

مجمع فتاوى

شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

بمطبع دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

المجلد السادس عشر

مجموع فتاوى

شيخ الإسلام ابن تيمية

قدس الله روحه

بفتح وتوثيق الخوف
عبد الرحمن بن محمد بن قاسم
بمساعدة ابنه محمد

المجلد السادس عشر

كتاب
التفسير

الجزء الثالث

من سورة الزمر الى سورة الاخلاص

أحسنه) فقد قسم القول إلى حسن وأحسن ، والقرآن كله متبع ، وهذا حجتهم .

فيقال : الجواب من ثلاثة أوجه : إلزام وحل .

« الأول » أن هذا مثل قوله : (واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم) ومثل قوله : (وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء ، فخذها بقوة ، وأمر قومك يأخذوا بأحسنها) فقد أمر المؤمنين باتباع أحسن ما أنزل إليهم من ربهم ، وأمر بني إسرائيل أن يأخذوا بأحسن التوراة ، وهذا ابلغ من تلك الآية ؛ فإن تلك إنما فيها مدح باتباع الأحسن ، ولا ريب أن القرآن فيه الخبر والأمر بالحسن والأحسن ، واتباع القول إنما هو العمل بمقتضاه ، ومقتضاه فيه حسن وأحسن ، ليس كله أحسن وإن كان القرآن في نفسه أحسن الحديث ؛ ففرق بين حسن الكلام بالنسبة إلى غيره من الكلام ، وبين حسنه بالنسبة إلى مقتضاه للأمر والخبر عنه .

« الوجه الثاني » أن يقال : إنه قال : : (فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله ، وأولئك هم أولوا الألباب) والقرآن تضمن خيراً وأمراً ، فالخبر عن الأبرار والمقربين ، وعن الكفار والفجار ؛ فلا ريب أن اتباع الصنفين حسن ،

واتباع المقرين أحسن ، والأمر يتضمن الأمر بالواجبات والمستحبات .
ولا ريب ان الاقتصار على فعل الواجبات حسن وفعل المستحبات معها
أحسن ، ومن اتبع الأحسن فاقتدى بالمقربين وتقرّب الى الله بالتواقل
بعد الفرائض كان أحق بالبشرى .

• وعلى هذا فقوله : (واتبعوا احسن ما أنزل اليكم من ربكم) (وأمر
قومك يأخذوا بأحسنها) هو أيضاً أمر بذلك ؛ لكن الأمر يعم أمر
الايجاب ، والاستحباب . فهم مأمورون بما في ذلك من واجب أمر
إيجاب ، وبما فيه من مستحب أمر استحباب ، كما هم مأمورون مثل
ذلك في قوله : (إن الله يأمر بالعدل والاحسان ، وإيتاء ذي القربى)
وقوله : (يأمرهم بالمعروف) والمعروف يتناول القسمين . وقوله :
(وافعلوا الخير لعلكم تفلحون) وهو يعم القسمين : وقوله : (اركعوا
واسجدوا) وأمثال ذلك .

وقال رحمه الله

فصل

في السماع

أصل السماع الذي أمر الله به ، هو سماع ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم : سماع فقه وقبول ؛ ولهذا انقسم الناس فيه أربعة أصناف : صنف معرض ممتنع عن سماعه ، وصنف سمع الصوت ولم يفقه المعنى ، وصنف فقهه ولكنه لم يقبله ، والرابع الذي سمعه سماع فقه وقبول .

ف « الأول » كالذين قال فيهم : (وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون) .

و « الصنف الثاني » من سمع الصوت بذلك لكن لم يفقه المعنى . قال تعالى : (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء ، سم بكم عمي فهم لا يعقلون) وقال تعالى : (ومنهم من يستمع

إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا ، وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها ، حتى إذا جاءوك يجادلونك ، يقول الذين كفروا إن هذا الا اساطير الأولين) . وقال تعالى : (ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون؟! ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمى ولو كانوا لا يبصرون؟! إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون) وقال تعالى : (وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا ، وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا ، وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا ، نحن أعلم بما يستمعون به إذ يستمعون إليك وإذ هم نجوى ؛ إذ يقول الظالمون ان تتبعون إلا رجلا مسحورا) وقال تعالى : (ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسي ما قدمت يداه ، إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا ، وإن تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا) .

وقوله : (أن يفقهوه) يتناول من لم يفهم منه تفسير اللفظ كما يفهم بمجرد العريية ، ومن فهم ذلك لكن لم يعلم نفس المراد في الخارج ، وهو : « الأعيان » و « الأفعال » و « الصفات » المقصودة بالأمر والخبر ؛ بحيث يراها ولا يعلم أنها مدلول الخطاب : مثل من يعلم وصفا منبوما ويكون هو متصفاً به ، أو بعضاً من جنسه ولا يعلم أنه داخل فيه . وقال تعالى :

(إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ، ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) قال ذلك بعد قوله : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ، ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون ، ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون) فقوله : (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم) لم يرد به مجرد إسماع الصوت لوجهين .

« أحدهما » أن هذا السماع لا بد منه ولا تقوم الحجة على المدعين إلا به . كما قال : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ، ثم أبلغه مأمنه) وقال : (لأنذركم به ومن بلغ) وقال : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)

و « الثاني » أنه وحده لا ينفع ؛ فانه قد حصل لجميع الكفار الذين استمعوا القرآن وكفروا به كما تقدم ، بخلاف إسماع الفقه فان ذلك هو الذي يعطيه الله لمن فيه خير ، وهذا نظير ما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين » وهذه الآية والحديث يدلان على أن من لم يحصل له السماع الذي يفقهه معه القول فان الله لم يعلم فيه خيراً ولم يرد به خيراً ، وأن من علم الله فيه خيراً أو أراد به خيراً فلا بد أن يسمعه ويفقهه ؛ إذ الحديث قد بين أن كل من يرد الله به خيراً يفقهه ؛ فالأول مستلزم للثاني ، والصفة عامة ، فمن لم يفقهه لم يكن داخلاً في العموم فلا يكون الله

أراد به خيراً ، وقد اتقى في حقه اللزوم فينتقي اللزوم .

وكذلك قوله : (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم) بين ان الأول شرط للثاني : شرطاً نحوياً ، وهو ملزوم وسبب ، فيقتضى أن كل من علم الله فيه خيراً أسمع هذا الاسماع ، فمن لم يسمعه إياه لم يكن قد علم فيه خيراً ، فتدبر كيف وجب هذا السماع ، وهذا الفقه ، وهذا حال المؤمنين ، بخلاف الذين يقولون بسماع لافقه معه ، او فقه لا سماع معه أعنى هذا السماع .

واما قوله : (ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) فقد بشكل على كثير من الناس . لظنهم ان هذا السماع المشروط هو السماع المنقي في الجملة الأولى ، الذي كان يكون لو علم فيهم خيراً ، وليس في الآية ما يقتضى ذلك ؛ بل ظاهرها وباطنها ينافي ذلك ؛ فان الضمير في قوله : (ولو أسمعهم) عائد إلى الضميرين في قوله : (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم) وهؤلاء قد دل الكلام على أن الله لم يعلم فيهم خيراً ، فلم يسمعهم اذ « لو » يدل على عدم الشرط دائماً ؛ وإذا كان الله ما علم فيهم خيراً فلو أسمعهم لتولوا وهم معرضون . بمنزلة اليهود الذين قالوا سمعنا وعصينا ، ومع « الصنف الثالث » .

ودلت الآية على أنه ليس لكل من سمع وفقه يكون فيه خير ؛ بل

قد يفقه ولا يعمل بعلمه فلا ينتفع به ، فلا يكون فيه خيراً ، ودلت
أيضاً على أن إسماعيل التفهيم إنما يطلب لمن فيه خير ، فإنه هو الذي ينتفع
به ، فأما من ليس ينتفع به فلا يطلب تفهيمه .

و « الصنف الثالث » من سمع الكلام وفقهه ؛ لكنه لم يقبله ولم
يطع امره : كاليهود الذين قال الله فيهم : (من الذين هادوا يحرفون
الكلم عن مواضعه ، ويقولون سمعنا وعصينا ، وسمع غير مسمع ،
وراعنا ليا بألسنتهم ، وطعنا في الدين ، ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا
واسمع وانظرنا لكان خيراً لهم وأقوم ؛ ولكن لأنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون
الاقليلا) وقال تعالى : (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق
منهم يسمعون كلام الله ، ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون)
الى قوله : (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى)
اي تلاوة .

فهؤلاء من « الصنف الأول » الذين يسمعون ويقرعون ولا يفقهون ،
ويحرفون — الى قوله : وإذا أخذ الله ميثاق نبي إسرائيل ، لا تعبدون
إلا الله وبالوالدين إحسانا) الى قوله : ولقد آتينا موسى الكتاب وقضينا
من بعده بالرسول ، وآتينا عيسى بن مريم اليينات وأيدناه بروح القدس ،
أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم وفريقاً
تقتلون ، وقالوا قلوبنا غلف بل لأنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون) كما

قال في تلك الآية: (ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا) وقال في النساء: (فبما نقضهم ميثاقهم ، وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق ، وقولهم قلوبنا غلف ، بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا ، وبكفرهم وقولهم على مريم بهتاناً عظيماً) إلى آخر القصة ، فأخبر بذنوبهم التي استحقوا بها ما استحقوه . ومنها قولهم : (قلوبنا غلف) .

فلم أنهم كاذبون في هذا القول قاصدون به الامتاع من الواجب ؛ ولهذا قال : (بل لعنهم الله) و (طبع عليها بكفرهم) فهي وان سمعت الخطاب وفقهته لا تقبله ولا تؤمن به ، لا تصديقا له ولا طاعة ، وإن عرفوه كما قال : (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) . ف (غلف) جمع أغلف . وأما « غلف » بالتحريك فجمع غلاف ، والقلب الأغلف بمنزلة الأقف . فهم ادعوا ذلك وهم كاذبون في ذلك ، واللغة الأبعاد عن الرحمة ، فلو عملوا به لرحموا ؛ ولكن لم يعملوا به ، فكانوا مغضوبا عليهم ملعونين ، وهذا جزاء من عرف الحق ولم يتبعه ، وفقه كلام الرسل ولم يكن موافقاً له بالاقرار تصديقاً وعملاً .

و « الصنف الرابع » الذين سمعوا سماع فقه وقبول ، فهذا هو السماع المأمور به ، كما قال تعالى : (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق) وقال تعالى : (قل

أوحى إلي أنه استمع نفر من الجن ، فقالوا : إنا سمعنا قرآنا عجبا يهـدي إلى الرشد فآمنوا به ، ولن نشرك بربنا أحداً) وقال تعالى : (وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن ، فلما حضروه قالوا أنصتوا ، فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين . قالوا : يا قومنا إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى مصدقاً لما بين يديه يهـدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم ، يا قومنا أجيئوا داعي الله وآمنوا به) الآيات . وقال تعالى : (إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا تبلى عليهم يخرون للأذقان سجداً ، ويقولون : سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولاً) الآية . وقال تعالى : (إيماناً للذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً) وقال تعالى : (وإذا ما أنزلت سورة فهم من يقول أياكم زادته هذه إيماناً ، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون ، وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم وما تولوا من كافرين) وقال تعالى : (وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خساراً) وكذلك قوله : (قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء ، والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى) ومثله قوله : (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) فالبيان يعم كل من فقهه والهدى والموعظة للمتقين . وقوله : (هذا بصائر للناس وهدى ورحمة

لقوم يوقنون) وقوله : (الم ، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) .

وهنا لطيفة تزيل اشكالا يفهم هنا ، وهو أنه ليس من شرط هذا المتقى المؤمن ان يكون كان من المتقين المؤمنين قبل سماع القرآن فان هذا أو لا تمتنع ؛ إذ لا يكون مؤمناً متقياً من لم يسمع شيئاً من القرآن . وثانياً أن الشرط إنما يجب أن يقارن للشروط لا يجب أن يتقدمه تقدماً زمانياً ، كاستقبال القبلة في الصلاة . وثالثاً أن المقصود أن يبين شيان :

« أحدهما » أن الانتفاع به بالاهتداء والانتاظ والرحمة هو وإن كان موجباً له ؛ لكن لا بد مع الفاعل من القابل ، إذ الكلام لا يؤثر فيمن لا يكون قابلاً له ، وإن كان من شأنه أن يهدى ويعط ويرحم وهذا حال كل كلام .

« الثاني » أن يبين أن المهتدين بهذا هم المؤمنون المتقون ، ويستدل بعدم الاهتداء به على عدم الإيمان والتقوى ، كما يقال المتعلمون لكتاب بقراط هم الأطباء ، وإن لم يكونوا أطباء قبل تعلمه ، بل بتعلمه وكما يقال : كتاب سيويه كتاب عظيم المنفعة للنحاة ، وإن كانوا إنما صاروا نحاة بتعلمه ، وكما يقال : هذا مكان موافق للرماة والركاب .

قال شيخ الإسلام رحمه الله :

فصل

قال الله تعالى : (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ، ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ، ثم يهيج فتراه مصفراً ، ثم يجعله حطاباً ؛ إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب) .

فأخبر سبحانه أنه يسلك الماء النازل من السماء ينابيع ، والينابيع جمع ينبوع وهو منبع الماء ، كالعين والبر ، فدل القرآن على أن ماء السماء تتبع منه الأرض ، والاعتبار يدل على ذلك ، فانه إذا كثر ماء السماء كثرت الينابيع ، وإذا قل قلت .

وماء السماء ينزل من السحاب ، والله ينشئه من الهواء الذي في الجو ، وما يتصاعد من الأبخرة .

وليس في القرآن أن جميع ما ينبع يكون من ماء السماء ، ولا هذا أيضاً معلوماً بالاعتبار ، فان الماء قد ينبع من بطون الجبال ،

ويكون فيها أبحرة يخلق منها الماء، والأبحرة وغيرها من الأهوية قد تستحيل، كما إذا أخذ إناء فوضع فيه تلج، فإنه يبقى ما أحاط به ماء وهو هواء استحال ماء، وليس ذلك من ماء السماء، فعلم أنه ممكن أن يكون في الأرض ماء ليس من السماء، فلا يجزم بأن جميع المياه من ماء السماء، وإن كان غالبها من ماء السماء. والله أعلم.

وقال شيخ الاسلام

تقي الدين أبو العباس احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن
تیمية الحرانی قدس الله روحه .

فصل

في قوله تعالى : (قل يا عبادي الذين اسرفوا على أنفسهم لا
لا تقنطوا من رحمة الله ، إن الله يغفر الذنوب جميعاً ، إنه هو الغفور
الرحيم . وأنيبوا إلى ربكم واسلموا له) . وقد ذكرنا في غير موضع
أن هذه الآية في حق التائبين ، وأما آيتا النساء قوله : (إن الله
لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فلا يجوز أن
تكون في حق التائبين ، كما يقوله من يقوله من المعتزلة ، فان التائب
من الشرك يغفر له الشرك أيضاً بنصوص القرآن واتفاق المسلمين .
وهذه الآية فيها تخصيص وتقييد ، وتلك الآية فيها تعميم وإطلاق ،
هذه خص فيها الشرك بأنه لا يغفره ، وما عداه لم يجزم بمغفرته ؛ بل
علقه بالشيئة فقال : (ويغفر ما دون ذلك ان يشاء) .

وقد ذكرنا في غير موضع أن هذه كما ترد على الوعيدية من الخوارج والمعتزلة، فهي ترد أيضاً على المرجئة الواقفية، الذين يقولون : يجوز ان يعذب كل فاسق فلا يغفر لأحد، ويجوز ان يغفر للجميع فانه قد قال : (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فثبت ان مادون ذلك هو مغفور لكن لمن يشاء، فلو كان لا يغفره لأحد بطل قوله : (ويغفر ما دون ذلك) ولو كان يغفره لكل أحد بطل قوله : (لمن يشاء) فلما أثبت انه يغفر ما دون ذلك وان المغفرة هي لمن يشاء دل ذلك على وقوع المغفرة العامة مما دون الشرك ؛ لكنها لبعض الناس .

وحينئذ فمن غفر له لم يعذب ، ومن لم يغفر له عذب . وهذا مذهب السجانية والسلف والأئمة ، وهو القطع بأن بعض نصرة الأمة يدخل النار وبعضهم يغفر له ؛ لكن هل ذلك على وجه الموازنة والحكمة أو لا اعتبار بالموازنة ؟ فيه قولان لامتنسبين إلى السنة من أصحابنا وغيرهم ، بناء على أدل الأفعال الإلهية هل يعتبر فيها الحكمة والعدل . وأيضاً فمسألة الجزاء فيها تدوس كثيرة دلت على الموازنة ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا ان قوله : (يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً) فيه نهى عن القنوط من رحمة الله تعالى ، وان عدلت الذنوب وكثرت فلا يحل لأحد ان يقنط من

رحمة الله وان عظمت ذنوبه ، ولا أن يقنط الناس من رحمة الله . قال
بعض السلف ان الفقيه كل الفقيه الذي لا يؤس الناس من رحمة الله ،
ولا يجرمهم على معاصي الله .

والقنوط يكون بأن يعتقد ان الله لا يغفر له . اما لكونه اذا تاب
لا يقبل الله توبته ويغفر ذنوبه ، وإما بان يقول نفسه لا تطاوعه على
التوبة ؛ بل هو مغلوب معها ، والشيطان قد استحوذ عليه ، فهو يأس
من توبة نفسه ، وان كان يعلم انه اذا تاب غفر الله له ، وهذا يعترى
كثيراً من الناس . والقنوط يحصل بهذا تارة وبهذا تارة : فالأول
كل راهب الذي افتى قاتل تسعة وتسعين ان الله لا يغفر له فقتله وكل
به مائة ، ثم دل على عالم فأتاه فسأله فأفتاه بأن الله يقبل توبته .
والحديث في الصحيحين . والثاني كالذي يرى للتوبة شروطاً كثيرة ،
ويقال له لها شروط كثيرة يتعذر عليه فعلها فيأس من ان يتوب .

وقد تنازع الناس في العبد هل يصير في حال تمتع منه التوبة إذا
ارادها . والصواب الذي عليه أهل السنة والجمهور ان التوبة ممكنة من
كل ذنب ، ويمكن ان الله يغفره ، وقد فرضوا في ذلك من توسط
أرضاً مغصوبة ، ومن توسط جرحى فكيف ما تحرك قتل بعضهم . فقيل
هذا لا طريق له الى التوبة . والصحيح ان هذا إذا تاب قبل الله توبته .

أما من توسط الأرض المنصوبة فهذا خروجه بنية تخلية المكان
وتسليمه إلى مستحقه ليس منياً عنه ولا محرماً ؛ بل الفقهاء متفقون على
أن من غصب داراً وترك فيها قماشه وماله إذا أمر بتسليمها إلى مستحقها
فانه يؤمر بالخروج منها ، وبإخراج أهله وماله منها ، وان كان ذلك
نوع تصرف فيها ، لكنه لأجل اختلاؤها .

والمشرك إذا دخل الحرم أمر بالخروج منه وإن كان فيه مرور
فيه ، ومثل هذا حديث الأعرابي المتفق على صحته لما بال في المسجد
فقام الناس إليه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « لا ترموه » أي
لا تقطعوا عليه بوله ، وأحرم أن يصبوا على بوله دلواً من ماء . فهو لما
بدأ بالبول كان إتمامه خيراً من أن يقطعوه ، فيلوث ثيابه وبدنه ، ولو
زنا رجل بامرأة ثم تاب لنزع ، ولم يكن مذنباً بالنزع ، وهل هو
وطء ؟ فيه قولان هما روايتان عن أحمد . فلو حلف أن لا يبطأ امرأته
بالطلاق الثلاث ، فالذين يقولون : إنه يقع به الطلاق الثلاث إذا
وطئها تنازعوا هل يجوز له وطؤها ؟ على قولين : هما روايتان عن أحمد .
« أحدهما » يجوز كقول الشافعي . و « الثاني » لا يجوز كقول مالك
فانه يقول : إذا أجزت الوطء لزم أن يباشرها في حال النزع وهي
محرمة ، وهذا إنما يجوز للضرورة لا يجوز ابتداء ، وذلك يقول النزع
ليس بمحرم .

وكذلك الذين يقولون إذا طلع عليه الفجر وهو موج فقد جامع ، لهم في التزعم قولان : في مذهب أحمد وغيره ، وأما على ما نصرناه فلا يحتاج الى شيء من هذه المسائل ، فان الحالف إذا حث يكفر يمينه ولا يلزمه الطلاق الثلاث ، وما فعله الناس حال التبين من أكل وجماع فلا بأس به ، لقوله : (حتى) .

والمقصود أنه لا يجوز أن يقنط أحد ، ولا يقنط أحدا من رحمة الله فان الله نهى عن ذلك ، وأخبر أنه يغفر الذنوب جميعاً .

فان قيل قوله : (إن الله يغفر الذنوب جميعاً) معه عموم على وجه الاخبار ، فدل أن الله يغفر كل ذنب ؛ ومعلوم أنه لم يرد أن من أذنب من كافر وغيره فانه يغفر له ، ولا يعذبه لافي الدنيا ولا في الآخرة ، فان هذا خلاف المعلوم بالضرورة والتواتر والقرآن والاجماع ، إذ كان الله أهلك أمماً كثيرة بذنوبها ، ومن هذه الأمة من عذب بذنوبه إما قدراً وإما شرعاً في الدنيا قبل الآخرة .

وقد قال تعالى : (من يعمل سوءاً يجزيه) وقال : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) فهذا يقتضي أن هذه الآية ليست على ظاهرها ؛ بل المراد أن الله قد يغفر الذنوب جميعاً . أي ذلك مما قد يفعله أو أنه يغفره لكل تائب ، لكن يقال : فلم أتى بصيغة الجزم والاطلاق في موضع التردد والتقيد ؟ قيل بل

الآية على مقتضاها فان الله أخبر أنه يغفر جميع الذنوب ، ولم يذكر أنه يغفر لكل مذنب ؛ بل قد ذكر في غير موضع أنه لا يغفر لمن مات كافراً ، فقال : (إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ثم ماتوا وهم كفار فلن يغفر الله لهم) .

وقال في حق المنافقين : (سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم) لكن هذا اللفظ العام في الذنوب هو مطلق في المذنبين . فالذنب لم يتعرض له بنفي ولا إثبات ؛ لكن يجوز أن يكون مغفوراً له ، ويجوز أن لا يكون مغفوراً له . إن أتى بما يوجب المغفرة غفر له ، وإن أصر على ما يناقضها لم يغفر له .

وأما جنس الذنب فان الله يغفره في الجملة : الكفر والشرك وغيرها ؛ يغفرها لمن تاب منها ، ليس في الوجود ذنب لا يغفره الرب تعالى ؛ بل ما من ذنب إلا والله تعالى يغفره في الجملة .

وهذه آية عظيمة جامعة من أعظم الآيات نفعاً ، وفيها رد على طوائف ، رد على من يقول إن الداعي الى البدعة لا تقبل توبته ، ويحتجون بحديث إسرائيلي ، فيه : « أنه قيل لذلك الداعية فكيف بمن أضلقت ؟ » وهذا يقوله طائفة ممن ينتسب الى السنة والحديث وليسوا من العلماء بذلك ، كأبي علي الأهوازي وأمثاله ممن لا يميزون بين

الأحاديث الصحيحة والموضوعة ، وما يحتج به وما لا يحتج به ؛ بل يروون كلما في الباب محتجين به .

وقد حكى هذا طائفة قولاً في مذهب أحمد أو رواية عنه ، وظاهر مذهبه مع مذاهب سائر أئمة المسلمين أنه تقبل توبته كما تقبل توبة الداعي الى الكفر ، وتوبة من فتن الناس عن دينهم .

وقد تاب قادة الأحزاب : مثل أبي سفيان بن حرب ، والحارث ابن هشام ، وسهيل بن عمرو ، وصفوان بن أمية ، وعكرمة بن أبي جهل ، وغيرهم بعد أن قتل على الكفر بدعائهم من قتل ، وكانوا من أحسن الناس إسلاماً وغفر الله لهم . قال تعالى : (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) . وعمرو بن العاص كان من أعظم الدعاة الى الكفر والايذاء للمسلمين ، وقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم لما أسلم « يا عمرو أما علمت أن الاسلام يجب ما كان قبله ؟ ! »

وفي صحيح البخارى عن ابن مسعود في قوله : (أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب) قال كان ناس من الانس يعبدون ناساً من الجن ، فأسلم أولئك الجن والانس يعبدونهم . ففي هذا أنه لم يضر الذين أسلموا عبادة غيرهم بعد الاسلام لهم ، وإن كانوا هم أضلوم أولاً .

وأيضاً فالداعي الى الكفر والبدعة وان كان أضل غيره فذلك الغير يعاقب على ذنبه ؛ لكونه قبل من هذا واتبعه ، وهذا عليه وزره ووزر من اتبعه الى يوم القيامة مع بقاء أوزار أولئك عليهم ، فاذا تاب من ذنبه لم يبق عليه وزره ولا ما حمّله هو لأجل إضلالهم ، وأما من فسّوا تاب أو لم يتب حاطم واحد ؛ ولكن توبته قبل هذا تحتاج الى ضد ما كان عليه من الدعاء الى الهدى ، كما تاب كثير من الكفار وأهل البدع ، وصاروا دعاة الى الاسلام والسنة . وسحرة فرعون كانوا أئمة في الكفر ثم أسلموا وختم الله لهم بخير .

ومن ذلك توبة قاتل النفس . والجمهور على أنها مقبولة ؛ وقال ابن عباس لا تقبل ؛ وعن احمد روايتان . وحديث قاتل التسعة والتسعين في الصحيحين دليل على قبول توبته ، وهذه الآية تدل على ذلك ، وآية النساء إنما فيها وعيد في القرآن كقوله : (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً) ومع هذا فهذا اذا لم يتب . وكل وعيد في القرآن فهو مشروط بعدم التوبة باتفاق الناس ، فبأي وجه يكون وعيد القاتل لاحقاً به وان تاب ؟ هذا في غاية الضعف ؛ ولكن قد يقال لا تقبل توبته بمعنى أنه لا يسقط حق المظلوم بالقتل ؛ بل التوبة تسقط حق الله والمقتول مطالبه بحقه ، وهذا صحيح في جميع حقوق الأدميين حتى الدين ، فان في الصحيحين عن النبي صلى

الله عليه وسلم أنه قال : « الشهيد يغفر له كل شيء الا الدين » لكن حق الآدمي يعطاه من حسنات القتال .

فمن تمام التوبة أن يستكثر من الحسنات حتى يكون له ما يقابل حق المقتول ، ولعل ابن عباس رأى أن القتل أعظم الذنوب بعد الكفر فلا يكون لصاحبه حسنات تقابل حق المقتول ، فلا بد أن يبقى له سيئات يعذب بها ، وهذا الذي قاله قد يقع من بعض الناس ، فيبقى الكلام فيمن تاب وأخلص ، وعجز عن حسنات تعادل حق المظلوم ، هل يجعل عليه من سيئات المقتول ما يعذب به ؟ وهذا موضع دقيق على مثله يحمل حديث ابن عباس ؛ لكن هذا كله لا يناقئ موجب الآية ، وهو أن الله تعالى يغفر كل ذنب ، الشرك والقتل والزنا ، وغير ذلك من حيث الجملة ، فهي عامة في الأفعال مطلقة في الأشخاص .

ومثل هذا قوله : (أقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) عام في الأشخاص مطلق في أحوال (١) الأرجل ؛ إذ قد تكون مستورة بالحف واللفظ لم يتعرض الى الأحوال .

وكذلك قوله تعالى : (يوصيكم الله في أولادكم) عام في الأولاد عام في الأحوال ؛ إذ قد يكون الولد موافقاً في الدين ومخالفاً وحرماً وعبداً . واللفظ لم يتعرض الى الأحوال .

(١) هنا سقط .

وكذلك قوله : (يغفر الذنوب) عام في الذنوب مطلق في احوالها ، فان الذنب قد يكون صاحبه تائباً منه ، وقد يكون مصراً ، واللفظ لم يتعرض لذلك ، بل الكلام يبين ان الذنب يغفر في حال دون حال ، فان الله أمر بفعل ما تغفر به الذنوب ، ونهى عما به يحصل العذاب يوم القيامة بلا مغفرة ، فقال : (وأنيبوا الى ربكم وأسلموا له من قبل ان يأتيكم العذاب بغتة وأتم لا تشعرون ، ان تقول نفس يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله وان كنت لمن الساخرين ، او تقول لو أن الله هداني لكنت من المتقين ، أو تقول حين ترى العذاب لو أن لي كرة فأكون من المحسنين ؛ بلى قد جاءتك آياتي فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين) فهذا اخبار انه يوم القيامة يعذب نفوسا لم يغفر لها ، كالتى كذبت بآياته واستكبرت وكانت من الكافرين ، ومثل هذه الذنوب غفرها الله لآخرين لأهم تابوا منها .

فان قيل فقد قال تعالى : (ان الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون) وقال تعالى : (إن الذين آمنوا ، ثم كفروا ، ثم آمنوا ، ثم كفروا ، ثم ازدادوا كفراً : لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً) ؟ قيل : ان القرآن قد بين توبة الكافر وان كان قد ارتد ثم عاد الى الاسلام في غير موضع ، كقوله تعالى : (كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم ، وشهدوا ان الرسول حق ،

وجاءم الينات ؟ والله لا يهدى القوم الظالمين ؛ أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون ، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم) وقوله : (كيف يهدي الله ؟) اي انه لا يهديهم مع كونهم مرتدين ظالمين ؛ ولهذا قال : (والله لا يهدى القوم الظالمين) فمن ارتد عن دين الاسلام لم يكن الا ضالا ، لا يحصل له الهدى الى أي دين ارتد . « والمقصود » ان هؤلاء لا يهديهم الله ولا يغفر لهم إلا ان يتوبوا .

وكذلك قال في قوله : (من كفر بالله من بعد ايمانه إلا من أكره) ومن كفر بالله من بعد ايمانه من غير اكره فهو مرتد ، قال : (ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما قسوتوا ثم جاهدوا وصبروا ان ربك من بعدها لغفور رحيم) .

وهو سبحانه في آل عمران ذكر المرتدين ثم ذكر التائبين منهم ، ثم ذكر من لا تقبل توبته ومن مات كافراً ؛ فقال : (ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون ، ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدكم ملء الأرض ذهباً ولو اقتدى به ، أولئك لهم عذاب أليم ، وما لهم من ناصرين) . وهؤلاء الذين لا تقبل توبتهم قد ذكروا فيهم أقوالاً : قيل لنفاقهم ، وقيل

لأنهم تابوا مما دون الشرك ولم يتوبوا منه ، وقيل لن تقبل توبتهم بعد الموت ، وقال الأكثرون كالحسن وقتادة وعطاء الخراساني والسدي : لن تقبل توبتهم حين يحضرم الموت ، فيكون هذا كقوله : (وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ، ولا الذين يموتون وهم كفار) .

وكذلك قوله : (إن الذين آمنوا ثم كفروا ، ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً ، لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً) قال مجاهد وغيره من المفسرين : ازدادوا كفراً ثبتوا عليه حتى ماتوا .

قلت : وذلك لأن التائب راجع عن الكفر ، ومن لم يتب فإنه مستمر يزداد كفراً بعد كفر ، فقوله : (ثم ازدادوا) بمنزلة قول القائل ثم أصروا على الكفر واستمروا على الكفر وداموا على الكفر ، فهم كفروا بعد إسلامهم ، ثم زاد كفرهم ما نقص ، فهؤلاء لا تقبل توبتهم وهي التوبة عند حضور الموت ؛ لأن من تاب قبل حضور الموت فقد تاب من قريب ورجع عن كفره ، فلم يزد بل نقص ؛ بخلاف المصر إلى حين المعاينة ، فما بقي له زمان يقع لنقص كفره فضلاً عن هدمه .

وفي الآية الأخرى قال : (لم يكن الله ليغفر لهم) وذكر أنهم

آمنوا ثم كفروا ، ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً ، قيل لأن المرتد إذا تاب غفر له كفره ، فإذا كفر بعد ذلك ومات كافراً حبط إيمانه ، فعوقب بالكفر الأول والثاني ، كما في الصحيحين عن ابن مسعود قال : قيل : يا رسول الله أتؤاخذ بما عملنا في الجاهلية ؟ فقال : « من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية ، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر » فلو قال : ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ، كان هؤلاء الذين ذكروا في آل عمران فقال : (إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم) بل ذكر أنهم آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا بعد ذلك ، وهو المرتد التائب ، فهذا إذا كفر وازداد كفراً لم يغفر له كفره السابق أيضاً ، فلو آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا لم يكونوا قد ازدادوا كفراً فلا يدخلون في الآية .

والفقهاء إذا تنازعوا في قبول توبة من تكررت رده أو قبول توبة الزنديق ، فذاك إنما هو في الحكم الظاهر ؛ لأنه لا يوثق بتوبته ، أما إذا قدر أنه أخلص التوبة لله في الباطن فإنه يدخل في قوله : (يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ، ان الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم) .

ونحن حقيقة قولنا أن التائب لا يعذب لا في الدنيا ولا في الآخرة ،

لا شرعا ولا قدراً ، والعقوبات التي تقام من حد أو تعزير إما ان يثبت سبها بالبينة مثل قيام البينة بأنه زنا أو سرق أو شرب ، فهذا إذا أظهر التوبة لم يوثق بها ، ولو جرى الحد باظهار هذا لم يقم حد ، فانه كل من تقام عليه البينة يقول قد ثبت ، وإن كان تائباً في الباطن كان الحد مكفراً وكان مأجوراً على صبره ، وأما إذا جاء هو بنفسه فاعترف وجاء تائباً ، فهذا لا يجب أن يقام عليه الحد في ظاهر مذهب احمد ، نص عليه في غير موضع ، وهي من مسائل التعليق ، واحتج عليها القاضي بعدة أحاديث ، وحديث الذي قال : « أصبت حداً فأقمه على فاقمته الصلاة » يدخل في هذا لأنه جاء تائباً ، وان شهد على نفسه كما شهد به ماعز والغامدية واختار إقامة الحد أقيم عليه والا فلا ، كما في حديث ماعز : « فهلا تركتموه ؟ » والغامدية ردها مرة بعد مرة .

فالامام والناس ليس عليهم إقامة الحد على مثل هذا ؛ ولكن هو إذا طلب ذلك أقيم عليه كالذي يذنب سراً ، وليس على أحد أن يقيم عليه حداً ؛ لكن إذا اختار هو أن يعترف ويقام عليه الحد أقيم وان لم يكن تائباً ، وهذا كقتل الذي يتغمس في العدو هو مما يرفع الله بنه درجته كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له ، وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله ؟ ! » .

