، أن الحصاد في اللغة عبارة عن القطع ، وذلك يتناول الكل وأيضا الضمير في قوله حصاده يجب عوده إلى أقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان ، فوجب أن يكون الضمير عائدا اليه .

﴿البحث الرابع﴾ قال أبو حنيفة رحمه الله : العشر واجب في القليل والكثير . وقال الأثرون إنه لا يجب إلا إذا بلغ خمسة أو ست . واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية فقال : قوله (وَآتُوا حَقَهُ يَوْمَ حِصَادِهِ) يقتضي ثبوت حق في القليل والكثير ، فإذا كان ذلك الحق هو الزكاة وجوب القول بوجوب الزكاة في القليل والكثير .

أما قوله تعالى ﴿وَلَا تَسْرِفُوا﴾ فاعلم أن لأهل اللغة في تفسير الاسراف قولين : الأول : قال ابن الاعرابي : السرف تجاوز ما حدلك . الثاني : قال شمر : سرف المال ، ما ذهب منه في غير منفعة .

إذا عرفت هذا فنقول : للمسررين فيه أقوال : الأول : أن الإنسان إذا أعطى كل ماله ولم يصل إلى عياله شيئاً فقد أسرف ، لأنه جاء في الخبر ، ابدأ بنفسك ثم بن تعول . وروى أن ثابت ابن قيس بن شماس عمد إلى خمسة نخلة فجذها ، ثم قسمها في يوم واحد ولم يدخل منها إلى منزله شيئاً فأنزل الله تعالى قوله (وَآتُوا حَقَهُ يَوْمَ حِصَادِهِ وَلَا تَسْرِفُوا) أى ولا تعطوا كلهم . والثاني : قال سعيد بن المسيب (لا تسرفو) أى لا تمنعوا الصدقة ، وهذا القولان يشتركان في أن المراد من الاسراف مجاوزة الحد ، إلا أن الأول مجاوزة في الاعطاء . والثالث : مجاوزة في المنع . الثالث : قال مقاتل : معناه : لا تشركوا الأصنام في الحرج والأنعام ، وهذا أيضاً من باب المعاذرة ، لأن من أشرك الأصنام في الحرج والأنعام ، فقد جاوز ما حدله . الرابع : قال الزهرى معناه : لا تنفقوا في معصية الله تعالى . قال مجاهد : لو كان أبو قبيس ذهباً ، فإنفقه رجل في طاعة الله تعالى لم يكن مسراً . ولو أنفق درهماً في معصية الله كان مسراً . وهذا المعنى أراده حاتم الطائي حين قيل له : لا خير في السرف . فقال لا سرف في الخير ، وهذا على القول الثاني في معنى السرف ، فإن من أنفق في معصية الله ، فقد انفق فيها لانفع فيه .

ثم قال تعالى ﴿إِنَّهُ لَا يَحِبُّ الْمَسْرِفِينَ﴾ والمقصود منه الزجر ، لأن كل مكلف لا يحبه الله تعالى فهو من أهل النار ، والدليل عليه قوله تعالى (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحبابه قل فلم يعذبكم بذنبكم) فدل هذا على أن كل من أحبه الله فليس هو من أهل النار . وذلك يفيد من بعض الوجوه أن من لم يحبه الله فهو من أهل النار .

وَمِنَ الْأَنْعَمْ حَمْلَةً وَفَرْشًا كُلُوا مَا رَزَقْكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوطَ الشَّيْطَنِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٤﴾ ثَمَنَيْةً أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّانِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ كَرِيمٌ حَرَمٌ أُمُّ الْأَنْثَيْنِ إِمَّا أَشْتَمَلتَ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأَنْثَيْنِ نَيْعُونِ بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٥﴾ وَمِنَ الْأَبْلِيلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ كَرِيمٌ حَرَمٌ أُمُّ الْأَنْثَيْنِ إِمَّا أَشْتَمَلتَ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأَنْثَيْنِ إِمَّا كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَنَّ أَظْلَمُ مِنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِّيُضَلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٦﴾

قوله تعالى ﴿ وَمِنَ الْأَنْعَمْ حَمْلَةً وَفَرْشًا كُلُوا مَا رَزَقْكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوطَ الشَّيْطَنِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ثَمَنَيْةً أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّانِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ كَرِيمٌ حَرَمٌ أُمُّ الْأَنْثَيْنِ إِمَّا أَشْتَمَلتَ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأَنْثَيْنِ إِمَّا كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَمِنَ الْأَبْلِيلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ كَرِيمٌ حَرَمٌ أُمُّ الْأَنْثَيْنِ إِمَّا أَشْتَمَلتَ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأَنْثَيْنِ إِمَّا كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَنَّ أَظْلَمُ مِنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِّيُضَلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ ﴿٦﴾

اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية إنعامه على عباده بالمنافع النباتية أتبعها بذكر إنعامه عليهم بالمنافع الحيوانية فقال ( وَمِنَ الْأَنْعَمْ حَمْلَةً وَفَرْشًا ) وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ « الواو » في قوله ( وَمِنَ الْأَنْعَمْ حَمْلَةً وَفَرْشًا ) توجب العطف على ما تقدم من قوله ( وهو الذى انشأ جنات معروشات ) والتقدير : وهو الذى انشأ جنات معروشات وغير معروشات ، وانشاء من الانعام حمولة وفرشا وكثير أقواهم في تفسير الحمولة والفرش وأقر بها الى التحصيل وجهان : الأول أن الحمولة ما تحمل الانتقال والفرش ما يفرض للذبح أو ينسج من وبره وصوفه وشعره للفرش . والثانى : الحمولة - الكبار التي تصلح للحمل ، والفرش - الصغار كالفصلان والعجاجيل والغنم لأنها دانية من الأرض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش والمفروش عليها .

ثم قال تعالى ﴿ كُلُوا مَا رَزَقْكُمُ اللَّهُ ﴾ يريده ما أحلها لكم . قالت المعتزلة : إنه تعالى أمر بأكل الرزق ، ومنع من أكل الحرام ، ينتج أن الرزق ليس بحرام .

ثم قال ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوطَ الشَّيْطَنِ ﴾ أي في التحليل والتحرير من عند أنفسكم كما

فعله أهل الجاهلية ( خطوات ) جمع خطوة . وهي ما بين القدمين . قال الزجاج : وفي ( خطوات الشيطان ) ثلاثة أوجه : بضم الطاء وفتحها وباسكانتها ، ومعناه : طرق الشيطان . اى لا تسلكوا الطريق الذى يسوله لكم الشيطان .

ثم قال تعالى ﴿إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌ مُبِينٌ﴾ أى بين العداوة ، أخرج آدم من الجنة ، وهو القائل ( لأحتنكن ذريته إلا قليلا )

ثم قال تعالى ﴿ثَمَانِيَةُ أَزْوَاجٍ﴾ وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ في انتساب قوله ( ثمانية ) وجهان : الأول : قال الفراء : انتصب ثمانية بالبدل من قوله ( حمولة وفرشا ) والثاني : أن يكون التقدير : كلوا مما رزقكم الله ثمانية أزواج .

﴿البحث الثاني﴾ الواحد إذا كان وحده فهو فر ، فإذا كان معه غيره من جنسه سمي زوجا ، وهو زوجان بدليل قوله ( خلق الزوجين الذكر والأنثى ) وبدليل قوله ( ثمانية أزواج ) ثم فسرها بقوله ( من الضأناثنين ومن الماعزاثنين ومن الابلاثنين ومن البقراثنين )

ثم قال ﴿وَمِنَ الضَّأنِ اثْنَيْنِ﴾ يعني الذكر والأنثى ، والضأن ذات الصوف من الغنم . قال الزجاج : وهي جمع ضائن وضائنة مثل تاجر وتاجرة . ويجمع الضأن أيضا على الضئين بكسر الضاد وفتحها وقوله ( ومن الماعزاثنين ) فرئ ( ومن الماعز ) بفتح العين ، والماعز ذات الشعر من الغنم . ويقال للواحد : ماعز . وللجمع ماعزى . فمن فرأ ( الماعز ) بفتح العين فهو جمع ماعز كصاحب وصاحب ، وتاجر وتجار ، وراكب وركب . وأما انتساب اثنين فلأن تقدير الآية أنسا ثمانية أزواج انسا من الضأناثنين ومن الماعزاثنين وقوله ( قل آذكرين حرم أم الأثنيين ) نصب الذكرين بقوله ( حرم ) والاستفهام يعمل فيه ما بعده ولا يعمل فيه ما قبله . قال المفسرون : ان المشركين من أهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الانعام ، فاحتاج الله تعالى على ابطال قولهم بأن ذكر الضأن والماعز والابل والبقر وذكر من كل واحد من هذه الأربعه زوجين ، ذكرا وأنثى .