وقد قيل في ماعز إنه رجع عن الاقرار ، وهذا هو أحد القولين

فيه في مذهب أحمد وغيره ؛ وهو ضعيف والأول أجود . وهؤلاء يقولون : سقط الحد لكونه رجوع عن الاقرار ، ويقولون رجوعه عن الاقرار مقبول ، وهو ضعيف ؛ بل فرق بين من أقر تائباً ومن أقر غير تائب ، فاسقاط العقوبة بالتوبة — كما دلت عليه النصوص — أولى من إسقاطها بالرجوع عن الاقرار ؛ والاقرار شهادة منه على نفسه ؛ ولو قبل الرجوع لما قام حد باقرار ، فاذا لم تقبل التوبة بعد الاقرار مع أنه قد يكون صادقا فالرجوع الذي هو فيه كاذب أولى .

آخره ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً الى يوم الدين .

ومثل بيغ الاسلام رحمه الله

عن قوله تعالى : (ونفخ في الصور ، فصعق من في السموات
ومن في الأرض إلا من شاء الله) . قال المفسرون : مات من الفزع
وشدة الصوت (من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء) . أخبرنا
أبو الفتح محمد بن علي الكوفي الصوفي ، أنا أبو الحسن علي بن الحسن
التميمي ، ثنا محمد بن اسحق الرملي ، ثنا هشام بن عمار ، ثنا اسماعيل
ابن عياش عن عمر بن محمد ، عن زيد بن أسلم عن أبيه ، عن أبي
هريرة رضي الله عنه ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أنه سأل
جبريل عن هذه الآية : (ونفخ في الصور فصعق من في السموات
ومن في الأرض إلا من شاء الله) من الذي لم يشأ الله أن يصعقهم ؟
قال : هم الشهداء متقلدين سيوفهم حول العرش ، وهذا قول سعيد بن
جبير ، وعطاء [و] ابن عباس . وقال مقاتل والسدي والكلبي : هو جبريل
وميكائيل ، وإسرافيل ، وملك الموت . (ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم
قيام) يعني الخلق كلهم قيام على أرجلهم (ينظرون) ما يقال لهم ،
وما يؤمرون به . هذا كلام الواحد في « كتاب الوسيط » . ينونا لنا

حقيقة الصعوق ، هل يطلق على الموت في حق المذكورين ؟
وحقيقة الاستثناء ؟

فأجاب : الحمد لله . الذي عليه أكثر الناس أن جميع الخلق يموتون حتى الملائكة ، وحتى عزرائيل ملك الموت . وروى في ذلك حديث مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم . والمسلمون واليهود والنصارى متفقون على إمكان ذلك . وقدرة الله عليه ، وإنما يخالف في ذلك طوائف من المتفلسفة أتباع أرسطو وأمثالهم ، ممن زعم أن الملائكة هي العقول والنفوس ، وأنه لا يمكن موتها بحال : بل هي عندم آلهة وأرباب هذا العالم .

والقرآن وسائر الكتب تنطق بأن الملائكة عبيد مدبرون ، كما قال سبحانه : (لن يستكف المسيح أن يكون عبداً لله ، ولا الملائكة المقربون ، ومن يستكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرم إليه جميعاً . وقال تعالى : (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً — سبحانه — بل عباد مكرمون ، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ، يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ، ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) وقال تعالى : (وكم من ملك في السموات لا تغنى شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى)

والله سبحانه وتعالى قادر على أن يمتهم ثم يحبيهم ، كما هو قادر

على إمامة البشر والجن ، ثم أحيائهم ، وقد قال سبحانه : (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو أهون عليه) وقد ثبت في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه وعن غير واحد من أصحابه أنه قال : « إن الله إذا تكلم بالوحي أخذ الملائكة غشى » وفي رواية : « إذا سمعت الملائكة كلامه صعقوا » وفي رواية « سمعت الملائكة كجر السلسلة على صفوان ، فيصعقون ، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق) فينادون : الحق ، الحق ، الحق . » .

فقد أخبر في هذه الأحاديث الصحيحة أنهم يصعقون صعوق الغشي فإذا جاز عليهم صعوق الغشي جاز عليهم صعوق الموت ، وهؤلاء المتفلسفة لا يجوزون لاهذا ولا هذا ، وصعوق الغشي هو مثل صعوق موسى عليه السلام . قال تعالى : (فلما تجلى لربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا)

والقرآن قد أخبر بثلاث نفخات :

نفخة الفزع ، ذكرها في سورة النمل في قوله : (ونفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله) .
ونفخة الصعق والقيام ذكرها في قوله : (ونفخ في الصور فصعق من

في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون) .

وأما الاستثناء فهو متساوول لمن في الجنة من الحور العين ، فان الجنة ليس فيها موت ، ومتساوول لغيرهم ، ولا يمكن الجزم بكل من استثناء الله ، فان الله أطلق في كتابه .

وقد ثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ان الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من يفيق ، فأجد موسى آخذاً بساق العرش ، فلا أدري هل أفاق قبلي أم كان ممن استثناء الله ؟ » وهذه الصعقة قد قيل إنها رابعة ، وقيل إنها من المذكورات في القرآن ؛ وبكل حال النبي : صلى الله عليه وسلم قد توقف في موسى هل هو داخل في الاستثناء فيمن استثناء الله أم لا ؟

فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجزم بكل من استثناء الله لم يمكننا أن نجزم بذلك ، وصار هذا مثل العلم بقرب الساعة ، وأعيان الأنبياء ، وأمثال ذلك مما لم يخبر به ، وهذا العلم لا ينال إلا بالخبر ، والله أعلم .

وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً .

سورة الشورى

وقال الشيخ رحمه الله

قد كتبت بعض ما يتعلق بقوله تعالى : (وما عند الله خير وأبقى
للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون) إلى قوله : (ولن صبر وغفر
إن ذلك لمن عزم الأمور) فدحهم على الانتصار تارة وعلى
الصبر أخرى .

و « المقصود هنا » أن الله لما حمد على هذه الصفات من الأيمان
والتوكل ، ومجانبة الكبر والاستجابة لربهم ، وإقام الصلاة ، والاشتوار
في أمرهم ، وإتصافهم إذا أصابهم البغي ، والغفر والصبر ونحو ذلك :
كان هذا دليلاً على أن ضد هذه الصفات ليس محموداً بل مذموماً ،
فإن هذه الصفات مستلزمة لعدم ضدها ؛ فلو كان ضدها محموداً لكان
عدم المحمود محموداً ، وعدم المحمود لا يكون محموداً إلا أن يخلفه ما
هو محمود ؛ ولأن حمدها والثناء عليها طلب لها وأمر بها ، ولو أنه
أمر استجاب ، والأمر بالشيء نهى عن ضده قصداً أو لزوماً ، وضد
الانتصار العجز ، وضد الصبر الجزع ؛ فلا خير في العجز ولا في الجزع
كما نجده في حال كثير من الناس ، حتى بعض المتدينين إذا ظلموا أو

أرادوا منكراً فلا هم ينتصرون ولا يصبرون ؛ بل يعجزون ويجزعون .

وفي سنن أبي داود من رواية عوف بن مالك ، إن رجلين تحاكما إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال القاضي عليه : حسبي الله ونعم الوكيل . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله يلوم على العجز ، ولكن عليك بالكيس ، فإذا غلبك أمر فقل : حسبي الله ونعم الوكيل » . وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « للمؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير ، احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز ، وإن غلبك أمر فلا تقل لو أنني فعلت لكان كذا وكذا ، ولكن قل قدر الله وما شاء فعل ، فإن لو تفتح عمل الشيطان » . لا تعجز عن مأمور ولا تجزع من مقدور ،

ومن الناس من يجمع كلا الشرين ؛ فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالحرص على النافع والاستعانة بالله ، والأمر يقتضي الوجوب ، وإلا فلاستجاب . ونهى عن العجز ، وقال : « إن الله يلوم على العجز » والعاجز ضد الذين هم ينتصرون ، والأمر بالصبر والنهي عن الجزع معلوم في مواضع كثيرة .

وذلك لأن الانسان بين أمرين : أمر أمره بفعله فعليه أن يفعله

ويحرص عليه ، ويستعين الله ولا يعجز ، وأمر أصيب به من غير فعله
فعلية أن يصبر عليه ولا يجزع منه ؛ ولهذا قال بعض العقلاء — ابن
المقفع أو غيره — الأمر أمران : أمر فيه حيلة فلا تعجز عنه ، وأمر
لا حيلة فيه فلا تجزع منه . وهذا في جميع الأمور ؛ لكن عند المؤمن
الذي فيه حيلة هو ما أمر الله به وأحبه له ؛ فان الله لم يأمره إلا بما فيه
حيلة له ، إذ لا يكلف نفسا إلا وسعها ، وقد أمره بكل خير فيه له
حيلة ، وما لا حيلة فيه هو ما أصيب به من غير فعله .

واسم الحسنات والسيئات يتناول القسمين ، فالأفعال مثل قوله
تعالى : (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ، ومن جاء بالسيئة فلا يجزي
إلا مثلها) ومثل قوله تعالى : (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم ، وإن
أسأتم فلها) ومثل قوله : (جزاء سيئة سيئة مثلها) ومثل قوله تعالى :
(بلى من كذب سيئة وأحاطت به خطيئته) والمصائب المقدرة خيرها
وشرها مثل قوله : (وبلوناكم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون) . إلى
آيات كثيرة من هذا الجنس . والله أعلم .

سورة الزخرف

وقال :

فصل

قوله : (وإذا بشر أحدم بما ضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم) يشبه قوله : (ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون ، وقالوا آلهتنا خير أم هو ؟ ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون) فيشبهه والله أعلم أن يكون ضرب المثل أنهم جعلوا المسيح ابنه . والملائكة بناته ، والولد يشبه أباه ، فجعلوه الله شيئاً ونظيراً . أو يكون المعنى في المسيح أنه مثل لآلهتهم : لأنه عبد من دون الله .

فعلى الأول يكون ضاربه كضارب المثل للرحمن وهم النصارى والمشركون ، وعلى الثاني يكون ضاربه هو النبي عارض به قوله : (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) فلما قال ابن الزبيرى : لأخصمن محمداً . فعارضه بالمسيح وناقضه به كان قد ضربه مثلاً قاس الآلهة عليه ، ويترجح هذا بقوله : (ما ضربوه لك إلا جدلاً) فعلم أنهم هم الذين

ضربوه لا التصارى .

فان « المثل » يقال على الأصل وعلى الفرع ، « والمثل » يقال على المفرد ويقال على الجملة التى هي القياس ، كما قد ذكرت فيما تقدم أن ضرب المثل هو القياس ، إما قياس التمثيل فيكون المثل هو المفرد ، وإما قياس الشمول فيكون تسميته ضرب مثل كتسميته قياساً ، كما بينته فى غير هذا الموضع ، من جهة مطابقة المعاني الذهنية للأعيان الخارجية ومماثلتها لها ، ومن جهة مطابقة ذلك المفرد المعين للمعنى العام الشامل للأفراد ، ولسائر الأفراد ؛ فان الذهن يرتسم فيه معنى عام يماثل الفرد المعين ، وكل فرد يماثل الآخر ، فصار هذا المعنى يماثل هذا ، وكل منها يماثل المعنى العام الشامل لها .

وبهذا والله أعلم سمي ضرب مثل وسمى قياساً ، فان الضرب الجمع ، والجمع فى القلب واللسان وهو العموم والشمول ، فالجمع والضرب والعموم والشمول فى النفس معنى ولفظاً ، فاذا ضرب مثلاً فقد صيغ عموماً مطابقاً ، او صيغ مفرداً مشابهاً ؛ فتدبر هذا فانه حسن إن شاء الله .

ولك أن تقول : كل إخبار بمثل صورته المخبر فى النفس فهو ضرب

مثل ؛ لأن التكلم جمع مثلاً في نفسه ونفس المستمع بالخبر المطابق
للمخبر ، فيكون المثل هو الخبر وهو الوصف كقوله : (مثل الجنة التي
وعد المتقون) وقوله : (ضرب مثل فاستمعوا له) .

وبسط هذا اللفظ واشتماله على محاسن الأحكام والأدلة قد ذكرته
في غير هذا الموضع .



سورة الاعراف

سأل رجل آخر

عن قوله تعالى : (ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة) فقال :
ما سمعنا بنص القرآن والحديث أن ما قبل كتابنا إلا الإنجيل ، فقال
الآخر : عيسى إنما كان تبعاً لموسى ، والإنجيل إنما فيه توسع في الأحكام
تيسير بما في التوراة ، فأنكر عليه رجل وقال : كان لعيسى شرع غير
شرع موسى ، واحتج بقوله : (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً)
قال : فما الحكم في قوله : (وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل
إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة) ؟ فقال :
ليست هذه حجة .

فأجاب شيخ الإسلام رحمه الله :

قد أخبر الله في القرآن أن عيسى قال لهم : (ولأحل لكم بعض
الذي حرم عليكم) فلم أنه أحل البعض دون الجميع ، وأخبر عن
المسيح أنه علمه التوراة والإنجيل بقوله : (ويعلمه التوراة والإنجيل)

ومن المعلوم أنه لولا أنه متبع لبعض ما في التوراة لم يكن تعلمها

له منة ، ألا ترى أنا نحن لم نؤمر بحفظ التوراة والانجيل ، وإن كان كثير من شرائع الكتابين يوافق شريعة القرآن ، فهذا وغيره بين ما ذكره علماء المسلمين من أن الانجيل ليس فيه إلا أحكام قليلة ، وأكثر الأحكام يتبع فيها ما في التوراة ؛ وبهذا يحصل التغاير بين الشرعتين .

ولهذا كان النصارى متفقين على حفظ التوراة وتلاوتها ، كما يحفظون الانجيل ؛ ولهذا لما سمع النجاشي القرآن ، قال : إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة ، وكذلك ورقة بن نوفل ، قال للنبي صلى الله عليه وسلم — لما ذكر له النبي صلى الله عليه وسلم ما يأتيه قال — هذا هو الناموس الذي كان يأتي موسى .

وكذلك قالت الجن : (إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى) وقال تعالى : (فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا : لولا أوتى مثل ما أوتى موسى ، أو لم يكفروا بما أوتى موسى من قبل ؟ قالوا : ساحران تظاهرا) أي موسى ومحمد ، وفي القراءة الأخرى : (سحران تظاهرا) أي التوراة والقرآن .

وكذلك قال : (وما قدروا الله حق قدره ؛ إذ قالوا : ما أنزل الله على بشر من شيء ، قل : من أنزل الكتاب الذي جاء به

موسى نوراً وهدى للناس) إلى قوله : (وهذا كتاب أنزلناه مبارك
مصدق الذي بين يديه) فهذا وما أشبهه مما فيه اقتران التوراة بالقرآن
وتخصيصها بالذكر يبين ما ذكروه من أن التوراة هي الأصل ، والانجيل
تبع لها في كثير من الأحكام ، وإن كان مغايراً لبعضها .

فلهذا يذكر الانجيل مع التوراة والقرآن في مثل قوله : (نزل
عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه ، وأنزل التوراة والانجيل من
قبل هدى للناس ، وأنزل الفرقان) وقال : (وعدا عليه حقا في التوراة
والانجيل والقرآن) فيذكر الثلاثة تارة ، ويذكر القرآن مع التوراة
وحدها تارة ، لسر : [وهو] أن الانجيل من وجه أصل ، ومن وجه
تبع : بخلاف القرآن مع التوراة ، فانه أصل من كل وجه ، بل هو
مهيمن على ما بين يديه من الكتاب ، وإن كان موافقاً للتوراة في أصول
الدين ، وكتبه من الشرائع ، والله أعلم .

سورة

سئل رحمه الله

عن قوله : (يوم نقول لجهنم هل امتلأت ، وتقول : هل من مزيد) ما المزيد ؟

فأجاب :

قد قيل انها تقول : (هل من مزيد) أي ليس فيّ محتمل للزيادة . والصحيح أنها تقول : (هل من مزيد) على سبيل الطلب أي هل من زيادة تزداد فيّ ، والمزيد ما يزيد الله فيها من الجن والانس ، كما في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول : هل من مزيد ، حتى يضع رب العزة فيها قدمه » وروى « عليها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول : قط قط » .

فاذا قالت حسبي حسبي كانت قد اكتفت بما ألقى فيها ، ولم تقل بعد ذلك هل من مزيد ، بل تمتلئ بما فيها لانزواء بعضها إلى بعض ؛ فان الله يضيّقها على من فيها لسعتها ، فانه قد وعدّها ليملائها

من الجنة والناس أجمعين ، وهي واسعة فلا تمتلئ حتى يضيقها على
من فيها .

قال : « وأما الجنة فان الله ينشيء لها خلقاً فيدخلهم الجنة . فيبين
أن الجنة لا يضيقها سبحانه ، بل ينشيء لها خلقاً فيدخلهم الجنة ، لأن
الله يدخل الجنة من لم يعمل خيراً ؛ لأن ذلك من باب الاحسان .
وأما العذاب بالنار فلا يكون إلا لمن عصى ، فلا يعذب أحداً بغير
ذنوب . والله أعلم .

سورة المجادلة

وقال يبلغ الاسلام ربه الله

فصل

قوله تعالى : (يرفع الله الذين آمنوا منكم ، والذين أوتوا العلم درجات) خص سبحانه رفعه بالأقدار والدرجات الذين أوتوا العلم والايمن ، وهم الذين استشهد بهم في قوله تعالى : (شهد الله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة ، وأولوا العلم ، قائماً بالقسط)

وأخبر أنهم هم الذين يرون ما أنزل إلى الرسول ، هو الحق بقوله تعالى : (ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق) فدل على أن تعلم الحجة والقيام بها يرفع درجات من يرفعها ، كما قال تعالى : (نرفع درجات من نشاء)

قال زيد بن أسلم : بالعلم . فرفع الدرجات والأقدار على قدر معاملة القلوب بالعلم والايمن ، فكم ممن يختم القرآن في اليوم مرة أو مرتين ، وآخر لا ينام الليل ، وآخر لا يفطر ، وغيرهم أقل عبادة

منهم ، وأرفع قدراً في قلوب الأمة ، فهذا كرز بن وبرة ، وكهمس ،
وابن طارق ، يختمون القرآن في الشهر تسعين مرة ، وحال ابن المسيب
وابن سيرين والحسن وغيرهم في القلوب أرفع .

وكذلك ترى كثيراً ممن لبس الصوف ، وبهجر الشهوات ، ويتقشف ،
وغيره ممن لا يدانيه في ذلك من أهل العلم والايان أعظم في القلوب ،
وأحلى عند النفوس ، وما ذاك إلا لقوة المعاملة الباطنة وصفائها ،
وخلوصها من شهوات النفوس وأكدار البشرية ، وطهارتها من القلوب
التي تكدر معاملة أولئك ، وإنما نالوا ذلك بقوة يقينهم بما جاء به
الرسول وكال تصديقه في قلوبهم ، ووده ومحبه ، وأن يكون الدين كله
لله ، فإن أرفع درجات القلوب فرحها التام بما جاء به الرسول صلى الله
عليه وسلم ، وابتهاجها وسرورها ، كما قال تعالى : (والذين آتيناكم
الكتاب يفرحون بما أنزل إليك) ، وقال تعالى : (قل بفضل الله وبرحمته
فبذلك فليفرحوا) الآية . ففضل الله ورحمته القرآن والايان ، من
فرح به فقد فرح بأعظم مفروح به ، ومن فرح بغيره فقد ظلم نفسه
ووضع الفرح في غير موضعه .

فاذا استقر في القلب ، وتمكن فيه العلم بكفايته لعبده ورحمته له
وحلمه عنده ، وبره به ، وإحسانه إليه على الدوام ، أوجب له الفرح
والسرور أعظم من فرح كل محب بكل محبوب سواه ، فلا يزال مترقياً

في درجات العلو والارتفاع بحسب رقيه في هذه المعارف .

هذا في « باب معرفة الأسماء والصفات » وأما في « باب فهم القرآن » فهو دائم التفكير في معانيه ، والتدبر لألفاظه واستغنائاه بمعاني القرآن وحكمه عن غيره من كلام الناس ، وإذا سمع شيئاً من كلام الناس وعلومهم عرضه على القرآن ، فإن شهد له بالتزكية قبله وإلا رده ، وإن لم يشهد له بقبول ولا رد وقفه ، وهمته عاكفة على مراد ربه من كلامه .

ولا يجعل همته فيما حجب به أكثر الناس من العلوم عن حقائق القرآن ، إما بالوسوسة في خروج حروفه ، ورتيقها ، وتفخييمها ، وإمالتها ، والنطق ببلد الطويل ، والقصير ، والمتوسط ، وغير ذلك . فإن هذا حائل للقلوب قاطع لها عن فهم مراد الرب من كلامه ، وكذلك شغل النطق بـ (أنذرهم) ، وضم الميم من (عليهم) ووصلها بالواو . وكسر الهاء أو ضمها ونحو ذلك . وكذلك مراعاة النغم ، وتحسين الصوت .

وكذلك تباع وجوه الاعراب واستخراج التأويلات المستكرهه ،
التي هـ ، بالألغاز والأحاجي أشبه منها بالبيان .

وكذلك صرف الذهن إلى حكاية أقوال الناس ، وتنتاج أفكارهم .

وكذلك تأويل القرآن على قول من قلده دينه أو مذهبه ، فهو يتعسف بكل طريق حتى يجعل القرآن تبعاً لمذهبه وتقوية لقول إمامه ، وكل محجوبون بما لديهم عن فهم مراد الله من كلامه في كثير من ذلك أو أكثره .

وكذلك يظن من لم يقدر القرآن حق قدره أنه غير كاف في معرفة التوحيد ، والأسماء والصفات ، وما يجب لله وينزه عنه ؛ بل الكافي في ذلك عقول الحيارى وللتهوكين الذين كل منهم قد خالف صريح القرآن مخالفة ظاهرة . وهؤلاء أغلظ الناس حججاً عن فهم كتاب الله تعالى ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

سورة الطارق

وقال :

فصل

وأما قوله : (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) فقد بين فيها ان المتقي يدفع الله عنه المضرة بما يجعله له من المخرج ، ويجلب له من المنفعة بما ييسره له من الرزق ، والرزق اسم لكل ما يعتنى به الانسان ؛ وذلك يعم رزق الدنيا ورزق الآخرة . وقد قال بعضهم : ما افتقر تقي قط ، قالوا : ولم ؟ قال : لأن الله يقول : (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ، ويرزقه من حيث لا يحتسب ؟) .

وقول القائل : قد نرى من يتقي وهو محروم . ومن هو بخلاف ذلك ، وهو مهزوق .

فجوابه : أن الآية اقتضت أن المتقي يرزق من حيث لا يحتسب ، ولم تدل على أن غير المتقي لا يرزق ؛ بل لابد لكل مخلوق من الرزق ، قال الله تعالى : (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) حتى

إن ما يتناوله العبد من الحرام هو داخل في هذا الرزق ، فالكفار قد يرزقون بأسباب محرمة ، ويرزقون رزقا حسناً ، وقد لا يرزقون إلا بتكلف ، وأهل التقوى يرزقهم الله من حيث لا يحتسبون ، ولا يكون رزقهم بأسباب محرمة ، ولا يكون خيئاً ، والتقى لا يحرم ما يحتاج اليه من الرزق ، وإنما يحصى من فضول الدنيا رحمة به وإحساناً اليه ؛ فان توسيع الرزق قد يكون مضرّة على صاحبه ، وتقديره يكون رحمة لصاحبه .

قال تعالى : (فأما الانسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمن ، وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي أهانن كلا) أي : ليس الأمر كذلك . فليس كل من وسع عليه رزقه يكون مكرماً ، ولا [كل] من قدر عليه رزقه يكون مهاناً ؛ بل قد يوسع عليه رزقه إملاء واستدراباً ، وقد يقدر عليه رزقه حماية وصيانة له ، وضيق الرزق على عبد من أهل الدين قد يكون لماله من ذنوب وخطايا ، كما قال بعض السلف : ان العبد ليحرم الرزق بالذنوب بصيئه ، وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم : « من أكثر الاستغفار جعل الله له من كل هم فرجاً ، ومن كل ضيق مخرجاً ، وورزقه من حيث لا يحتسب » .

وقد اخبر الله تعالى أن الحسنات يذهبن السيئات ، والاستغفار سبب للرزق والنعمة ، وان المعاصي سبب للمصائب والشدة ، فقال تعالى :

(الر ، كتاب أحكت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) الى قوله :
ويؤت كل ذي فضل فضله) وقال تعالى : (استغفروا ربكم ؛ إنه كان
غفراً) إلى قوله : (ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً) وقال
تعالى : (وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا لنفتهم فيه)
وقال تعالى : (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من
السماء والأرض ، ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون) وقال تعالى :
(ولو أنهم أقاموا التوراة والأنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من
فوقهم ، ومن تحت أرجلهم) وقال تعالى : (وما أصابكم من مصيبة
فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير) وقال تعالى : (ولئن أذقنا الانسان
منا رحمة ثم نزعناها منه ؛ إنه ليؤوس كفور) وقال تعالى : (ما أصابك
من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وقال تعالى :
(فأخذناهم بالأساء والضراء لعلمهم بتضرعون ، فلولا إذ جاءهم بأسنا
تضرعوا ، ولكن قست قلوبهم وزيّن لهم الشيطان ما كانوا يعملون) .

وقد أخبر الله تعالى في كتابه أنه يتبلي عباده بالحسنات والسيئات ؛
فالحسنات هي النعم ، والسيئات هي المصائب ؛ ليكون العبد صباراً
شكوراً . وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال :
« والذي نفسي بيده ! لا يقضي الله للمؤمن قضاء إلا كان خيراً له ،
وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن ، ان أصابته سراء شكر فكان خيراً له ،
وان أصابته ضراء صبر فكان خيراً له » .

وقال أيضاً

فهل

قال الله تعالى: (ومن يتق الله يجعل له مخرجا، ويرزقه من حيث لا يحتسب ، ومن يتوكل على الله فهو حسبه ، إن الله بالغ أمره ، قد جعل الله لكل شيء قدراً) قد روى عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لو أخذ الناس كلهم بهذه الآية لكفتهم » وقوله : (مخرجا) عن بعض السلف: أي من كل ما ضاق على الناس ، وهذه الآية مطابقة لقوله : (إياك نعبد وإياك نستعين) الجامعة لعلم الكتب الإلهية كلها ؛ وذلك أن التقوى هي العبادة للأمر بها ، فان تقوى الله وعبادته وطاعته أسماء متقاربة متكافئة متلازمة ، والتوكل عليه هو الاستعانة به ، فمن يتق الله مثال : (إياك نعبد) : ومن يتوكل على الله مثال (إياك نستعين) كما قال : (فاعبده وتوكل عليه) وقال : (عليك توكلنا ، وإليك أنبنا) وقال : (عليه توكلت وإليه أنيب) .

ثم جعل للتقوى فائدتين : أن يجعل له مخرجا ، وأن يرزقه من

حيث لا يحتسب . والمخرج هو موضع الخروج ، وهو الخروج ، وإنما يطلب الخروج من الضيق والشدة ، وهذا هو الفرج والنصر والرزق فيين أن فيها النصر والرزق ، كما قال : (أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) ؛ ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : « وهل تنصرون وترزقون الا بضعفائكم ؟ بدعائهم ، وصلاتهم ، واستغفارهم » هذا جلب المنفعة ، وهذا لدفع المضرة .

وأما التوكل فيين أن الله حسبه أي كافيه ، وفي هذا بيان التوكل على الله من حيث أن الله يكفي المتوكل عليه ، كما قال : (أليس الله بكاف عبده) ؟ خلافا لمن قال : ليس في التوكل الا التفويض والرضا . ثم إن الله بالغ أمره ، ليس هو كالعاجز . (قد جعل الله لكل شيء قدراً) وقد فسروا الآية بالمخرج من ضيق الشبهات بالشاهد الصحيح ، والعلم الصريح ، والنوق . كما قالوا يعلمه من غير تعليم بشر ، ويفظنه من غير تجربة : ذكره أبو طالب المكي ، كما قالوا في قوله : (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) أنه نور يفرق به بين الحق والباطل ، كما قالوا : بصراً ، والآية نعم المخرج من الضيق الظاهر والضيق الباطن قال تعالى : (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضاهه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء) وتعم ذوق الأجساد وذوق القلوب ، من العلم والإيمان ، كما قيل مثل ذلك في قوله : (ومما رزقناهم ينفقون) وكما قال : (أنزل من السماء ماء) وهو القرآن والإيمان .

سورة التحريم

وسئل رحمه الله

عن قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا)
هل هذا اسم رجل كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم أم لا ؟
وإيش معنى قوله (نصوحا) ؟

فأجاب : الحمد لله ، قال عمر بن الخطاب — رضي الله عنه —
وغيره من الصحابة والتابعين — رضي الله عنهم — : التوبة النصوح :
أن يتوب من الذنب ثم لا يعود إليه ، و « نصوح » هي صفة للتوبة ،
وهي مشتقة من النصح والنصيحة .

وأصل ذلك هو الخلوص . يقال : فلان ينصح لفلان إذا كان
يريد له الخير إرادة خالصة لا غش فيها ، وفلان يغشه إذا كان باطنه
يريد السوء ، و هو يظهر إرادة الخير كالدرم المغشوش ، ومنه قوله
تعالى : (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون
ما ينفقون حرج ، إذا نصحوا لله ورسوله) أي أخلصوا لله ورسوله
قصدكم وجههم . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح

« الدين النصيحة ، ثلاثا » قالوا : لمن يا رسول الله ؟ قال : « لله ،
ولكتابه ، ولرسوله ، ولأئمة المسلمين ، وعامتهم »

فإن أصل الدين هو حسن النية ، وإخلاص القصد ؛ ولهذا قال
صلى الله عليه وسلم : « ثلاث لا يغفل عليهن قلب مسلم ، إخلاص العمل
لله ، ومناصحة ولاة الأمور ، ولزوم جماعة المسلمين ، فإن دعوتهم
تحيط من ورائهم » أي هذه الحاصل الثلاث لا يحقد عليها قلب مسلم
بل يحبها ويرضاها .

فالتوبة النصوح هي الحالصة من كل غش ، وإذا كانت كذلك
كاتبته فإن العبد إنما يعود إلى الذنب لبقايا في نفسه ، فمن خرج من قلبه
الشبهة والشهوة لم يعد إلى الذنب ، فهذه التوبة النصوح ، وهي واجبة
بما أمر الله تعالى ؛ ولو تاب العبد ثم عاد إلى الذنب قبل الله توبته
الأولى ، ثم إذا عاد استحق العقوبة ، فإن تاب تاب الله عليه أيضاً .
ولا يجوز للمسلم إذا تاب ثم عاد أن يصر ؛ بل يتوب ولو عاد في
اليوم مائة مرة ، فقد روى الامام أحمد في مسنده عن علي عن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله يحب العبد المقتن التواب » وفي حديث
آخر : « لا صغيرة مع إصرار ، ولا كبيرة مع استغفار » وفي حديث
آخر : « ما أصر ن استغفر ولو عاد في اليوم مائة مرة »

ومن قال من الجهال: إن « نصوح » اسم رجل كان على عهد
النبي صلى الله عليه وسلم أمر الناس أن يتوبوا كتوبته: فهذا رجل مقتر
كذاب ، جاهل بالحديث والتفسير ، جاهل باللغة ومعاني القرآن ؛ فان
هذا امرؤ لم يخلقه الله تعالى ، ولا كان في المتقدمين احد اسمه نصوح
ولا ذكر هذه القصة أحد من أهل العلم ، ولو كان كما زعم الجاهل
لقلل توبوا إلى الله توبة نصوح ، وإنما قال : (توبة نصوحا) والنصوح
هو التائب . ومن قال : ان المراد بهذه الآية رجل أو امرأة اسمه
نصوح ، وإن كان على عهد عيسى أو غيره فانه كاذب ، يجب أن
يتوب من هذه ، فان لم يتب وجبت عقوبته باجماع المسلمين .
والله أعلم .

سورة الملك

وقال رحم الله تعالى

قوله تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير؟ !) دلت على علمه بالأشياء من وجوه تضمنت البراهين المذكورة لأهل النظر العقلي :

« أحدها » أنه خالق لها ، والخلق هو الابداع بتقدير ، فتضمن تقديرها في العلم قبل تكوينها .

« الثاني » أنه مستلزم للارادة والمشية ؛ فيلزم تصور المراد، وهذه الطريقة المشهورة عند أكثر أهل الكلام .

« الثالث » أنها صادرة عنه ، وهو سببها التام ، والعلم بالأصل يوجب العلم بالفرع ، فعلمه بنفسه يستلزم علم كل ما يصدر عنه .

« الرابع » انه لطيف يدرك الدقيق ، خير يدرك الخفي ، وهذا هو المقضى للعلم بالأشياء ، فيجب وجود المقتضي لوجود السبب التام .

سورة القلم

وقال سيبغ الاسلام رحمه الله

فصل

سورة (ن) هي سورة « الخلق » الذي هو جماع الدين الذي بعث الله به محمداً صلى الله عليه وسلم ، قال الله تعالى فيها : (وإنك لعلي خلق عظيم) قال ابن عباس : على دين عظيم . وقاله ابن عيينة ، وأخذه أحمد عن ابن عيينة . فان الدين والعادة والخلق ألفاظ متقاربة المعنى في الذات وان توعت في الصفات ، كما قيل في لفظ الدين :

فهذا دينه أبداً ودينى .

وجمع بعض الزنادقة بينها في قوله :

| | |
|-----------------------|-----------------------|
| ما فيه من مدح ولا ذم | ما الأمر إلا نسق واحد |
| والطبع والشارع بالحكم | وإنما العادة قد خصت |

(ن) أقسم سبحانه بالقلم وما يسطرون ؛ فان القلم به يكون الكتاب الساطر للكلام : المتضمن للأمر والهي والارادة ، والعلم المحيط بكل شيء ؛ فالاقسام وقع بقلم التقدير ومسطوره ، فتضمن أمرين عظيمين تناسب المقسم عليه .

« أحدها » الاطاعة بالحوادث قبل كونها ، وأن من علم بالشيء قبل كونه أبلغ ممن علمه بعد كونه ، فإخباره عنه أحكم وأصدق .