ثم قال ان كان حرم منها الذكر وجب أن يكون كل ذكورها حراما وان كان حرم الأنثى ، وجب أن يكون كل أناثها حراما ، وقوله ( أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين ) تقديره : أن كان حرم ما اشتملت عليه أرحام الأنثيين وجب تحريم الأولاد كلها لأن الأرحام تشتمل على الذكور والإناث ، هذا ما أطبق عليه المفسرون في تفسير هذه الآية ، وهو عندي

بعيد جداً ، لأن لقائل أن يقول : هب أن هذه الانواع الأربع ، أعني : الضأن ، والمعز ، والأبل ، والبقر ، محصورة في الذكور والإناث ، إلا أنه لا يجب أن تكون علة تحريم ما حكمو بتحريمه محصورة في الذكورة والأنوثة ، بل علة تحريمه كونها بحيرة أو سائبة أو وصيلة أو حاما أو سائر الاعتبارات ، كما أنا إذا قلنا : أنه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لأجل الأكل . فإذا قيل : أن ذلك الحيوان ان كان قد حرم لكونه ذكرًا وجب أن يحرم كل حيوان ذكر ، وأن كان قد حرم لكونه أنثى وجب أن يحرم كل حيوان أنثى ، ولما لم يكن هذا الكلام لازماً علينا ، فكذا هذا الوجه الذي ذكره المفسرون في تفسير هذه الآية ، ويجب على العاقل أن يذكر في تفسير كلام الله تعالى وجهاً صحيحاً فاما تفسيره بالوجوه الفاسدة فلا يجوز والاقرب عند فيه وجهان : أحدهما : أن يقال : إن هذا الكلام ما ورد على سبيل الاستدلال على بطidan قوهم ، بل هو استفهام على سبيل الإنكار يعني أنكم لا تقرؤون بنبوةنبي ، ولا تعرفون شريعة شارع ، فكيف تحكمون بأن هذا يحل وأن ذلك يحرم ؟ وثانيهما : أن حكمهم بالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام مخصوص بالابل ، فالله تعالى بين أن النعم عبارة عن هذه الانواع الأربع ، فلما لم تحكموا بهذه الأحكام في الأقسام الثلاثة ، وهي : الضأن والمعز والبقر ، فكيف خصصتم الأبل بهذا الحكم على التعين ؟ فهذا ما عندي في هذه الآية والله أعلم بمراده .

ثم قال تعالى ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءِ إِذَا وَصَاكُمْ اللَّهُ بِهِذَا﴾ والمراد هل شاهدتم الله حرم هذا أم كنتم لا تؤمنون برسول ؟ وحاصل الكلام من هذه الآية : أنكم لا تعرفون بنبوة أحد من الأنبياء ، فكيف تثبتون هذه الأحكام المختلفة ؟ وما بين ذلك قال ( فمن أظلم من افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم ) قال ابن عباس : يريد عمرو بن لحي ، لأنه هو الذي غير شريعة اسماعيل ، والاقرب أن يكون هذا محوملاً على كل من فعل ذلك ، لأن اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة ، فالشخصيّة تحكم حمض . قال المحققون : إذا ثبت أن من افترى على الله الكذب في تحريم مباح استحق هذا الوعيد الشديد ، فمن افترى على الله الكذب في مسائل التوحيد ومعرفة الذات والصفات والنبوات والملائكة ومباحث المعاد كان وعيده أشد وأشق . قال القاضي : ودل ذلك على أن الاصلال عن الدين مذموم ، لا يليق بالله ، لأنه تعالى إذا ذم الاصلال الذي ليس فيه إلا تحريم المباح ، فالذي هو أعظم منه أولى بالذم .

وجوابه : أنه ليس كل ما كان مذموماً منا كان مذموماً من الله تعالى . ألا ترى أن الجمع بين العبيد والآباء وتسلیط الشهوة عليهم وتمكينهم من أسباب الفجور مذموم وغير مذموم من الله تعالى فكذا هنا .

ثم قال ( أن الله لا يهدى القوم الظالمين ) قال القاضي : لا يهدىهم إلى ثوابه وإلى زيادات

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيْنَا مُحْرِماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَإِنْ أَضْطُرَ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادِ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمَنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنْمِ حَرَمَنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلْتُ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَابِيَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظِيمٍ ذَلِكَ جَزِيلُهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿٦﴾ فَإِنْ كَذَبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُورَحَمَةٌ وَاسْعَةٌ وَلَا يَرْدَبُسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ﴿٧﴾

المدى التي يختص المهدى بها . وقال أصحابنا : المراد منه الاخبار بأنه تعالى لا يهدي أولئك المشركين ، أي لا ينقلهم من ظلمات الكفر إلى نور الاعيان ، والكلام في ترجيح أحد القولين على الآخر معلوم

قوله تعالى ﴿ قل لا أجد فيها أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوها أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باع ولا عاد فان ربك غفور رحيم وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورها أو الحوابيأ أو ما اخْتَلَطَ بِعَظِيمٍ ذلك جزيلهم ببغيهم وإننا لصادقون . فان كذبوا فقل ربكم ذو رحمة واسعة ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فساد طريقة أهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من المطعومات أتبعه بالبيان الصحيح في هذا الباب ، فقال ( قل لا أجد فيها أوحى إلى ) وفي الآية مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير ومحزنة ( إلا أن تكون ) بالتناء ( ميتة ) بالنصب على تقدير : إلا أن تكون العين أو النفس أو الجثة ميتة . وقرأ ابن غامر إلا أن تكون بالتناء ( ميتة ) بالرفع على معنى إلا أن تقع ميتة أو تحدث ميتة والباقيون ( إلا أن يكون ميتة ) أي إلا أن يكون المأكول ميتة ، أو إلا أن يكون الموجود ميتة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ لما بين الله تعالى أن التحرير والتحليل لا يثبت إلا بالوحى . قال ( قل لا أجد فيها أوحى إلا محرما على طاعم يطعمه ) أي على أكل يأكله ، وذكر هذا يظهر أن المراد منه هو بيان ما يحل ويحرم من المأكولات . ثم ذكر أمور أربعة . أولها : الميتة ، وثانيها :

الدم المسفوح ، وثالثها : لحم الخنزير فانه رجس ، ورابعها : الفسق وهو الذي أهل به لغير الله ، فقوله تعالى (قل لا أجد فيها أوحى إلى محurma) إلا هذه الأربعة مبالغة في بيان أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة وذلك لأنه لما ثبت أنه لا طريق إلى معرفة المحرمات وال محللات إلا بالوحي ، وثبت أنه لا وحي من الله تعالى إلا محمد عليه الصلاة والسلام ، وثبت أنه تعالى يأمره أن يقول : إني لا أجد فيها أوحى إلى محurma من المحرمات إلا هذه الأربعة كان هذا مبالغة في بيان أنه لا يحرم إلا هذه الأربعة .

واعلم أن هذه السورة مكية ، وبين تعالى في هذه السورة المكية أنه لا حرم إلا هذه الأربعة ثم أكد ذلك بأن قال في سورة النحل (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم) وكلمة (إنما) تفيد الحصر فقد حصلت لنا آياتان مكيتان يدللان على حصر المحرمات في هذه الأربعة ، وبين في سورة البقرة وهي مدنية أيضاً أنه لا حرم إلا هذه الأربعة فقال (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله) وكلمة (إنما) تفيد الحصر فصارت هذه الآية المدنية مطابقة لتلك الآية المكية لأن كلمة (إنما) تفيد الحصر ، فكلمة (إنما) في الآية المدنية مطابقة لقوله (قل لا أجد فيها أوحى إلى محurma) إلا كذا وكذا في الآية المكية ، ثم ذكر تعالى في سورة المائدة قوله تعالى (أحلت لكم بيضة الأنعام إلا ما يتلى عليكم) وأجمع المفسرون على أن المراد بقوله (إلا ما يتلى عليكم) هو ما ذكره بعد هذه الآية بقليل ، وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنفة والموقوذة والمردية والنطيحة وما أكل السبع . إلا ما ذكرتكم) وكل هذه الأشياء أقسام الميتة وأنه تعالى إنما أعادها بالذكر لأنهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل ، فثبت أن الشريعة من أوصافها إلى آخرها كانت مستقرة على هذا الحكم وعلى هذا الحصر .

فإن قال قائل : فيلزمكم في التزام هذا الحصر تحليل النجاسات والمستقدرات ، ويلزم عليه أيضاً تحليل الخمر ، وأيضاً فيلزمكم تحليل المنخنفة والموقوذة والمردية والنطيحة مع أن الله تعالى حكم بتحريتها

قلنا : هذا لا يلزمنا من وجوه : الأول : أنه تعالى قال في هذه الآية (أو لحم خنزير فانه رجس) ومعنى أنه تعالى إنما حرم لحم الخنزير لكونه نجسا ، فهذا يقتضي أن النجاسة علة لحرمي الأكل . فوجب أن يكون كل نجس يحرم أكله ، وإذا كان هذا مذكوراً في الآية كان السؤال ساقطا . والثاني : أنه تعالى قال في آية أخرى (ويحرم عليهم الخبائث) وذلك يقتضي تحريم كل الخبائث ، والنجاسات خبائث ، فوجب القول بتحريتها . الثالث : أن الأمة مجتمعة

على حرمة تناول النجاسات ، فهب أنا التزمنا تخصيص هذه السورة بدلالة النقل المتواتر من دين محمد في باب النجاسات . فوجب أن يبقى ما سواها على وفق الأصل تمسكا بعموم كتاب الله في الآية المكية والآية المدنية ، فهذا أصل مقرر كامل في باب ما محل وما يحرم من المطعومات ، وأما الخمر فالجواب عنه : أنها نجسة فيكون من الرجس فيدخل تحت قوله (رجس) وتحت قوله (ويحرم عليهم الخبائث) وأيضا ثبت تخصيصه بالنقل المتواتر من دين محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في تحريمها ، وبقوله تعالى (فاجتنبوا) وبقوله (وإثمها أكبر من نفعها) والعام المخصوص حجة في غير محل التخصيص ، فتبقى هذه الآية فيها عدتها حجة . وأما قوله ويلزم تحليل المقودة والمردية والنطحية

فالجواب عنه من وجوه : أولها : أنها ميتات . فكانت داخلة تحت هذه الآية . وثانيها : أنا نخص عموم هذه الآية بتلك الآية ، وثالثها : أن نقول إنها كانت ميتة دخلت تحت هذه الآية ، وأن لم تكن ميتة فنخصصها بتلك الآية

فإن قال قائل : المحرمات من المطعومات أكثر مما ذكر في هذه الآية فيما وجهها ؟

أجابوا عنه من وجوه : أحدها : أن المعنى لا أجد محرا مما كان أهل الجاهلية يحرمه من البحائر والسوائب وغيرها إلا ما ذكر في هذا الآية ، وثانيها : أن المراد أن وقت نزول هذه الآية لم يكن تحريم غير ما نص عليه في هذه الآية ثم وجدت محظيات أخرى بعد ذلك . وثالثها : هب أن اللفظ عام إلا أن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد جائز فنحن نخصص هذا العموم بأخبار الأحاديث . ورابعها : أن مقتضى هذه الآية أن نقول أنه لا يجد في القرآن ، ويجوز أن يحرم الله تعالى ما سوى هذه الأربعة على لسان رسوله عليه الصلاة والسلام . ولسائل أن يقول : هذه الأوجه ضعيفة .