« الثاني » أن حصوله في الكتابة والتقدير يتضمن حصوله في الكلام والقول والعلم من غير عكس ؛ فاقسامه بأخر المراتب العلمية يتضن أولها من غير عكس ؛ وذلك غاية المعرفة واستقرار العلم إذا صار مكتوباً . فليس كل معلوم مقولاً ، ولا كل مقول مكتوباً ، وهذا يبين لك حكمة الاخبار عن القدر السابق بالكتاب دون الكلام فقط ، أو دون العلم فقط .

والمقسم عليه ثلاث جمل : (ما أنت بنعمة ربك بمجنون) (وإن لك لأجراً غير ممنون) (وإنك لعلی خلق عظیم) سلب عنه النقص الذي يقدر فيه ، وأثبت له الكمال المطلوب في الدنيا والآخرة ، وذلك أن الذي أتى به إما أن يكون حقاً أو باطلاً ، وإذا كان باطلاً فلما أن يكون مع العقل أو عدمه ، فهذه الأقسام الممكنة في نظائر هذا .

« الأول » أن يكون باطلا ولا عقل له ، فهذا مجنون لا ضم عليه ولا يتبع .

« الثاني » أن يكون باطلا وله عقل ، فهذا يستحق النجم والعقاب .
« الثالث » أن يكون حقاً مع العقل ، فنفي عنه الجنون أولاً ، ثم أثبت له الأجر الدائم الذي هو ضد العقاب ، ثم بين أنه على خلق عظيم ؛ وذلك بين عظم الحق الذي هو عليه بعد أن نفى عنه البطلان .

وأيضاً : فالناس نوعان : إما معذب ، وإما سليم منه . والسليم ثلاثة أقسام : إما غير مكلف ، وإما مكلف قد عمل صالحاً : مقتصد ، وإما سابق بالخيرات . فجعل القسم مرتباً على الأحوال الثلاثة ليعين أنه أفضل قسم السعداء ، وهذا غاية كمال السابقين بالخيرات ، وهذا تركيب بديع في غاية الاحكام .

ثم قال (فلا تطع المكذبين) الآيات : فتضمن أصليين :

« أحدهما » أنه نهى عن طاعة هذين الضريين ، فكان فيه فوائد :

« منها » أن النهي عن طاعة المرء نهى عن التشبه به بالأولى : فلا

يطاع المكذب والخلاف ، ولا يعمل بمثل عملها ، كقوله : (ولا تطع الكافرين والمنافقين) وأمثاله فان النهي عن قبول قول من يأمر بالخلق الناقص أبلغ في الزجر من النهي عن التخلق به .

« ومنها » أن ذلك أبلغ في الأكرام . والاحترام ، فان قوله : لا تكذب ، ولا تحلف ، ولا تشتم ، ولا تهمز : ليس هو مثل قوله لا تطع من يكون متلبساً بهذه الأخلاق ؛ لما فيه من تشريفه وبراءته .

« ومنها » أن الأخلاق مكتسبة بالعبادة ؛ ففيه تحذير عن اكتساب شيء من أخلاقهم بالمخالطة لهم ؛ فليأخذ حذره ، فانه محتاج إلى مخالطتهم لأجل دعوتهم الى الله تعالى .

« ومنها » أنهم يدون مصالح فيما يأمرون به ، فلا تطع من كان هكذا ولو أبداها ، فان الباعث لهم على ما يأمرون به هو ما في نفوسهم من الجهل والظلم ، وإذا كان الأصل المقتضي للأمر فاسداً لم يقبل من الأمر ، فان الأمر مداره على العلم بالصلحة وإرادتها ، فاذا كان جاهلاً لم يعلم بالصلحة ، وإذا كان الخلق فاسداً لم يردّها ؛ وهذا معنى بليغ .

« الأصل الثاني » أنه ذكر قسيتين المكذبين ونوي الأخلاق
الفاصلة ، وذلك لوجوه :

« أحدها » أن للأمور به هو الإيمان والعمل الصالح ، فضده
التكذيب والعمل الفاسد .

و « الثاني » أن المؤمنين مأمورون بالتواصي بالحق ، والتواصي
بالصبر ، فكما أنا مأمورون بقبول هذه الوصية والإيذاء بها : فقد نهينا
عن قبول ضدها . وهو التكذيب بالحق والتكذيب للصبر ، فإن هذه
الأخلاق إنما تحصل لعدم الصبر ، والصبر ضابط الأخلاق للأمور بها ؛
ولهذا ختم السورة به ، وقال : (وما يلقاها الا الذين صبروا) فكان
في سورة العصر ما بين هنا . فنهاه عن طاعة الذي في خسر ، ضد
الذي للمؤمنين الآمرين بالحق والصبر ، والذي في خسر هو الكذاب
المهين ، فهو تارك للحق والصبر .

« الأصل الثالث » أن صلاح الانسان في العلم النافع والعمل
الصالح ، وهو الكلم الطيب الذي يصعد الى الله ، والعمل الصالح
جماع العدل ، وجماع ما نهى الله عنه الناس : هو الظلم ، كما قرر في
غير هذا . قال تعالى : (وحملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولاً) ،
والتكذيب بالحق صادر إما عن جهل ، وإما عن ظلم وهو الجاحد

المعاندين ، وصاحب الأخلاق الفاسدة إنما يوقعه فيها أحد أمرين : إما الجهل بما فيها وما في ضدها فهذا جاهل ، وإما الميل والعدوان وهو الظلم ، فلا يفعل السيئات إلا جاهل بها ، أو محتاج إليها متلذذ بها وهو الظالم . فهناه عن طاعة الجاهلين والظالمين .

وقوله : (ودوا لو تدهن) . الآية أخبر أنهم يحبون إدهانه ليدهنوا ، فهم لا يأمرونه نصحاً ؛ بل يريدون منه الإدهان ويتوسلون بإدهانه إلى إدهانهم ، ويستعملونه لأغراضهم في صورة الناصح ؛ وذلك لما نشأ من تكذيبهم بالحق ، فانه لم يبق في قلوبهم غاية ينتهون إليها من الحق ؛ لا في الحق المقصود ولا الحق الموجود ، لا خيراً عنه ، ولا أمراً به ، ولا اعتقاداً ، ولا اقتصاداً .

ثم قال : (ولا تطع كل حلاف مهين) الخ . ذكر أربع آيات كل آيتين جمعت نوعاً من الأخلاق الفاسدة المذمومة ، وجمع في كل آية بين النوع المتشابه خيراً وطلباً ، فالحلاف مقرون بالمهين ؛ لأن الحلاف هو كثير الحلف ، وإنما يكون على الخبر أو الطلب ، فهو إما تصديق أو تكذيب ، أو حض أو منع ؛ وإنما يكثر الرجل ذلك في خبره إذا احتاج أن يصدق ويوثق بخبره . ومن كان كثير الحلف كان كثير الكذب في العهد محتاجاً إلى الناس ، فهو من أذل الناس (حلاف مهين) حلاف في أقواله ، مهين في أفعاله .

وأما الهماز المشاء بنميم : فالهمز أقوى من اللمز وأشد — سواء كان همز الصوت أو همز حركة — ومنه « الهمزة » وهي نبرة من الحلق مثل التهوع ، ومنه الهمز بالعقب ، كما في حديث زمزم : « أنه همز جبريل بعقبه » . والفعال : مبالغة في الفاعل . فالهماز المبالغ في العيب نوعاً وقدرأ . القدرة من صورة اللفظ ، وهو الفعال . والنوع من مادة اللفظ وهو الهمزة . والمشاء بنميم هو من العيب ، ولكنه عيب في القفا ، فهو عيب الضعيف العاجز . فذكر العيب بالقوة ، والعياب بالضعف ، والعياب في مشهد . والعياب في مغيب . .

وأما (مناع للخير معتد أثيم) فان الظلم نوعان : ترك الواجب وهو منع الخير ، وتعد على الغير وهو المعتدي . وأما الأثيم مع المعتدي فكقوله : (ولا تعاونوا على الأثم والعدوان) .

وأما العتل الزنيم : فهو الجيار الفظ الغليظ الذي قد صار من شدة تجبره وغلظه معروفاً بالشر ، مشهوراً به ، له زنة كزنة الشاة .

ويشبهه — والله أعلم — أن يكون الحلاف المهين الهماز المشاء بنميم من جنس واحد ، وهو في الأقوال وما يتبعها من الأفعال ، والنوع المعتدي الأثيم العتل الزنيم من جنس وهو في الأفعال وما يتبعها من الأقوال . فالأول الغالب على جانب الأعراض ، والثاني الغالب على

جانب الحقوق في الأحوال والمنافع ونحو ذلك . ووصفه بالظلم والبخل والكبر ، كما في قوله : (إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً ، الذين يبخلون) الآية .

وقوله : (سنسمه على الخرطوم) فيه إطلاق يتضمن الوسم في الآخرة وفي الدنيا أيضاً : فان الله جعل للصالحين سيباً ، وجعل للفاجرين سيباً . قال تعالى : (سيام في وجوههم من أثر السجود) وقال يظهر : (ولو نشاء لأرينا لهم ، فلعرفتهم بسيامهم) الآية . فجعل الإرادة والتعريف بالسبب الذي يدرك بالبصر معلقاً على المشيئة ، وأقسم على التعريف في لحن القول ، وهو الصوت الذي يدرك بالسمع . فدل على أن المنافقين لا بد أن يعرفوا في أصواتهم وكلامهم الذي يظهر فيه لحن قولهم ، وهذا ظاهر بين لمن تأمله في الناس ، من أهل الفراسة في الأقوال وغيرها مما يظهر فيها من التناقض والفحش وغير ذلك .

وأما ظهور ما في قلوبهم على وجوههم فقد يكون وقد لا يكون ، ودل على أن ظهور ما في باطن الانسان على فلتات لسانه أقوى من ظهوره على صفحات وجهه ؛ لأن اللسان ترجمان القلب ، فإظهاره لما أكنه أوكد ؛ ولأن دلالة اللسان قالية ، ودلالة الوجه حالية . والقول أجمع وأوسع للمعاني التي في القلب من الحال ؛ ولهذا فضل من فضل — كإين قنية وغيره — السمع على البصر .

والتحقيق : أن السمع أوسع ، والبصر أخص وأرفع ، وإن كان إدراك السمع أكثر فادراك البصر أكمل ؛ ولهذا أقسم أنه لا بد أن يدركهم بسمعه ، وأما إدراكه إياهم بالبصر بسياهم فقد يكون وقد لا يكون . فأخبر سبحانه أنه لا بد أن يسم صاحب هذه الأخلاق الحبيثة على خرطوميه ، وهو أنفه الذي هو عضوه البارز : الذي يسبق البصر إليه عند مشاهدته ؛ لتكون السيا ظاهرة من أول ما يرى ، وهذا ظاهر في الفجرة الظلمة : الذين ودعهم الناس اتقاء شرم وفحشهم فان لهم سيا من شر يعرفون بها . وكذلك الفسقة وأهل الريب .

وقوله : (إنا بلوناهم) الخ . فيه بيان حال البخلاء . وما يعاقبون به في الدنيا قبل الآخرة من تلف الأموال ، إما اغراقا وإما احراقا ، وإما نهبا وإما مصادرة ، وإما في شهوات الغي وإما في غير ذلك مما يعاقب به البخلاء ، الذين يمنعون الحق . وليس أقدام في صنابع المعروف ، وهو قوله : (مناع للخير) وهو أحد نوعي الظلم ، كما أخبروا به عن نفوسهم في قولهم : (يا ويلنا انا كنا طاغينين) وكما قال صلى الله عليه وسلم : « مظل الغني ظلم » .

وتضمن عقوبة الظالم المانع للحق ، أو متعدي الحق ، كما يعاقب الله مانع الزكاة وهو مناع الخير ، وآكل الربا والميسر : الذي هو أكل المال بالباطل ، وكل منها أخبر الله في كتابه أنه يعاقبه بنقيض

قصده ، فهنا أخبر بعقوبة تارك الحقوق ، وفي البقرة بعقوبة الرابي ، وهذه العقوبة تتناول من يترك هذا الواجب ، وفعل هذا المحرم من المحتالين ، كما أخبر في هذه السورة ، وكما هو المشاهد في أهل منع الحقوق المالية ، والحيل الربوية ، من العقوبات والمثلثات .

فانه سبحانه إذا أنعم على عبد يباب من الخير وأمره بالانفاق فيه فيخل عاقبه يباب من الشر ، يذهب فيه أضعاف ما بخل به ، وعقوبته في الآخرة مدخرة ، ثم اتبع ذلك بعقوبة المتكبر الذي هو من نوع العتل الزنيم ، الذي يدعى الى السجود والطاعة فيأبى ؛ ففيها عقوبة تارك الصلاة ، وتارك الزكاة . فتارك الصلاة هو المعتدي الأثيم ، العتل الزنيم . وتارك الزكاة الظالم البخيل .

وختمها بالأمر بالصبر الذي هو جماع الخلق العظيم في قوله : (فاصبر لحكم ربك) وذلك نص في الصبر على ما يناله من أذى الخلق وعلى المصائب السماوية . والصبر على الأول أشد ، وصاحب الحوت ذهب مغاضبا لربه لأجل الأمر السماوي ولهذا قال : (وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم) الخ فأخراها منعطف على أول ما في قوله : (ما أنت بنعمة ربك بمجنون) وقوله : (ويقولون إنه لمجنون) والازلاق بالبصر هو الغاية في البغض ، والغضب ، والأذى . فالصبر

على ذلك نوع من الحلم ، وهو احتمال أذى الخلق ، وفي ذلك ما يدفع
كيدم وشرم .

وما ذكره في قصة أهل الجنة من أمر السخاء والجود ، وما ذكره
هنا من الحلم والصبر : هو جماع الخلق الحسن ، كما جمع بينها في قوله :
(الذين ينفقون في السراء والضراء) الآية ، كما قيل :

بحلم وبذل ساد في قومه الفتي وكونك إياه عليك يسير

فلاحسان الى الناس بالمال والمنفعة واحتمال أذام ، كالسخاء المحمود ،
كما جمع بينها في قوله : (خذ العفو ، وأمر بالعرف ، وأعرض عن
الجاهلين) ففي اخذ العفو من اخلاقهم احتمال أذام ، وهو نوعان :
ترك مالك من الحق عليهم ، فأخذ العفو أن لا تطلب ما تركوه من
حقك ، وأن لاتهام فيا تعدوا فيه الحد فيك ، وإذا لم تأمرهم ولم تنهم
فيها يتعلق (١)

(١) آخر ما وجد منها .

وقال :

هذه تفسير آيات أشكلت حتى لا يوجد في طائفة من كتب التفسير إلا ما هو خطأ [فيها] .

منها قوله : (بأبيكم للمفتون) حار فيها كثير ، والصواب المأثور عن السلف . قال مجاهد : الشيطان . وقال الحسن : هم أولى بالشيطان من نبي الله . فيين المراد ، فانه يتكلم على اللفظ كعادة السلف في الاختصار مع البلاغة وفهم المعنى . وقال الضحاك : المجنون . فان من كان به الشيطان فيه الجنون . وعن الحسن : الضال . وذلك أنهم لم يريدوا بالمجنون الذي يحرق ثيابه ويهذى : بل لأن النبي صلى الله عليه وسلم خالف أهل العقل في نظرم ، كما يقال ما لفلان عقل .

ومثل هذا رموا به أتباع الأنبياء كقوله : (وإذارأوم قالوا : إن هؤلاء لصالون) ومثله في هذه الأمة كثير يسخرون من المؤمنين ، ويرمونهم بالجنون والعتائم التي هم أولى بها منهم . قال الحسن لقد رأيت رجلا لو رأيتهم لقتلهم مجانين ، ولو رأوكم لقالوا هؤلاء شياطين ، ولو رأوا خياركم لقالوا هؤلاء لاخلاق لهم ، ولو رأوا شراركم لقالوا هؤلاء قوم لا يؤمنون

يوم الحساب . وهذا كثير في كلام السلف ؛ يصفون أهل زمانهم وما هم عليه من مخالفة من تقدم ، فما الظن بأهل زماننا .

والذين لم يفهموا هذا . قالوا الباء زائدة ، قاله ابن قتبية وغيره . وهذا كثير كقوله : (سيعلمون غداً من الكذاب الأشر) (هل أنبئكم على من تنزل الشياطين) الآيات . (إن تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون ، فسوف تعلمون من يأتيه عذاب) الآية .

وقال :

فصل

ولجماعة من الفضلاء كلام في قوله تعالى : (يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه) لم ابتداء بالأخ ومن عادة العرب أن يبدأ بالأم ؟ فلما سئلت عن هذا قلت : ان الابتداء يكون في كل مقام بما يناسبه ، فتارة يقتضي الابتداء بالأعلى وتارة بالأدنى ، وهنا المناسبة تقتضي الابتداء بالأدنى لأن المقصود بيان فراره عن أقاربه مفصلاً شيئاً بعد شيء ، فلو ذكر الأقرب أولاً لم يكن في ذكر الأبعد فائدة طائفة ، فانه يعلم انه اذا فر من الأقرب فر من الأبعد ، ولما حصل للمستمع استشعار الشدة مفصلة ، فابتدىء بنفي الأبعد منتقلاً منه الى الأقرب ، فقليل أولاً . (يفر المرء من أخيه) ففعل ان ثم شدة توجب ذلك . وقد يجوز أن يفر من غيره ، ويجوز أن لا يفر . فقليل (وأمه وأبيه) ففعل ان الشدة اكبر من ذلك ، بحيث توجب الفرار من الأبوين .

ثم قيل (وصاحبه وبنيه) ففعل انها طامة بحيث توجب الفرار

مما لا يفر منهم الا في غاية الشدة وهي الزوجة والبنون ، ولفظ صاحبه
أحسن من زوجته .

قلت : فهذا في الخبر ونظيره في الأمر ، قوله : (ففدية من صيام
أو صدقة أو نسك) وقوله : (فكفارته إطعام عشرة مساكين من
أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم) فان الواجبات نوعان على الترتيب .
فيقدم فيه الأعلى فالأعلى ، كما في كفارة الظهر والقتل واليمين ، وعلى
التخيير فابتدأ فيها بأخفها ليعين أنه كان مجزيا لا نقص فيه ، وإن ذكر
الأعلى بعده للترغيب فيه لا للإيجاب ، فانتقال القلب من العمل الأدنى
الى الأعلى أولى من ان يؤمر بالأعلى ثم يذكر له الأدنى
فيزدريه القلب .

ولهذا لما ذكر في جزاء الصيد الأعلى ابتداء كان لنا في ترتيبه
روايتان ، واذا نصرنا المشهور قلنا قدم فيه الأعلى ، لأن
الأدنى بقدرته في قوله : (او كفارة طعام مساكين أو عدل
ذلك صياما) .

ولهذا لما ابتدأ بالأثقل في حدود المحاربين لم يكن عندنا على التخيير ،
ولا على الترتيب ؛ بل بحسب الجرائم ، وليس في لفظ الآية ما يقتضى
التخيير كما يتوهمه طائفة من الناس ، فانه لم يقل الواجب أو الجزاء هذا

أو هذا أو هذا ، كما قال : فكفارته هذا أو هذا أو هذا ، وكما قال : (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) وإنما قال : إنما جزاءم هذا أو هذا أو هذا ، فالكلام فيه نفي وإثبات : تقديره : ما جزاؤم الا أحد الثلاثة ، كما قال في آية الصدقات : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) أي ما هي إلا لهؤلاء .

وقد تقرر ان مثل هذا الخطاب يثبت للمذكور ما نفاه عن غيره ، فلما نفي الجواز لغير الأصناف اثبت الجواز لا الوجوب ولا الاستحقاق ، كما فهمه من اعتقد وجوب الاستيعاب من ظاهر الخطاب ، وهنا نفي ان يكون ما سوى أحد هذه جزاء ، فاثبت ان يكون جزاء المحارب احد هذه العقوبات . والمحاربون جملة ليسوا واحداً ، فظهر الفرق بين هذه الآية وبين الآيتين من وجوه :

« أحدها » أن المحاربين ذكروا باسم الجمع ، ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي توزيع الافراد على الافراد ، فلو قيل : جزاء المعتدين إما القتل واما القطع ، واما الجلد ، واما الصلب ، واما الحبس : لم يقتض هذا التخيير في كل معتدين هذه العقوبات ، بل توزيع العقوبات على أنواعهم ، كذلك إذا قيل : جزاء المحاربين كذا ، أو كذا ، أو كذا ، أو كذا ، بخلاف قوله : (فكفارته) وقوله : (فمن كان منكم حريصاً أو على سفر فعده) .

« الثاني » أن المقصود نفي جواز ماسوى ، وإثبات ضده ، وهي جواز المذكور في الجملة ، وذلك أعم من أن يكون مخيراً أو معيناً ، بخلاف ما إذا لم يكن المقصود إلا مجرد الإثبات ؛ فإن إثباته بصيغة التخيير يدل عليه . وهذا معروف في مواد الإثبات المحض ، أو مواد المحصر ، كما قال صلى الله عليه وسلم للخصم المدعي : « شاهدك أو يمينه » وفي لفظ : « ليس لك منه إلا ذلك » فحصر طريق الحق ، وليس الغرض التخيير .

وكذلك يقال : الواجب في القتل القصاص أو الدية ، ولا تصح الصلاة إلا بوضوء أو تيمم ، ولا بد يوم الجمعة من الظهر أو الجمعة ، ولا يترك في دار الاسلام إلا مسلم أو معاهد ، وسبب ذلك أنه إذا كان بعض المقصود الذي دل عليه اللفظ نفس ماسوى الأمور المذكورة ، كان مدلوله إثباتاً يقتضى النفي ، وهو الوجود المشترك من هذه الأمور ، والقدر المشترك بينها أعم من أن يكون معيناً أو مخيراً ، وأما إذا اثبت ابتداء فلو لم تكن مخيرة بل معينة ، ولم يدل اللفظ عليه كان تليسا .

« الوجه الثالث » وهو لطيف ان يقال : مفهوم (أو) إثبات التقسيم المطلق ، كما قلنا : إن الواو مفهومها التشريك المطلق بين المعطوف والمعطوف عليه ، فاما الترتيب : فلا ينفيه ولا يثبتته ؛ إذ الدال

على مجرد المشترك لا يدل على المميز ، فكذلك (أو) هي للتقسيم
للمطلق ، وهو ثبوت أحد الأمرين مطلقا ، وذلك أعم من أن يثبت على
سبيل التخيير بينه وبين الآخر ، أو على سبيل الترتيب ، أو على سبيل
التوزيع ، وهو ثبوت هذا في حال ، وهذا في حال ، كما أنهم قالوا :
هي في الطلب يراد بها الإباحة تارة ، كقولهم : تعلم النحو أو الفقه ،
والتخيير أخرى ، كقولهم : كل السمك أو اللبن ، وأرادوا بالإباحة جواز
الجمع ، وهي في نفسها ثبتت القدر المشترك ، وهو أحد الاثنين . إما
مع اباحة الآخر أو حظره ، فلا تبدل عليه بنفسها ، بل من جهة المادة
الخاصة ؛ ولهذا جمعنا بين القتل والصلب ، وبينه وبين القطع على رواية
فان (أو) لا تنفي ذلك ، فإذا كان حرف أو يدل على مجرد إثبات أحد
المذكورات ، فهنا مسلكان :

« أحدها » أن يقال : إذا كانت في مادة الإيجاب أفادت التخيير ،
وإذا كانت في مادة الجواز أفادت القدر المشترك ، كما هو مشهور عن
النحاة المتكلمين في معاني الحروف أنهم يقولون : يراد بها تارة الاذن
في احد الشئيين مع حظر الآخر ، وتارة الاذن في أحدهما وان ضم اليه
الآخر ، كما ذكروه من الامثلة .

وحينئذ فهذه الآية في مادة الجواز ، لأن النفي هو الجواز . فيكون

الثبت هو الجواز كما ذكرناه في آية الصدقات . بخلاف آية الكفارة ؛
فإنها في مادة الوجوب .

« المسلك الثاني » أن يقال : لا فرق بين اللادتين . الجواز والوجوب ؛
بل وفي الوجوب قد يباح الجمع . كما لو كفر بالجميع مع التقى ؛ لكن
يقال : دلالتها في الجميع على التفريق المطلق ضد دلالة (الواو) .

ثم إن لم يدل دليل على ترتيب ولا تعيين : جاز فعل كل واحد من
الحاصل ، لعدم ما يدل على التعيين والترتيب ، لا للدليل المتأني لذلك ،
كما في قوله : (فتحرير رقبة) فان الرقبة المعينة يجزي عتقها ؛ كثبوت
القدر المشترك فيها ، وعدم ما يوجب المعين ، لا للدليل دل على نفس المعين ؛
وان دل دليل على التعيين ، والترتيب : قلنا به ، كما نقول بتقيد المطلق ،
وليس تقيد المطلق رفعا لظاهر اللفظ ، بل ضم حكم آخر اليه ، وهذا
مسلك حسن في هذا الموضع ونظائره ؛ فانه يجب الفرق بين ما يثبت به ،
اللفظ وبين ما ينفيه ، فاذا قلنا في المحارمين بالتعيين لدليل خبري أو
قياسي كان كالقول بالترتيب في الوضوء ، والايمان في الرقبة ونحوها .

سورة التكويد

وقال يبيع الاسلام

فصل

قوله : (وإذا الموءودة سئلت ، بأي ذنب قتلت) دليل على أنه لا يجوز قتل النفس إلا بذنوب منها ، فلا يجوز قتل الصبي والمجنون ؛ لأن القلم مرفوع عنها ، فلا ذنب لها ، وهذه العلة لا ينبغي أن يشك فيها في النهي عن قتل صبيان أهل الحرب ، وأما العلة المشتركة بينهم وبين النساء فكونهم ليسوا من أهل القتال على الصحيح الذي هو قول الجمهور ، أو كونهم يصيرون للمسلمين .

فأما التعليل بهذا وحده في الصبي فلا ، والآية تقتضي ذم قتل كل من لا ذنب له من صغير وكبير ، وسؤالها توبيخ قائلها ، وقوله في السورة : (إنه لقول رسول كريم) إلى قوله : (وما هو بقول شيطان رجيم) هو جبريل ، وهو نظير ما في سورة الشعراء أنه نزلت به الملائكة لا الشياطين ؛ بخلاف الأفك ونحوه فإنه نزل به الشياطين ، فوقع الفرق بين النبي صلى الله عليه وسلم والأفك والشاعر والكاهن ، وبين الملك والشيطان ، والعلماء ورثة الأنبياء .

وقال شيخ الإسلام

في قوله تعالى : (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين)
أخبر أن مشيئتهم موقوفة على مشيئته ، ومع هذا فلا يوجب ذلك وجود
الفعل منهم ؛ إذ أكثر ما فيه أنه جعلهم شائين ، ولا يقع الفعل منهم
حتى يشاؤهم ، كما في قوله تعالى : (فمن شاء ذكره ، وما يدكرون
إلا أن يشاء الله) ومع هذا فلا بد من إرادة الفعل منهم حتى يريد
من نفسه إعادتهم وتوفيقهم .

فإنها أربع إرادات : إرادة البيان ، وإرادة المشيئة ، وإرادة الفعل
وإرادة الاعانة . والله أعلم .

سورة الاعلى

قال الشيخ رحمه الله :

فصل

قال ابن فورك في كتابه الذي كتبه إلى أبي اسحاق الاسفرائيني يحكي ما جرى له (١) قال : وجرى في كلام السلطان : أليس تقول : إنه يرى لا في جهة ؟ فقلت : « نعم ، يرى لا في جهة ، كما أنه لم يزل يرى نفسه لا في جهة ، ولا من جهة ، ويراها غيره على ما يرى ورأى نفسه ، والجهة ليست بشرط في الرؤية . وقلت أيضاً : « الرئيات المعقولة فيما يتناها هكذا نراها في جهة ومحل . والقضاء بمجرد المعهود لا يمكن دون السير والبحث ، لأننا كما لا نرى إلا في جهة ومحل كذلك لم نر إلا متلوهاً ذا قدر وحجم يحتمل المساحة ، والثقل ، ولا ينخلو من

(١) اول الكلام محله كتاب الاسماء والصفات ولاجل تفسيره للسورة وغير ذلك اثبتناه هنا .

حرارة ورطوبة أو يبوسة إذا لم يكن عرضاً لا يقبل الثنية والتأليف وغير ذلك . ومع هذا فلا عبرة بشيء من هذا » .

قال : ثم بلغني أن السلطان ذلك اليوم والليلة وثاني يوم بكرر على نفسه في مجلسه : « كيف يعقل شيء لا في جهة ؟ » . وما شغل القلب في أول الأمر وترى عليه فان قلعه صعب ، والله المعين . غير أنه فرحت الكرامة بما كان منه في ذلك . فلما رجعت إلى البيت فاذا أنا برقعة فيها مكتوب : « الاستاذ ! — أدام الله سلامته — على مذهبه أن الباري ليس في جهة ، فكيف يرى لا في جهة ؟ »

فكتبت : « خبر الرؤية صحيح . وهي واجبة كما بشرم النبي صلى الله عليه وسلم . وفيه دلالة على أن الله يرى لا في جهة ، لأنه صلى الله عليه وسلم قال « لا تضامون في رؤيته » . ومعناه : لا تضمكم جهة واحدة في رؤيته ، فانه لا في جهة » . وكلاماً طويلاً من كل وجه ملأت ظهر الرقعة وبطنها منه .

فلما ردت إليه أنفذها إلى حاكم البلد ، وهو أبو محمد الناصحي ، واستفتاه فيما قلته . فجمع قوماً من الحنفية ، والكرامية . فكتب هو — أعزك الله — بأن من قال بأن الله لا يرى في جهة مبتدع ضال وكتب أبو حامد المعتزلي مثله . وكتب إنسان بسطامي مؤدب في دار

صاحب الجيش مثله ، فردوا عليه . فأنفذ إلي ما في ذلك المحضر الذي فيه خطوطهم ، وكتب إلي رقعة وقال فيها : « إنهم كتبوا هكذا ، فما تقول في هذه الفتاوى ؟ »

فقلت : إن هؤلاء القوم يجب أن يسألوا عن مسائل الفقه التي يقال فيها بتقليد العاصي للعالم . فأما معرفة الأصول والفتاوى فيها فليس من شأنهم ، وهم يقولون : إنا لا نحسن ذلك .

(قلت) : قول هؤلاء : « إن الله يرى من غير مغاينة ومواجهة » قول انفردوا به دون سائر طوائف الأمة ، وجهور العقلاء على أن فساد هذا معلوم بالضرورة .

والأخبار المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم ترد عليهم ، كقوله في الأحاديث الصحيحة : « إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر لا تضارون في رؤيته » ؛ وقوله لما سأله الناس : هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : « هل ترون الشمس صحوً ليس دونها سحاب ؟ » . قالوا : نعم . « وهل ترون القمر صحوً ليس دونه سحاب ؟ » . قالوا : نعم . قال : « فانكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » .

فشبه الرؤية بالرؤية ولم يشبه المرئي بالمرئي ؛ فان الكاف — حرف

التشبيه — دخل على الرؤية . وفي لفظ البخاري « يرونه عياناً » .
ومعلوم أنا نرى الشمس والقمر عياناً مواجهة ، فيجب أن نراه كذلك .
وأما رؤية مالا نعاين ولا نواجهه فهذه غير متصورة في العقل ، فضلا
عن أن تكون كرؤية الشمس والقمر .

ولهذا صار حذاقهم إلى إنكار الرؤية ، وقالوا : قولنا هو قول
المعتزلة في الباطن ؛ فاتهم فسرو الرؤية بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا
تنازع فيه للمعتزلة .

وأما قوله : إن الخبر يدل على أنهم يرونه لا في جهة ، وقوله :
« لا تضامون » معناه لا تضمك جهة واحدة في رؤيته فانه لا في جهة ،
فهذا تفسير للحديث بما لا يدل عليه ، ولا قاله أحد من أئمة العلم ؛
بل هو تفسير منكر عقلا وشرعا ولغة .

فان قوله « لا تضامون » يروى بالتخفيف . أي : لا يلحقكم ضم
في رؤيته كما يلحق الناس عند رؤية الشيء الحسن كالللال ، فانه قد
يلحقهم ضم في طلب رؤيته حين يرى ؛ وهو سبحانه يتجلى تجلياً
ظاهراً فيرونه كما ترى الشمس والقمر بلا ضم يلحقكم في رؤيته .
وهذه الرواية المشهورة .

وقيل « لا تضامون » بالتشديد ، أي : لا ينضم بعضكم إلى بعض

كما يتضام الناس عند رؤية الشيء الخفي كالهلال . وكذلك « تضارون »
و « تضارون » .

فأما أن يروى بالتشديد ويقال : « لاتضامون » أي لا تضمكم جهة
واحدة ، فهذا باطل ، لأن التضام انضمام بعضهم إلى بعض . فهو « تفاعل »
كالتباس ، والتراد ، ونحو ذلك . وقد يروى « لاتضامون » بالضم
والتشديد ، أي لا يضم بعضهم بعضاً .

وبكل حال فهو من « التضام » الذي هو مضامة بعضهم بعضاً .
ليس هو أن شيئاً آخر لا يضمكم ، فان هذا المعنى لا يقال فيه
« لاتضامون » ، فانه لم يقل « لا يضمكم شيء »

ثم يقال : الرايون كلهم في جهة واحدة على الأرض . وإن قدر
أن المرئي ليس في جهة فكيف يجوز أن يقال : « لا تضمكم جهة
واحدة » وعم كلهم على الأرض — أرض القيامة — أو في الجنة ،
وكل ذلك جهة ، ووجودهم أنفسهم لا في جهة ومكان ممتنع حسا وعقلا .

وأما قوله : « هو يرى لا في جهة فكذلك يراه غيره » ، فهذا
تمثيل باطل . فان الانسان [يمكن أن يرى] بدنه ، ولا يمكن أن
يرى غيره إلا أن يكون بجهة منه ، وهو أن يكون أمامه سواء كان
عالياً أو سافلاً :

وقد تحرق له العادة فيرى من خلفه ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إني لأراكم من بعدي » ، وفي رواية « من بعد ظهري » ، وفي لفظ للبخاري « إني لأراكم من ورائي » ؛ وفي لفظ في الصحيحين « إني والله لأبصر من ورائي كما أبصر من بين يدي » . لكن هم بجهة منه ، وهم خلفه . فكيف تقاس رؤية الرائي لغيره على رؤيته لنفسه ؟

ثم تشبيه رؤيته هو برؤيتنا نحن تشبيه باطل . فان بصره يحيط بما رآه بخلاف أبصارنا .

وهؤلاء القوم أثبتوا ما لا يمكن رؤيته وأحبوا نصر مذهب أهل السنة والجماعة والحديث ، فجمعوا بين أمرين متناقضين . فان ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه يمتنع أن يرى بالعين لو كان وجوده في الخارج ممكناً ، فكيف وهو يمتنع ؟ وإنما يقدر في الأذهان من غير أن يكون له وجود في الأعيان . فهو من باب الوجود والخيال الباطل .

ولهذا فسروا « الإدراك » بالرؤية في قوله : (لا تدركه الأبصار) كما فسرتها المعتزلة . لكن عند المعتزلة هذا خرج مخرج الملح فلا يرى بحال ، وهؤلاء قالوا : لا يرى في الدنيا دون الآخرة .

والآية تنفي الإدراك مطلقاً [دون الرؤية كما قال] ابن كلاب ،

وهذا أصح . وحينئذ فتكون الآية دالة على إثبات الرؤية ، وهو أنه يرى ولا يدرك ، فيرى من غير إحاطة ولا حصر . وبهذا يحصل المدح ، فانه وصف لعظمته أنه لا تدركه أبصار العباد وإن رأته ، وهو يدرك أبصارهم . قال ابن عباس ، وعكرمة بحضرة ، لمن عارض بهذه الآية : « أأست ترى السماء ؟ » . قال : « بلى » قال : « أفكلها ترى ؟ »

وكذلك قال : (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) وهؤلاء يقولون : علمه شيء واحد لا يمكن أن يحاط بشيء منه دون شيء ، فقالوا : ولا يحيطون بشيء من معلومه . وليس الأمر كذلك ، بل نفس العلم جنس يحيطون منه بما شاء ، وسائر لا يحيطون به .

وقال : (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً) والراجح من القولين أن الضمير عائد إلى « ما بين أيديهم وما خلفهم » وإذا لم يحيطوا بهذا علماً وهو بعض مخلوقات الرب فإن لا يحيطوا علماً بالخالق أولى وأحرى . قال تعالى : (وما يعلم جنود ربك إلا هو) وقال : (ألم بأتكم نبياً الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم ، لا يعلمهم إلا الله . جاءهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم) — الآية

فاذا قيل (لا تدركه الأبصار) ، أي لا تحيط به ، دل على أنه

يوصف بنفي الاحاطة به مع إثبات الرؤية . وهذا تمتع على قول هؤلاء
فان هذا إنما يكون بزعمهم فيما ينقسم ، فيرى بعضه من بعض . فتكون
هناك رؤية بلا إدراك وإحاطة ، وعندم لا يتصور أن يرى إلا رؤية
واحدة متائلة ، كما يقولونه في كلامه : إنه شيء واحد لا يتبعض ولا
يتعدد . وفي الإيمان به : انه شيء واحد لا يقبل الزيادة والنقصان .

وأما الادراك والاحاطة الزائد على مطلق الرؤية فليس انتفاؤه
لعظمة الرب عندم ، بل لأن ذاته لا تقبل ذلك كما قالت المعتزلة : إنها
لا تقبل الرؤية .

وأيضاً فهم والمعتزلة لا يريدون أن يجعلوا للابصار إدراكاً غير
الرؤية . سواء اثبتت الرؤية أو نفيت . فان هذا يبطل قول المعتزلة
بنفي الرؤية ، ويبطل قول هؤلاء بإثبات رؤية بلا معاينة ومواجهة .

فصل

هذا مع أن ابن فورك هو ممن يثبت الصفات الخبرية كالوجه
واليدن ، وكذلك المجيء والائيان ، موافقة لأبي الحسن ، فان هذا قوله
وقول متقدمي أصحابه .

فقال ابن فورك فيما صنف في أصول الدين : فان سألت الجهمية عن الدلالة على أن القديم سميع بصير ، قيل لهم : قد انفقنا على أنه حي تستحيل عليه الآفات ، والحى إذا لم يكن مأووفاً بآفات تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات كان سمياً بصيراً .

وإن سألت فقلت : « أين هو ؟ » فجوابنا « انه في السماء » كما أخبر في التنزيل عن نفسه بذلك ، فقال — عز من قائل — (أأنتم من في السماء)

وإشارة المسلمين بأيديهم عند الدعاء في رفعها إليه . وأنتك لو سألت صغيرهم وكبيرهم فقلت : « أين الله ؟ » لقالوا : « انه في السماء » ولم ينكروا لفظ السؤال بـ « أين » . لأن النبي صلى الله عليه وسلم سأل الجارية التي عرضت للعتق فقال « أين الله ؟ » فقالت « في السماء » مشيرة بها . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « أعتقها ، فانها مؤمنة » ولو كان ذلك قولاً منكراً لم يحكم بإيمانها ، ولأنكره عليها . ومعنى ذلك أنه فوق السماء ، لأن « في » بمعنى فوق . قال الله تعالى (فسيحوا في الأرض) ، اي فوقها .

قال : وان سألت « كيف هو ؟ » قلنا له : « كيف » سؤال عن صفته ، وهو ذو الصفات العلى — هو العالم الذي له العلم ، والقادر

الذي له القدرة ، والحكي الذي له الحياة ، الذي لم يزل منفرداً بهذه الصفات لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء .

(قلت) : فهذا الكلام هو موافق لما ذكره الأشعري في كتاب « الابانة » ، ولما ذكره ابن كلاب كما حكاه عنه ابن فورك . لكن ابن كلاب يقول : إن العلو والمباينة من الصفات العقلية . وأما هؤلاء فيقولون : كونه في السماء صفة خبرية كالجيء والاتيان ، ويطلقون القول بأنه بذاته فوق العرش ، وذلك صفة ذاتية عندهم .

والأشعري ينطل تأويل من تأول الاستواء بمعنى الاستيلاء والقهر بأنه لم يزل مستولياً على العرش وعلى كل شيء ، والاستواء مختص بالعرش . فلو كان بمعنى الاستيلاء لجاز أن يقال : « هو مستو على كل شيء وعلى الأرض وغيرها » كما يقال « إنه مستول عليها » ولما اتفق المسلمون على أن الاستواء مختص بالعرش . فهذا الاستواء الخاص ليس بمعنى الاستيلاء العام . وأين للسلطان جعل الاستواء بمعنى القهر والغلبة ، وهو الاستيلاء ؟ .

فيشبهه — والله اعلم — أن يكون اجتهاده مختلفاً في هذه المسائل كما اختلف اجتهاد غيره . فأبو المعالي كان يقول بالتأويل ، ثم حرمه وحكى إجماع السلف على تحريمه . وابن عقيل له أقوال مختلفة ، وكذلك

لأبي حامد ، والرازي ، وغيرهم .

ومما يبين اختلاف كلام ابن فورك أنه في مصنف آخر قال : فان قال قائل : « أين هو ؟ » قيل : ليس بذئى كيفية فتخبر عنها إلا أن يقول « كيف صنعه ؟ » ، فمن صنعه أنه يعز من يشاء ويذل من يشاء ، وهو الصانع للأشياء كلها .

فهنأ أبطل السؤال عن الكيفية ، وهناك جوزة وقال : الكيفية هي الصفة ، وهو ذو الصفات ، وكذلك السؤال عن الماهية ، قال في ذلك المصنف : وإن سألت الجهمية فقالت « ما هو ؟ » يقال لهم : « ما يكون استفهاما عن جنس أو صفة في ذات المستفهم . فان أردت بذلك سؤالا عن صفة فهو العلم ، والقدرة ، والكلام ، والعزة ، والعظمة .

وقال في الآخر : فان [قال] قائل « حدثونا عن الواحد الذي تعبدونه ما هو ؟ » قيل : إن أردت بقولك « ما جنسه ؟ » فليس بذئى جنس . وإن أردت بقولك « ما هو ؟ » أي : أشيروا إليه حتى أدركه بحواسي ، فليس بحاضر للحواس . وان أردت بقولك : « ما هو ؟ » أي ، دلوني عليه بجائب صنعه وآثار حكمته ، فالدلالة عليه قائمة . وان أردت بقولك « ما اسمه ؟ » فنقول : هو الله ، الرحمن ، الرحيم ، القادر ، السميع ، البصير .

[وهو] في هذا المصنف أثبت أنه على العرش بخلاف ما كان عليه قبل العرش . فقال : فان قال « فحدثونا عنه أين كان قبل أن يخلق ؟ » قيل « أين ؟ » تقتضي مكاناً ، والأمكنة مخلوقات ، وهو سبحانه لم يزل قبل الخلق والأماكن لا في مكان ولا يجري عليه وقت ولا زمان .

فان قال : « فعلى ما هو اليوم ؟ » قيل له : مستو على العرش كما قال سبحانه : (الرحمن على العرش استوى) .

وقال : فان قال قائل : « لم يزل الباري قادراً علماً حياً سميعاً بصيراً ؟ » قيل : نعم . فان قال « فلم أنكرتم ان يكون لم يزل خالقاً ؟ » قيل له : إن أردت بقولك « لم يزل خالقاً ، أي لم يزل الخلق معه في قدمه ، فهذا خطأ ، لأن معنى الخلق أنه لم يكن ثم كان . فكيف يكون ما لم يكن ثم كان لم يزل موجوداً وإن أردت بقولك أن الخالق لم يزل وكان قادراً على أن يخلق الخلق ، فكذلك نقول ، لأن الخالق لم يزل والخلق لم يكن ثم كان ، وقد كان لم يزل قادراً على أن يخلق الخلق فهذا الجواب .

قال : فان قيل « إذا قلتم إنه الآن خالق فما أنكرتم أن يكون لم يزل خالقاً » ؟ قيل له : لا يلزم ذلك . وذلك أنه الآن مستو على

عرشه ، فلا يجب أن يكون لم يزل مستوياً على عرشه . فكذلك ما قلناه يناسبه .

فإن قيل « الاستواء منه فعل ، ويستحيل أن يكون الفعل لم يزل » ، قال قيل : والخلق منه فعل ، ويستحيل أن يكون الخلق لم يزل .

فهذا الكلام [ليس] إلا بيان الذين يقولون : إنه استوى على العرش بعد أن لم يكن ، ويقولون بقدمة صفة التكوين والخلق ، وأنه لم يزل خالقاً . فالزمهم : « أنا نقول في الخلق ما نقوله نحن وأنتم في الاستواء » . وهذا جواب ضعيف من وجوه :

(أحدها) : أنه في الحقيقة ليس عنده أنه استوى بعد أن لم يكن ، كما قد بحثه مع السلطان ، بل هو الآن كما كان . فلا يصح القياس عليه .

(الثاني) : أنه قد سلم أنه لم يزل قادراً على أن يخلق الخلق ، وهذا يقتضي إمكان وجود المقدور في الأزل . فإنه إذا كان المقدور ممتعاً لم تكن هناك قدرة ، فكيف يجعله لم يزل قادراً مع امتناع أن يكون المقدور لم يزل ممكناً ؟ بل المقدور عنده كان ممتعاً ثم صار ممكناً بلا سبب حادث اقتضى ذلك .

(الثالث): أن قوله : « لأن معنى الخلق أنه لم يكن ثم كان ، فكيف يكون ما لم يكن ثم كان لم يزل موجوداً ؟ » ، فيقال : بل كل مخلوق فهو محدث مسبق بعدم نفسه ، وما ثم قديم أزلي إلا الله وحده . وإذا قيل : « لم يزل خالقاً » فانما يقتضي قسم نوع الخلق ، و « دوام خالقيته » لا يقتضي قدم شيء من المخلوقات . فيجب الفرق بين أعيان المخلوقات الحادثة بعد أن لم تكن ، فان هذه لا يقول عاقل إن منها شيئاً أزلياً . ومن قال بقدم شيء من العالم — كالفلك أو مادته — فانه يجعله مخلوقاً بمعنى أنه كان بعد أن لم يكن ؛ ولكن إذ أوجده القديم .

ولكن لم يزل فعلاً خالقاً ، [ودوام خالقيته] من لوازم وجوده . فهذا ليس قولاً بقدم شيء من المخلوقات ، بل هذا متضمن لحدوث كل ما سواه . وهذا مقتضى سؤال السائل له .

(الوجه الرابع) أن يقال : العرش حادث كائن بعد أن لم يكن ، لم يزل مستوياً عليه بعد وجوده . وأما الخلق فالكلام في نوعه ، ودليله على امتناع حوادث لا أول لها قد عرف ضعفه ، والله أعلم .

وكان ابن فورك في مخاطبة السلطان قصد إظهار مخالفة الكرامية ، كما قصد بنيسابور القيام على المعتزلة في استنابتهم ، وكما كفرهم عند

السلطان . ومن لم يعدل في خصومه ومنازعيه ويعذرهم بالخطأ في الاجتهاد ، بل ابتدع بدعة وعادى من خالفه فيها أو كفره ، فإنه هو ظلم نفسه .

وأهل السنة والعلم والايمان يعلمون الحق ويرحمون الخلق ؛ يتبعون الرسول فلا يتدعون . ومن اجتهد فأخطأ خطأ يعذره فيه الرسول عذروه . وأهل البدع — مثل الحوارج — يتدعون بدعة ويكفرون من خالفهم ويستحلون دمه . وهؤلاء كل منهم يرد بدعة الآخرين ، ولكن هو أيضاً مبتدع ، فيرد بدعة ببدعة ، وباطلا بباطل.

وكذلك ما حكاه من مناظراتهم له عند الوزير مجلساً بعد مجلس هو من هذا الباب . فان المعتزلة والكرامية يقولون حقاً وباطلاً وسنة وبدعة ، [كما أنه هـ] و أيضاً كذلك يقول حقاً وباطلاً [موافقة] لأبي الحسن . وأبو الحسن سلك في مسألة الأسماء ، والأحكام ، والقدر ، مسلك الجهم بن صفوان — مسلك المجبرة ومسلك غلاة المرجئة . فهؤلاء قدرية مجبرة والمعتزلة قدرية نافية . فوقع بينهم غاية التضاد في مسائل التعديل والتجوير ونحوها .

والله يحب الكلام بعلم وعدل ويكره الكلام بجهل وظلم ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : «الفضة ثلاثة : قاضيان في النار وقاض

في الجنة — رجل قضى للناس على جهل فهو في النار ، ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار ، ورجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة .

وقد حرم سبحانه الكلام بلا علم مطلقا ، وخص القول عليه بلا علم بالهي ، فقال تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا) ، وقال تعالى : (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق ، وأن تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) .

وأمر بالعدل على أعداء المسلمين ، فقال : (كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى) .

فصل

وهو سبحانه وصف نفسه بالعلو . وهو من صفات المدح له بذلك والتعظيم ، لأنه من صفات الكمال ، كما مدح نفسه بأنه العظيم ، والعليم ، والقدير ، والغزيز ، والحليم ، ونحو ذلك . وأنه الحي

القيوم ، ونحو ذلك من معاني أسمائه الحسنى . فلا يجوز أن يتصف بأضداد هذه .

فلا يجوز أن يوصف بضد الحياة والقيومية والعلم والقدرة ، مثل الموت والنوم والجهل والعجز واللغوب . ولا بضد العزة وهو النذل ، ولا بضد الحكمة وهو السفه .

فكذلك لا يوصف بضد العلو وهو السفول ، ولا بضد العظيم وهو الحقير . بل هو سبحانه منزّه عن هذه النقائص المنافية لصفات الكمال الثابتة له . فثبتت صفات الكمال له . ينفي اتصافه بأضدادها ، وهي النقائص .

وهو سبحانه ليس كمثل شيء فيما يوصف به من صفات الكمال .

فهو منزّه عن النقص المضاد لكماله ، ومنزّه عن أن يكون له مثل في شيء من صفاته . ومعاني التنزيه ترجع الى هذين الأصلين . وقد دل عليها سورة الاخلاص التي تعدل ثلث القرآن بقوله : (قل هو الله أحد . الله الصمد) . فاسمه « الصمد » يجمع معاني صفات الكمال ، كما قد بسط ذلك في تفسير هذه السورة وفي غير موضع . وهو كما في تفسير ابن أبي طلحة ، عن ابن عباس ، أنه المستوجب لصفات السؤدد — العليم

الذي قد كمل في علمه ، الحكيم الذي قد كمل في حكمته ، الى غير ذلك مما قد بين .

وقوله « الأحد » يقتضي أنه لا مثل له ولا نظير ، (ولم يكن له كفوياً أحد) .

وقد ذكرنا في غير موضع أن ما وصف الله تعالى به نفسه من الصفات السلبية فلا بد أن يتضمن معنى ثبوتياً . فالكمال هو في الوجود والثبوت ، والنفي مقصوده نفي ما يناقض ذلك . فاذا نفي النقيض الذي هو العدم والسلب لزم ثبوت النقيض الآخر الذي هو الوجود والثبوت .

وبينا هذا في آية الكرسي وغيرها مما في القرآن ، كقوله : (لا تأخذه سنة ولا نوم) ، فانه يتضمن كمال الحياة والقيومية . وقوله : (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) يتضمن كمال الملك . وقوله : (ولا يحيطون بشيء من علمه) يقتضي اختصاصه بالتعليم دون ما سواه .

والوحدانية تقتضي الكمال ، والشركة تقتضي النقص . وكذلك قوله : (ولا يؤده جفظها) ، (وما مسنا من لغوب) ، (ولا تدركه الأبصار) (ولا يعزب عنه مثقال ذرة) . وأمثال ذلك مما هو مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن علوه من صفات المدح اللازمة له . فلا يجوز اتصافه بـ ضد العلو ألبتة . ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء » ، ولم يقل [« تحتك »] . وقد تكلمنا على هذا الحديث في غير هذا الموضع .

وإذا كان كذلك فالمخالفون للكتاب والسنة وما كان عليه السلف لا يجعلونه متصفا بالعلو دون السفول ؛ بل إما أن يصفوه بالعلو والسفول أو بما يستلزم ذلك ، وإما أن ينفوا عنه العلو والسفول .
وعم نوعان .

فالجمية القائلون بأنه بذاته في كل مكان ، أو بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، لا يصفونه بالعلو دون السفول . فانه إذا كان في مكان فالأمكنة منها عال وسافل . فهو في العالي عال ، وفي السافل سافل . بل إذا قالوا إنه في كل مكان فجعلوا الأمكنة كلها محال له — ظروفاً وأوعية جعلوها في الحقيقة أعلى منه . فان المحل يحوي الحال ، والظرف والوعاء يحوي المظروف الذي فيه ، والحاوي فوق المحوى .

والسلف والأئمة وسائر علماء السنة إذا قالوا « إنه فوق العرش ،

وإنه في السماء فوق كل شيء ، لا يقولون إن هناك شيئاً يحويه أو يحصره ، أو يكون محلاً له أو ظرفاً ووعاء — سبحانه وتعالى عن ذلك بل هو فوق كل شيء ، وهو مستغن عن كل شيء وكل شيء مفتقر إليه . وهو عال على كل شيء ، وهو الحامل للعرش والحملة العرش بقوته وقدرته . وكل مخلوق مفتقر إليه ، وهو غني عن العرش وعن كل مخلوق .

وما في الكتاب والسنة من قوله (أأنتم من في السماء) ونحو ذلك قد يفهم منه بعضهم أن « السماء » هي نفس المخلوق العال — العرش فما دونه . فيقولون : قوله (في السماء) بمعنى « على السماء » ، كما قال : (ولأصلبكم في جنوع النخل) أي « على جنوع النخل » وكما قال : (فسيروا في الأرض) أي « على الأرض » . ولا حاجة إلى هذا ، بل « السماء » اسم جنس للعالي — لا يخص شيئاً . فقوله (في السماء) أي « في العلو دون السفلى » . وهو العلي الأعلى ، فله أعلى العلو ، وهو ما فوق العرش وليس هناك غيره — العلي الأعلى سبحانه وتعالى .

والقائلون بأنه في كل مكان هو غندم في المخلوقات السفلية القذرة الخيثة ، كما هو في المخلوقات العالية . وغلاة هؤلاء الأتحادية الذين يقولون « الوجود واحد » ؛ كابن عربي الطائى صاحب « فصوص

الحكم ، ، و « الفتوحات المكية » ، يقولون « الموجود الواجب القديم هو الموجود المحدث الممكن » .

ولهذا قال ابن عربي في « فصوص الحكم » :

« ومن أسمائه الحسنی « العلی » . علی من ، وما ثم إلا هو ؟ وعن ماذا ، وما هو إلا هو ؟ فعلوه لنفسه ، وهو من حيث الوجود عين الموجودات ، فالمسمى « محدثات » هي العلية لذاتها وليست إلا هو .

إلى أن قال :

« فالعلی لنفسه هو الذي يكون له جميع الأوصاف الوجودية والنسب العدمية ، سواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا ، أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا . وليس ذلك إلا المسمى الله » .

فهو عنده الموصوف بكل نم ، كما هو الموصوف بكل مدح .

وهؤلاء يفضلون عليه بعض المخلوقات ، فان في المخلوقات ما يوصف بالعلو دون السفول كالسماوات . وما كان موصوفا بالعلو دون السفول كان أفضل مما لا يوصف بالعلو ، أو يوصف بالعلو والسفول .

وقد قال فرعون : (أنا ربكم الأعلى) . قال ابن عربي :

« ولما كان فرعون في منصب التحكم والخليفة بالسيف جاز في
العرف التاموسي أن قال (أنا ربكم الأعلى) . أي ، وإن كان أن الكل
أربابا بنسبة ما فأنا الأعلى منهم بما أعطيته من الحكم فيكم . ولما علمت
السحرة صدقه فيما قال لم ينكروه ، بل أقروا له بذلك وقالوا له :
(اقض ما أنت قاض ، إنما تقضي هذه الحياة الدنيا) ، فالدولة لك .
فصح قول فرعون : (أنا ربكم الأعلى) .

فهذا وأمثاله يصححون قول فرعون : (أنا ربكم الأعلى) ،
وينكرون أن يكون الله عاليا ، فضلا عن أن يكون هو الأعلى ،
ويقولون : « على من يكون أعلى ، أو عما ذا يكون أعلى ؟ » .

وهكذا سائر الجهمية يصفون بالعلو - على وجه المدح - ما هو عال
من المخلوقات ، كالسما ، والجنة ، والكواكب ، ونحو ذلك ، ويعلمون
أن العالي أفضل من السافل ، وهم لا يصفون ربهم بأنه الأعلى ، ولا
العلي ، بل يجعلونه في السافلات كما هو في العاليات .

والجهمية الذين يقولون « ليس هو داخل العالم ولا خارجه ،
ولا يشار إليه ألبتة ، ثم أقرب إلى التعطيل والعدم ، كما أن أولئك أقرب
إلى الحلول والاتحاد بالمخلوقات . فهؤلاء يثبتون موجوداً لكنه في الحقيقة
المخلوق لا الخالق ؛ وأولئك ينفون فلا يثبتون وجوداً ألبتة ، لكنهم

يثبتون وجود المخلوقات ويقولون إنهم يثبتون وجود الخالق .

وإذا قالوا : نحن نقول : « هو عال بالقدرة أو بالقدر » ، قيل :
هذا فرع ثبوت ذاته وأنتم لم تثبتوا موجوداً يعرف وجوده فضلاً عن
أن يكون قادراً أو عظيم القدر

وإذا قالوا : كان الله قبل خلق الأمكنة والمخلوقات موجوداً ، وهو
الآن على ما عليه كان لم يتغير ، ولم يكن هناك فوق شيء ولا عالياً على
شيء فكذلك هو الآن ، قيل : هذا غلط ، ويظهر فسادة بالمعارضة
ثم بالحل وبيان فسادة .

أما « الأول » ، فيلزمهم أن لا يكون الآن عالياً بالقدرة ولا بالقدر
كما كان في الأزل . فانه إذا قدر وجوده وحده فليس هناك موجود
يكون قادراً عليه ولا قاهراً له ولا مستولياً عليه ، ولا موجوداً يكون
هو أعظم قادراً منه .

فان كان مع وجود المخلوقات لم يتجدد له علو عليها كما زعموا ،
فيجب أن يكون بعدها ليس قاهراً لشيء ولا مستولياً عليه ،
ولا قاهراً لعباده ، ولا قدره أعظم من قدرها . وإذا كانوا يقولون
ثم وجميع العقلاء إنه منع وجود المخلوق بوصف بأمر إضافيه لا يوصف

بها إذا قدر موجوداً وحده علم أن التسوية بين الحالين خطأ منهم :

وقد اتفق العقلاء على جواز تجدد النسب والاضافات مثل المعية ، وإنما النزاع في تجدد ما يقوم بذاته من الأمور الاختيارية . وقد بين في غير هذا الموضع أن النسب والاضافات مستلزمة لأمور ثبوتية ، وأن وجودها بدون الأمور الثبوتية ممتنع .

والانسان إذا كان جالساً فتحول التحول عن يمينه بعد أن كان عن شماله قيل « إنه عن شماله » . فقد تجدد من هذا فعل به تغيرت النسبة والاضافة . وكذلك من كان تحت السطح فصار فوقه فان النسبة بالتحية والفوقية تجدد لما تجدد فعل هذا .

وإذا قيل « نفس السقف لم يتغير » ، قيل قد يمنع هذا ويقال : ليس حكمه إذا لم يكن فوقه شيء حكمه إذا كان فوقه شيء . وإذا قيل عن الجالس « إنه لم يتغير » ، قيل : قد يمنع هذا ويقال : ليس حكمه إذا كان الشخص عن يساره حكمه إذا كان عن يمينه ، فانه يجب هذا الجانب ويوجب من التفات الشخص وغير ذلك ما لم يكن قبل ذلك .

وكذلك من تجدد له أخ أو ابن أخ بايلاد أبيه أو أخيه قد وجد هنا أمور ثبوتية . وهذا الشخص بصير فيه من العطف والحنو على هذا الولد المتجدد ما لم يكن قبل ذلك ، وهي الرحم والقرابة .

وبهذا يظهر الجواب الثاني ، وهو أن يقال :

العلو والسفول ونحو ذلك من الصفات المستلزمة للاضافة ، وكذلك الاستواء ، والرؤية ، والحالقية ، ونحو ذلك . فإذا كان غيره موجوداً فلما أن يكون عالياً عليه وإما أن لا يكون ، كما يقولون هم : إما أن يكون عالياً عليه بالقهر أو بالقدر أو لا يكون ، خلاف ما إذا قدر وحده : فإنهم لا يقولون إنه حينئذ قاهر ، [أو قادر] أو مستول عليه . فلا يقال إنه عال عليه . وإن قالوا : « إنه قادر وقاهر » كان ذلك مشروطاً بالغير ، وكذلك علو القدر ، قيل : وكذلك علو ذاته ما زال عالياً بذاته لكن ظهور ذلك مشروط بوجود الغير . والالتزامات مفحمة لهم .

وحقيقة قولهم إنه لم يكن قادراً في الأزل ثم صار قادراً . يقولون لم يزل قادراً مع امتناع المقدور ، وإنه لم يكن الفعل ممكناً فصار ممكناً . فيجمعون بين التقيضين .

فصل

وأما الذين يصفونه بالعلو والسفول فالذين يقولون : هو فوق العرش وهو أيضاً في كل مكان ، والذين يقولون : إذا نزل كل ليلة فانه

يخلو منه العرش ، أو غيره من المخلوقات أكبر منه ،
ويقولون : لا يمتنع أن يكون الخالق أصغر من المخلوق ، كما يقول
شيوخهم : إنه لا يمتنع أن يكون الخالق أسفل من المخلوق . فهؤلاء
لا يصفونه بأنه أكبر من كل شيء . بل ولا هو - على قولهم - الكبير
المتعال ، ولا هو العلي العظيم .

وقد بسط الرد على هؤلاء في « مسألة النزول » لما ذكر قول
أئمة السنة مثل حماد بن زيد ، وإسحاق بن راهويه ، وغيرها : « إنه ينزل
ولا يخلو منه العرش » ذكر قول من أنكروا ذلك من المتأخرين المنتسبين
إلى الحديث والسنة : وبين فساد قولهم شرعا وعقلاً .

وهؤلاء في مقابلة الذين ينفون النزول .

وإذا قيل : حديث النزول ونحوه ظاهره ليس [يحتمل التأويل]
فهذا صحيح إذا أريد بالظاهر ما يظهر لهؤلاء ونحوهم [من أنه ينزل إلى
أسفل] فيصير تحت العرش كما ينزل الانسان من سطح داره إلى أسفل .
وعلى قول هؤلاء ولا يبقى حينئذ العلي ولا الأعلى ، بل يكون تارة أعلى
وتارة أسفل — تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وكذلك ماورد من نزوله يوم القيامة في ظلل من الغمام ، ومن نزوله

إلى الأرض لما خلقها ، ومن نزوله لتكليم موسى ، وغير ذلك ، كله من باب واحد . كقوله تعالى : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) وقوله : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) ، وقوله : (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) والنفاء المعطاة ينفون المجيء والاثيان بالكلية ويقولون : ما ثم إلا ما يحدث في المخلوقات ، والحلولية يقولون : إنه يأتي ويجيء بحيث يخلو منه مكان ويشغل آخر ، فيخلو منه ما فوق العرش وبصير بعض المخلوقات فوقه . فاذا أتى وجاء لم يصر على قولهم العلي الأعلى ، ولا كان هو العلي العظيم ، لا سيما إذا قالوا : إنه يحويه بعض المخلوقات فتكون أكبر منه — سبحانه وتعالى عما يقول هؤلاء وهؤلاء علواً عظيماً .

وكذلك قوله : (أأنتم من في السماء) إن كان قد قال أحسد : إنه في جوف السماء فهو شر قولاً من هؤلاء ، ولكن هذا ما علمت به قائلها معيناً منسوباً إلى علم حتى أحيكه قولاً .

ومن قال : « إنه في السماء » فمراده أنه في العلو ، ليس مراده أنه في جوف الأفلاك ، إلا [أن بعض] الجهال يتوهم ذلك . وقد ظن طائفة أن هذا ظاهر اللفظ .

(الظاهر) ولا ريب أنه محمول على خلاف هذا بالاتفاق ؛ لكن هذا هو الذي يظهر لعامة المسلمين الذين يطلقون هذا القول ويسمعونه . أو هو مدلول اللفظ في اللغة ، هو مما لا يسلم لهم كما قد يبسط في مواضع .

وقد قال تعالى : (قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله) فاستثنى نفسه ، والعالم « من في السموات والأرض » . ولا يجوز أن يقال هذا استثناء منقطع ، لأن المستثنى مرفوع ، ولو كان منقطعاً لكان منصوباً . والمرفوع على البدل ، والعامل فيه هو العامل في البدل منه وهو بمنزلة المرفوع ، كأنه قال « لا يعلم الغيب إلا الله » . فيلزم أنه داخل في « من في السموات والأرض » .

وقد قدمنا أن لفظ « السماء » يتناول كل ما سما ، ويدخل فيه السموات ، والكرسي ، والعرش ، وما فوق ذلك . لأن هذا في جانب النقي ، وهو لم يقل هنا : « السموات السبع بل عم بلفظ « السموات » . وإذا كان لفظ « السماء » قد يراد به السحاب ، ويراد به الفلك ، ويراد به ما فوق العالم ، ويراد به العلو مطلقاً ، ف « السموات » جمع « سماء » وكل من فيها يسمى « سماء » وكل من فيها يسمى « أرضاً » لا يعلم الغيب إلا الله .

وهو سبحانه قال « قل لا يعلم من » ولم يقل « ما » ، فانه لما اجتمع ما يعقل وما لا يعقل غلب ما يعقل وعبر عنه بـ « من » لتكون أبلغ : فانهم مع كونهم من أهل العلم والمعرفة لا يعلم أحد منهم الغيب إلا الله .

وهذا هو الغيب المطلق عن [جميع المخلوقين] الذي قال فيه (فلا يظهر على غيبه أحداً) . [والغيب المقيد ما علمه] بعض المخلوقات من الملائكة أو الجن أو الانس وشهده ، فانما هو غيب عمن غاب عنه ، ليس هو غيباً عمن شهده . والناس كلهم قد يغيب عن هذا ما يشهده هذا ، فيكون غيباً مقيداً — أي غيباً عمن غاب عنه من المخلوقين ، لا عمن شهده ، ليس غيباً مطلقاً غاب عن المخلوقين قاطبة .

وقوله : (عالم الغيب والشهادة) أي عالم ما غاب عن العباد مطلقاً ومعيناً وما شهده ، فهو سبحانه يعلم ذلك كله .

والنفاة للعلو ونحوه من الصفات معترفون بأنه ليس مستندم خبر الأنبياء — لا الكتاب ، ولا السنة ، ولا أقوال السلف — ولا مستندم فطرة العقل وضرورته ، ولكن يقولون : معنا النظر العقلي . وأما أهل السنة المثبتون للعلو فيقولون : إن ذلك ثابت بالكتاب والسنة والاجماع ، مع فطرة الله التي فطر العباد عليها وضرورة العقل ، ومع نظر العقل واستدلاله .

لكن الذين يقولون بأنه ينزل ولا يسبق فوق العرش ، وأنه يكون في جوف المخلوقات ، ونحو هؤلاء ، قد يقولون إن مستندهم في ذلك السمع ، وهو ما فهموه من القرآن ، أو من الأحاديث الصحيحة أو غير الصحيحة ، أو من أقوال السلف وهم أخطأوا من حيث نظرنا — اقتصروا على فهمه من نص واحد ، كفهمهم من حديث النزول — ولم يتدبروا ما في الكتاب والسنة مما يصفه بالعلو والعظمة ونحو ذلك مما ينافي أن يكون شيء أعلى منه أو أكبر منه .

ويتدبروا أيضاً دلالة النص ، مثل نزوله إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر بأن الليل يختلف ، فيكون ليل أهل المشرق ونصفه وثلثه الآخر قبل ذلك في المغرب بقرب من يوم . فيلزم على قولهم أنه لا يزال تحت العرش ، وهو قد أخبر أنه استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض . وما ذكره ينافي استواءه على العرش ، وأنه ليس فوق العرش ، كما قد بسط في مواضع .

فصل

« الأعلى » على وزن أفعل التفضيل ، مثل الأكرم ، والأكبر ، والأجل . ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لما قال أبو سفيان

« أعل هبل ! أعل هبل ! » فقال النبي صلى الله عليه وسلم « ألا تجيبونه ؟ » قالوا : وما نقول ؟ قال : قولوا : الله أعلى وأجل ! » . وهو مذكور بأداة التعريف « الأعلى » مثل (وربك الأكرم) ، بخلاف ما إذا قيل « الله اكبر » فإنه مُنكَّر .

ولهذا معنى يخصه بتميز به ، ولهذا معنى يخصه بتميز به ، كما بين العلو ، والكبرياء ، والعظمة . فان هذه الصفات وإن كانت متقاربة ، بل متلازمة ، فينهما فروق لطيفة ؛ ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه تعالى : « العظمة إزاري والكبرياء ردائي . فمن نازعني واحداً منها عذبتة » . فجعل الكبرياء بمنزلة الرداء ، وهو أعلى من الأزار .