أما الجواب الأول : فضعف لوجوه : أحدها : لا يجوز أن يكون المراد من قوله (قل لا أجد فيها أوثق إلى محرا) مما كان يحرمه أهل الجاهلية من السوائب والبحائر وغيرها إذ لو كان المراد بذلك لما كانت الميتة والدم ولحم الحنزير وما ذبح على النصب داخلة تحته ، ولو لم تكن هذه الأشياء داخلة تحت قوله (قل لا أجد فيها أوثق إلى محرا) لما حسن استثناؤها ، ولما رأينا أن هذه الأشياء مستثناة عن تلك الكلمة ، علمنا أنه ليس المراد من تلك الكلمة ما ذكره . وثانيها : أنه تعالى حكم بفساد قولهم في تحريم تلك الأشياء ، ثم أنه تعالى في هذه الآية خصص المحرمات في هذه الأربعة وتخليل تلك الأشياء التي حرمتها أهل الجاهلية لا يمنع من تخليل غيرها ، فوجب ابقاء هذه الآية على عمومها لأن تخصيصها يوجب ترك العمل بعمومها

من غير دليل ، وثالثها : أنه تعالى قال في سورة البقرة ( إنما حرم عليكم ) وذكر هذه الأشياء الأربع ، وكلمة ( إنما ) تفيد الحصر وهذه الآية في سورة البقرة غير مسبوقة بحكاية أقوال أهل الجاهلية في تحريم البحائر والسوائب فسقط هذا العذر .

وأما جوابهم الثاني : وهو أن المراد أن وقت نزول هذه الآية لم يكن محظياً إلا هذه الأربعة

فجوابه من وجوه : أولها : أن قوله تعالى في سورة البقرة ( إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله ) آية مدنية نزلت بعد استقرار الشريعة ، وكلمة ( إنما ) تفيد الحصر فدل هاتان الآيتان على أن الحكم الثابت في شريعة محمد عليه الصلاة والسلام من أنها إلى آخرها ليس إلا حصر المحرمات في هذه الأشياء ، وثانيها : أنه لما ثبت بمقتضى هاتين الآيتين حصر المحرمات في هذه الأربعة كان هذا اعترافاً بحل ما سواها ، فالقول بتحريم شيء خامس يكون نسخاً ، ولا شك أن مدار الشريعة على أن الأصل عدم النسخ ، لأنه لو كان أحتمال جريان الناسخ معدلاً لاحتمال بقاء الحكم على ما كان ، فحيثئذ لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في إثبات شيء من الأحكام لاحتمال أن يقال : إنه وإن كان ثابتاً إلا أنه زال ، ولما اتفق الكل على أن الأصل عدم النسخ ، وأن القائل به والذاهب إليه هو المحتاج إلى الدليل علمنا فساد هذا السؤال .

وأما جوابهم الثالث : وهو أن شخص عموم القرآن بخبر الواحد . فنقول : ليس هذا من باب التخصيص ، بل هو صريح النسخ ، لأن قوله تعالى ( قل لا أجد فيها أوحى إلى وما على طاعم يطعمه ) مبالغة في أنه لا يحرم سوى هذه الأربعة ، وقوله في سورة البقرة ( إنما حرم عليكم الميتة ) وكذا ، تصريح بحصر المحرمات في هذه الأربعة ، لأن كلمة ( إنما ) تفيد الحصر ، فالقول بأنه ليس الأمر كذلك يكون دفعاً لهذا الذي ثبت بمقتضى هاتين الآيتين أنه كان ثابتاً في أول الشريعة بمكة ، وفي آخرها بالمدينة ، ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز .

وأما جوابهم الرابع : فضعيف أيضاً ، لأن قوله تعالى ( قل لا أجد فيها أوحى إلى ) يتناول كل ما كان وحياً ، سواء كان ذلك الوحي قرآنًا أو غيره ، وأيضاً قوله في سورة البقرة ( إنما حرم عليكم الميتة ) يزيل هذا الاحتمال . فثبت بالتقدير الذي ذكرناه قوة هذا الكلام ، وصححة هذا المذهب ، وهو الذي كان يقول به مالك بن أنس رحمة الله ، ومن السؤالات الضعيفة أن كثيراً من الفقهاء خصصوا عموم هذه الآية بما نقل أنه عليه الصلاة والسلام قال ( ما استحبته العرب فهو حرام ) وقد علم أن الذي يستحبه العرب فهو غير مضبوط ، فسيد العرب

بل سيد العالمين محمد صلوات الله عليه ، لمارأهم يأكلون الضب قال «يعافه طبعي» ثم إن هذا الاستقدار ما صار سبباً لحريم الضب . وأما سائر العرب فمنهم من لا يستقدر شيئاً ، وقد يختلفون في بعض الأشياء ، فيستقدرها قوم ويستطيعها آخرون ، فعلمنا أن أمر الاستقدار غير مضبوط ، بل هو مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال ، فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الأمر الذي ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم ؟

**المسألة الثالثة** أعلم أنا قد ذكرنا المسائل المتعلقة بهذه الأشياء الأربع في سورة البقرة على سبيل الاستقصاء ، فلا فائدة في الاعادة . فأولها : الميته ، ودخلها التخصيص في قوله عليه الصلاة والسلام «أحلت لنا ميتان السمك والجراد» وثانيها : الدم المسفوح ، والسفح الصب . يقال : سفح الدم سفحا ، وسفح هو سفوحا إذا سال . وأنشد أبو عبيدة لكثير :

أقول ودمعي واكف عند رسماها      عليك سلام الله والدمع يسفح

قال ابن عباس : يريد ما خرج من الأنعام وهي أحيا ، وما يخرج من الأوداج عند الذبح ، وعلى هذا التقدير : فلا يدخل فيه الكبد والطحال بجمودها ، ولا ما يختلط باللحم من الدم فإنه غير سائل ، وسئل أبو مجلز عما يتلطخ من اللحم بالدم . وعن القدر : يرى فيها حمرة الدم ، فقال لا بأس به ، إنما نهى عن الدم المسفوح . وثالثها : لحم الخنزير فإنه رجس : ورابعها : قوله (أو فسقاً أهل لغير الله به) وهو منسق على قوله (إلا أن يكون ميته أو دما مسفوها) ما أهل لغير الله به فسقاً لتوغله في باب الفسق كما يقال : فلان كرم وجود إذا كان كاملاً فيهما ، ومنه قوله تعالى (ولا تأكلوا مالم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق)

وأما قوله تعالى **﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم﴾** فالمعني أنه لما بين في هذه الأربعه أنها نحرمة ، بين أن عند الاضطرار يزول ذلك التحرير ، وهذه الآية قد استقصينا تفسيرها في سورة البقرة . وقوله عقيب ذلك (فإن ربك غفور رحيم) يدل على حصول الرخصة ، ثم بين تعالى أنه حرم على اليهود أشياء أخرى سوى هذه الأربعه ، وهي نوعان : الأول : أنه تعالى حرم عليهم كل ذي ظفر . وفيه مباحث .

**البحث الأول** قال الواحدي : في الظفر لغات ظفر بضم التاء ، وهو أعلاها وظفر بسكون الفاء ، وظفر بكسر الظاء وسكون الفاء ، وهي قراءة الحسن وظفر بكسرها وهي قراءة أبي السمال

**البحث الثاني** قال الواحدي : اختلفوا في كل ذي ظفر حرمه الله تعالى على اليهود

روي عن ابن عباس : أنه الأبل فقط . وفي رواية أخرى عن ابن عباس : أنه الأبل والنعامة ، وهو قوله مجاهد . وقال عبدالله بن مسلم : أنه كل ذي مخلب من الطير وكل حافر من الدواب . ثم قال ( كذلك ) قال المفسرون . وقال : وسمى الحافر ظفرا على الاستعارة . وأقول أما حمل الظفر على الحافر بعيد من وجهين : الأول : أن الحافر لا يكاد يسمى ظفرا . والثاني : أنه لو كان الأمر كذلك لوجب أن يقال إنه تعالى حرم عليهم كل حيوان له حافر ، وذلك باطل لأن الآية تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم من حصول الحافر لهم .