ولهذا كان شعار الصلاة ، والأذان ، والأعياد والأماكن العالية ، هو التكرير . وهو أحد الكلمات التي هي أفضل الكلام بعد القرآن — سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله أكبر ، كما ثبت ذلك في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم .

ولم يجيء في شيء من الأثر يدل قول « الله أكبر » « الله أعظم » . ولهذا كان جمهور الفقهاء على أن الصلاة لا تتعقد إلا بلفظ التكرير . فلو قال : « الله أعظم » لم تتعقد به الصلاة لقول النبي صلى الله عليه وسلم « مفتاح الصلاة الطهور . وتحريمها التكرير . وتحليلها التسليم » . وهذا

قول مالك ، والشافعي ، وأحمد ، وأبي يوسف ، وداود ، وغيرهم . ولو
أتى بنير ذلك من الأذكار — مثل سبحان الله ، والحمد لله — لم تعتقد
به الصلاة .

ولأن التكبير مختص بالذكر في حال الارتفاع ، كما ان التسبيح
مختص بحال الانخفاض ، كما في السنن عن جابر بن عبد الله قال : كنا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا علونا كبرنا وإذا هبطنا سبحنا ،
فوضعت الصلاة على ذلك .

ولما نزل قوله : (فسبح باسم ربك العظيم) قال : اجعلوها في
ركوعكم ، ولما نزل (سبح اسم ربك الأعلى) قال : « اجعلوها في
سجودكم » . وثبت عنه انه كان يقول في ركوعه « سبحان ربي العظيم »
وفي سجوده « سبحان ربي الأعلى » ولم يكن يكبر في
الركوع والسجود .

لكن قد كان يقرن بالتسبيح التحميد والتهليل ، كما ثبت في الصحيحين
عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول في ركوعه وسجوده
« سبحانك اللهم ربنا ومحمدك ، اللهم اغفر لي » يتأول القرآن — أي
يتأول قوله : (فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا) . فكان يجمع
بين التسبيح والتحميد .

وكذلك قد كان يقرن بالتسبيح في الركوع والسجود التهليل ، كما في صحيح مسلم عن عائشة قالت : افترقت النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة ، فظننت أنه ذهب إلى بعض نساءه ، فتحسست ثم رجعت ، فاذا هو راکع أو ساجد يقول « سبحانك وبمحمدك ، لا إله إلا أنت » . فقلت : بأبي أنت وأمي ! إني لفي شأن وإنك لفي شأن .

ففي هذه الأحاديث كلها أنه كان يسبح في الركوع والسجود ، لكن قد يقرن بالتسبيح التعميد والتهليل ، وقد يقرن به الدعاء . ولم ينقل انه كبر في الركوع والسجود .

وأما قراءة القرآن فيها فقد ثبت عنه انه قال : « إني نهيت أن أقرأ القرآن راکعاً وساجداً » — رواه مسلم من حديث علي ، ومن حديث ابن عباس . وذلك ان القرآن كلام الله فلا يتلى الا في حال الارتفاع والتكبير ايضاً محله حال الارتفاع .

وجهور العلماء على أنه يشرع التسبيح في الركوع والسجود ، وروي عن مالك انه كره المداومة على ذلك لئلا يظن وجوبه . ثم اختلفوا في وجوبه . فالشهور عن أحمد ، وإسحق ، وداود ، وغيرهم وجوبه . وعن أبي حنيفة ، والشافعي ، استحبابه .

والقائلون بالوجوب ، منهم من يقول : يتعين « سبحان ربي العظيم »

و « سبحان ربي الأعلى » للأمر بهما ، وهو قول كثير من اصحاب أحمد :
ومنهم من يقول : بل يذكر بعض الأذكار المأثورة .

والأقوى انه يتعين التسييح ، إما بلفظ « سبحان » ، وإما بلفظ
« سبحانك » ، ونحو ذلك . وذلك أن القرآن سماها « تسيحاً » فدل
على وجوب التسييح فيها . وقد بينت السنة أن محل ذلك الركوع
والسجود ، كما سماها الله « قرآناً » وقد بينت السنة أن محل ذلك القيام .
وسماها « قياماً » و « سجوداً » و « ركوعاً » وبينت السنة علة
ذلك ومحلّه .

وكذلك التسييح — يسبح في الركوع والسجود . وقد نقل عن
النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول « سبحان ربي العظيم »
و « سبحان ربي الأعلى » : وإنه كان يقول « سبحانك اللهم وبحمدك ،
اللهم اغفر لي » : و « سبحانك وبحمدك ، لا إله إلا أنت » . وفي
بعض روايات أبي داود « سبحان ربي العظيم وبحمده » ، وفي استجاب
هذه الزيادة عن أحمد روايتان . وفي صحيح مسلم عن عائشة أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في ركوعه وسجوده « سبح
قدوس ، رب الملائكة والروح » . وفي السنن انه كان يقول « سبحان
ذي الجبروت ، والملئكوت ، والكبرياء ، والعظمة » . فهذه
كلها تسيحات .

والمقول عن مالك انه [كان يكره المداومة على ذلك . فان] كان كراهة المداومة على « سبحان ربي الأعلى والعظيم » فله وجه ، وان كان كراهة المداومة على جنس التسييح فلا وجه له ، وأظنه الأول . وكذلك المنقول عنه إنما هو كراهة المداومة على « سبحان ربي العظيم » لئلا يظن انها فرض ؛ وهذا يقتضي أن مالكا انكر أن تكون فرضاً واجباً .

وهذا قوي ظاهر ، بخلاف جنس التسييح ، فان أدلة وجوبه في الكتاب والسنة كثيرة جداً . وقد علم انه صلى الله عليه وسلم كان يداوم على التسييح بألفاظ متنوعة .

وقوله « اجعلوها في ركوعكم وفي سجودكم » يقتضى أن هذا محل لامثال هذا الأمر ، لا يقتضى أنه لا يقال إلا هي مع ما قد ثبت انه كان يقول غيرها .

والجمع بين صيغتي تسييح بعيد ، بخلاف الجمع بين التسييح ، والتحميد ، والتهليل والدعاء . فان هذه أنواع ، والتسييح نوع واحد فلا يجمع فيه بين صيغتين .

وأيضاً قد ثبت في الصحيح أنه قال : « أفضل الكلام بعد القرآن

أربع وهن من القرآن — سبحان الله ، والحمد لله ، ولا اله إلا الله والله أكبر . فهذا يقتضي أن هذه الكلمات أفضل من غيرها . فان جعل التسييح نوعاً واحداً فـ « سبحان الله » و « سبحان ربي الأعلى » سواء ، وان جعل متفاضلاً فـ « سبحان الله » أفضل بهذا الحديث .

وأيضاً فقوله : (سبح اسم ربك الأعلى) و (فسبح باسم ربك العظيم) أمر بتسييح ربه ، ليس أحراً بصيغة معينة . فاذا قال « سبحان الله وحمده » « سبحانك اللهم وبحمدك » فقد سبح ربه الأعلى والعظيم . فان الله هو الأعلى ، وهو العظيم ، واسمه « الله » يتناول معاني سائر الأسماء بطريق التضمن ، وإن كان التصريح بالعلو والعظمة ليس هو فيه . ففي اسمه « الله » التصريح بالالهية ، واسمه « الله » أعظم من اسمه « الرب » . وفي صحيح مسلم عن أبي ذر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل : أي الكلام أفضل ؟ فقال : ما اصطفى الله للملائكته أو لعباده — « سبحان الله وحمده » .

فالقِيَام ، فيه التحميد [و] في الاعتدال من الركوع ، وفي الركوع والسجود التسييح ، وفي الانتقال التكبير ، وفي القعود التشهد وفيه التوحيد . فصارت الأنواع الأربعة في الصلاة .

والفأحة أيضاً فيها التحميد والتوحيد . فالتحميد والتوحيد ركن
يجب في القراءة ؛ والتكبير ركن في الافتتاح ؛ والتشهد الآخر ركن
في [القعود كما هو] المشهور عن أحمد ، وهو مذهب الشافعي ، وفيه
التشهد المتضمن للتوحيد .

يبقى التسييح ، وأحمد يوجه في الركوع والسجود ، وروي عنه
أنه ركن ، وهو قوي لثبوت الأمر به في القرآن والسنة . فكيف
يوجب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجيء أمر بهافي
الصلاة خصوصاً ولا يوجب التسييح مع الأمر به في الصلاة ، ومع
كون الصلاة تسمى « تسيحاً » ؛ وكل ما سميت به الصلاة من أبعاضها
فهو ركن فيها ، كما سميت « قياماً » ، و « ركوعاً » و « سجوداً » ،
« وقراءة » ، وسميت أيضاً « تسيحاً » .

ولم يأت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما ينفي وجوبه في حال السهو
كما ورد في التشهد الأول أنه لما تركه سجد للسهو ؛ لكن قد يقال :
لما لم يأمر به المصلي في صلاته دل على أنه واجب ليس بركن . وبسط
هذه المسائل له موضع آخر .

والمقصود هنا أن التسييح قد خص به حال الانخفاض ، كما خص
حال الارتفاع بالتكبير . فذكر العبد في حال انخفاضه وذلك ما يتصف به

الرب [مقابل] ذلك . فيقول في السجود « سبحان ربي الأعلى » ، وفي الركوع « سبحان ربي العظيم » .

و « الأعلى » يجمع معاني العلو جميعها ، وأنه الأعلى بجميع معاني العلو . وقد اتفق الناس على أنه علي على كل شيء بمعنى أنه قاهر له ، قادر عليه ، متصرف فيه ، كما قال : (إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض)

وعلى أنه عال عن كل عيب ونقص ، فهو عال عن ذلك ، منزّه عنه ، كما قال تعالى : (ولا تجعل مع الله إلهاً آخر فتلقى في جهنم ملوماً مدحوراً ، أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثاً ، إنكم لتقولون قولاً عظيماً ، ولقد صرفنا في هذا القرآن ليدكروا ، وما يزيدكم إلا نفوراً ، قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لايتقوا الى ذي العرش سيلا . سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً) فقرن تعالىه عن ذلك بالتسيح .

وقال تعالى : (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون . عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون) وقالت الجن : (وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولداً)

وفي دعاء الاستفتاح : « سبحانك اللهم وبحمدك ، وتبارك اسمك ،
وتعالى جدك » . وفي الصحيحين أنه كان يقول في آخر استفتاحه :
« تباركت وتعاليت ، أستغفرك وأتوب إليك »

فقد بين سبحانه أنه تعالى عما يقول المبطلون وعما يشركون . فهو
متعال عن الشركاء والأولاد ، كما أنه مسبح عن ذلك .

وتعالیه سبحانه عن الشريك هو تعالیه عن السمي ، والند ، والمثل
فلا يكون شيء مثله .

وقد ذكروا من معاني العلو الفضيلة ، كما يقال : الذهب أعلى من
الفضة . ونفي المثل عنه يقتضى أنه أعلى من كل شيء فلا شيء مثله . وهو
يتضمن أنه أفضل وخير من كل شيء . كما أنه أكبر من كل شيء .
وفي القرآن : (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى : آله
خير أما يشركون) . ويقول : (أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا
تذكرون) ويقول : (أفمن يهدى الى الحق أحق أن يتبع أمن لا
يهدي إلا أن يهتدى) وقالت السحرة : (والله خير وأبقى)

وهو سبحانه يبين أن المعبودين دونه ليسوا مثله في مواضع ،
كقوله : (قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع

والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر ، فسيقولون الله ، فقل أفلا تتقون ، فذلكم الله ربكم الحق ، فماذا بعد الحق إلا الضلال فأتى تصرفون ؟ كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون ، قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده فأتى تؤفكون ؟ قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق ، قل الله يهدي للحق ، أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدي ، فما لكم ، كيف تحكمون ، وما يتبع أكثرم إلا ظناً ، إن الظن لا يغني من الحق شيئاً ، إن الله عليم بما يفعلون) .

وقال تعالى : (أفمن يخلق كمن لا يخلق ، أفلا تذكرون ، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، إن الله لغفور رحيم ، والله يعلم ما تسرون وما تعلنون ، والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون أموات غير أحياء ، وما يشعرون أيا ن يعشرون) وكذلك قوله في أتاء السورة (ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهرأ ، هل يستون ، الحمد لله ، بل أكثرهم لا يعلمون ، وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير ، هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم)

فهو سبحانه يبين أنه هو المستحق للعبادة دون ما يعبد من دونه

وأنه لا مثل له . وبين ما اختص به من صفات الكمال وانتفاها عما
يعد من دونه . وبين أنه بتعالى عما يشركون وعما يقولون من اثبات
الأولاد والشركاء له .

وقال : (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا الى ذي
العرش سيلا) وم كانوا يقولون إهم يشفعون لهم ، ويتقربون بهم .

لكن كانوا يثبتون الشفاعة بدون اذنه ، فيجعلون المخلوق يملك
الشفاعة ، وهذا نوع من الشرك . فلماذا قال تعالى : (ولا يملك الذين
يدعون من دونه الشفاعة) فالشفاعة لا يملكها احد غير الله .

كما روى ابن أبي حاتم عن السدي في قوله : (إذا لابتغوا الى
ذي العرش سيلا) ، يقول : لا بتقت الحوائج من الله . وعن معمر ،
عن قتادة : (لا بتغوا الى ذي العرش سيلا) لا بتغوا التقرب إليه مع
أنه ليس كما يقولون . وعن سعيد ، عن قتادة : (لو كان معه آلهة
كما يقولون) ، يقول : لو كان معه آلهة إذا لعرفوا له فضله ومزيتة
عليهم ولا بتغوا إليه ما يقربهم إليه . وروي عن سفيان الثوري :
لتعاطوا سلطانه .

وعن أبي بكر الهذلي ، عن سعيد بن جبير : سيلا الى أن يزيلوا
ملكه . والهذلي ضعيف .

فقد تضمن العلو الذي ينبت به نفسه في كتابه أنه متعال عما لا يليق به من الشركاء والأولاد ، فليس كمثل شيء . وهذا يقتضي ثبوت صفات الكمال له دون ما سواه .

وأنه لا يماثله غيره في شيء من صفات الكمال ، بل هو متعال عن أن يماثله شيء . وتضمن أنه عال على كل ما سواه ، قاهر له ، قادر عليه ، نافذة مشيئته فيه ، وأنه عال على الجميع فوق عرشه . فهذه ثلاثة أمور في اسمه « العلى » .

وابتات علوه — علوه على ما سواه ، وقدرته عليه وقهره — يقتضي ربوبيته له ، وخلق له ، وذلك يستلزم ثبوت الكمال . وعلوه عن الأمثال يقتضي أنه لا مثل له في صفات الكمال .

وهذا وهذا يقتضي جميع ما يوصف به في الإثبات والنفي . ففي الإثبات يوصف بصفات الكمال ، وفي النفي ينزه عن النقص المناقض للكمال ، وينزه عن أن يكون له مثل في صفات الكمال . كما قد دلت على هذا سورة الإخلاص — (قل هو الله أحد . الله الصمد) .

وتعالیه عن الشركاء يقتضي اختصاصه بالالهية ، وأنه لا يستحق

العبادة الا هو وحده ، كما قال : (قل لو كان معه آلهة كما يقولون
— اذا لا يتغوا الى ذي العرش سيلا) أي وان كانوا — كما يقولون —
يشفعون عنده بغير اذنه ويقربونكم إليه بغير اذنه فهو الرب والاله
دونهم . وكانوا يبتغون إليه سيلا بالعبادة له والتقرب اليه . هذا اصح
القولين . كما قال : (ان هذه تذكرة ، فمن شاء اتخذ الى ربه سيلا
وما تشاءون الا أن يشاء الله) : وقال (انه تذكرة . فمن شاء ذكره)
وقال : (أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب)

ثم قال : (سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً) فتعالى عن أن
يكون معه إله غيره ، أو أحد يشفع عنده الا باذنه ، أو يتقرب اليه
أحد الا باذنه . فهذا هو الذي كانوا يقولون .

ولم يكونوا يقولون ان آلهتهم تقدر أن تمنعه أو تغالبه . بل هذا
يلزم من فرض إله آخر يخلق كما يخلق ، وان كانوا لم يقولوا ذلك ، كما قال :
(ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق
ولعلا بعضهم على بعض)

فقد تبين ان اسمه « الأعلى » يتضمن اتصافه بجميع صفات الكمال ،
وتنزيهه عما ينافيها من صفات النقص ، وعن أن يكون له مثل ، وأنه
لا إله الا هو ولا رب سواه .

فصل

والأمر بتسبيحه يقتضي أيضاً تزيهه عن كل عيب وسوء واثبات صفات الكمال له . فان [التسبيح] يقتضي التزيه والتعظيم ، والتعظيم يستلزم اثبات المحامد التي يحمد عليها . فيقتضي ذلك تزيهه ، وتحميده ، وتكبيره ، وتوحيده .

قال ابن أبي حاتم : حدثنا أبي ، ثنا ابن نفيل الحراني ، ثنا النضر ابن عربي ، قال : سألت رجل ميمون بن مهران عن « سبحان الله » . فقال : « اسم يعظم الله به ويحاشى به من سوء » .

وقال : حدثنا أبو سعيد الأشج ، ثنا حفص بن غياث ، عن حجاج عن ابن أبي مليكة ، عن ابن عباس قال « سبحان » ، قال : تزيه الله نفسه من سوء . وعن الضحاك عن ابن عباس في قوله : (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً) قال عجب . وعن أبي الأشهب ، عن الحسن قال : « سبحان » اسم لا يستطيع الناس أن يتحلوه .

وقد جاء عن غير واحد من السلف مثل قول ابن عباس : انه

تزيه نفسه من سوء « وروي في ذلك حديث مرسل . وهو يقتضي
تزيه نفسه من فعل السيئات ، كما يقتضي تزيهه عن الصفات المذمومة .

ونفي النقائص يقتضي ثبوت صفات الكمال ، وفيها التعظيم كما قال
ميمون بن مهران « اسم بعظم الله به وبحاشي به من سوء » . وروي
عبد بن حميد : حدثنا أبو نعيم ، ثنا سفیان ، عن عثمان بن عبد الله
ابن موهب ، عن موسى بن طلحة قال : سئل النبي صلى الله عليه وسلم
عن التسليح ، فقال : « إزاهه عن سوء » . وقال حدثنا الضحاك
ابن مخلد ، عن شيب عن عكرمة ، عن ابن عباس : « سبحان الله »
قال : تزيهه .

حدثنا كثير بن هشام ، ثنا جعفر بن برقان ، ثنا يزيد بن الأصم
قال : جاء رجل الى ابن عباس فقال : « لا إله إلا الله » نعرفها
أنه لا إله غيره ، و « الحمد لله » نعرفها أن النعم كلها منه وهو الحمود
عليها ، و « الله أكبر » نعرفها أنه لا شيء أكبر منه ، فما « سبحان
الله » ؟ فقال ابن عباس : وما ينكر منها ؟ هي كلمة رضيها الله لنفسه ،
وأمر بها ملائكته ، وفرع إليها الأخيار من خلقه .

فصل

قوله: (الذي خلق فسوى . والذي قدر فهدى) . العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فيما ذكر وأن بينها مغايرة إما في الذات وإما في الصفات .

وهو في الذات كثير ، كقوله: (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا) .

وأما في الصفات فمثل هذه الآية . فان الذي خلق فسوى هو الذي قدر فهدى ؛ لكن هذا الاسم والصفة ليس هو ذاك الاسم والصفة . ومثله قوله: (هو الأول والآخِر والظاهر والباطن) ومثله قوله: (الذين يؤمنون بالغيب — إلى قوله — والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) . وقوله: (لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر) وقوله: (قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون ، والذين هم عن اللغو معرضون) وقوله: (إلا المصلين . الذين هم على صلاتهم دائمون ،

والذين في أموالهم حق معلوم — الآيات) .

وقوله: (إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات — الآيات)
فانه [من صدق و [صبر ولم يسلم ولم يؤمن لم يكن ممن أعد الله
لهم مغفرة وأجرأ عظيما .

وكثيراً ما تأتي الصفات بلا عطف ، كقوله: (هو الله الذي لا إله
إلا هو ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن) ، وقوله :
(قل أعوذ برب الناس . ملك الناس . إله الناس) .

وقد تجيء خبراً بعد خبر ، كقوله: (وهو الغفور الودود ، ذو
العرش المجيد ، فعال لما يريد) . ولو كان « فعال » صفة لكان معرفاً
بل هو خبر بعد خبر . وقوله: (هو الأول والآخر) خبر بعد خبر ،
لكن بالعطف بكل من الصفات .

وأخبار المبتدأ قد تجيء بعطف وبغير عطف . وإذا ذكر بالعطف
كان كل اسم مستقلاً بالذكر ، وبلا عطف يكون الثاني من تمام
الأول بمعنى . ومع العطف لا تكون الصفات إلا للمدح والثناء ، أو
للمدح ، وأما بلا عطف فهو في النكرات للتمييز ، وفي المعارف قد
يكون للتوضيح :

و (الذي خلق فسوى ، و الذي قدر فهدى ، والذي أخرج المرعى) ، وصف بكل صفة من هذه الصفات ، ومدح بها ، وأثني عليه بها . وكانت كل صفة من هذه الصفات مستوجبة لذلك .

فصل

قال تعالى : (الذي خلق فسوى) . فأطلق الخلق والتسوية ولم يخص بذلك الانسان ، كما أطلق قوله بعد (والذي قدر فهدى) ، لم يقيده . فكان هذا المطلق لا يمنع شموله لشيء من المخلوقات . وقد بين موسى عليه السلام شموله في قوله : (ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) .

وقد ذكر المقيد بالانسان في قوله : (يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك) .

وقد ذكر المطلق والمقيد في أول ما نزل من القرآن ، وهو قوله : (اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم) .

وفي جميع هذه الآيات — مطلقها ومقيدها والجامع بين المطلق والمقيد — قد ذكر خلقه ، وذكر هدايته وتعليمه بعد الخلق ، كما قال في هذه السورة : (الذي خلق فسوى ، والذي قدر فهدى) .

لأن جميع المخلوقات خلقت لغاية مقصودة بها ، فلا بد أن تهدي إلى تلك الغاية التي خلقت لها . فلا تتم مصلحتها وما أريدت له إلا بهدائها لغاياتها .

وهذا مما يبين أن الله خلق الأشياء لحكمة وغاية تصل إليها ، كما قال ذلك السلف وجمهور المسلمين وجمهور العقلاء .

وقالت طائفة — كجهم وأتباعه — إنه لم يخلق شيئاً لشيء . ووافقه أبو الحسن الأشعري ومن اتبعه من الفقهاء — أتباع الأئمة . وم يثبتون أنه مريد ، وينكرون أن تكون له حكمة يريد بها .

وطائفة من المتفلسفة يثبتون عنايته وحكمته ، وينكرون إرادته . وكلاهما تناقض . وقد بسط الكلام على فساد قول هؤلاء في غير هذا الموضوع ، وأن منتهاهم جحد الحقائق .

فان هذا يقول : « لو كان له حكمة يفعل لأجلها لكان يجب [أن يريد] الحكمة وينتفع بها ، وهو منزه عن ذلك » . وذلك يقول : « لو كان له إرادة لكان يفعل لجر منفعة ؛ فان الإرادة لا تعقل إلا كذلك » . وأرسطو وأتباعه يقولون : « لو فعل شيئاً لكان الفعل لغرض ، وهو منزه عن ذلك » .

فيقال لهؤلاء : هذه الحوادث المشهودة أُلها محدث أم لا ؟ فان قالوا « لا » فهو غاية المكابرة . وإذا جوزوا حدوث الحوادث بلا محدث فتجوزها بمحدث لا إرادة له أولى .

وإن قالوا « لها محدث » ثبت الفاعل . وإذا ثبت الخالق للمحدث فلما أن يفعل بإرادة أو بغير إرادة . فان قالوا « يفعل بغير إرادة » كان ذلك أيضاً مكابرة . فان كل حركة في العالم إنما صدرت عن إرادة .

فان الحركات إما طبيعية ، وإما قسرية ، وإما إرادية . لأن مبدأ الحركة إما أن يكون من المتحرك ، أو من سبب خارج . وما كان منها فلما أن يكون مع الشعور ، أو بدون الشعور . فما كان سببه من خارج فهو القسري ، وما كان سببه منها بلا شعور فهو الطبيعي ، وما كان مع الشعور فهو الإرادي . فالقسري تابع للقاسر ، والذي يتحرك بطبعه ، كالماء والهواء والأرض ، هو ساكن في مركزه ؛ لكن إذا خرج عن مركزه قسراً طلب العود إلى مركزه ، فأصل حركته القسر . ولم تبق حركة أصلية إلا الإرادية . فكل حركة في العالم فهي عن إرادة .

فكيف تكون جميع الحوادث والحركات بلا إرادة ؟ .

وأيضاً ، فاذا جوزوا أن تحدث الحوادث العظيمة عن فاعل غير مرید فجواز ذلك عن فاعل مرید أولى .

وإذا ثبت أنه مرید قیل : إما أن يكون أرادها لحكمة ، وإما أن يكون أرادها لغير حكمة . [فان قالوا « لغير حكمة » كان [مكابرة . فان الارادة لا تعقل إلا اذا كان المرید قد فعل لحكمة يقصدها بالفعل .

وأيضاً ، فاذا جوزوا أن يكون فاعلا مریداً بلا حكمة فكونه فاعلا مریداً لحكمة أولى بالجواز .

وأما قولهم : « هذا لا يعقل إلا في حق من ينتفع ، وذلك يوجب الحاجة ، والله منزّه عن ذلك » .

فان أرادوا أنه يوجب احتياجه إلى غيره أو شيء من مخلوقاته فهو ممنوع وباطل ؛ فان كل ما سواه محتاج إليه من كل وجه . وهو الصمد الغني عن كل ما سواه وكل ما سواه محتاج إليه ، وهو القيوم القائم بنفسه المقيم لكل ما سواه . فكيف يكون محتاجاً إلى غيره ؟

وإن أرادوا أنه تحصل له بالخلق حكمة هي أيضاً حاصلة بمشيئته فهذا لا محذور فيه ، بل هو الحق .

وإذا قالوا « الحكمة هي اللذة » ، قيل : لفظ « اللذة » لم يرد به الشرع ، وهو موهوم ومجمل . لكن جاء الشرع بأنه « يحب » و « يرضى »

و « بفرح بتوبة التائبين » ونحو ذلك . فاذا أريد ما دل عليه الشرع والعقل فهو حق .

وإن قالوا : « الحكمة إما أن تراد لنفسها أو لحكمة » ، قيل : المراديات نوعان — ما يراد لنفسه ، وما يراد لغيره . وقد يكون الشيء غاية وحكمة بالنسبة الى مخلوق وهو مخلوق لحكمة أخرى . فلا بد أن ينتهي الأمر إلى حكمة يريد بها الفاعل لذاتها .

والمعتزلة ومن وافقهم ، كإبن عقيل وغيره ، ثبتت حكمة لا تعود الى ذاته . وأما السلف فأنهم يثبتون حكمة تعود اليه ، كما قد بين في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا ذكر قوله تعالى : (الذي خلق فسوى ، والذي قدر فهدى) . والتسوية : جعل الشئين سواء كما قال : (وما يستوى الأعمى والبصير) ، وقوله تعالى : (تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم) و (سواء) وسط ، لأنه معتدل بين الجوانب .

وذلك أنه لا بد في الخلق والأمر من العدل . فلا بد من التسوية بين المتماثلين ، فاذا فضل أحدهما فسد المصنوع ، كما في مصنوعات العباد اذا بنوا بنياناً فلا بد من التسوية بين الحيطان ، اذ لو رفع حائط على

حائط رفعاً كثيراً فسد . ولا بد من التسوية بين جنوع السقف ، فلو كان بعض الجنوع قصيراً عن الغاية وبعضها فوق الغاية فسد . وكذلك اذا بنى صف فوق صف لا بد من التسوية بين الصفوف، وكذلك الدرج المبنية . وكذلك اذا صنع لسقي الماء جداول ومساكب فلا بد من العدل والتسوية فيها . وكذلك اذا صنعت ملابس للادميين فلا بد من أن تكون مقدره على أبدانهم لا تزيد ولا تنقص . وكذلك ما يصنع من الطعام لا بد أن تكون أخلاطه على وجه الاعتدال ، والنار التي تطبخه كذلك . وكذلك السفن المصنوعة .

ولهذا قال الله لداود : (وقدر في السرد) ، أي لا تدق المسار فيقلق ، ولا تغلظه فيفصم ، واجعله بقدر .

فاذا كان هذا في مصنوعات العباد — وهي جزء من مصنوعات الرب — فكيف بمخلوقاته العظيمة التي لا صنع فيها للعباد . كخلق الانسان وسائر البهائم ، وخلق النبات ، وخلق السموات والأرض والملائكة .

فالفلك الذي خلقه وجعله مستديراً ماله من فروج ، كما قال تعالى : (الذي خلق سبع سموات طباقاً ، ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير) ، وقال تعالى : (والسماء ذات الجبك) وقال :

(أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بيناها وزيناها وما لها من فروج)

فهو سبحانه سواها كما سوى الشمس والقمر وغير ذلك من
المخلوقات ، فعدل بين أجزائها . ولو كان أحد جانبي السماء داخلا أو
خارجاً لكان فيها فروج ، وهي البثوق والشقوق ، ولم يكن سواها ،
كمن بنى قبة ولم يسوها . وكذلك لو جعل أحد جانبيها أطول أو
أنقص ، ونحو ذلك .

فالعدل والتسوية لازم لجميع المخلوقات والمصنوعات . فمتى لم تصنع
بالعدل والتسوية بين المتباينين وقع فيها الفساد .

وهو سبحانه (الذي خلق فسوى) . قال أبو العالية في قوله :
(خلق فسوى) ، قال : سوى خلقهن وهذا كما قال تعالى : (فسواهن
سبع سموات في يومين) .

فصل

ثم اذا خلق المخلوق فسوى ، فان لم يهده الى تمام الحكمة التي
خلق لها فسد . فلا بد أن يهدى بعد ذلك الى ما خلق له .

وتلك الغاية لا بد أن تكون معلومة للخالق . فان العلة الغائية هي أول في العلم والارادة ، وهي آخر في الوجود والحصول .

ولهذا كان الخالق لا بد أن يعلم ما خلق . فانه قد أراده ، وأراد الغاية التي خلقه لها ، والارادة مستلزمة للعلم . فيمتنع أن يريد الحي ما لا شعور له به .

والصانع اذا أراد أن يصنع شيئاً فقد علمه وأراده ، وقدر في نفسه ما يصنعه ، والغاية التي ينتهي اليها ، وما الذي يوصله الى تلك الغاية .

والله سبحانه قدر وكتب مقادير الخلائق قبل أن يخلقهم ، كما ثبت في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة . وكان عرشه على الماء » .

وفي البخاري عن عمران بن حصين ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كان الله ولم يكن شيء قبله . وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض » — وفي رواية « ثم خلق السموات والأرض » .

فقد قدر سبحانه ما يريد أن يخلقه من هذا العالم حين كان عرشه على الماء إلى يوم القيامة ، كما في السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « أول ما خلق الله القلم . فقال : اكتب . فقال بما اكتب ؟ فقال : اكتب ما يكون إلى يوم القيامة » .

وأحاديث تقديره سبحانه وكتابه لما يريد أن يخلقه كثيرة جداً .

روى ابن [ابي] حاتم عن الضحاك أنه سئل عن قوله : (إنا كل شيء خلقناه بقدر) ، فقال ، قال ابن عباس : إن الله قدر المقادير بقدرته ودبر الأمور بحكمته ، وعلم ما العباد صأرون اليه ، وما هو خالق وكأن من خلقه ، فخلق الله لذلك جنة وناراً ، فجعل الجنة لأوليائه وعرفهم وأحبهم وتولاهم ووقفهم وعصمهم . وترك أهل النار استحوذ عليهم إبليس وأضلهم وأزلهم .

فخلق لكل شيء ما يشاكله في خلقه ما يصلحه من رزقه في بر أو في بحر . فجعل للبعير خلقاً لا يصلح شيء من خلقه على غيره من الدواب . وكذلك كل دابة خلق الله له منها ما يشاكلها في خلقها ، فخلقه مؤتلف لما خلقه له غير مختلف .

قال ابن أبي حاتم : ثنا أبي . ثنا يحيى بن زكريا بن مهران القزاز

ناحبان بن عبيد الله قال : سألت الضحاك عن هذه الآية (إنا كل شيء خلقناه بقدر) ، قال الضحاك ، قال ابن عباس ، فذكره .

وقال : حدثنا أبو سعيد الأشج ، ثنا طلحة بن سنان ، عن عاصم . عن الحسن قال : من كذب بالقدر فقد كذب بالحق . خلق الله خلقاً ، وأجل أجلا ، وقدر رزقا ، وقدر مصيبة ، وقدر بلاء ، وقدر عافية . فمن كفر بالقدر فقد كفر بالقرآن .

وقال حدثنا الحسن بن عرفة ، ثنا مروان بن شجاع الجزري ، عن عبد الملك بن جريح ، عن عطاء بن أبي رباح قال : أتيت ابن عباس وهو ينزع من زمزم وقد ابتلت أسافل ثيابه ، فقلت له : قد تكلم في القدر . فقال : أو [قد] فعلوها ؟ قلت : نعم . قال : فوالله ما نزلت هذه الآية إلا فيهم : (ذوقوا مس سقر ، إنا كل شيء خلقناه بقدر) أولئك شرار هذه الأمة ، فلا تعودوا مرضام ، ولا تصلوا على موتام . إن رأيت أحداً منهم فقأت عينيه بأصبعي هاتين .

وقال أيضاً : حدثنا علي بن الحسين بن الجنيد (١) . حدثنا سهل الخياط ، ثنا أبو صالح الحداني ، ناحبان بن عبيد الله قال : سألت

(١) في الأصل « الحسد » و « الحداني » .

الضحك عن قوله : (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها) . قال ، قال ابن عباس : إن الله خلق العرش فاستوى عليه ، ثم خلق القلم فأمره ليجري بأذنه — وعظم القلم كقدر ما بين السماء والأرض — فقال القلم : بما ، يارب ! أجرى ؟ فقال . « بما أنا خالق وكائن في خلقي من قطر أو نبات أو نفس أو أثر يعني به العمل — أو رزق أو أجل » . فجرى القلم بما هو كائن الى يوم القيامة . فأثبتته الله في الكتاب المكنون عنده تحت العرش .