وإذا ثبت هذا فنقول : وجب حمل الظفر على المخالب والبرائن لأن المخالب آلات الجوارح في الأصطياد والبرائن آلات السباع في الأصطياد ، وعلى التقدير : يدخل فيه أنواع السباع والكلاب والستانيير ، ويدخل فيه الطيور التي تصطاد لأن هذه الصفة تعم هذه الأجناس

إذا ثبت فنقول : قوله تعالى ( وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ) يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين : الأول : أن قوله ( وعلى الذين هادوا حرمنا ) كذا وكذا يفيد الحصر في اللغة . والثاني : أنه لو كانت هذه الحرمة ثابتة في حق الكل لم يبقى لقوله ، وعلى الذين هادوا حرمنا فائدة . فثبتت أن تحريم السباع وذوي المخلب من الطير مختص باليهود ، فوجب أن لا تكون محمرة على المسلمين ، فصارت هذه الآية دالة على هذه الحيوانات على المسلمين ، وعند هذا نقول : ما روي أنه ع حرم كل ذي نائب من السباع وذى مخلب من الطيور ضعيف لأنه خبر واحد على خلاف كتاب الله تعالى ، فوجب أن لا يكون مقبولا ، وعلى هذا التقدير : يقوى قول مالك في هذه المسألة .

﴿ النوع الثاني ﴾ من الأشياء التي حرمتها الله تعالى على اليهود خاصة . قوله تعالى ( ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ) فيبين تعالى انه حرم على اليهود شحوم البقر والغنم ، ثم في الآية قولان الأول : أنه تعالى استثنى عن هذا التحرير ثلاثة أنواع : أولها : قوله ( إلا ما حلت ظهورهما ) قال ابن عباس : إلا ما علق بالظهر من الشحم ، فاني لم أحربه . وقال قتادة إلا ما علق بالظهر والجنب من داخل بطونها ، وأقول ليس على الظهر والجنب شحم إلا اللحم الأبيض السمين الملتصق باللحم الأحمر على هذا التقدير : فذلك اللحم السمين الملتصق مسمم بالشحم ، وبهذا التقدير : لوحلف لا يأكل الشحم ، وجب أن يحيث بأكل ذلك اللحم السمين .

﴿ والاشتاء الثاني ﴾ قوله تعالى (أو الحوايا) قال الوحدى : وهي المبادر

والمصارين ، واحدتها حاوية وحوية . قال ابن الأعرابي : هي الحاوية أو الحاوية ، وهي الدوارة التي في بطن الشاة . وقال ابن السكبيت : يقال حاوية وحويا ، مثل رواية وروايا .

إذا عرفت هذا : فالمراد أن الشحوم المتتصقة بالباعر والمصارين غير محرمة .

﴿ والاشقاء الثالث ﴾ قوله ( وما اختلط بعظام ) قالوا : إنه شحم الالية . في قول جميع المفسرين وقال ابن حريج : كل شحم في القائم والجنب والرأس ، وفي العينين والأذنين . يقول : إنه اختلط بعظام فهو حلال لهم ، وعلى هذا التقدير : فالشحم الذي حرمه الله عليهم هو الترب وشحم الكلية

﴿ القول الثاني ﴾ في الآية أن قوله ( أو الحوایا ) غير معطوف على المستثنى ، بل على المستثنى منه والتقدير : حرمت عليهم شحومها أو الحوایا أو ما اختلط بعظام إلا ما حملت ظهورها فإنه غير حرم قالوا : ودخلت كلمة ( أو ) كدخولها في قوله تعالى ( ولا تطع منهم آثما أو كفورا ) والمعنى كل هؤلاء أهل أن يعصي ، فاعص هذا واعص هذا ، فكذا ههنا المعنى حرمنا عليهم هذا وهذا .

ثم قال تعالى ﴿ ذلك جزيناهم بغيهم ﴾ والمعنى : أنا إنما خصصناهم بهذا التحرير جزاء على بغيهم ، وهو قتلهم الأنبياء ، وأخذهم الربا ، وأكلهم أموال الناس بالباطل ، ونظيره قوله تعالى ( فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم )

ثم قال تعالى ﴿ وإنما لصادقون ﴾ أي في الاخبار عن بغيهم وفي الاخبار عن تخصيصهم بهذا التحرير بسبب بغيهم . قال القاضي : نفس التحرير لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر عنهم ، لأن التكليف تعريض للثواب ، والتعريض للثواب إحسان . فلم يجز أن يكون التكليف جزاء على الجرم المتقدم .

فابلوجواب : أن المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لمزيد استحقاق الثواب ، ويمكن أيضاً أن يكون للجرم المتقدم ، وكل واحد منها غير مستبعد .

ثم قال تعالى ﴿ فان كذبوك ﴾ يعني إن كذبوك في إدعاء النبوة والرسالة ، وكذبوك في تبليغ هذه الأحكام ( فقل ربكم ذو رحمة واسعة ) فلذلك لا يجعل عليكم بالعقوبة ( ولا يرد بأسه ) أي عذابه إذا جاء الوقت ( عن القوم المجرمين ) يعني الذين كذبوك فيما تقول . والله أعلم .

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكَنَا وَلَا أَبَاوْنَا وَلَا حَرَمَنَا مِنْ شَيْءٍ  
كَذَّالِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ  
لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنُّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَحْرُصُونَ ﴿٤٦﴾ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ  
هَدَّنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٤٧﴾

قوله تعالى «سيقول الذين اشركوا لوشاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تحرصون قل فللها الحجة البالغة فلو شاء هداكم أجمعين».

أعلم أنه تعالى لما حکى عن أهل الجاهلية إقامهم على الحكم في دين الله بغير حجة ولا دليل ، حکى عنهم عذرهم في كل ما يقدمون عليه من الكفريات ، فيقولون : لوشاء الله منا أن لا نکفر لمعنا عن هذا الكفر ، وحيث لم يمنعنا عنه ، ثبت أنه مرید لذلك فإذا أراد الله ذلك منا امتنع منا تركه فكنا معذورين فيه ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أعلم أن المعتزلة زعموا أن هذه الآية تدل على قولهم في مسألة إرادة الكائنات من سبعة أوجه :

﴿فالوجه الأول﴾ أنه تعالى حکى عن الكفار صريح قول المجرة وهو قولهم : لوشاء الله منا أن لا نشرك لم نشرك ، وإنما حکى عنهم هذا القول في معرض الذم والتقييم ، فوجب كون هذا المذهب مذموماً باطلاً .

﴿والوجه الثاني﴾ أنه تعالى قال (كذب) وفيه قراءتان بالتحفيف وبالتشقيل . أما القراءة بالتحفيف فهي تصريح بأنهم قد كذبوا في ذلك القول ، وذلك يدل على أن الذي تقوله المجرة في هذه المسألة كذب . وأما القراءة بالتشدید ، فلا يمكن حملها على أن القوم استوجروا الذم بسبب أنهم كذبوا أهل المذاهب ، لأننا لو حملنا الآية عليه لكان هذا المعنى ضدًا للمعنى الذي يدل عليه قراءة (كذب) بالتحفيف ، وحينئذ تشير إحدى القراءتين ضدًا للقراءة الأخرى ، وذلك يوجب دخول التناقض في كلام الله تعالى ، وإذا بطل ذلك وجب على أن المراد

منه أن كل من كذب نبياً من الأنبياء في الزمان المتقدم ، فإنه كذبه بهذا الطريق ، لأنه يقول الكل بمشيئة الله تعالى ، فهذا الذي أنا عليه من الكفر ، إنما حصل بمشيئة الله تعالى ، فلم يعنني منه ، فهذا طريق متعين لكل الكفار المتقدمين والمتاخرين في تكذيب الأنبياء ، وفي دفع دعوتهم عن أنفسهم ، فإذا حملنا الآية على هذا الوجه صارت القراءة بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتحفيف ويصير مجموع القراءتين دالاً على إبطال قول المجرة .

﴿الوجه الثالث﴾ في دلالة الآية على قولنا قوله تعالى ( حتى ذاقوا بأسنا ) وذلك يدل على أنهم استوجروا الوعيد من الله تعالى في ذهابهم إلى هذا المذهب .

﴿الوجه الرابع﴾ قوله تعالى ( قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ) ولا شك أنه استفهام على سبيل الانكار ، وذلك يدل على أن القائلين بهذا القول ليس لهم به علم ولا حجة ، وهذا يدل على فساد هذا المذهب ، لأن كل ما كان حقيقةً كان القول به عملاً .

﴿الوجه الخامس﴾ قوله تعالى ( إن يتبعون إلا الظن ) مع أنه تعالى قال في سائر الآيات ( إن الظن لا يعني من الحق شيئاً )

﴿والوجه السادس﴾ قوله تعالى ( وإن هم إلا يخرون ) والخرص أقبح أنواع الكذب ، وأيضاً قال تعالى ( قتل الخراصون )

﴿والوجه السابع﴾ قوله تعالى ( قل فللهم الحجة البالغة ) وتقريره : أنهم احتجوا في دفع دعوة الأنبياء والرسل على أنفسهم بأن قالوا : كل ما حصل فهو بمشيئة الله تعالى ، وإذا شاء الله منا ذلك ، فكيف يكثنا تركه ؟ وإذا كنا عاجزين عن تركه ، فكيف يأمرنا بتركه ؟ وهل في وسعنا وطاقتنا أن نأتي بفعل على خلاف مشيئة الله تعالى ؟ فهذا هو حجة الكفار على الأنبياء ، فقال تعالى ( قل فللهم الحجة البالغة ) وذلك من وجهين :

﴿الوجه الأول﴾ أنه تعالى أعطاكم عقولاً كاملة ، وأفهاماً وافية ، وأذاناً سامعة ، وعيوناً باصرة ، وأدركتم على الخير والشر ، وأزال الأعذار والموانع بالكلية عنكم ، فان شئتم ذهبتم إلى عمل الخيرات ، وإن شئتم إلى عمل المعصي والمنكرات ، وهذه القدرة والممكنة معلومة الثبوت بالضرورة ، وزوال الموانع والعواقب معلوم الثبوت أيضاً بالضرورة ، وإذا كان الأمر كذلك كان ادعاؤكم أنكم عاجزون عن الإيمان والطاعة دعوى باطلة فثبت بما ذكرنا أنه ليس لكم على الله حجة بالغة ! بل الله الحجة البالغة عليكم .

﴿والوجه الثاني﴾ أنكم تقولون : لو كانت أفعالنا واقعة على خلاف مشيئة الله تعالى ،

لكننا قد غلبنا الله وقهرناه ، وأتينا بالفعل على مصادته ومخالفته ، وذلك يوجب كونه عاجزاً ضعيفاً ، وذلك يقدح في كونه إلها .

فأجاب تعالى عنه : بأن العجز والضعف إنما يلزم إذا لم أكن قادراً على حملهم على الإيمان والطاعة على سبيل القهر والأجحاء ، وأنا قادر على ذلك وهو المراد من قوله ( ولو شاء هداكم أجمعين ) إلا أنني لا أحملكم على الإيمان والطاعة على سبيل القهر والأجحاء ، لأن ذلك يبطل الحكمة المطلوبة من التكليف ، فثبتت بهذا البيان أن الذي يقولونه من أنا لو أتينا بعمل على خلاف مشيئة الله ، فإنه يلزم منه كونه تعالى عاجزاً ضعيفاً ، كلام باطل . فهذا أقصى ما يمكن أن يذكر في تمسك المعتزلة بهذه الآية .

والجواب المعتمد في هذا الباب أن نقول : أنا بينما أن هذه السورة من أوها إلى آخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا ، ونقلنا في كل آية ما يذكرونها من التأويلاط . وأجبنا عنها بأوجوبه واضحة قوية مؤكدة بالدلائل العقلية القاطعة .

وإذا ثبت هذا ، فلو كان المراد من هذه الآية ما ذكرتم ، لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى فإنه يوجب أعظم أنواع الطعن فيه .

إذا ثبت هذا فنقول : أنه تعالى حكى عن القوم أنهم قالوا ( لو شاء الله ما أشرك ) ثم ذكر عقيبه ( كذلك كذب الذين من قبلهم ) فهذا يدل على أن القوم قالوا لما كان الكل بمشيئة الله تعالى وتقديره ، كان التكليف عبثاً ، فكانت دعوى الأنبياء باطلة ، ونبوتهم ورسالتهم باطلة ، ثم أنه تعالى بين أن التمسك بهذا الطريق في إبطال النبوة باطل ، وذلك لأنه إله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا اعتراض عليه لأحد في فعله ، فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر . ومع هذا فيبعث إليه الأنبياء ويأمره بالإيمان ، وورود الأمر على خلاف الارادة غير ممتنع .

فالحاصل : أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى في إبطال نبوة الأنبياء ، ثم أنه تعالى بين أن هذا الاستدلال فاسد باطل ، فإنه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الأمور دفع دعوة الأنبياء ، وعلى هذا الطريق فقط سقط هذا الاستدلال بالكلية ، وجميع الوجوه التي ذكرتموها في التقبح والتهجيه عائد إلى تمسككم بشوت المشيئة لله على دفع الأنبياء ، فيكون الحاصل : أن هذا الاستدلال باطل ، وليس فيه البتة ما يدل على أن القول بالمشيئة باطل .

فأن قالوا : هذا العذر إنما يستقيم إذا قرأنا قوله تعالى ( كذلك كذب ) بالتسديد . وأما

إذا قرأناه بالتحقيق ، فإنه يسقط هذا العذر بالكلية فنقول فيه وجهان . الأول : أنا نمنع صحة هذه القراءة ، والدليل عليه أنا بينما أن هذه السورة من أوها إلى آخرها تدل على قولنا : فلو كانت هذه الآية دالة على قولهم ، لوقع التناقض ، ولخرج القرآن عن كونه كلاما لله تعالى ، ويندفع هذا التناقض بأن لا تقبل هذه القراءة ، فوجب المصير إليه . الثاني : سلمنا صحة هذه القراءة لكننا نحملها على أن القوم كذبوا في أنه يلزم من ثبوت مشيئة الله تعالى في كل أفعال العباد سقوط نبوة الأنبياء وبطلان دعوتهم ، وإذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البة ، والحمد لله الذي أعاينا على الخروج من هذه العهدة القوية ، وما يقوى ما ذكرناه ماروي أن ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول : لا قدر ، فقال إن كان في البيت أحد منهم أتيت عليه ويله أما يقرأ ( إنا كل شيء خلقناه بقدر ) . إننا نحن نحي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم ) وقال ابن عباس : أول ما خلق الله القلم ، قال له اكتب القدر ، فجرى بما يكون إلى قيام الساعة ، وقال صلوات الله عليه ( المكذبون بالقدر مجوس هذه الأمة )

**﴿ المسألة الثانية ﴾** زعم سيبويه أن عطف الظاهر على المضمر المرفوع قبيح ، فلا يجوز أن يقال : قمت وزيد ، وذلك لأن المعطوف عليه أصل ، والمعطوف فرع ، والمضمر ضعيف ، والمظهر قوي ، وجعل القوي فرعا للضعيف ، لا يجوز .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : إن جاء الكلام في جانب الإثبات ، وجب تأكيد الضمير فنقول : قمت أنا وزيد ، وأن جاء في جانب النفي قلت ما قمت ولا زيد .

إذا ثبت هذا فنقول قوله ( لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ) على الضمير في قوله ( ما أشركنا ) إلا أنه تخلل بينهما كلمة لا فلا جرم حسن هذا العطف . قال في جامع الأصفهاني : إن حرف العطف يجب أن يكون متاخرا عن اللفظة المؤكدة للضمير حتى يحسن العطف ويندفع المحذور المذكور من عطف القوي على الضعيف ، وهذا المقصود إنما يحصل إذا قلنا ( ما أشركنا نحن ولا إباؤنا ) حتى تكون كلمة ( لا ) مقدمة على حرف العطف . أما هنا حرف العطف مقدم على كلمة ( لا ) وحينئذ يعود المحذور المذكور .

فالجواب : أن الكلمة ( لا ) لما أدخلت على قوله ( آباؤنا ) كان ذلك موجبا لإضمار فعل هناك ، لأن صرف النفي ذوات الآباء محال ، بل يجب صرف هذا النفي إلى فعل يصدر منهم ، وذلك هو الاشراك ، فكان التقدير : ما أشركنا ولا أشرك آباؤنا ، وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل

**﴿المَسْأَلَةُ الْثَالِثَةُ﴾** أحتاج أصحابنا على قوله الكل بمشيئة الله تعالى بقوله (فلو شاء هداكم أجمعين) فكلمة «لو» في اللغة تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ، فدل هذا على أنه تعالى ما شاء أن يهدىهم ، وما هداهم أيضاً . وتقديره بحسب الدليل العقلي ، أن قدرة الكافر على الكفر أن لم تكن قدرة على الإيمان . فالله تعالى على هذا التقدير ما أقدرها على الإيمان ، فلو شاء الإيمان منه ، فقد شاء الفعل من غير قدرة على الفعل ، وذلك محال ومشيئة المحال محال ، وأن كانت القدرة على الكفر قدرة على الإيمان توقف رجحان أحد الطرفين على حصول الداعية المرجحة .

فإن قلنا : أنه تعالى خلق تلك الداعية فقد حصلت الداعية المرجحة مع القدرة ، وبمجموعها موجب للفعل ، فحيث لم يحصل الفعل علمنا أن تلك الداعية لم تحصل . وإذا لم تحصل امتنع منه فعل الإيمان ، وإذا امتنع ذلك منه ، امتنع أن يريد الله منه ، لأن إرادة المحال محال ممتنع ، فثبتت أن ظاهر القرآن دل على أنه تعالى ما أراد الإيمان من الكافر ، والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه أيضاً ، فبطل قوله من كل الوجه ، وأما قوله : تحمل هذه الآية على مشيئة الاجلاء فنقول : هذا التأويل إنما يحسن المصير إليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام ، أما لوقام البرهان العقلي على أن الحق ليس إلا ما دل عليه هذا الظاهر ، فكيف يصار إليه ؟ قم نقول : هذا الدليل باطل من وجوه : الأول : أن هذا الكلام لا بد فيه من إضمار ، فنحن نقول : التقدير : لو شاء الهدایة هداكم ، وأنتم تقولون التقدير : لو شاء الهدایة على سبيل الاجلاء هداكم ، فاضماركم أكثر فكان قوله مرجحاً . الثاني . أنه تعالى يريد من الكافر الإيمان الاختياري ، والإيمان الحاصل بالاجلاء غير الإيمان الحاصل بالاختيار ، وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى عاجزاً عن تحصيل مراده ، لأن مراده هو الإيمان الاختياري ، وأنه لا يقدر البتة على تحصيله ، فكان القول بالعجز لازماً . الثالث : أن هذا الكلام موقوف على الفرق بين الإيمان الحاصل بالاختيار ، وبين الإيمان الحاصل بالاجلاء . أما الإيمان الحاصل بالاختيار ، فإنه يمتنع حصوله إلا عند حصول داعية جازمة ، وإرادة لازمة . فإن الداعية التي يترب عليها حصول الفعل ، إنما أن تكون بحيث يجب ترتيب الفعل عليها أو لا يجب . فإن وجب فهي الداعية الضرورية ، وحينئذ لا يبقى بينها وبين الداعية الحاصلة بالاجلاء فرق . وإن لم يجب ترتيب الفعل عليها ، فحينئذ يمكن تخلف الفعل عنها فلنفرض تارة ذلك الفعل مت الخلاف عنها ، وتارة غير متختلف ، فامتياز أحد الوقتين عن الآخر لا بد وأن يكون لرجح زائد فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام الداعية ، وقد فرضناه كذلك ، وهذا خلف ، ثم عند انضمام هذا القيد الزائد إن وجب الفعل لم يبقى بينه وبين