فصل

فقوله سبحانه : (والذي قدر فهدى) يتضمن انه قدر ما سيكون للمخلوقات ، وهداها اليه . علم ما يحتاج اليه الناس والدواب من الرزق ، فخلق ذلك الرزق وسواه ، وخلق الحيوان وسواه وهداه الى ذلك الرزق . وهدى غيره من الأحياء أن يسوق اليه ذلك الرزق .

وخلق الأرض ، وقدر حاجتها الى المطر ، وقدر السحاب وما يحمله من المطر . وخلق ملائكة هدام ليسوقوا ذلك السحاب الى تلك الأرض

فيمطر المطر الذي قدره . وقدر ما نبت بها من الرزق ، وقدر حاجة العباد الى ذلك الرزق . وهداهم الى ذلك الرزق ، وهدى من يسوق ذلك الرزق اليهم .

وقد ذكر المفسرون أنواعا من تقديره وهدايته : فروى ابن جرير ، وابن أبي حاتم ، وغيرها ، بالاسناد الثابت عن مجاهد في قوله : (قدر فهدى) ، قال : الانسان للشقاوة والسعادة ، وهدى الانعام لمراتها . وكذلك رواه عبد بن حميد في تفسيره ، قال : هدى الانسان للسعادة والشقاوة ، وهدى الأنعام لمراتها .

وقال حدثنا يونس ، عن شيان عن قتادة : (الذي قدر فهدى) ، قال : « لا والله ! ما اكره الله عبداً على معصية قط ولا على ضلالة ، ولا رضىها له ولا أمره ، ولكن رضى لكم الطاعة فأمركم بها ، ونهاكم عن معصيته » .

(قلت) : قتادة ذكر هذا عند هذه الآية ليبين ان الله قدر ما قدره من السعادة والشقاوة ، كما قال الحسن وقتادة ، وغيرها من أئمة المسلمين ، فانهم لم يكونوا متنازعين . فما سبق من سبق تقدير الله ، وإنما كان نزاع بعضهم في الارادة وخلق الافعال .

وانما نازع في التقدير السابق والكتاب أولئك الذين تبرأ منهم
الصحابة كابن عمر ، وابن عباس ، وغيرها .

وذكر قتادة أن الله لم يكره أحداً على معصية . وهذا صحيح ، فان
أهل السنة المثبتين للقدر متفقون على ان الله لا يكره أحداً على معصية
كما يكره الوالي والقاضي وغيرها للمخلوق على خلاف مراده — يكرهونه
بالعقوبة والوعيد . بل هو سبحانه يخلق إرادة العبد للعمل وقدرته وعمله ،
وهو خالق كل شيء .

وهذا الذي قاله قتادة قد يظن فيه انه من قول القدرية ، وأنه
لسبب مثل هذا اتهم قتادة بالقدر ، حتى قيل : إن مالكا كره لعمر
أن يروى عنه التفسير لكونه اتهم بالقدر .

وهذا القول حق ، ولم يعرف أحد من السلف قال « إن الله أكره
أحداً على معصية » .

بل أبلغ من ذلك أن لفظ « الجبر » متعوا من اطلاقه ، كالأوزاعي ،

والثوري ، والزيدي ، وعبد الرحمن بن مهدي ، وأحمد بن حنبل ،
وغيرهم . فهو عن ان يقال « ان الله جبر العباد » ، وقالوا : إن هذا بدعة
في الشرع ، وهو مفهوم للمعنى الفاسد .

قال الأوزاعي وغيره : ان السنة جاءت بـ « جبل » ولم تأت
بـ « جبر » فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لأشجع عبد القيس : « ان
فيك لخلقين يحبها الله — الحلم والأناة » . فقال : أخلقين تخلقت بهما
أم خلقين جبلت عليهما ؟ فقال : « بل خلقين جبلت عليهما » . قال :
الحمد لله الذي جبلني على خلقين يحبها الله .

وقال الزبيدي وغيره : إنما يجبر العاجز — يعني الجبر الذي هو
بمعنى الاكراه — كما تجبر المرأة على النكاح ؛ والله أجل وأعظم من ان
يجبر أحداً — يعني انه يخلق ارادة العبد فلا يحتاج الى إجباره .

فالزبيدي وطائفة نفوا « الجبر » وكان مفهومه عندهم هذا .

وأما الأوزاعي ، وأحمد بن حنبل ، وغيرهما ، فكهوا ان يقال
« جبر » وان يقال « لم يجبر » ، لأن « الجبر » قد يراد به الاكراه .
والله لا يكره احداً .

وقد يراد به أنه خالق الارادة ، كما قال محمد بن كعب : « الجبار
هو الذي جبر العباد على ما أراد » . و« الجبر » بهذا المعنى صحيح .

وقول مجاهد في قوله : (قدر فهدى) : « هدى الانسان للسعادة
والشقاوة » يبين أن هذا عنده مما دخل في قوله : (قدر فهدى) .

اي هدى السعداء الى السعادة التي قدرها ، وهدى الاشقياء الى الشقاء
الذي قدره .

وهكذا قال مجاهد في قوله : (إنا هديناه السبيل) ، قال :
السعادة والشقاوة .

وقال عكرمة : سبيل الهدى . رواها عبد بن حميد .

وكذلك روى ابن أبي حاتم عن مجاهد في قوله : (وهديناه التجدين)
قال : الشقاوة والسعادة .

وقد قال هو وجمهير السلف : (وهديناه التجدين) : أي الخير
والشر . رواه ابن أبي حاتم عن ابن مسعود . ثم قال : وروى عن علي
ابن أبي طالب ، وابن عباس في احدي (١) ، وشقيق بن سلمة ، وأبي
صالح ، ومجاهد ، والحسن ، ومحمد بن كعب ، وعكرمة ، وشرحبيل بن
سعيد ، وابن سنان الرازي ، والضحاك ، وعطاء الخراساني ، وعمرو بن
قيس الملائي ، نحو ذلك .

وروي عن محمد بن كعب القرظي قال : الحق والباطل .

(١) يفاض بالاصل

وهذا كلام مجمل فيه ما هو متفق عليه ، وهو انه يبين للناس ما أرسله من الرسل ، ونصبه من الدلائل والآيات ، وأعطاهم من العقول — طريق الخير والشر — كما في قوله : (وأما تمود فهديناهم) .

وأما احتفال الهدى الذى هو الإلهام في ذلك ، بمعنى انه هدى المؤمن الى ان يؤمن ويعمل صالحاً الى ان يسعد بذلك ، وهدى الكافر الى ما يعمله الى أن يشقى بذلك ، فهذا منهم من يدخله في الآية ، كمجاهد وغيره ويدخله في قوله : (انا هديناه السبيل) . وعكرمة وغيره يخرجون ذلك عن معنى هذه الآية وان كانوا مقرين بالقدر .

ومن قال : « هدى » بمعنى بين فقط ، فقد هدى كل عبد الى نجد الخير والشر جميعاً ، أي بين له طريق الخير والشر .

ومن أدخل في ذلك السعادة والشقاوة يقول : في هذا تقسيم ، أي هذه الهداية عامة مشتركة ، وخص المؤمن بهداية الى نجد الخير ، وخص الكافر بهداية الى نجد الشر .

ومن لم يدخل ذلك في الآية قد يحتجون بحديث من مراسيل الحسن قال : ذكر لنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول : « يا أيها الناس : إنما هما النجدان — نجد الخير ، ونجد الشر . فما يجعل نجد الشر أحب اليكم من نجد الخير ؟ » .

ويحتجون بأن إلهام الفاجر طريق الفجور لم يسمه هدى ، بل سماه ضلالا ، والله امتن بأنه هدى .

وقد يجيب الآخر بأن يقول : هو لا يدخل في الهدى المطلق ، لكن يدخل في الهدى المقيد ، كقوله : (فاهدوم إلى صراط الجحيم) وكما في لفظ البشارة ، قال : (فبشرهم بعذاب أليم) — ولفظ الايمان ، فقال : (يؤمنون بالجبوت والطاغوت) .

وهذان القولان في قوله : (فألهما فجورها وتقواها) قيل : هو البيان العام ، وقيل : بل ألهم الفاجر الفجور والتقى التقوى .

وهذا في تلك الآية أظهر ، لأن الإلهام استعماله مشهور في إلهام القلوب ، لا في التبيين الظاهر الذي تقوم به الحجة .

وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم حينئذ الخراي لما أسلم أن يقول : « اللهم ! ألهني رشدي وقني شر نفسي » . ولو كان الإلهام بمعنى البيان الظاهر لكان هذا حاصلًا للمسلم والكافر .

قال ابن عطية : و (سوى) معناه عدل وأتقن حتى صارت الأمور مستوية ، دالة على قدرته ووحدانيته .

وقرأ جمهور القراء (قدر) بتشديد الدال . فيحتمل ان يكون

من القدر والقضاء ، ويحتمل أن يكون من التقدير والموازنة بين الأشياء .

قلت : ها متلازمان ، لأن التقدير الأول يسمى تقديراً ؛ لأن ما يجري بعد ذلك يجري على قدره ، فهو موازن له ومعادل له .

قال : قرأ الكسائي وحده بتخفيف الدال ، فيحتمل أن يكون بمعنى القدرة ، ويحتمل أن يكون من التقدير والموازنة .

قلت : وهذا قول الأكثرين أنها بمعنى واحد .

قال ابن عطية : وقواه (فهدى) عام لوجوه الهدايات في الانسان والحيوان . وقد خصص بعض المفسرين أشياء من الهدايات ، فقال الفراء : معناه هدى وأضل ، واكتفى بالواحد لدلالاتها على الأخرى . قال ، وقال مقاتل ، والكلي : هدى إلى وطىء الذكور للاناث . وقيل هدى المولود عند وضعه إلى مص الثدي . وقال مجاهد : هدى الناس للخير والشر ، والبهائم للمرانع .

قال ابن عطية : « وهذه الأقوال مثالات ، والعموم في الآية أصوب في كل تقدير وفي كل هداية » .

وقد ذكر أبو الفرج بن الجوزى هذه الأقوال وغيرها ، فذكر

سبعة أقوال : قدر السعادة والشقاوة ، وهدى للرشد والضلالة ، قاله مجاهد . وقيل : جعل لكل دابة ما يصلحها وهداها إليه ، قاله عطاء . وقيل : قدر مدة الجنين في الرحم ثم هداها للخروج ، قاله السدي . وقيل : قدرم ذكراناً وإناثاً وهدى الذكور لآتيان الاناث ، قاله مقاتل . وقيل : قدر فهدى وأضل ، فحذف « وأضل » لأن في الكلام ما يدل عليه ، حكاه الزجاج . وقيل : قدر الأرزاق وهدى إلى طلبها ؛ وقيل ، قدر الذنوب فهدى إلى التوبة ، حكاهما الثعلبي .

قلت : القول الذي حكاه الزجاج هو قول الفراء ، وهو من جنس قوله : « إن نفعت وإن لم تنفع » ، ومن جنس قوله « سراويل تقيكم الحر والبرد » . وقد تقدم ضعف مثل هذا ، ولهذا لم يقله أحد من المفسرين .

والأقوال الصحيحة هي من باب المثالات ، كما قال ابن عطية . وهكذا كثير من تفسير السلف --- يذكرون من النوع مثلاً لينبها به على غيره ، أو لحاجة المستمع إلى معرفته ، أو لكونه هو الذي يعرفه ، كما يذكرون مثل ذلك في مواضع كثيرة . كقوله : (استدعون إلى قوم أولى بأس شديد) ، وقوله : (وآخرين منهم) وقوله : (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) ، وقوله : (فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات)

وكذلك تفسير : (الشفع والوتر) و (شاهد ومشهود) وغير ذلك ، وقوله : (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) وأمثال ذلك كثير من تفسيرهم هو من باب المثال .

ومن ذلك قولهم : إن « هذه الآية نزلت في فلان. وفلان » فهذا يمثل بمن نزلت فيه — نزلت فيه أولاً وكان سبب نزولها — لا يريدون به أنها آية مختصة به ، كآية اللعان ، وآية القذف ، وآية المحاربة ، ونحو ذلك . لا يقول مسلم إنها مختصة بمن كان نزولها بسببه .

واللفظ العام وإن قال طائفة إنه يقصر على سببه فرادم على النوع الذي هو سببه — لم يريدوا بذلك أنه يقتصر على شخص واحد من ذلك النوع .

فلا يقول مسلم إن آية الظهار لم يدخل فيها الا أوس بن الصامت ، وآية اللعان لم يدخل فيها الا عاصم بن عدي ، أو هلال بن أمية : وأن نم الكفار لم يدخل فيه الا كفار قريش ؛ ونحو ذلك ، مما لا يقوله مسلم ولا عاقل .

فإن محمداً صلى الله عليه وسلم قد عرف بالاضطرار من دينه أنه مبعوث الى جميع الانس والجن ، والله تعالى خاطب بالقرآن جميع

الثقلين ، كما قال : (لأنتركم به ومن بلغ) . فكل من بلغه القرآن من إنسي وجني فقد أنذره الرسول به . والانذار هو الاعلام بالخوف ، والخوف — هو العذاب — ينزل بمن عصى أمره ونهيه .

فقد أعلم كل من وصل إليه القرآن أنه إن لم يطعه وإلا عذبه الله تعالى ، وأنه إن أطاعه أكرمه الله تعالى .

وهو قد مات ، فانما طاعته باتباع ما في القرآن مما أوجبه الله وحرمه ، وكذلك ما أوجبه الرسول وحرمه بسنته . فان القرآن قد بين وجوب طاعته ، وبين أن الله أنزل عليه الكتاب والحكمة ، وقال لأزواج نبيه (واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة)

فصل

ثم قال : (والذي أخرج المرعى . فجعله غثاء أحوى)

هو سبحانه لما ذكر قوله : (قدر فهدى) دخل في ذلك ما قدره من أرزاق العباد [والبهائم] وهداهم إليها ، فهدى من يأتي بها إليهم . وذلك من تمام إنعامه على عباده ، كما جاء في الأثر : إن الله يقول :

إني والجن والانس لفي نبأ عظيم — أخلق ويعبدون غيري ، وأرزق
ويشكرون سواي »

وهذا المعنى قد روي في قوله : (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون)
أي يجعلون شكركم وشكر ربكم التكذيب بانعام الله ، وإضافة الرزق
إلى غيره كالأثواء ، كما ثبت في الصحيح عن ابن عباس قال : مطر
الناس على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم
« أصبح من الناس شاكر ، ومنهم كافر — قالوا : هذه رحمة الله ،
وقال بعضهم : لقد صدق نوء كذا وكذا » قال : فنزلت هذه الآية
(فلا أقسم بمواقع النجوم — حتى بلغ — وتجعلون رزقكم
أنكم تكذبون)

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال : « ما أنزل الله من السماء من بركة إلا أصبح فريق من الناس
بها كافرين — ينزل الله الغيث فيقولون : الكوكب كذا وكذا — وفي
رواية « بكوكب كذا وكذا » .

وروى ابن المنذر في تفسيره : ثنا محمد بن علي — يعني الصائغ ،
ثنا سعيد هو ابن منصور ، ثنا هشيم ، عن أبي بشر ، عن سعيد بن
جبير ؛ عن ابن عباس أنه كان يقرأ ([وتجعلون] شكركم أنكم تكذبون)

بغنى الأنواء . وما مطر قوم الا اصبح بعضهم كافرا ، وكانوا يقولون :
مطرنا بنوء كذا وكذا ، فأنزله الله (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون)

وروى ابن أبي حاتم ، عن عطاء الخراساني ، عن عكرمة ، في قول
الله : (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) قال : تجعلون رزقكم من عند
غير الله تكذيباً ، وشكراً [لغيره] .

لكن قوله : (والذي أخرج المرعى) خص به اخراج المرعى ، وهو
ما ترعاه الدواب ، وذكر أنه جعله غشاء أحوى . وهذا فيه ذكر
أقوات البهائم ، لكن أقوات الآدميين أجل من ذلك ، وقد دخلت هي
وأقوات البهائم في قوله (قدر فهدى) .

وأيضاً ، فالذي يصير غشاء أحوى لم تقنت به البهائم ، وإنما تقنت
به قبل ذلك .

فهو — والله أعلم — خص هذا بالذكر لأنه مثل الحياة الدنيا .

إذ كانت هذه السورة تضمنت أصول الايمان — الايمان بالله
واليوم الآخر ، والايمان بالرسول والكتب التي جاؤا بها ، وذلك
يتضمن الايمان بالملائكة . وفيها العمل الصالح الذي ينفع في الآخرة ،
والفاسد الذي يضر فيها .

فذكر سبحانه المرعى عقب ما ذكره من الخلق والهدى ليين مآل
بعض المخلوقات ، وأن الدنيا هذا مثلها .

وقد ذكر الله ذلك في الكهف ، ويونس ، والحديد . قال
تعالى : (واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط
به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح . وكان الله على كل
شيء مقتدرا)

وقال تعالى : (إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط
به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض
زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو
نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس ، كذلك نفصل الآيات
لقوم يتفكرون ، والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى
صراط مستقيم)

وقال تعالى : (إعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر
بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم
يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما ، وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة
من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور)

وقد جعل إهلاك المهلكين حصادا لهم ، فقال : (ذلك من أنباء

القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد)

وقال : (لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون)

فقوله : (والذي أخرج المرعى ، فجعله غثاء أحوى) هو مثل للحياة الدنيا ، وعاقبة الكفار ، ومن اغتر بالدنيا ، فانهم يكونون في نعيم وزينة وسعادة ، ثم يصيرون الى شقاء في الدنيا والآخرة ، كالمرعى الذي جعله غثاء أحوى .

فصل

قوله : (فذكر إن نفعت الذكرى ، سيذكر من يخشى ، ويتجنبها الأشتى ، الذي يصل النار الكبرى)

فقوله : (ان نفعت الذكرى) كقوله : (إن الذكرى تنفع المؤمنين) .

وقوله : (إن نفعت الذكرى) و « إن » هي الشرطية .

وحكى الماوردي أنها بمعنى « ما » . وهذه تكون « ما » المصدرية ،
وهي بمعنى الظرف ، أي : ذكر ما نفعت ، ما دامت تنفع . ومعناها
قريب من معنى الشرطية .

وأما إن ظن ظان أنها نافية فهذا غلط بين . فان الله لا ينفي نفع
الذكرى مطلقاً وهو القائل (فتول عنهم ، فما أنت بلوم ، وذكر فان
الذكرى تنفع) ، ثم قال (المؤمنين) (١)

وعن (٢) (فذكر إن نفعت الذكرى) : ان قبلت الذكرى .
وعن مقاتل : فذكر وقد نفعت الذكرى .

وقيل : ذكر إن نفعت الذكرى وان لم تنفع . قاله طائفة ، أولهم
الفراء ، واتبه جماعة ، منهم النحاس ، والزهرابي ، والواحدي ،
والبغوي ولم يذكر غيره . قالوا : وإنما لم يذكر الحال الثانية كقوله :
(سرايل تقيمكم الحر) وأراد الحر والبرد .

وإنما قالوا هذا لأنهم قد علموا أنه يجب عليه تبليغ جميع الخلق
وتذكيرهم سواء آمنوا أو كفروا . فلم يكن وجوب التذكير مختصاً بمن

(١) ياض بالاسل .

(٢) هنا بقية ياض السابق .

تفغه الذكري ، كما قال في الآية الأخرى : (فذكر إنما أنت مذكر
لست عليهم بمسيطر) وقال : (وإنه لذكر لك ولقومك ، وسوف
نساءلون) وقال : (ويقولون إنه لمجنون . وما هو إلا ذكر للعالمين)
وقال : (ليكون للعالمين نذيراً) .

وهذا الذي قالوه [له] معنى صحيح ، وهو قول الفراء وأمثاله ، [لكن]
لم يقله أحد من مفسري السلف . ولهذا كان أحمد بن حنبل ينكر على الفراء
وأمثاله ما ينكره ، ويقول : كنت احسب الفراء رجلاً صالحاً حتى رأيت
كتابه في معاني القرآن .

وهذا المعنى الذي قالوه مدلول عليه بآيات أخر . وهو معلوم
بالاضطرار من أمر الرسول : فان الله بعثه مبلغاً ومذكراً لجميع الثقلين
الانس والجن . لكن ليس هو معنى هذه الآية .

بل معنى هذه يشبه قوله : (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد)
وقوله : (إنما أنت منذر من يخشاها) ، وقوله : (إنما تنذر من
اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب) وقوله : (إن هو إلا ذكر
للعالمين ، لمن شاء منكم أن يستقيم)

فالقرآن جاء بالعام والخاص . وهذا كقوله : (هدى للمتقين)
ونحو ذلك .

وسبب ذلك أن التعليم والتذكير والإنذار والهدى ونحو ذلك له فاعل : وله قابل . فالعلم المذكر يعلم غيره ، ثم ذلك الغير قد يتعلم ويتذكر ، وقد لا يتعلم ولا يتذكر . فإن تعلم وتذكر فقد تم التعليم والتذكير ، وإن لم يتعلم ولم يتذكر فقد وجد أحد طرفيه ، وهو الفاعل ، دون المحل القابل . فيقال في مثل هذا : علمته فما تعلم ، وذكّرته فما تذكر ، وأمرته فما أطاع .

وقد يقال « ما علمته وما ذكرته » لأنه لم يحصل تاماً ولم يحصل مقصوده ، فينفي الانتفاء كماله وتامه . وانتفاء فائدته بالنسبة إلى المخاطب السامع وإن كانت الفائدة حاصلة للتكلم القائل المخاطب .

فحيث خص بالتذكير والإنذار ونحوه المؤمنون فهم مخصوصون بالتام النافع الذي سجدوا به . وحيث عمم فالجميع مشتركون في الإنذار الذي قامت به الحجة على الخلق سواء قبلوا أو لم يقبلوا .

وهذا هو الهدى المذكور في قوله : (وأما عمود فهديناكم فاستجبوا العمى على الهدى) فالهدى هنا هو البيان والدلالة والإرشاد العام المشترك . وهو كالإنذار العام والتذكير العام . وهنا قد هدى المتقين وغيرهم ، كما قال : (ولكل قوم هاد)

وأما قوله : (اهدنا الصراط المستقيم) فالمطلوب الهدى الخاص

التام الذي يحصل معه الاهتداء ، كقوله : (هدى للمتقين) ، وقوله :
(فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة) ، وقوله : (فان الله لا يهدي
من يضل) وقوله : (يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام)
وهذا كثير في القرآن .

وكذلك الانذار ، قد قال : (فانما يسرناه بلسانك لتبشر به
المتقين وتندر به قوماً لداً) وقال تعالى : (أكان للناس عجباً أن
أوحينا الى رجل منهم أن أنذر الناس وبشر الذين آمنوا)

وقال في الحاص : (إنما أنت منذر من يخشاها) ، (إنما تنذر
من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب) فهذا الانذار الحاص ،
وهو التام النافع الذي انتفع به المنذر . والانذار هو الاعلام بالخوف ،
فعلم الخوف فخاف ، فأمن وأطاع .

وكذلك التذكير عام وخاص . فالعام هو تبليغ الرسالة إلى كل
أحد ، وهذا يحصل بابلاغهم ما أرسل به من الرسالة . قال تعالى :
(قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) ، إن
هو إلا ذكر للعالمين) . وقال تعالى : (وما هي إلا ذكري للبشر) .
وقال تعالى : (إن هو إلا ذكر للعالمين) . ثم قال : (لمن شاء منكم
أن يستقيم) فذكر العام والحاص .

والتذكر هو الذكر التام الذي يذكره المذكر به وينتفع به .

وغير هؤلاء قال تعالى فيهم : (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون ، لاهية قلوبهم) وقال تعالى : (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين) فقد أتاهم وقامت به الحجة ، ولكن لم يصغوا إليه بقلوبهم فلم يفهموه ، أو فهموه فلم يعملوا به ، كما قال : (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون)

والخاص هو التام النافع ، وهو الذي يحصل معه تذكر لمذكر ، فان هذا ذكرى كما قال : (فذكر إن نفعت الذكرى ؛ سيذكر من يخشى ، ويتجنبها الأشقي) ، أي يجب الذكرى ، وهو إنما جنب الذكرى الخاصة .

وأما المشترك الذي تقوم به الحجة فقد ذكر هو وغيره بذلك وقامت الحجة عليهم . وقد قال تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ، وقال : (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ، وقال عن أهل النار : (كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ، قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء) ، وقال تعالى : (يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم

يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا ، قالوا شهدنا على أنفسنا) . .

وأما تمثيلهم ذلك بقوله (سرايل تقيم الحر) أي وتقيم البرد ،
فعنه جوابان :

أحدهما : انه ليس هناك حرف شرط علق به الحكم بخلاف هذا
الموضع . فانه اذا علق الأمر بشرط وكان مأموراً به في حال وجود
الشرط كما هو مأمور به في حال عدمه كان ذكر الشرط تطويلاً
للكلام تقليلاً للفائدة وإضلالاً للسامع .

وجهور الناس على أن مفهوم الشرط حجة ، ومن نازع فيه يقول :
سكت عن غير المعلق ، لا يقول : إن اللفظ دل على المسكوت كما دل
على المنطوق . فهذا لا يقوله أحد .

الثاني : أن قوله (تقيم الحر) على بابه ، وليس في الآية ذكر
البرد . وإنما يقول « إن المعطوف محذوف » . هو الفراء وأمثاله ممن
أنكر عليهم الأئمة حيث يفسرون القرآن بمجرد ظنهم وفهمهم لنوع من
علم العربية عندهم ، وكثيراً لا يكون ما فسروا به مطابقاً .

وليس في الكلام ما يدل على ذكر البرد ، ولكن الله ذكر في

هذه السورة إنعامه على عباده ، وتسمى « سورة النعم » . فذكر
في أولها أصول النعم التي لا بد منها ولا تقوم الحياة إلا بها ، وذكر
في أثنائها تمام النعم .

وكان ما بقي البرد من أصول النعم ، فذكر في أول السورة في
قوله (والأنعام خلقها ، لكم فيها دفء ومنافع) . فالدفع ما يدفئ
ويدفع البرد .

والبرد الشديد يوجب الموت بخلاف الحر . فقد مات خلق من
البرد بخلاف الحر ، فان الموت منه غير معتاد . ولهذا قال بعض العرب
البرد بؤس ، والحر أذى .

فلما ذكر في أثنائها تمام النعم ذكر الظلال وما بقي الحر ، وذكر
الأسلحة وما بقي القتل ، فقال : (والله جعل لكم مما خلق ظلالة ،
وجعل لكم من الجبال أكنانا ، وجعل لكم سراويل تقيكم الحر ،
وسراويل تقيكم بأسكم ، كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون) .
فذكر أنه يتم نعمته كما بين ذلك في هذه الآيات ، فقال : (كذلك
يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون) .

وفرق بين الظلال والأكنان ؛ فان الظلال يكون بالشجر

ونحوه مما يظل ولا يكن ، بخلاف ما في الجبال من الغيران ،
فانه يظل ويكن .

فهذا في الأمكنة ، ثم قال في اللباس : (وجعل لكم سراويل تقيكم
الحر ، وسراويل تقيكم بأسكم) ، فهذا في اللباس . واللباس والمسكن
كلاهما بقي الناس ما يؤذيهم من حر وبرد وعدو . وكلاهما تسترم عن
أعين الناظرين .

وفي البيوت خاصة يسكنون ، كما قال : (والله جعل لكم من
بيوتكم سكناً وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم
ظعنكم ويوم إقامتكم) . فلما ذكر البيوت المسكونة امتن بكونه جعلها
سكناً يسكنون فيها من تعب الحركات . وذكر أنه جعل لهم بيوتاً
أخرى يحملونها معهم ويستخفونها يوم ظعنهم ويوم إقامتهم . فذكر
البيوت الثقيلة التي لا تحمل والخفيفة التي تحمل .

فتبين أن ما مثلوا به حجة عليهم .

فقوله : (إن نفعت الذكرى) — كما قال مفسروا السلف
والجمهور — على بابها ، قال الحسن البصري : تذكرة للمؤمن ،
وحجة على الكافر .

وعلى هذا فقوله تعالى : (إن نفعت الذكري) لا يمنع كون الكافر يبلغ القرآن لوجوه .

أحدها : أنه لم يخص قوماً دون قوم ، لكن قال : (فذكر) ، وهذا مطلق بتذكير كل أحد . وقوله : (إن نفعت الذكري) لم يقل « إن نفعت كل أحد » . بل أطلق النفع . فقد أمر بالتذكير إن كان ينفع .

والتذكير المطلق العام ينفع . فان من الناس من يتذكر فينتفع به ، والآخر تقوم عليه الحجة ويستحق العذاب على ذلك ، فيكون عبرة لغيره ، فيحصل بتذكيره نفع أيضاً . ولأنه بتذكيره تقوم عليه الحجة ، فتجوز عقوبته بعد هذا بالجهد وغيره ، فتحصل بالذكري منفعة .

فكل تذكير ذكر به النبي صلى الله عليه وسلم للمشركين حصل به نفع في الجملة ، وإن كان النفع للمؤمنين الذين قبلوه واعتبروا به وجاهدوا المشركين الذين قامت عليهم الحجة .

فان قيل : فعلى هذا كل تذكير قد حصل به نفع ، فأى فائدة في التقييد ؟

قيل : بل منه ما لم ينفع أصلاً ، وهو ما لم يؤمر به . وذلك
كن أخبر الله أنه لا يؤمن ، كأبي لهب ، فانه بعد أن أنزل الله قوله
(سيصلى ناراً ذات لهب) فانه لا يخص بتذكير بل يعرض عنه .

وكذلك كل من لم يصغ إليه ولم يستمع لقوله فانه يعرض عنه ، كما
قال : (فتول عنهم ، فما أنت بملوم) ، ثم قال : (وذكر فان الذكرى
تنفع المؤمنين) فهو إذا بلغ قوماً الرسالة فقامت الحججة عليهم ،
ثم امتنعوا من سماع كلامه أعرض عنهم . فان الذكرى حينئذ
لا تنفع أحداً .

وكذلك من أظهر أن الحججة قامت عليه وأنه لا يهتدي فانه لا يكرر
التبليغ عليه .

الوجه الثاني : أن الأمر بالتذكير أمر بالتذكير التام النافع ، كما
هو أمر بالتذكير المشترك .

وهذا التام النافع يخص به المؤمنين المتنعين . فهم إذا آمنوا ذكروا
بما أنزل ، وكلما أنزل شيء من القرآن ذكروا به ، ويدكروا بمعانيه ،
ويدكروا [بما] نزل قبل ذلك .

بخلاف الذين قال فيهم : (فسا لهم عن التذكرة معرضين . كأنهم

حمر مستنفرة . فرت من قسورة) . فان هؤلاء لا يذكرهم كما يذكر
المؤمنين إذا كانت الحجة قد قامت عليهم وهم معرضون عن التذكرة
لا يسمعون .

ولهذا قال : (عيسى وبولى . أن جاءه الأعمى ، وما يدريك لعله
يزكى ، أو يذكر فتفعه الذكري ، أما من استغنى ، فأنت له تصدى
وما عليك ألا يزكى ، وأما من جاءك يسعى ، وهو يخشى ، فأنت عنه
تلهى) فأمره أن يقبل على من جاءه يطلب أن يتزكى وأن يتذكر .
وقال : (سيدكر من يخشى — الى قوله — قد أفلح من تزكى)
فذكر التذكر والتزكي ، كما ذكرها هناك . وأمره أن يقبل على من
أقبل عليه دون من أعرض عنه ، فان هذا ينتفع بالذكري دون ذلك .

فيكون مأموراً أن يذكر المنتفعين بالذكري تذكيراً يخصهم به
غير التبليغ العام الذي تقوم به الحجة ، كما قال : (فتول عنهم ، فأنت
بعلوم ، وذكر فان الذكري تنفع المؤمنين) .

وقال : (ولا تجهز بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سيلا)
وفي الصحيحين عن ابن عباس : قال : « كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم إذا قرأ القرآن سمعه المشركون فسبوا القرآن ومن أزل عليه ومن
جاء به ، فقال الله له : ولا تجهز به فيسمعه المشركون ، ولا تخافت

به عن أصحابك . . . فتهى عن أن يسمعهم إسماعاً يكون ضرره
أعظم من نفعه .

وهكذا كل ما يأمر الله به لا بد أن تكون مصلحته راجحة على
مفسدته . والمصلحة هي المنفعة ، والمفسدة هي المضرة . فهو إنما يؤمر
بالتذكير إذا كانت المصلحة راجحة ، وهو أن تحصل به منفعة راجحة
على المضرة . وهذا يدل على الوجه الأول والثاني . فحيث كان الضرر
راجحاً فهو منهي عما يجلب ضرراً راجحاً .

والنفع أعم في قبول جميعهم ، فقبول بعضهم نفع ، وقيام الحجّة على
من لم يقبل نفع ، وظهور كلامه حتى يبلغ البعيد نفع ، وبقاؤه عند من
سمعه حتى بلغه إلى من لم يسمعه نفع . فهو صلى الله عليه وسلم ما ذكر
قط إلا ذكرى نافعة ، لم يذكر ذكرى قط يكون ضررها راجحاً .

وهذا مذهب جمهور المسلمين من السلف والخلف أن ما أمر الله
به لا بد أن تكون مصلحته راجحة ومنفعته راجحة . وأما ما كانت
مضرة راجحة فإن الله لا يأمر به .

وأما جهم ومن وافقه من الجبرية فيقولون : إن الله قد يأمر بما
ليس فيه منفعة ولا مصلحة ألبتة ، بل يكون ضرراً محضاً إذا فعله

للمأمور به ، وقد وافقهم على ذلك طائفة من متأخري أتباع الأئمة ممن
سلك مسلك المتكلمين — أبي الحسن [الأشعري وغيره — في] مسائل
القدر ، فنصر مذهب جهم والجبرية .

الوجه الثالث : أن قوله : (الذكري) يتناول التذكر والتذكير .
فانه قال : (فذكر إن نفعت الذكري) .. فلا بد أن يتناول
ذلك تذكيره .

ثم قال : (سيدكر من يخشى ، ويتجنبها الأشقي) . والذي يتجنبه
الأشقي هو الذي فعله من يخشى ، وهو التذكر . فضمير الذكري هنا
يتناول التذكر ، وإلا فجرد التذكير الذي قامت به الحجة لم يتجنبه أحد .

لكن قد يراد بتجنبها أنه لم يستمع إليها ولم يصغ ، كما قال : (لا
تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه) . والحجة قامت بوجود الرسول المبلغ
وتمكنهم من الاستماع والتدبر ، لا بنفس الاستماع . ففي الكفار من
تجنب سماع القرآن واختار غيره ، كما يتجنب كثير من المسلمين سماع
أقوال أهل الكتاب وغيرهم ، وإنما ينتفعون إذا ذكروا فتذكروا ، كما
قال : (سيدكر من يخشى) .