قُلْ هَلْمَ شُهَدَاءَكُمْ أَلَّذِينَ يَشْهُدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَمَ هَذَا فَإِنْ شَهَدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعْهُمْ  
وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِعَيْنِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ  
يَعْدِلُونَ ﴿١٠﴾

الضرورية فرق ، وإن لم يجب افتقر إلى قيد زائد ولزم التسلسل ، وهو محال . فثبتت أن الفرق الذي ذكره بين الداعية الاختيارية وبين الداعية الضرورية وإن كان في الظاهر معتبرا ، إلا أنه عند التحقيق والبحث لا يبقى له محصول .

قوله تعالى ﴿ قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فأن شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون ﴾

أعلم أنه تعالى لما أبطل على الكفار جميع أنواع حجتهم بين أنه ليس لهم على قوله شهود البة ، وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ( هلم ) كلمة دعوة إلى الشيء ، والمعنى : هاتوا شهداءكم ، وفيه قولان : الأول : أنه يستوي فيه الواحد والاثنان والجمع ، والذكر والأئنة . قال تعالى ( قل هلم شهداءكم الذين يشهدون ) وقال ( والقائلين لأخواتهم هلم إلينا ) واللغة الثانية يقال للاثنين : هلما ، وللجمع : هلموا ، وللمرأة : هلمى ، وللثلاثين : هلما ، وللجمع : هلممن . والأول أفصح .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في أصل هذه الكلمة قولان : قال الخليل وسيبوه أنها « ها » ضمت إليها « لم » أي جمع ، وتكون بمعنى : أدن . يقال : لفلان لمة . أي دنو ، ثم جعلتا كالكلمة الواحدة ، والفائدة في قولنا « ها » استعطاف المأمور واستدعاء إقباله على الأمر ، إلا أنه لما كثر استعماله حذف عنه الألف على سبيل التخفيف ، كقولك : لم أبل ، ولم أر ، ولم تك ، وقال الفراء : أصلها « هل » أم أرادوا « بهل » حرف الاستفهام ، وبقولنا « أم » أي أقصد ؟ والتقدير : هل قصد ؟ والمقصود من هذا الاستفهام الأمر بالقصد ، كأنك تقول : أقصد ، وفيه وجه آخر ، وهو أن يقال : كان الأصل أن قالوا : هل لك في الطعام ، أم أي قصد ؟ ثم شاع في الكل كما أن كلمة « تعالى » كانت مخصوصة بصورة معينة ، ثم عممت .

قوله تعالى «قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم» الآية سورة الأنعام

**قُلْ تَعَالَوْا أَتَلُ مَا حَرَمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَنًا وَلَا تَقْتُلُوا أُولَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقِنَّنْ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَنْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**

(١٥)

﴿المُسَأْلَةُ التَّالِثَةُ﴾ أنه تعالى نبه باستدعاء إقامة الشهداء من الكافرين ليظهر أن لا شاهد لهم على تحرير ما حرموه ، ومعنى (هم) أحضروا شهداءكم .

ثم قال ﴿فَأَنْ شَهَدُوا فَلَا تَشْهِدُ مَعْهُمْ﴾ تنبئها على كونهم كاذبين ، ثم بين تعالى أنه إن وقعت منهم تلك الشهادة فعن اتباع الهوى ، فأمر نبيه أن لا يتبع أهوائهم ، ثم زاد في تقبیح ذلك بأنهم لا يؤمنون بالأخرة ، وكانوا من ينكرون البعث والنشور ، وزاد في تقبیحهم بأنهم يعدلون بربهم فيجعلون له شركاء . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتَلُ مَا حَرَمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أُولَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقِنَّنْ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَنْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

أعلم أنه تعالى لما بين فساد ما يقوله الكفار أن الله حرم علينا كذا وكذا ، أردفه تعالى ببيان الأشياء التي حرمتها عليهم ، وهي الأشياء المذكورة في هذه الآية ، وفيه مسائل :

﴿الْمُسَأْلَةُ الْأُولَى﴾ قال صاحب الكشاف «تعال» من الخاص الذي صار عاما ، وأصله أن يقوله من كان في مكان عالٍ من هو أدنى منه ، ثم كثرة وعم ، وما في قوله (ما حرم ربكم عليكم) منصوب ، وفي ناصبه وجهان : الأول : أنه منصوب بقوله (أتل) والتقدير : أتل الذي حرمه عليكم ، والثاني : أنه منصوب بحرم ، والتقدير : أتل الأشياء التي حرمت عليكم .

فإن قيل : قوله (أن لا تشركون به شيئاً وبالوالدين إحساناً) كالتفصيل لما أجمله في قوله (ما حرم ربكم عليكم) وهذا باطل ، لأن ترك الشرك والاحسان بالوالدين واجب ، لا حرم .

والجواب من وجوه : الأول : أن المراد من التحرير أن يجعل له حرمة معينا ، وذلك بأن بيته بيانا مضبوطا معينا ، فقوله (أتل ما حرم ربكم عليكم) معناه : أتل عليكم ما بينه بيانا شافيا بحيث يجعل له حرمة معينا ، وعلى هذا التقرير فالسؤال زائل ، والثاني : أن الكلام تم وانقطع عند قوله (أتل ما حرم ربكم) ثم ابتدأ فقال (عليكم أن لا تشركوا) كما يقال : «عليكم السلام ، أو أن الكلام ثم وانقطع عند قوله (أتل ما حرم ربكم عليكم) ثم ابتدأ فقال (ألا تشركوا به شيئاً) بمعنى لئلا تشركوا ، والتقدير : أتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئاً . الثالث : أن تكون «أن» في قوله (أن لا تشركوا) مفسرة بمعنى : أي ، وتقدير الآية : أتل ما حرم ربكم عليكم ، أي لا تشركوا ، أي ذلك التحرير هو قوله (لا تشركوا به شيئاً) فاخ قيل : فقوله (وبالوالدين إحسانا) معطوف على قوله (أن لا تشركوا به شيئاً) فوجب أن يكون قوله (وبالوالدين إحسانا) مفسراً لقوله (أتل ما حرم ربكم عليكم) فيلزم أن يكون الاحسان بالوالدين حراما ، وهو باطل .

قلنا : لما أوجب الاحسان اليهما ، فقد حرم الامساء اليهما .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى أوجب في هذه الآية أمور خمسة : أولها : قوله (أن لا تشركوا به شيئاً)

وأعلم أنه تعالى قد شرح فرق المشركين في هذه السورة على أحسن الوجوه ، وذلك لأن طائفة من المشركين يجعلون الأصنام شركاء لله تعالى ، وإليهم الاشارة بقوله حكاية عن إبراهيم (وإذا قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين)

﴿والطائفة الثانية﴾ من المشركين عبدة الكواكب ، وهم الذين حكى الله عنهم ، أن إبراهيم عليه السلام أبطل قوهم بقوله (لا أحب الآفلين)

﴿والطائفة الثالثة﴾ الذين حكى الله تعالى عنهم (أنهم جعلوا لله شركاء الجن) وهم القائلون بيزدان وأهرمن .

﴿والطائفة الرابعة﴾ الذين جعلوا لله بنين وبنات ، وأقام الدلائل على فساد اقوال هؤلاء الطوائف والفرق ، فلما بين بالدليل فساد قول هؤلاء الطوائف . قال ههنا (ألا تشركوا به شيئاً)

﴿النوع الثاني﴾ من الاشياء التي أوجبها ههنا قوله (وبالوالدين احسانا) وانما ثنى

بـهـذـا التـكـلـيفـ ، لأنـ أـعـظـمـ آـنـوـاعـ النـعـمـ عـلـىـ الـإـنـسـانـ نـعـمـةـ اللـهـ تـعـالـىـ ، وـيـتـلـوـهـاـ نـعـمـةـ الـوـالـدـيـنـ ، لأنـ المـؤـثـرـ الحـقـيقـيـ فيـ وـجـودـ الـإـنـسـانـ هوـ اللـهـ سـبـحـانـهـ وـفـيـ الـظـاهـرـ هوـ الـأـبـوـانـ ، ثـمـ نـعـمـهـاـ عـلـىـ الـإـنـسـانـ عـظـيمـةـ وـهـيـ نـعـمـةـ التـرـبـيـةـ وـالـشـفـقـةـ وـالـحـفـظـ عـنـ الـضـيـاعـ وـالـهـلـاكـ فـيـ وقتـ الصـغـرـ .