فلما قال : (فذكر إن نفعت الذكري) فقد يراد بالذكري نفس

تذكيره — تذكر أو لم يتذكر . وتذكيره نافع لا محالة كما تقدم ،
وهذا يناسب الوجه الأول .

وقد ذكر بعضهم أن هذا يراد به توبيخ من لم يتذكر من قریش
قال ابن عطية : اختلف الناس في معنى قوله : (فذكر إن نعت الذكرى)
فقال الفراء ، والنحاس ، والزهرابي : معناه « وإن لم تنفع » ، فاقصر
على الاسم الواحد لدلالته على الثاني .

قال ، وقال بعض الحذاق : قوله : (إن نعت الذكرى)
اعتراض بين الكلامين على جهة التوبيخ لقریش . أي ، إن نعت
الذكرى في هؤلاء الطغاة العتاة . وهذا كبحر قول الشاعر :

لقد أسمعت لو ناديت خيا ، ولكن لا حياة لمن تنادي .

وهذا كله كما تقول لرجل : « قل لفلان واعذه إن سمعك » ، إنما
هو توبيخ للمشار إليه .

(قلت) : هذا القائل هو الزمخشري ، وهذا القول فيه بعض
الحق . لكنه أضعف من ذلك القول من وجه آخر . فإن مضمون هذا
القول أنه مأمور بتذكير من لا يقبل ولا ينتفع بالذكرى دون من
يقبل ، كما قال : « إن نعت الذكرى في هؤلاء الطغاة العتاة » ، وكما
أنشده في البيت .

ثم البيت الذي أنشده خبر عن شخص. خاطب آخر . فيقول :
لقد أسمع لو كان من تاديه حيا . وهذا كقوله : (إن الذين كفروا
سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) وقوله : (إنك لا تسمع
الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين) وقوله : (قل إنما أنذركم
بالوحي ولا يسمع الصم الدعاء إذا ما يندرون) . فهذا يناسب معنى
البيت ، وهو خبر خاص .

وأما الأمر بالانذار فهو مطلق عام . وإن كان مخصوصا فالمؤمنون
أحق بالتخصيص ، كما قال : (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد) ، وقال :
(وذكر . فإن الذكرى تنفع المؤمنين) . ليس الأمر مختصا بمن
لا يسمع .

كيف وقد قال بعد ذلك : (سيدكر من يخشى . ويتجنبها الأشقى)
فهذا الذي يخشى هو ممن أمره بتذكيره ، وهو ينتفع بالذكرى .
فكيف لا يكون لهذا الشرط فائدة الا ذم من لم يسمع ؟

وأما قول القائل « قل لفلان واعذله ان سمعك » ، فهذا وامثاله
يقوله الناس لمن يظنون انه لا يقبل ولكن يرجون قبوله . فهم يقصدون
توبيخه على تقدير الرد ، لا على تقدير القبول . فيقولون : « قل له
ان كان يسمع منك » . و « قل له ان كان يقبل » ، و « انصح ان

كان يقبل النصيحة ، وهو كله من هذا الباب . فهو امر بالنصيحة التامة المقبولة ان كان يقبلها ، وامر بأصل النصح وان رده ، وضم له على هذا التقدير .

وكذلك قوله : (فذكر إن نفعت الذكرى) امر بتذكير كل احد ، فان اتفح كان تذكره تاما نافعا ، وإلا حصل اصل التذكير الذي قامت به الحجة ، ودل ذلك على ذمه واستحقاقه التوبيخ .

مع انه سبحانه إنما قال : (إن نفعت الذكرى) ، ولم يقل « ذكر من تنفعه الذكرى فقط » ، كما في قوله : (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد) ، فهناك الأمر بالتذكير خاص .

وقد جاء عاما وخاصا كخطاب القرآن بـ « يا أيها الناس » وهو عام وبـ « يا أيها الذين آمنوا » خاص لمن آمن بالقرآن .

فهناك قال : (فان الذكرى تنفع المؤمنين) ، وهنا قال : (سيدكر من يخشى ، ويتجنبها الاشقى) . ولم يقل « سينتفع من يخشى » . فان النفع الحاصل بالتذكير أهم من تذكر من يخشى .

فانه إذا ذكر قامت الحجة على الجميع . والأشقى الذي تجنبها حصل بتذكيره قيام الحجة عليه واستحقاقه لعذاب الدنيا والآخرة .

وفي ذلك لله حكم ومنافع هي نعم على عباده . فكل ما يقضيه الله تعالى هو من نعمته على عباده ؛ ولهذا يقول عقب تعديده ما يذكره :
(فبأي آلاء ربكما تكذبان)

ولما ذكر ما ذكره في سورة النجم وذكر اهلاك مكذبي الرسل قال : (فبأي آلاء ربك تبارى) فاهلاكهم من آلاء ربنا . وآلاؤه نعمه التي تدل على رحمته ، وعلى حكمته ، وعلى مشيئته ، وقدرته ، وربوبيته — سبحانه وتعالى .

ومن نفع تذكير الذي يتجنبها أنه لما قامت عليه الحجة واستحق العذاب خف بذلك شر عن المؤمنين ، فان الله يهلكهم بعذاب من عنده أو بأيديهم . وبهلا كه ينتصر الايمان وينتشر ، ويعتبر به غيره ، وذلك نفع عظيم .

وهو أيضاً يتعجل موته فيكون أقل لكفره . فان الله أرسل محمداً رحمة للعالمين ، فبه تصل الرحمة إلى كل أحد بحسب الامكان .

وأيضاً ، فان الذي يتجنبها بتجنبه استحق هذا الوعيد المذكور ، فصار ذلك تحذيراً لغيره من أن يفعل مثل فعله . قال تعالى : (فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها) وقال تعالى عن فرعون : (فجعلناهم

سلفا ومثلا للآخرين) ، وقال تعالى : (لقد كان في قصصهم عبرة
لأولي الألباب)

فصل

وقوله : (سيدك من يخشى) يقتضى أن كل من يخشى يتذكر .
والخشية قد تحصل عقب الذكر ، وقد تحصل قبل الذكر ، وقوله :
(من يخشى) مطلق .

ومن الناس من يظن أن ذلك يقتضى أنه لا بد أن يكون قد
خشي أولا حتى يذكر ، وليس كذلك . بل هذا كقوله : (هدى
للمتقين) وقوله : (إنما أنت من ينشأها) وقوله : (فذكر
بالقرآن من يخاف وعيد) ، وقوله : (إنما تنذر من اتبع الذكر وخشى
الرحمن بالنيب)

وهو إنما خاف الوعيد بعد أن سمعه ، لم يكن وعيد قبل سماع
القرآن وكذلك قوله : (إنما تنذر من اتبع الذكر وخشى الرحمن
بالنيب) ، وهو إنما اتبع الذكر وخشى الرحمن بعد أن أُنذره الرسول .
وقد لا يكونون خافوها قبل الانذار ولا كانوا متقين قبل سماع

القرآن ، بل به صاروا متقين .

وهذا كما يقول القائل : ما يسمع هذا إلا سعيد ، وإلا مفلح ،
وإلا من رضي الله عنه . وما يدخل في الاسلام إلا من هداه الله ،
ونحو ذلك . وإن كانت هذه الحسنات والنعم تحصل بعد الاسلام
وسماع القرآن .

ومثل هذا قوله : (هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون)

وقد قال في نظيره (ويتجنبها الأشقي) وإنما يشقى بتجنبها .

وهذا كما يقال : إنما يحذر من يقبل ، وإنما ينتفع بالعلم من عمل به .

فمن استمع القرآن فأمن به وعمل به صار من المتقين الذين
هو هدى لهم . ومن لم يؤمن به ولم يعمل به لم يكن من المتقين ؛ ولم
يكن ممن اهتدى به .

بل هو كما قال الله تعالى : (قل هو للذين آمنوا هدى
وشفاء ، والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى) ولم يرد
أنهم كانوا مؤمنين ، فلما سمعوه صار هدى وشفاء ؛ بل إذا سمعه الكافر
فأمن به صار في حقه هدى وشفاء ، وكان من المؤمنين به بعد سماعه .

وهذا كقوله في النوع المذموم : (يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً ، وما يضل به إلا الفاسقين ، الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) ولا يجب أن يكونوا فاسقين قبل ضلالهم ؛ بل من سمعه فكذب به صار فاسقاً وضالاً .

وسعد بن أبي وقاص وغيره أدخلوا في هذه الآية أهل الأهواء كالخوارج . وكان سعد يقول : هم من (الفاسقين ، الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) ولم يكن علي ، وسعد ، وغيرها من الصحابة يكفرونهم .

وسعد أدخلهم في هذه الآية لقوله : (وما يضل به إلا الفاسقين . وهم ضلوا به بسبب تحريفهم الكلم عن مواضعه وتأويله على غير ما أراد الله . فتمسكوا بمتشابهه ، وأعرضوا عن محكمه وعن السنة الثابتة التي تبين مراد الله بكتابه . مخالفوا السنة وإجماع الصحابة مع ما خالفوه من محكم كتاب الله تعالى .

ولهذا أدخلهم كثير من السلف في الذين (يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) (الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً) وبسط هذا له موضع آخر .

والمقصود الآية ، وقد دلت على أن كل من يخشى فلا بد أن

يتذكر . فقد يتذكر فتحصل له بالتذكر خشية ، وقد يخشى فتدعوه
الحشية الى التذكر .

وهذا المعنى ذكره قتادة : فقال : والله ! ما خشي الله عبد قط
إلا ذكره .

(ويتجنبها الأشقي) ، قال قتادة : فلا والله ! لا يتكبر عبد هذا
الذكر زهداً فيه وبعضاً له ولأهله إلا شقياً بين الشقاء .

والحشية في القرآن مطلقة تتناول خشية الله وخشية عذابه في
الدنيا والآخرة .

قال الله تعالى : (يسئلونك عن الساعة أيان حرساها ، فيم أنت من
ذكراها ، الى ربك منتهاها ، إنما أنت منذر من يخشاها)

وقال تعالى : (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد)

وقال تعالى : (الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان ، وما يدريك
لعل الساعة قريب ، يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها ، والذين آمنوا
مشفقون منها ويعلمون أنها الحق)

وقال : (قالوا إنا كنا قبل في أهلنا مشفقين ، فمن الله علينا ووقانا
عذاب السموم)

فصل

— الكلام على قوله (من خشي الرحمن بالغيب وجاء
بقلب منيب) —

وفي هذه الآية قال : (سيدكر من يخشى)

وقال في قصة فرعون : (فقولوا له قولاً لناً لعله يتذكر أو يخشى)
فعطف الحشية على التذكر .

وقال : (لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً)

وفي قصة الرجل الصالح المؤمن الأعمى قال : (وما يدريك لعله
يزكى . أو يذكر فتتفمه الذكري)

وقال في (حم) للمؤمن : (ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم وإن
يشرك به تؤمنوا ، فالحكم لله العلي الكبير . هو الذي يرثكم آياته
وينزل لكم من السماء رزقا ، وما يتذكر إلا من ينيب) ، فقال
(وما يتذكر إلا من ينيب)

والإنابة جعلها مع الخشية في قوله: (هذا ما تواعدون لكل أبواب
حفيظ ، من خشى الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب ، ادخلوها بسلام
ذلك يوم الخلود)

وذلك لأن الذي يخشى الله لا بد أن يرجوه ويطمع في رحمته ،
فينيب إليه ويحبه ، ويحب عبادته وطاعته . فان ذلك هو الذي ينجيه
مما يخشاه ، ويحصل به ما يحبه .

والخشية لا تكون ممن قطع بأنه معذب : فان هذا قطع بالعذاب -
يكون معه القنوط ، واليأس ، والابلاس . ليس هذا خشية وخوفا .

وانما يكون الخشية والخوف مع رجاء السلامة . ولهذا قال : (ترى
الظالمين مشفقين مما كسبوا وهو واقع بهم)

فصاحب الخشية لله ينيب الى الله ، كما قال : (وأزلقت الجنة
للمتقين غير بعيد ، هذا ما تواعدون لكل أبواب حفيظ ، من خشى
الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب ، ادخلوها بسلام ذلك يوم الخلود)

وهذا يكون مع تمام الخشية والخوف .

فأما في مبادئها فقد يحصل للإنسان خوف من العذاب والذنب

الذي يقتضيه ، فيشتغل بطلب النجاة والسلام ، ويعرض عن طلب الرحمة والجنة .

وقد يفعل مع سيئاته حسنات توازيها وتقابلها ، فينجو بذلك من النار ولا يستحق الجنة ، بل يكون من أصحاب الأعراف . وإن كان مآلهم الى الجنة فليسوا بمن أزلت لهم الجنة — أى قربت لهم — إذ كانوا لم يأتوا بخشية الله والابابة إليه . واستجمل بعد ذلك .

فصل

وأما قوله فى قصة فرعون : (لعله يتذكر أو يخشى) وقوله : (وما يدريك لعله يزكى . أو يذكر فتفتننه الذكرى) فلا يناقض هذه الآية . لأنه لم يقل فى هذه الآية « سيخشى من يذكر »

بل ذكر أن كل من خشى فانه يتذكر — إما أن يتذكر فيخشى ، وان كان غيره يتذكر فلا يخشى ؛ وإما أن تدعوه الخشية الى التذكر . فالخشية مستلزمة للتذكر . فكل خاش متذكر .

كما قال تعالى : (إنما يخشى الله من عباده العلماء) . فلا يخشاه إلا

عالم ، فكل خاش لله فهو عالم . هذا منطوق الآية .

وقال السلف وأكثر العلماء إنها تدل على أن كل عالم فانه يخشى الله ، كما دل غيرها على أن كل من عصى الله فهو جاهل .

كما قال أبو العالية : سألت اصحاب محمد عن قوله : (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة) ، فقالوا لي : « كل من عصى الله فهو جاهل » . وكذلك قال مجاهد ، والحسن البصرى ، وغيرهم من العلماء التابعين ومن بعدهم .

وذلك أن الحصر في معنى الاستثناء ، والاستثناء من النفي اثبات عند جمهور العلماء . فنفي الحشية عن من ليس من العلماء ؛ وهم العلماء به الذين يؤمنون بما جاءت به الرسل ، يخافونه .

قال تعالى : (أمن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه ، قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) وأثبتها للعلماء .

فكل عالم يخشاه . فمن لم يخش الله فليس من العلماء ، بل من الجهال . كما قال عبد الله بن مسعود : « كفى بخشية الله علماً ، وكفى

بالاعتزاز بالله جهلاً . وقال رجل للشعبي « أيها العالم ! » فقال :
« إنما العالم من يخشى الله ! »

فكذلك قوله : (سيذكر من يخشى) يقتضى أن كل من يخشاه
فلا بد أن يكون ممن تذكر .

وقد ذكر أن الأشقي يتجنب الذكرى . فصار الذي يخشى ضد
الأشقي . فلذلك يقال « كل من تذكر خشي » .

والتحقيق أن التذكر سبب الحشية ، فان كان تاماً أوجب الحشية ؛
كما أن العلم سبب الحشية . فان كان تاماً أوجب الحشية .

وعلى هذا فقوله في قصة فرعون (لعله يتذكر أو يخشى) جعل
ذلك نوعين لما في ذلك من الفوائد .

أحدها : أنه إذا تذكر أنه مخلوق وأن الله خالقه ، وليس هو
إلهاً ورباً كما ذكر ، وذكر إحسان الله إليه . فهذا التذكر يدعو إلى
اعترافه بربوبية الله وتوحيده وإنعامه عليه . فيقتضى الإيمان والشكر ،
وإن قدر أن الله لا يعذبه .

فان مجرد كون الشيء حقاً ونافعاً يقتضي طلبه وإن لم يخف ضرراً

بعده . كما يسارع المؤمنون إلى فعل التطوعات والنوافل لما فيها من
النفعة وإن كان لا عقوبة في تركها . كما يجب الإنسان علوما نافعة وان
لم يتضرر بتركها . وكما قد يجب محاسن الأخلاق ومعالي الأمور
لما فيها من المنفعة واللذة في الدنيا والآخرة وان لم يخف
ضرراً بتركها .

فهو إذا تذكر آلاء الله وتذكر إحسانه اليه فهذا قد يوجب اعترافه
بحق الله وتوحيده واحسانه اليه ويقضي شكره لله وتسليم قوم موسى
اليه ، وان لم يخف عذابا . فهذا قد حصل بمجرد التذكر .

قال (أو يخشى) . ونفس الخشية إذا ذكر له موسى ما توعد
الله به من عذاب الدنيا والآخرة فان هذا الخوف قد يحمله على الطاعة
والانقياد ولو لم يتذكر .

وقد يحصل تذكر بلا خشية ، وقد يحصل خشية بلا تذكر ،
وقد يحصلان جميعا ، وهو الأغلب . قال تعالى : (لعله يتذكر
أو يخشى) .

وأيضاً فذكر الإنسان يحصل بما عرفه من العلوم قبل هذا فيحصل
بمجرد عقله ، وخشيته تكون بما سمعه من الوعيد . فبالأول يكون بمن له
قلب يعقل به ، والثاني يكون بمن له أذن يسمع بها .

وقد تحصل الذكري الموجبة للخير بهذا وبهذا ، كما قال تعالى :
(وكم أهلكنا قبلهم من قرن عم أشد منهم بطشاً فنقبوا في البلاد هل
من محيص ، إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع
وهو شهيد) .

الفائدة الثانية : أن التذكر سبب الحشية ، والحشية حاصلة عن
التذكر . فذكر التذكر الذي هو السبب ، وذكر الحشية التي هي النتيجة
— وإن كان أحدهما مستلزما للآخر — كما قال (ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) وكما قال أهل النار :
(لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) وقال : (أ فلم
يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها
فإنها لا تسمع الأبصار ولكن تسمى القلوب التي في الصدور) فكل من
النوعين يحصل به النجاة لأنه مستلزم للآخر .

فالذي يسمع ما جاءت به الرسل سمعاً يعقل به ما قالوه ينجو . وإلا
فالسَّمْع بلا عقل لا ينفعه ، كما قال : (ومنهم من يستمع اليك ، حتى
إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا ، أولئك
الذين طبع الله على قلوبهم) وقال : (ومنهم من يستمعون اليك ،
أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون) وقال : (انا أنزلناه قرآناً
عربياً لعلكم تعقلون) .

وكذلك العقل بلا سمع لما جاءت به الرسل لا ينفع . وقد اعترف
أهل النار بمجيء الرسل فقالوا : (بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما
نزل الله من شيء) .

وكذلك المعتبرين بآثار المعذبين الذين قال فيهم : (أفلم يسيرا في
الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها) . إنما
ينتفعون إذا سمعوا أخبار المعذبين المكذبين للرسل والناجين الذين
صدقهم ، فسمعوا قول الرسل وصدقهم .

الفائدة الثالثة : أن الحشية أيضاً سبب للتذكر كما تقدم . فكل
منها قد يكون سبباً للآخر . فقد يخاف الإنسان فيتذكر ، وقد يتذكر
الأمر المخوف فيطلب النجاة منها ، ويتذكر ما يرجو به النجاة
منها فيفعله .

فان قيل : مجرد ظن المخوف قد يوجب الخوف ، فكيف قال :
(إنما يخشى الله من عباده العلماء) ؟ .

قيل : النفس لها هوى غالب قاهر لا يصرفه مجرد الظن ، وإنما
يصرفه العلم بأن العذاب واقع لا محالة . وأما من كان يظن أن العذاب
يقع ولا يوقن بذلك فلا يترك هواه . ولهذا قال : (وأما من خاف مقام
ربه ونهى النفس عن الهوى) .

وقال تعالى في ذم الكفار : (وإذا قيل إن وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين)
ووصف المتقين بأنهم بالآخرة يوقنون .

ولهذا أقسم الرب على وقوع العذاب والساعة .

وأمر نبيه أن يقسم على وقوع الساعة وعلى أن القرآن حق ،
فقال : (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ، قل بلى وربي لتبعثن) وقال :
(وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة ، قل بلى وربي لتأتينكم) وقال :
(ويستنبؤنك أحق هو ، قل إي وربي إنه لحق) .

فصل

وأما قوله تعالى : (وما يتذكر إلا من ينيب) فهو حق كما قال .
فان المتذكر إما أن يتذكر ما يدعوا إلى الرحمة والنعمة والثواب
كما يتذكر الانسان ما يدعوه الى السؤال — فينيب ، وإما ان يتذكر
ما يقتضي الخوف والحشية فلا بد له من الإجابة حينئذ لينجو مما يخاف .

ولهذا قيل في فرعون (لعله يتذكر) فينيب ، (أو يخشى)

وكذلك قال له موسى (هل لك إلى أن تزكى . وأهديك إلى ربك
فتخشى) ، فجمع موسى : بين الأمرين لتلازمها .

وقال في حق الأعمى : (وما يدريك لعله يزكى ، أو يذكر فتتبعه
الذكرى) . فذكر الانتفاع بالذكرى ، كما قال (وذكر ، فان الذكرى
تتفع المؤمنين) .

والنفع نوعان : حصول النعمة ، واندفاع النعمة . ونفس اندفاع النعمة
نفع وان لم يحصل معه نفع آخر ، ونفس المنافع التي يخاف معها عذاب
نفع ، وكلاهما نفع . فالنفع تدخل فيه الثلاثة ، والثلاثة تحصل بالذكرى ،
كما قال تعالى : (وذكر ، فان الذكرى تتفع المؤمنين) ، وقال : (وما
يدريك لعله يزكى . أو يذكر فتتفعه الذكرى) .

وأما ذكر التزكي مع التذكر فهو كما ذكر في قصة فرعون الحشية
مع التذكر .

وذلك أن التزكي هو الإيمان والعمل الصالح الذي تصير به نفس
الانسان زكية ، كما قال في هذه السورة : (قد أفلح من تزكى . وذكر
اسم ربه فصلى) : وقال (قد أفلح من زكاهها . وقد خاب من دساها)

وقال : (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم)
وقال (وويل للمشركين . الذين لا يؤتون الزكاة) وقال موسى لفرعون :
(هل لك إلى أن تزكى . وأهديك إلى ربك فتخشى) .

وعطف عليه (أو يذكر فتتفه الذكري) لوجه :

أحدها : أن التزكي يحصل بامثال أمر الرسول وان كان صاحبه لا يتذكر علوماً عنه ، كما قال : (يتلو عليهم آياته ويزكيهم) ، ثم قال :
(ويعلمهم الكتاب والحكمة) . فالتلاوة عليهم والتزكية عام لجميع المؤمنين ،
وتعليم الكتاب والحكمة خاص ببعضهم . وكذلك التزكي عام لكل من
آمن بالرسول ، وأما التذكر فهو مختص لمن له علوم يذكرها ، فعرف
بتذكره ما لم يعلمه غيره من تلقاء نفسه .

الوجه الثاني : أن قوله (أو يذكر فتتفه الذكري) يدخل فيه
النفع ، قليله وكثيره ، والتزكي أخص من ذلك .

الثالث : أن التذكر سبب التزكي . فانه إذا تذكر خاف ورجا ،
فتزكى . فذكر الحكم وذكر سببه . ذكر العمل وذكر العلم ، وكل
منها مستلزم للآخر .

فانه لا يتزكى حتى يتذكر ما يسمعه من الرسول ، كما قال : (سيد ذكر من يخشى) . فلا بد لكل مؤمن من خشية وتذكر .

وهو إذا تذكر فانه ينتفع ، وقد سم المنفعة ، فيتزكى .
وقوله : (لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً) ، فيه أيضاً نحو هذه الوجوه .

فان الشاكر قد يشكر الله على نعمه وإن لم يخف ، والتذكر قد يقتضى الخشية .

وأيضاً فان التذكر يقتضى الخوف من العقاب وطلب الثواب فيعمل للمستقبل ، والشكر على النعم الماضية .

وأيضاً فالتذكر تذكر علوم سابقة ، ومنها تذكر نعم الله عليه ، فهو سبب للشكر . تذكر السبب والمسبب .

وأيضاً فان الشكر يقتضى المزيد من النعم ، والتذكر قد يكون لهذا ، وقد يكون خوفاً من العذاب .

وقد يكون الأمر بالعكس ، فالشاكر قد يشكر الشكر الواجب لثلا يكون كفوراً فيعاقب على ترك الشكر بسلب النعمة وعقوبات أخر ،

والتذكر قد يتذكر ما أعده الله لمن أطاعه فيطيعه طلباً لرحمته .

وأيضاً فالتذكر قد يكون لنعل الواجبات التي يدفع بها العقاب ، والشكور يكون للزيد من فضله ، كما في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قام حتى تورمت قدماه . فقيل له : أ تفعل هذا وقد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر ؟ فقال : « أفلا أكون عبداً شكوراً ؟ » .

وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يتمنين أحدكم الموت : إما محسن فيزداد إحساناً ، وإما مسيئاً فلعله أن يستغيب » . فالتمن دائماً في نعمة من ربه تقتضي شكراً ، وفي ذنب يحتاج الى استغفار .

وهو في سيد الاستغفار يقول « أبوء لك بنعمتك علي ، وأبوء بذنبي ، فاغفر لي ، فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت » .

وقد علم تحقيق قوله : (ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) فما أصابه من الحسنات هي نعم الله فتقتضي شكراً ، وما أصابه من المصائب فبذنوبه تقتضي تذكراً لذنوبه يوجب توبة واستغفاراً .

وقد جعل الله (الليل والنهار خليفة لمن أراد أن يذكر) فيتوب

ويستغفر من ذنوبه ، (أو أراد شكوراً) لربه على نعمه . وكل ما يفعله الله بالعبد من نعمة ، وكل ما يخلفه الله ، فهو نعمة الله عليه . فكلما نظر إلى ما فعله ربه -شكر ، وإذا نظر إلى نفسه استغفر .

والتذكر قد يكون تذكر ذنوبه وعقاب ربه . وقد يدخل فيه تذكر آلائه ونعمه ، فان ذلك يدعو إلى الشكر . قال تعالى (اذكروا نعمة الله عليكم) في غير موضع ، فقد أمر بذكر نعمه . فالتذكر يتذكر نعم ربه ، ويتذكر ذنوبه .

وأيضاً فهو ذكر الشكور لأنه مقصود لنفسه ، فان الشكر ثابت في الدنيا والآخرة . وذكر التذكر لأنه أصل للاستغفار ، والشكر ، وغير ذلك . فذكر المبدأ وذكر النهاية . وهذا المعنى يجمع ما قيل ، والله سبحانه أعلم

فصل

والتذكر اسم جامع لكل ما أمر الله بتذكره ، كما قال : (أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) أي قامت الحجة عليكم بالنذير الذي جاءكم ، وتعميركم عمراً يتسع للتذكر .

وقد أمر سبحانه بذكر نعمه في غير موضع ، كقوله : (واذكروا
نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) .

والمطلوب بذكرها شكرها ، كما قال : (ومن حيث خرجت فول
وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا
يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم ، فلا تخشوموا وخشونى
ولأنتم نعمتى عليكم ولعلكم تهتدون . كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو
عليكم آياتنا ويذكركم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون .
فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون) .

وقوله : (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم) يتناول كل من خطب
بالقرآن . وكذلك قوله : (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم
حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) . فالرسول من أنفس من خطب
بهذا الكلام ، إذ هي كاف الخطاب .

ولما خطب به أولا قريش ، ثم العرب ، ثم سائر الأمم ، صار
يخص ويعم بحسب ذلك .

وفيه ما يخص قريشاً كقوله : (لا يلاف قريش . إيلافهم رحلة الشتاء

والصيف) . وقوله : (وإنه لذكر لك ولقومك) .

وفيه ما بعم العرب ومخصم ، كقوله : (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته) والأميون يتناول العرب قاطبة دون أهل الكتاب .

ثم قال : (وآخرين منهم لما يلحقوا بهم) . فهذا يتناول كل من دخل في الاسلام بعد دخول العرب فيه إلى يوم القيامة ، كما قال ذلك مقاتل بن حيان ، وعبد الرحمن بن زيد ، وغيرها .

فان قوله (وآخرين منهم) ، أي في الدين دون النسب ، إذ لو كانوا منهم في النسب لكانوا من الأميين .

وهذا كقوله تعالى : (والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم) .

وقد ثبت في الصحيح أن هذه الآية لما نزلت سئل النبي صلى الله عليه وسلم عنهم ، فقال : « لو كان الايمان معلقا بالثريا لتناوله رجال من أبناء فارس » . فهذا يدل على دخول هؤلاء - لا يمنع دخول غيرهم من الأمم .

وإذا كانوا هم منهم فقد دخلوا في قوله : (لقد من الله على

المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم) . فالمنة على جميع المؤمنين - عربهم وعجمهم ، سابقهم ولاحقهم . والرسول منهم لأنه إنسى مؤمن . وهو من العرب أخص لكونه عربيا جاء بلسانهم ، وهو من قريش أخص .

والخصوص يوجب قيام الحجة ، لا يوجب الفضل ، إلا بالإيمان والتقوى لقوله : (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) .

ولهذا كان الأنصار أفضل من الطلقاء من قريش ، وهم ليسوا من ربيعة ولا مضر ، بل من قحطان .

وأكثر الناس على أنهم من ولد هود ، ليسوا من ولد إبراهيم .

وقيل إنهم من ولد اسماعيل لحديث أسلم لما قال « ارموا ، فإن أباكم كان راميا » ، وأسلم من خزاعة ، وخزاعة من ولد إبراهيم .

وفي هذا كلام ليس هذا موضعه ، إذ المقصود أن الأنصار أبعد نسبا من كل ربيعة ومضر مع كثرة هذه القبائل . و [مع هذا هم أفضل] من جمهور قريش ، إلا من السابقين الأولين من المهاجرين — وفيهم قرشي وغير قرشي .

ومجموع السابقين ألف وأربعمائة غير مهاجري الحبشة .

فقلوه: (لقد جاءكم) يخص قريشاً ، والعرب ، ثم يعم سائر البشر لأن القرآن خطاب لهم . والرسول من أنفسهم ، والمعنى ليس بملك لا يطيقون الأخذ منه ، ولا جنى .

ثم يعم الجن لأن الرسول أرسل الى الانس والجن ، والقرآن خطاب للثقلين ، والرسول منهم جميعاً ، كما قال: (يا معشر الجن والانس أَلَمْ يَأْتِكُمْ رَسَلٌ مِنْكُمْ) فجعل الرسل التي أرسلها من النوعين مع أنهم من الانس .

فان الانس والجن مشتركون مع كونهم أحياء ناطقين مأمورين منهيين . فاتهم يأكلون ويشربون ، وينكحون وينسلون ، ويعتدون وينمون بالأكل والشرب . وهذه الأمور مشتركة بينهم . وهم يتميزون بها عن الملائكة ، فان الملائكة لا تأكل ولا تشرب ، ولا تكبح ولا تنسل .

فصار الرسول من أنفس الثقلين باعتبار القدر المشترك بينهم الذي تميزوا به عن الملائكة ، حتى كان الرسول مبعوثاً الى الثقلين دون الملائكة .

وكذلك قوله: (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من

أنفسهم) هو كقوله : (واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) ، وقوله : (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) .

ثم قال : (فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون) . والمقصود أنه أمر بذكر النعم وشكرها .

وقال : (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) في غير موضع . وقال للمؤمنين : (واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم) فذكر النعم من الذكر الذي أمروا به .

ومما أمروا به تذكرة قصص الأنبياء المتقدمين ، كما قال : (واذكر في الكتاب إبراهيم) ، (واذكر في الكتاب موسى) ، (واذكر في الكتاب إسماعيل) (واذكر في الكتاب إدريس) وقال (واذكر عبدنا داود ذا الأيد) ، (واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ويعقوب) (واذكر إسماعيل واليسع) .

ومما أمروا به تذكرة ما وعدوا به من الثواب والعقاب . قال تعالى : (إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار) .

ومما أمروا بتذكره آيات الله التي يستدلون بها على قدرته وعلى المعاد، كقوله: (ويقول الانسان إذا ما امت لسوف أخرج حياً ، أولا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً) .

وقد قال لموسى: (وذكركم بأيام الله) ، وهي تتناول أيام نعمه وأيام نقمه ليذكروا ويعتبروا .

ولهذا قال: (إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور) . فان ذكر النعم يدعو الى الشكر ؛ وذكر النقم يقتضي الصبر على فعل المأمور وإن كرهته النفس . وعن المخطور وإن أحبته النفس ، لئلا يصيبه ما أصاب غيره من النعمة .

فصل

وقوله: (ويتجنبها الأشقى ، الذي يصلى النار الكبرى ، ثم لا يموت فيها ولا يحيى) . وقد ذكر في سورة الليل قوله: (فأندرتكم ناراً تظلى ، لا يصلها إلا الأشقى . الذي كذب وتولى) .

وهذا الصلي قد فسره النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح

الذي أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري قال ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيون ، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم — أو قال : بخطاياهم — فأماتهم إمامة ، حتى اذا كانوا فحماً أذن بالشفاعة ، فنجي بهم ضائر ضائر . فبثوا على أنهار الجنة ، ثم قيل : يا أهل الجنة ! أفيضوا عليهم . فينبتون نبات الحبة تكون في حميل السيل » . فقال رجل من القوم : كأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان بالبادية .

وفي رواية ذكرها ابن أبي حاتم فقال : ذكر عن عبد الصمد ابن عبد الوارث ، ثنا أبي ، ثنا سليمان التيمي ، عن أبي نضرة ، عن أبي سعيد ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب ، فأتى على هذه (لا يموت فيها ولا يحيى) ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « أما أهلها الذين هم أهلها فلا يموتون فيها ولا يحيون . وأما الذين ليسوا من أهل النار فان النار تميمهم ، ثم يقوم الشفعاء فيشفعون فيهم فيشفعون ، فيؤتى بهم الى نهر يقال له الحياة ، أو الحيوان ، فينبتون كما ينبت الغشاء في حميل السيل » .

فقد بين النبي صلى الله عليه وسلم [أن] هذا الصلي لأهل النار الذين هم أهلها ، وأن الذين ليسوا من أهلها فانها تصيهم بذنوبهم ، وأن الله يميمهم فيها حتى يصيروا فحماً ، ثم يشفع فيهم فيخرجون ويؤتى

بهم الى نهر الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل .

وهذا المعنى مستفيض عن النبي صلى الله عليه وسلم - بل متواتر -
في أحاديث كثيرة في الصحيحين وغيرها من حديث أبي سعيد ، وأبي
هريرة ، وغيرها .