**﴿ النوع الثالث ﴾** قوله ( ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ) فأوجب بعد رعاية حقوق الأبوين رعاية حقوق الأولاد قوله ( ولا تقتلوا أولادكم من إملاق ) أي من خوف الفقر وقد صرّح بذلك الخوف في قوله ( ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ) والمراد منه النهي عن الوأد ، إذ كانوا يدفنون البنات أحياء ، بعضهم للغير ، وبعضهم خوف الفقر ؛ وهو السبب الغالب ، وبين تعالى فساد هذه العلة بقوله ( نحن نرزقكم وإياهم لأنه تعالى إذا كان متكتلاً برزق الوالد والولد ، فكما وجب على الوالدين تبقية النفس والاتكال في رزقها على الله ، فكذلك القول في حال الولد . قال شمر : أملق ، لازم ومتعد . يقال : أملق الرجل ، فهو معلم ، إذا افتقر ، وهذا لازم ، وأملق الدهر ما عنده ، إذا أفسده ، والأملاق الفساد .

**﴿ والنوع الرابع ﴾** قوله ( ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ) قال ابن عباس : كانوا يكرهون الزنا علانية ، وي فعلون ذلك سرا ، فنهاهم الله عن الزنا علانية وسرا ، والأولى أن لا ينحصر هذا النهي بنوع معين ، بل يجري على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها لأن اللفظ عام . والمعنى الموجب لهذا النهي وهو كونه فاحشة عام أيضاً ومع عموم اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف الدليل ، وفي قوله ( ما ظهر منها وما بطن ) دقة ، وهي : أن الإنسان إذا احترز عن المعصية في الظاهر ولم يحترز عنها في الباطن دل ذلك على أن احترازه عنها ليس لأجل عبودية الله وطاعته ، ولكن لأجل الخوف من مذمة الناس ، وذلك باطل ، لأن من كان مذمة الناس عنده أعظم وقعها من عقاب الله ونحوه فإنه يخشى عليه من الكفر ، ومن ترك المعصية ظاهراً وباطناً ، دل ذلك على أنه إنما تركها تعظيمياً لأمر الله تعالى وخوفاً من عذابه ورغبة في عبوديته .

**﴿ والنوع الخامس ﴾** قوله ( ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق )

وأعلم أن هذا داخل في جملة الفواحش إلا أنه تعالى أفرد بالذكر لفائدة : إحداهما : أن الأفراد بالذكر يدل على التعظيم والتفحيم ، كقوله ( ولملائكته وجبريل وميكائيل ) والثانية : أنه تعالى أراد أن يستثنى منه ، ولا يتأتى هذا الاستثناء في جملة الفواحش .

إذا عرفت هذا فتقول : قوله ( إلا بالحق ) أي قتل النفس المحرمة قد يكون حقاً لجرائمها ، والحديث أيضاً موافق له وهو قوله عليه السلام ( لا يحل دم أمرىء مسلم إلا

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشْدَهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ  
وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى  
وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَاصُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾

باحدى ثلات كفر بعد إيمان ، وزنا بعد إحسان ، وقتل نفس بغير حق » والقرآن دل على على سبب رابع ، وهو قوله تعالى ( إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسيعون في الأرض فسادا أن يقتلوها أو يصلبوا )

والحاصل : أن الأصل في قتل النفس هو الحرمة وحله لا يثبت الا بدليل منفصل ، ثم أنه تعالى لما بين أحوال هذه الأقسام الخمسة أتبعه باللفظ الذي يقرب الى القلب القبول ، فقال ( ذلكم وصاكم به ) لما في هذه اللفظة من اللطف والرأفة ، وكل ذلك ليكون الكلف أقرب إلى القبول ، ثم أتبعه بقوله ( لعلكم تعقلون ) أي لكي تعقلوا فوائد هذه التكاليف ، ومنافعها في الدين والدنيا .

قوله تعالى ﴿ ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي أحسن حتى يبلغ أشدده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلت فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون ﴾

أعلم أنه تعالى ذكر في الآية الأولى خمسة أنواع من التكاليف ، وهي أمور ظاهرة جلية لا حاجة فيها إلى الفكر والاجتهاد ، ثم ذكر تعالى في هذه الآية أربعة أنواع من التكاليف ، وهي أمور خفية يحتاج المرء العاقل في معرفتها بمقدارها إلى التفكير ، والتأمل والاجتهاد .

﴿ فالنوع الأول ﴾ من التكاليف المذكورة في هذه الآية قوله ( ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشدده )

وأعلم أنه تعالى قال في سورة البقرة ( ويسألونك عن البتامى قل إصلاح لهم خير ) والمعنى : ولا تقربوا مال اليتيم إلا بأن يسعى في تنميته وتحصيل الربح به ورعاية وجوه الغبطة له ، ثم أن كان القيم فقيراً محتاجاً أخذ بالمعروف ، وان كان غنياً فاحترز عنه كان أولى فقوله ( إلا بالتي هي أحسن ) معناه كمعنى قوله ( ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف )

وأما قوله ﴿ حتى يبلغ أشدّه ﴾ فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ أشدّه ، فإذا بلغ أشدّه فادفعوا إليه ماله . وأما معنى الأشد وتفسيره : قال الليث : الأشد . مبلغ الرجل الحكمة والمعرفة . قال الفراء : الأشد . واحدها في القياس ، ولم أسمع لها بواحد . وقال أبو الهيثم : واحدة الأشد شدة كما أن واحدة الأنعم نعمة ، والشدة : القوة والجلادة ، والشديد الرجل القوي ، وفسروا بلوغ الأشد في هذه الآية بالاحترام بشرط أن يؤنس منه الرشد ، وقد استقصينا في هذا الفصل في أول سورة النساء .

### ﴿ والنوع الثاني ﴾ قوله تعالى ( وأوفوا الكيل والميزان بالقسط )

وأعلم أن كل شيء بلغ تمام الكمال ، فقد وفي وتم . يقال : درهم واف ، وكيل واف ، وأوفيته حقه ، ووفيته إذا أتمته ، وأوفى الكيل إذا أتمه ولم ينقص منه شيئاً وقوله ( والميزان ) أي الوزن بالميزان وقوله ( بالقسط ) أي بالعدل لا بخس ولا نقصان .

فإن قيل : إيفاء الكيل والميزان ، هو عين القسط ، فما الفائدة في هذا التكرير ؟

قلنا : أمر الله المعطى بايفاء ذي الحق حقه من غير نقصان ، وأمر صاحب الحق بأخذ حقه من غير طلب الزيادة .

وأعلم أنه لما كان يجوز أن يتوهם الإنسان أنه يجب على التحقيق وذلك صعب شديد في العدل أتبه الله تعالى بما يزيل هذا التشديد فقال ( لا نكلف نفسا إلا وسعها ) أي الواجب في إيفاء الكيل والوزن هذا القدر الممكن في إيفاء الكيل والوزن . أما التحقيق فغير واجب . قال القاضي : إذا كان تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع أن ما هو التضييق مقدور له ، فكيف يتوهם أنه تعالى يكلف الكافر الإيمان مع أنه لا قدرة له عليه ؟ بل قالوا : يخلق الكفر فيه ، ويريده منه ، ويحكم به عليه ، ويخلق فيه القدرة الموجبة لذلك الكفر ، والداعية الموجبة له ، ثم ينهاه عنه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك القدر من التشديد والتضييق على العبد ، وهو إيفاء الكيل والوزن على سبيل التحقيق ، فكيف يجوز أن يضيق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد ؟

وأعلم أنا نعارض القاضي وشيخوخة في هذا الموضع بمسألة العلم ومسألة الداعي ، وحيئذ ينقطع ولا يبقى لهذا الكلام رواء ولا رونق .

### ﴿ النوع الثالث ﴾ من التكاليف المذكورة في هذه الآية ، قوله تعالى ( وإذا قلتم فاعدلوا

ولو كان ذا قر بـ ) وأعلم أن هذا أيضاً من الأمور الخفية التي أوجب الله تعالى فيها أداء الأمانة ، والمفسرون حملوه على أداء الشهادة فقط ، والأمر والنهي فقط ، قال القاضي وليس الأمر كذلك بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول ، فيدخل فيه ما يقول المرء في الدعوة إلى الدين وتقرير الدلائل عليه بأن يذكر الدليل ملخصاً عن الحشو والزيادة بألفاظ مفهومة معتادة ، قريبة من الأفهام ، ويدخل فيه أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واقعاً على وجه العدل من غير زيادة في الإيذاء والإيحاش ، ونقصان عن القدر الواجب ، ويدخل فيه الحكايات التي يذكرها الرجل حتى لا يزيد فيها ولا ينقص عنها ، ومن جملتها تبليغ الرسائلات عن الناس ، فإنه يجب أن يؤديها من غير زيادة ولا نقصان ، ويدخل فيه حكم الحاكم بالقول ، ثم إنه تعالى بين أنه يجب أن يسوى فيه بين القريب والبعيد ، لأنه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم يختلف ذلك بالقريب والبعيد .

﴿ والنوع الرابع ﴾ من هذه التكاليف قوله تعالى ( وبعهد الله أوفوا ) وهذا من خفيات الأمور لأن الرجل قد يخالف مع نفسه ، فيكون ذلك الحلف خفياً ، ويكون بره وحشه أيضاً خفياً ، ولما ذكر تعالى هذه الأقسام قال ( ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون )  
فإن قيل : فيما السبب في أن جعل خاتمة الآية الأولى بقوله ( لعلكم تعقلون ) وخاتمة هذه الآية بقوله ( لعلكم تذكرون )

قلنا : لأن التكاليف الخمسة المذكورة في الأولى أمور ظاهرة جلية ، فوجب تعقلها وفهمها وأما التكاليف الأربع المذكورة في هذه الآية فأمور خفية غامضة ، لا بد فيها من الاجتهاد والتفكير حتى يقف على موضع الاعتدال ، فلهذا السبب قال ( لعلكم تذكرون )قرأ حمزة والكسائي وحفظ عن عاصم ( تذكرون ) بالتحقيق ولا باقون ( تذكرون ) بتشدد الذال في كل القرآن وهم بمعنى واحد .

تم الجزء الثالث عشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الرابع عشر ، وأوله قوله تعالى

﴿ وأن هذا صراطٍ مستقيماً ﴾ من سورة الأنعام . أعان الله على إكماله

## فهرست

## الجزء الثالث عشر من التفسير الكبير للإمام الفخر الرازى

صفحة	
٣٣	قوله تعالى ' وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق الآية
٣٦	قوله تعالى ' وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا إِلَيْهِ' و كذلك نفصل الآيات
٤٣	قوله تعالى ' وكذلك نري إبراهيم' الآية
٤٩	قوله تعالى ' فلما جن عليه الليل رأى كوكبا'
٥٩	قوله تعالى ' فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى الآية'
٦١	قوله تعالى ' إنني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض' الآية
٦١	قوله تعالى ' وحاجة قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان الآية'
٦٣	قوله تعالى ' وكيف أخاف ما أشركتم'
٦٦	قوله تعالى ' وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه الآية'
٦٦	قوله تعالى ' ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا الآية'
٦٧	قوله تعالى ' ومن آبائهم وذرياتهم وآخواتهم الآية'
٧١	قوله تعالى ' أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة الآية'
٧٣	قوله تعالى ' أولئك الذين هدى الله بهداهم اقتده' الآية
٣	قوله تعالى ' وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا إِلَيْهِ' الآية
٧	قوله تعالى ' وكذلك نفصل الآيات ولتبين سبيل المجرمين' الآية
٩	قوله تعالى ' قل لوأن عندي ما تستعجلون به الآية'
١٠	قوله تعالى ' وعنده مفاتح الغيب' الآية
١٣	قوله تعالى ' وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ماجر حتم بالنهار الآية'
١٤	قوله تعالى ' وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظه الآية'
١٨	قوله تعالى ' ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق'
٢٢	قوله تعالى: ' قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر' الآية
٢٣	قوله تعالى: ' قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا' الآية
٢٥	قوله تعالى ' وكذب به قومك وهو الحق'
٢٦	قوله تعالى ' وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا إِلَيْهِ' الآية
٢٨	قوله تعالى ' وما على الذين ينفقو من حسابهم من شيء' الآية
٢٨	قوله تعالى ' وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا' الآية
٣٠	قوله تعالى ' قل اندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا' الآية

## صفحة

## صفحة

- ١٤٩ قوله تعالى ' وأقسموا بالله جهد إيمانهم  
لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها
- ١٥٤ قوله تعالى ' ونقلب أفندتهم وأبصارهم  
كما لم يؤمنوا به أول مرة الآية
- ١٥٧ قوله تعالى ' ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة  
 وكلهم الموتى الآية
- ١٦٠ قوله تعالى ' وكذلك جعلنا لكلنبي  
عدوا شياطين الانس والجن
- ١٦٤ قوله تعالى ' ولتصغى إليه أفندة الذين  
لا يؤمنون بالآخرة الآية
- ١٦٦ قوله تعالى ' أ forgive الله ابتغى حكمها  
 الآية
- ١٦٨ قوله تعالى ' وتمت كلمة ربك صدقها  
 وعدلا
- ١٧١ قوله تعالى ' وان تطبع أكثر من في  
 الأرض يضلوك عن سبيل الله الآية
- ١٧٣ قوله تعالى ' فكلوا ما ذكر اسم الله عليه  
 إن كنتم بآياته مؤمنين
- ١٧٤ قوله تعالى ' وما لكم ألا تأكلوا مما لم  
 يذكر اسم الله عليه
- ١٧٦ قوله تعالى ' وذروا ظاهر الأئم وباطنه
- ١٧٧ قوله تعالى ' ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم  
 الله عليه
- ١٧٩ قوله تعالى ' أو من كان ميتافاً حينها  
 وجعلنا له نوراً الآية
- ١٨٣ قوله تعالى ' وكذلك جعلنا في كل قرية  
 أكابر مجرميها الآية

- ٨٤ قوله تعالى ' وهذا كتاب أنزلناه مبارك  
 ومصدق الذي بين يديه الآية
- ٨٨ قوله تعالى ' ومن أظلم من افترى على  
 الله كذبا الآية
- ٩١ قوله تعالى ' لقد جحثمنا فرادي كما  
 خلقناكم أول مرة
- ٩٤ قوله تعالى ' أن الله فالق الحب والنوى
- ٩٩ قوله تعالى ' فاللق الأصباح وجعل  
 الليل سكنا الآية
- ١٠٥ قوله تعالى ' وهو الذي جعل لكم  
 النجوم لتهتدوا بها الآية
- ١٠٧ قوله تعالى ' وهو الذي أنشأكم من  
 نفس واحدة الآية
- ١١٠ قوله تعالى ' وهو الذي أنزل من السماء  
 ماء فأنخرجنا به الآية
- ١١٨ قوله تعالى ' وجعلوا لله شركاء الجن
- ١٢٤ قوله تعالى ' بديع السموات والأرض  
 أني يكون له ولد الآية
- ١٢٦ قوله تعالى ' ذلكم الله ربكم لا إله إلا  
 هو خالق كل شيء الآية
- ١٣٠ قوله تعالى ' لا تدركه الأ بصار وهو  
 يدرك الأ بصار الآية
- ١٤٠ قوله تعالى ' قد جاءكم بصائر من ربكم  
 فمن أبصر فلنفسه الآية
- ١٤١ قوله تعالى ' وكذلك نصرف الآيات  
 ولنقولوا درست الآية
- ١٤٤ قوله تعالى ' اتبع ما أوحى إليك من  
 ربك
- ١٤٦ قوله تعالى ' ولا تسبوا الذين يدعون من  
 دون الله الآية

١٨٤ قوله تعالى 'إِذَا جَاءَهُمْ آيَةً قَالُوا نَّعَمْ تَوْمَنْ حَتَّى تَؤْتَنِي مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ

١٨٦ قوله تعالى 'فَمَن يَرِدُ اللَّهُ أَن يَهْدِي يُشَرِّحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ الْآيَةُ

١٩٦ قوله تعالى 'وَهَذَا صَرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيماً

١٩٨ قوله تعالى 'لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ

٢٠٠ قوله تعالى 'وَيَوْمَ يُحْشِرُهُمْ جَمِيعاً يَا مَعْشِرَ الْجِنِّ الْآيَةُ

٢٠٣ قوله تعالى 'وَكَذَلِكَ نُولِي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بعضاً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

٢٠٤ قوله تعالى 'يَا مَعْشِرَ الْجِنِّ وَالْأَنْسَ الْأَمْ يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِّنْكُمْ الْآيَةُ

٢٠٦ قوله تعالى 'ذَلِكَ أَنَّ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مَهْلِكُ الْقَرْيَ

٢٠٨ قوله تعالى 'وَلِكُلِّ دَرْجَاتٍ مَا عَمِلُوا

٢٠٨ قوله تعالى 'وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ الْآيَةُ

٢١٣ قوله تعالى 'قُلْ يَا قَوْمٌ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ

إِنِّي عَامِلٌ إِلَيْكُمْ الْآيَةُ

٢١٤ قوله تعالى 'وَجَعَلُوا اللَّهَ مَمَادِرًا مِّنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا الْآيَةُ

٢١٦ قوله تعالى 'وَكَذَلِكَ زَيْنَ لَكَثِيرَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ الْآيَةُ

٢١٨ قوله تعالى 'وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحْرَثٌ حَجَرُ الْآيَةُ

٢١٩ قوله تعالى 'وَقَالُوا مَا فِي بَطْوَنِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذِكْرِنَا الْآيَةُ

٢٢٠ قوله تعالى 'قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْ لَادْهُمْ سَفْهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ الْآيَةُ

٢٢١ قوله تعالى 'وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ الْآيَةُ

٢٢٧ قوله تعالى 'وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمْوَلَةٌ وَفَرْشَاءٌ إِلَيْهِ

٢٢٨ قوله تعالى 'ثَمَانِيَةُ أَزْوَاجٍ مِنَ الْضَّأنِ اثْنَيْنِ الْآيَةُ

٢٣٠ قوله تعالى 'قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحْرِماً

٢٣٥ قوله تعالى 'وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حِرْمَانًا كُلَّ ذِي ظَفَرِ الْآيَةُ

٢٣٦ قوله تعالى 'فَانْكَذَبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسْعَةٍ الْآيَةُ

٢٣٧ قوله تعالى 'سَيِّقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْشَاءَ اللَّهِ مَا أَشْرَكُنَا الْآيَةُ

٢٤٢ قوله تعالى 'قُلْ هَلْمَ شَهَدَكُمُ الَّذِينَ يَشْهِدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَمَ هَذَا

٢٤٣ قوله تعالى 'قُلْ تَعَالَوْا أَتَلَ مَا حَرَمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمِ الْآيَةُ

٢٤٦ قوله تعالى 'وَلَا تَقْرِبُوا مَالَ الْيَتَمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ الْآيَةُ