وفيه الرد على طائفتين . على الخوارج والمعتزلة الذين يقولون
« إن أهل التوحيد يخلدون فيها » ، وهذه الآية حجة عليهم ، وعلى من
حكى عنه من غلاة المرجئة « أنه لا يدخل النار من أهل التوحيد أحد » .

فإن إخباره بأن أهل التوحيد يخرجون منها بعد دخولها تكذيب
لهؤلاء وأولئك .

وفيه رد على من يقول « يجوز أن لا يدخل الله من أهل التوحيد
أحداً النار » كما يقوله طائفة من المرجئة الشيعة ، ومرجئة أهل الكلام
المنتسبين الى السنة - وهم الواقفة من أصحاب أبي الحسن وغيرهم ،
كالقاضي أبي بكر وغيره . فإن النصوص المتواترة تقتضي دخول بعض
أهل التوحيد وخروجهم .

والقول بـ « أن أحداً لا يدخلها من أهل التوحيد » ما أعلمه
ثابتاً عن شخص معين فأحكيه عنه . لكن حكى عن مقاتل بن سليمان ،

وقال : احتج من قال ذلك بهذه الآية .

وقد أجيروا بجوابين .

أحدها : جواب طائفة ، منهم الزجاج ، قالوا : هذه نار مخصوصة .

لكن قوله بعدها (وسيجنبا الأتقى) لا يبقى فيه كبير وعد ، فانه إذا جنب تلك النار جز أن يدخل غيرها .

وجواب آخرين قالوا : لا يصلونها صلي خلود . وهذا أقرب .

وتحقيقه أن الصلي هنا هو الصلي المطلق ، وهو الكث فيها والخلود على وجه يصل العذاب إليهم دائماً .

فأما من دخل وخرج فانه نوع من الصلي ، ليس هو الصلي المطلق لا سيما إذا كان قد مات فيها. والنار لم تأكله كله ، فانه قد ثبت أنها لا تأكل مواضع السجود . والله أعلم .

فصل

جمع الله سبحانه بين ابراهيم وموسى — صلي الله عليها وعلى سائر المرسلين — في أمور ، مثل قوله : (إن هذا لفي الصحف الأولى . صحف ابراهيم وموسى) .

وفي حديث أبي ذر الطويل ، قلت : يا رسول الله ! كم كتاباً أنزل الله ؟ قال : « مائة كتاب وأربعة كتب : ثلاثين صحيفة على شيث ، وخمسين على إدريس ، وعشر على إبراهيم ، وعشر على موسى قبل التوراة . وأنزل التوراة ، والإنجيل ، والزبور ، والفرقان » . وقال في الحديث : فهل عندنا شيء مما في صحف إبراهيم ؟ فقال : « نعم » وقرأ قوله : (قد أفلح من تزكى ، وذكر اسم ربه فصلى ، بل تؤثرون الحياة الدنيا ، والآخرة خير وأبقى ، إن هذا لفي الصحف الأولى ، صحف إبراهيم وموسى) .

فان التزكي هو التطهر والتبرك بترك السيئات الموجب زكاة النفس ، كما قال : (قد أفلح من زكاه) ولهذا تفسر الزكاة تارة بالنماء والزيادة وتارة بالنظافة والاماطة . والتحقيق أن الزكاة تجمع بين الأمرين - إزالة الشر ، وزيادة الخير . وهذا هو العمل الصالح ، وهو الاحسان .

وذلك لا ينفع الا بالاخلاص لله ، وعبادته وحده لا شريك له ، النبي هو أصل الايمان . وهو قول (وذكر اسم ربه فصلى) .

فهذه الثلاث — قد يقال — تشبه الثلاث التي يجمع الله بينها في القرآن في مواضع ، مثل قوله في أول البقرة (هدى للمتقين ، الذين يؤمنون بالتيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون) . ومثل قوله :

(فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) ، (فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين) .

وقد يقال : تشبه الثنتين المذكورتين في قوله (من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً — الآية) ، وقوله : (ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن) .

لكن هنا التزكي في الآية أعم من الانفاق ، فانه ترك السيئات الذي أصله بترك الشرك .

فأول التزكي من الشرك ، كما قال : (وويل للمشركين ، الذين لا يؤتون الزكاة) ، وقال : (يتلو عليهم آياته ويزكيهم) .

والتزكي من الكبائر ، الذي هو تمام التقوى ، كما قال (فلا تزكوا أنفسكم ، هو أعلم بمن اتقى) ، وقال : (ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكى من يشاء ولا يظلمون شيئاً) . فعلم أن التزكية هو الاخبار بالتقوى .

ومنه التزكي بالطهارة ، وبالصدقة والاحسان ، كما قال (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم ويزكيهم بها) .

و (ذكر اسم ربه) قد يعنى به الايمان بالله ، و « الصلاة » :

العمل . فقد يذكر اسم ربه من لا يصلي .

ومن الفقهاء من يقول : هو ذكر اسمه في أول الصلاة . ولهذا
— والله أعلم — قدم التزكي في هذه الآية .

وكان طائفة من السلف إذا أدوا صدقة الفطر قبل صلاة العيد
يتأولون بهذه الآية . وكان بعض السلف - أظنه يزيد بن أبي حبيب -
يستحب أن يتصدق أمام كل صلاة لهذا المعنى .

ولما قدم الله الصلاة على النحر في قوله : (فصل لربك وانحر)
وقدم التزكي على الصلاة في قوله : (قد أفلح من تزكى ، وذكر اسم
ربه فصل) كانت السنة أن الصدقة قبل الصلاة في عيد الفطر ، وأن
الذبح بعد الصلاة في عيد النحر .

ويشبهه — والله أعلم — أن يكون الصوم من التزكي المذكور
في الآية . فان الله يقول (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين
من قبلكم لعلكم تتقون) . فمقصود الصوم التقوى ، وهو من
معنى التزكي .

وفي حديث ابن عباس : « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم
صدقة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين » .

فالصدقة من تمام طهارة الصوم . وكلاهما تترك متقدماً على صلاة العيد .

فجمعت هاتان الكلمتان الترغيب فيما أمر الله به من الإيمان والعمل الصالح . وفي قوله : (بل تؤثرون الحياة الدنيا . والآخرة خير وأبقى) الإيمان باليوم الآخر .

وهذه الأصول المذكورة في قوله : (إن الذين آمنوا والذين هادوا والناصري والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) .

وقال : (إن هذا لفي الصحف الأولى . صحف إبراهيم وموسى) .
وقال : أيضاً (أفرايت الذي تولى ، وأعطى قليلاً وأكدي ، أعنده علم الغيب فهو يرى ، أم لم ينبا بما في صحف موسى ، وإبراهيم الذي وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى ، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى)

وأيضاً ، فإن إبراهيم صاحب الملة وإمام الأمة . قال الله تعالى :
(ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم خنياً وما كان من المشركين)
وقال : (ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه) . وقال : (ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن ، واتبع ملة إبراهيم)

خيفاً) وقال : (إن إبراهيم كان أمة قاتلاً لله خيفاً) وقال (إنى جاعلك للناس إماماً)

وموسى صاحب الكتاب والكلام والشريعة ، الذي لم ينزل من السماء كتاب أهدي منه ومن القرآن .

ولهذا قرن بينها في مواضع ، كقوله : (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً — إلى قوله — وهذا كتاب أنزلناه مبارك) وقوله (قالوا سحران — إلى قوله — قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدي منها أتبعه) وقول الجن : (إنا سمعنا كتاباً أنزل من عند موسى مصدقاً لما بين يديه) ، وقوله : (قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله) — وقول النجاشي « إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة .

وقيل في موسى : (وكلم الله موسى تكليماً) وفي إبراهيم (واتخذ الله إبراهيم خليلاً) وأصل الخلة عبادة الله وحده ، والعبادة غاية الحب والنيل . وموسى صاحب الكتاب والكلام .

ولهذا كان الكفار بالرسول ينكرون حقيقة خلة إبراهيم وتكليم موسى .

ولما نبغت البدع الشركية في هذه الأمة أنكروا ذلك الجعد بن درهم

فقتله المسلمون لما ضحى به أمير العراق خالد بن عبد الله وقال : « ضحوا
تقبل الله ضحاياكم ! فاني مضح بالجعد بن درهم — إنه زعم أن الله لم
يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليا » . ثم نزل فذبحه .

ولما بعث الله نبيه صلى الله عليه وسلم بعثه الى أهل الأرض . وعم
في الأصل صنفان — أميون وكتاييون . والأميون كانوا ينتسبون إلى
إبراهيم ، فاتهم ذريته ، وخزان بيته ، وعلى بقايا من شعائره .
والكتاييون أصلهم كتاب موسى . وكلا الطائفتين قد بدلت وغيرت .

فأقام ملة إبراهيم بعد اعوجاجها ، وجاء بالكتاب المهيمن .
الصدق لما بين يديه ، اللين لما اختلف فيه وما حرف وكنم من
الكتاب الأول .

فصل

، وإبراهيم وموسى قاما بأصل الدين — الذي هو الاقرار بالله ،
وعبادته وحده لا شريك له ، ومخاصمة من كفر بالله .

فأما إبراهيم فقال الله فيه : (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه

أن آتاه الله الملك ، إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا
أحيي وأميت ، قال إبراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت
بها من المغرب فبهت الذي كفر ، والله لا يهدي القوم الظالمين)

وذكر الله عنه أنه طلب منه إرادة إحياء الموتى ، فأمره الله
بأخذ أربعة من الطير .

فقرر أمر الخلق والبعث — المبدأ والمعاد — الإيمان بالله
واليوم الآخر .

وهما اللذان يكفر بهما — أو بأحدهما — كفار الصابئة والمشركين
من الفلاسفة ونحوهم الذين بعث الخليل الى نوعهم .

فان منهم من ينكر وجود الصانع ؛ وفيهم من ينكر صفاته ؛ وفيهم
من ينكر خلقه ويقول : إنه علة ؛ وأكثرهم ينكرون إحياء الموتى . وهم
مشركون يعبدون الكواكب العلوية والأصنام السفلية .

والخليل صلوات الله عليه رد هذا جميعه . فقرر ربوبية ربه كما في
هذه الآية . وقرر الاخلاص له ونفى الشرك كما في سورة الأنعام
وغيرها . وقرر البعث بعد الموت .

واستقر في ملته محبته لله ومحبة الله له ، باتخاذ الله له خيلا .

ثم إنه ناظر للمشركين بعبادة من لا يوصف بصفات الكمال . فقال
لأبيه: (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) .
وقال لأبيه وقومه: (ما تعبدون . قالوا نعبد أصناما فنظلم لها عاكفين .
قال هل يسمعونكم إذ تدعون . أو ينفعونكم أو يضرون — الى قوله —
فاتهم عدو لي إلا رب العالمين . الذي خلقتني فهو يهدين . والذي هو
يطعمني ويسقين . وإذا مرضت فهو يشفين . والذي يميتني ثم يحيين)
الى آخر الكلام .

وقال: (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً
وما أنا من المشركين) وقال: (إني براء مما تعبدون الا الذي فطرني
فانه سيهدين . وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون)

فابراهيم دعا إلى الفطرة . وهو عبادة الله وحده لا شريك له .
وهو الاسلام العام ، والاقرار بصفات الكمال لله ، والرد على من
عبد من سلبها .

فلما عابهم بعبادة من لا علم له ولا يسمع ولا يبصر قال: (ربنا
إنك تعلم ما نخفي وما نعلن ، وما يخفى على الله من شيء في الأرض
ولا في السماء . الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسماعيل واسحق ،
إن ربي لسميع الدعاء)

ولما عابهم بعبادة من لا يتغى شيئاً فلا ينفع ولا يضر قال :
(الذى خلقني فهو يهدين . والذى هو يطعمني ويسقيني . وإذا مرضت
فهو يشفيني . والذى يميتني ثم يحييني . والذى أطعم أن يغفر لي
خطيئتي يوم الدين)

فإن الانسان يحتاج إلى جلب المنفعة لقلبه وجسمه ، ودفع المضرّة
عن ذلك . وهو أمر الدين والدنيا .

فمنفعة الدين الهدى ؛ ومضرته الذنوب ، ودفع المضرّة المغفرة .
ولهذا جمع بين التوحيد والاستغفار في مواضع متعددة .

ومنفعة الجسد الطعام والشراب ؛ ومضرته المرض ، ودفع
المضرّة الشفاء .

وأخبر أن ربه يحيي ويميت ، وأنه فطر السموات والأرض .
واحياؤه فوق كماله بأنه حي .

وأنه فطر السموات والأرض يقتضي إمساكها وقيامها الذى هو
فوق كماله بأنه قائم بنفسه ، حيث قال عن النجوم (لا أحب الآفلين)

فإن الآفل هو الذى يغيب تارة ويظهر تارة ، فليس هو قائماً على

عبده في كل وقت . والذين يعبدون ماسوى الله من الكواكب ونحوها ويتخذونها أوثاناً يكونون في وقت البروغ طالين سائلين ، وفي وقت الأفول لا يحصل مقصودهم ولا حرامهم . فلا يجتلبون منفعة ولا يدفعون مضرة ، ولا ينتفعون إذ ذاك بعبادة .

فبين ما في الآلهة التي تعبد من دون الله من النقص ، وبين ما لربه فاطر السموات والأرض من الكمال بأنه الخالق ، الفاطر ، العليم ، السميع ، البصير ، الهادي ، الرازق ، المحيي ، المميت .

وسمى ربه بالأسماء الحسنى الدالة على نعوت كماله ، فقال : (يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم . إنك أنت العزيز الحكيم) وقال : (فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم) وقال : (سأستغفر لك ربي ، إنه كان بي خفياً) فوصف ربه بالحكمة والرحمة المناسب لمعنى الخلة ، كما قال (إنه كان بي خفياً)

وموسى عليه السلام خاصم فرعون الذي جحد الربوبية والرسالة وقال : (أنا ربكم الأعلى) و (ما علمت لكم من إله غيري) . وقصته في القرآن مثناة مبسطة لا يحتاج هذا الموضع الى بسطها .

وقرر أيضاً أمر الربوبية وصفات الكمال لله ونفى الشرك .

ولما اتخذ قومه العجل بين الله لهم صفات النقص التي تنافي الألوهية
فقال : (واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار ،
ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً ، اتخذوه وكانوا ظالمين) .
وقال : (فقالوا هذا إلهكم وإله موسى فنسى ، أفلا يرون ألا يرجع
إليهم قولاً ولا يملك لهم ضرراً ولا نفعاً . ولقد قال لهم هارون من
قبل يا قوم إنما فتنتم به ، وإن ربكم الرحمن)

فوصفه بأنه وان كان قد صوت صوتاً هو خوار فإنه لا يكلمهم ،
ولا يرجع إليهم قولاً ، وأنه لا يهديهم سبيلاً ، ولا يملك لهم ضرراً
ولا نفعاً .

وكذلك ذكر الله سبحانه على لسان محمد في الشرك عموماً
وخصوصاً ، فقال : (أبشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون ، ولا
يستطيعون لهم نصراً ولا أنفسهم ينصرون ، وإن تدعوهم إلى الهدى
لا يتبعوكم ، سواء عليكم أدعوتهم أم أتم صامتون ، إن الذين تدعون
من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنتم صادقين ،
ألهم أرجل يمشون بها ، أم لهم أيدي يبسطون بها ، أم لهم أعين
يبدون بها ، أم لهم آذان يسمعون بها ، قل ادعوا شركاءكم ثم
كيدون فلا تتظرون)

واستفهم استفهام إنكار وجحد لطرق الإدراك التام وهو السمع
والبصر . والعمل التام وهو اليد والرجل ، كما أنه سبحانه لما أخبر
فيما روى عنه رسوله عن أحبابه المتقربين إليه بالنوافل فقال : « ولا
يزال عبدى يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه . فاذا أحبته كنت سمعه
الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ،
ورجله التى يمشي بها » .

فصل

وأهل السنة والجماعة المتبعون لإبراهيم وموسى ومحمد — صلوات
الله وسلامه عليهم أجمعين — يثبتون ما أثبتوه من تكليم الله ، ومحبه ،
ورحمته ، وسائر ماله من الأسماء الحسنى والمثل الأعلى .

وينزهونه عن مشابهة الأجساد التى لا حياة فيها . فان الله قال :
(وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب) وقال : (وما جعلناهم جسداً لا
يأكلون الطعام) . وقال : (عجلنا جسداً له خوار) ، فوصف الجسد
بعدم الحياة ، فان الموتان لا يسمع ، ولا يبصر ، ولا ينطق ، ولا
يعنى شيئاً .

وأما أهل البدع والضلالة من الجهمية ونحوهم ، فانهم سلكوا

سبيل أعداء إبراهيم وموسى ومحمد ، الذين أنكروا أن يكون الله كلم موسى تكليماً واتخذ إبراهيم خليلاً . وقد كلم الله محمداً ، واتخذ خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً ، ورفع فوق ذلك درجات :

وتابعوا فرعون الذى قال : (يا هامان ابن لي صرحا لعلى أبلغ الأسباب . أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وانى لأظنه كاذبا)
وتابعوا المشركين الذين (إذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا) واتبعوا الذين ألدوا فى أسماء الله .

فهم يجحدون حقيقة كونه الرحمن ، أو أنه يرحم ، أو يكلم أو يود عباده أو يودونه ، أو أنه فوق السموات . ويزعمون أن من أثبت له هذه الصفات فقد شبهه بالأجسام الحسية ، وهي الحيوان كالإنسان وأن هذا تشبيه لله بخلقه .

فهم قد شبهوه بالأجساد الميتة فيما هو نقص وعيب ، وتشبيهه دلت الكتب الإلهية والفطرة العقلية أنه عيب ونقص ، بل يقتضى عدمه .

وأما أهل الإثبات فلو فرض أن فيما قالوه تشبيها ما فليس هو تشبيهاً بمنقوص معيب ، ولا هو فى صفة نقص أو عيب ، بل فى غاية ما يعلم أنه الكمال ، وإن لصاحبه الجلال والأكرام .

فصار أهل السنة يصفونه بالوجود وكمال الوجود ، وأولئك يصفونه بعدم كمال الوجود ، أو بعدم الوجود بالكلية . فهم ممثلة معطلة — ممثلة في العقل والشرع ، معطلة في العقل والشرع .

أما في العقل فلأنهم مثلوه بالعدم والاجساد الموتان .

وأما في الشرع فأنهم مثلوا ما جاءت به الرسل من صفاته بنفس صفات المخلوقات ، وإن كان هذا التمثيل الذي ادعوا أنه معنى النصوص أقل تمثيلاً من تمثيلهم الذي ادعوه .

وأما تعطيلهم في العقل فإنه تعطيل للصفات — تعطيل مستلزم لعدم الذات . ولهذا ألجئ كثير منهم إلى نفي الذات بالكلية . وصاروا على طريقة فرعون — لا يقرون إلا بوجود المخلوقات ، وإن كانوا قد ينافقون فيقرون بألفاظ لا معنى لها ، أو بعبادات لا معبود لها .

وأما تعطيلهم للشرع فأنهم جحدوا ما في كتب الله من المعاني وحرفوا الكلم عن مواضعه ، أو قالوا : نحن كالأمة لا نعلم الكتاب إلا أماني ، أو : قلوبنا غلف .

وقالوا لما جاء به الرسول من الكتاب والسنة نظير ما قاله الكفار

(قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب.) و (قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول) .

وهكذا قال هؤلاء : لا نفقه كثيراً مما يقول الرسول ، وقالوا كما قال الذين يستمعون للرسول ؛ فإذا خرجوا من عنده (قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفاً) .

وصاروا كالذين قيل فيهم : (وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً ، وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً ، وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفوراً) .

فتدبر ما ذكره الله عن أعداء الرسل من نفي فقههم وتكذيبهم تجرد بعض ذلك فيمن أعرض عن ذكر الله وعن تدبر كتابه ، واتبع ما تتلوه الشياطين وما توحيه إلى أوليائها ، والله يهدينا صراطاً مستقيماً .

ولهذا كانت هذه الجهمية المعطلة المشابهون للكفار والمشركين من الصابئة وغيرهم ، الجاحدة لوجود الصانع أو صفاته ، ترمي أهل العلم والإيمان والكتاب والسنة ، تارة بأنهم يشبهون اليهود لما في التوراة

وكتب الانبياء من الصفات ، ولما ابتدعه بعض اليهود من التشبيه للنبي عن الله ؛ وتارة بأنهم يشبهون النصارى لما أثبتته النصارى من صفة الحياة والعلم ، ولما ابتدعته من أن الأقانيم جواهر ، وأن أقنوم الكلمة أحد بالناسوت .

وهذا الرمي موجود في كلامهم قبل الامام احمد بن حنبل وفي زمنه ، وهو موجود في كلامه وكلام أصحابه — حكاية ذلك . ذكره في كتاب « الرد على الجهمية والزنادقة » ، وأنهم قالوا « إذا أثبتتم الصفات فقد قتلتم بقول النصارى » ، ورد ذلك . وفي « مسائله » : أن طائفة قالوا له : من قال « القرآن غير مخلوق ، أو هو في الصدور » فقد قال بقول النصارى .

وهكذا الجهمية ترمي الصفاتية بأنهم يهود هذه الأمة . وهذا موجود في كلام متقدمي الجهمية ومتأخريهم ، مثل ما ذكره أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الجهمي الجبيري ، وان كان قد يخرج إلى حقيقة الشرك وعبادة الكواكب والأوثان في بعض الأوقات . وصنف في ذلك كتابه المعروف في السحر وعبادة الكواكب والأوثان . مع أنه كثيراً ما يجرم ذلك وينهى عنه متبعاً للسلمين وأهل الكتب والرسالة .

وينصر الاسلام وأهله في مواضع كثيرة ، كما يشكك أهله ويشكك غير

أهله في أكثر المواضع . وقد ينصر غير أهله في بعض المواضع . فإن
الغالب عليه التشكيك والحيرة ، أكثر من الجزم والبيان .

وهؤلاء لهم أجوبة .

أحدها : أن مشابهة اليهود والنصارى ليست محذوراً إلا فيما
خالف دين الاسلام ، ونصوص الكتاب والسنة ، والاجماع . وإلا
فمعلوم أن دين المرسلين واحد ، وأن التوراة والقرآن خرجا من
مشكاة واحدة .

وقد استشهد الله بأهل الكتاب في غير موضع ، حتى قال : (قل
أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل
على مثله فآمن واستكبرتم) .

فاذا أشهد أهل الكتاب على مثل قول المسلمين كان هذا حجة
ودليلاً ، وهو من حكمة اقرارهم بالجزية . فيفرح بموافقة المقالة للأخوذة
من الكتاب والسنة لما يآثره أهل الكتاب عن المرسلين قبلهم . ويكون
هذا من أعلام النبوة ، ومن حجج الرسالة ، ومن الدليل على
اتفاق الرسل .

الثاني : أن المشابهة التي يدعونها ليست صحيحة . فإن أهل السنة

لا يوافقون اليهود والنصارى فيما ابتدعوه من الدين والاعتقاد . ولهذا قلت في بيان فساد قول ابن الخطيب : إنه لم يفهم مقالة أهل الحديث والسنة من الحنبلية وغيرهم ، ولم يفهم مقالة النصارى . وأوضحت ذلك في موضعه ، كما بين الإمام أحمد الفرق بين مقالة أهل السنة وبين مقالة النصارى المتدعة ، وكما بين الفرق بين مقالة أهل السنة ومقالة اليهود المتدعة .

الثالث : أنه إذا فرض مشابهة أهل الإثبات لليهود أو النصارى فأهل النقي والتعطيل مشابهُون للكفار والمشرِكين من النصارى وغيرهم . ومعلوم قطعاً أن مشابهة أهل الكتابين خير من مشابهة من ليس من أهل الكتاب — من الكفار بالربوبية والنبوت ونجوم . ولهذا قيل : المشبه أعشى ، والمعتل أعمى .

ولهذا فرح المؤمنون على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بانتصار النصارى على المجوس ، كما فرح المشركون بانتصار المجوس على النصارى . فتدبر هذا ، فإنه نافع في مواضع ، والله اعلم .

ولهذا كان المعتزلة ونجوم من القدرية مجوس هذه الأمة .

وعم يجعلون الصفاتية نصارى الأمة ويميلون إلى اليهود لموافقهم

لهم في أمور كثيرة أكثر من النصارى ، كما يميل طائفة من المتصوفة
والمتفكرة إلى النصارى أكثر من اليهود .

فإذا كان الصفاتية إلى النصارى أقرب وضمم إلى المجوس والمشركين
أقرب تبين أن الصفاتية أتباع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الذين
فرحوا بانتصار الروم — النصارى — على فارس المجوس ، وأن
المعطلة هم إلى المشركين أقرب — الذين فرحوا بانتصار المجوس
على النصارى .

سورة الفاشية

وقال شيخ الاسلام

فصل

قوله : (هل أتاك حديث الفاشية ؟ وجوه يومئذ خاشعة ، عاملة ناصبة ، تصلى ناراً حامية ، تسقى من عين آنية) فيها قولان :

أحدهما أن المعنى وجوه في الدنيا خاشعة عاملة ناصبة ، تصلى يوم القيامة ناراً حامية ، ويعنى بها عباد الكفار كالرهبان ، وعباد البدود ، وربما تزولت في أهل البدع كالخوارج .

و « القول الثاني » أن المعنى أنها يوم القيامة تخشع أي تنذل وتعمل وتتصب ، قلت هذا هو الحق لوجوه :

« أحدها » أنه على هذا التقدير يتعلق الظرف بما يليه ، أي : وجوه يوم الفاشية خاشعة عاملة ناصبة صالية . وعلى الأول لا يتعلق إلا

بقوله (تصلى) ويكون قوله (خاشعة) صفة للوجوه قد فصل بين الصفة والموصوف بأجنبي متعلق بصفة أخرى متأخرة ، والتقدير : وجوه خاشعة عاملة ناصبة يومئذ تصلى ناراً حامية . والتقديم والتأخير على خلاف الأصل ؛ فالأصل إقرار الكلام على نظمه وترتيبه لا تغيير ترتيبه .

ثم إنما يجوز فيه التقديم والتأخير مع القرينة أما مع اللبس فلا يجوز ؛ لأنه يلتبس على المخاطب ، ومعلوم أنه ليس هنا قرينة تدل على التقديم والتأخير ؛ بل القرينة تدل على خلاف ذلك فإرادة التقديم والتأخير بمثل هذا الخطاب خلاف البيان ، وأمر المخاطب بفهمه تكليف لما لا يطاق .

« الوجه الثاني » أن الله قد ذكر وجوه الأشقياء ووجوه السعداء في السورة ، فقال . بعد ذلك : (وجوه يومئذ ناعمة ، لسعيها راضية ، في جنة عالية) ومعلوم أنه إنما وصفها بالنعمة يوم القيامة لا في الدنيا ؛ إذ هذا ليس بمدح ، فالواجب تشابه الكلام وتناظر القسمين لا اختلافهما ، وحينئذ فيكون الأشقياء وصفت وجوههم بحالها في الآخرة .

« الثالث » أن نظير هذا التقسيم قوله : (وجوه يومئذ ناضرة

إلى ربها ناظرة ، ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة (وقوله : (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ، أولئك هم الكفرة الفجرة) وهذا كله وصف للوجوه لحالها في الآخرة لا في الدنيا .

« الرابع » أن وصف الوجوه بالأعمال ليس في القرآن وإنما في القرآن ذكر العلامة ، كقوله : (سيام في وجوههم) وقوله : (ولو نشاء لأريناكمهم ، فلعرفتهم بسيام) وقوله : (تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر ، يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا) وذلك لأن العمل والنصب ليس قائماً بالوجوه فقط ؛ بخلاف السيام والعلامة .

« الخامس » أن قوله : (خاشعة عاملة ناصبة) لو جعل صفة لهم في الدنيا لم يكن في هذا اللفظ ضم ، فان هذا إلى المدح أقرب ، وغايته أنه وصف مشترك بين عباد المؤمنين وعباد الكفار ، والنم لا يكون بالوصف المشترك ، ولو أريد المختص ل قيل خاشعة للأوثان مثلاً ، عاملة لغير الله ، ناصبة في طاعة الشيطان ، وليس في الكلام ما يقتضي كون هذا الوصف مختصاً بالكفار ، ولا كونه مذموماً . وليس في القرآن ضم لهذا الوصف مطلقاً ، ولا وعيد عليه ، فحمله على هذا المعنى خروج عن الخطاب المعروف في القرآن .

« السادس » أن هذا الوصف مخصص ببعض الكفار ولا موجب للتخصيص ، فإن الذين لا يتعبدون من الكفار أكثر ، وعقوبة فساقهم في دينهم أشد في الدنيا والآخرة ، فإن من كف منهم عن المحرمات المتفق عليها وأدى الواجبات المتفق عليها لم تكن عقوبته كعقوبة الذين يدعون مع الله إلهاً آخر ، ويقتلون النفس التي حرم الله [إلا] بالحق ويزنون . فإذا كان الكفر والعذاب على هذا التقدير في القسم المتروك أكثر واكبر كان هذا التخصيص عكس الواجب .

« السابع » أن هذا الخطاب فيه تفير عن العبادة والنسك ابتداءً ، ثم إذا قيد ذلك بعبادة الكفار والابتدعة وليس في الخطاب تقييد كان هذا سعيًا في إصلاح الخطاب بما لم يذكر فيه ؛

سورة البلد

قال شيخ الإسلام رحمه الله :

قوله تعالى: (ألم نجعل له عينين ولسانا وشفقتين وهدينا النجدين؟) الهداية محلها القلب ، وهذه الأعضاء الثلاثة التي هي دائمة الحركة والكسب ، إما للإنسان وإما عليه ، بخلاف ما يتحرك من داخل فإنه لا يتعلق به ثواب ولا عقاب ، وبخلاف بقية الأعضاء الظاهرة ، فإن السكون أغلب ، وحركتها قليلة بالنسبة إلى هذه ، وهذه الثلاثة التي يروى عن عيسى بن مريم عليه السلام أنه قال : من كان صمته فكراً ، ونطقه ذكراً ، ونظره عبرة . وفي حديث عند بن أبي حاتم في صفة النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان كثير الصمت ، دائم الفكر ، متواصل الأحزان فالصمت والفكر للسان والقلب ، وأما الحزن فليس المراد به الحزن الذي هو الألم على فوت مطلوب أو حصول مكروه فإن ذلك منهي عنه ، ولم يكن من حاله ، وإنما أراد به الاهتمام والتيقظ لما يستقبله من الأمور ، وهذا مشترك بين القلب والعين .

وفيه أيضاً في الصحيحين حديث ابن عباس أنه كان إذا قام من الليل يصلي ينظر الى السماء ، ويقرأ الآيات العشر من أواخر سورة آل عمران ، فيجمع بين الذكر والنظر والفكر ، فالنظر أي نظر القلب ونظر العين ، والذكر أيضاً لا بد مع ذكر اللسان من ذكر القلب .

ولما كان النظر مبدأ والذكر منتهى ، لأن النظر يتقدم الإدراك ، والعلم والذكر يتأخر عن الإدراك والعلم ؛ ولهذا كان المتكلمة في النظر المقتضى للعلم . وكان المتصوفة في الذكر المقرر للعلم قدم آلة النظر على آلة الذكر . وختم بهداية الملك الجامع الذي هو الناظر الذّاكر .

وذكر سبحانه اللسان والشفيتين ، لأنهما العضوان الناطقان . فأما الهواء والحلق والنطق واللهوات والأسنان فتصلة بحركة بعضها مرتبطة بحركة البعض بمنزلة غيرها من أجزاء الحنك . فأما اللسان والشفتان فنفضلة . ثم الشفتان لما كانا النهاية حملا الحروف الجوامع : الباء ، والفاء ، والميم ، والواو .

فأما الباء والفاء فهما الحرفان السببيان ، فان الباء أبداً تفيد الالصاق والسبب ، وكذلك الفاء تفيد التعقيب والسبب ؛ وبالإسباب تجتمع الامور بعضها ببعض .

وأما اليم والواو فلها الجمع والاحاطة ، ألا ترى أن اليم ضمير لجمع
المخاطبين في الأنواع الخمسة : ضميري الرفع والنصب المتصاين والمنفصلين ،
وضمير الحفض في مثل قوله : (أتم) و (علمتم) و (إياكم) و
(علمكم) و (بكم) وضمير لجمع الغائبين في الأنواع الخمسة أيضاً والمضمر
أيا كان ، إما متكلم أو مخاطب أو غائب ، واحد أو اثنان أو جمع ،
مرفوع أو منصوب أو مجرور . فقد أحاطت بالجميع مطلقاً . أما الجمع
المطلق فبنفسها ، وأما الجمع المقدر باتنين بزيادة علم التثنية ، وهو الألف
في مثل أتتا وعلمتا ، وكذلك الباقي .

ولهذا زيدت الواو في الجمع المطلق فقبل عليهموا واتموا ، كما زيدت
الألف في التثنية ، ومن حذفها حذفها تخفيفاً ؛ ولأن ترك العلامة
علامة ، فصارت اليم مشتركة ، ثم الفارق الألف أو عدمها
مع الواو .

وأما الواو فلها جموع الضمائر الغائبة في مثل قالوا ونحوها ، وأما
المتصلة مثل إياكم وهم فعلى اللغتين ؛ فلما صارت الواو تمام المضمر المرفوع
المنفصل ، والياء تمام المؤنث ؛ صارت للمؤنث مطلقاً في جميع أحواله ؛
لأنه تلو المذكر ، والمفرد مذكوره ومؤنثه قبل الثنى والجمع ، فإن
المفرد قبل المركب ، ثم الألف صارت علم التثنية مطلقاً في المظهر
والمضمر كما ان الواو علم لجمع المذكر ، وجعل الياء علمي النصب والجر

في المظهر من المثني والمجموع ؛ لأن المظهر قبل المضمرة وأقوى منه ، فكانت أحق أن تكون فيه من الألف ، فحين ما كان أقوى كانت الواو وحين ما كان أوسط كان الياء .

وأما المجموع الظاهرة فالواو هي علم الجمع المذكر الصحيح ، كما أن الألف علم التثنية ؛ ولهذا ينطق بها حيث لا إيجاب ، لكن في حال النصب والحذف قلبتا يائين لأجل الفرق ، وذلك لأن الأسماء الظاهرة لها الغيبة دون الخطاب في جميع العربية ، وذلك لأن الواو أقوى حروف العلة ، والضمة بعضها ، وهي أقوى الحركات ، لما فيها من الجمع ، وكونها آخراً ، فجعلت للجمع والألف أخف حروف العلة ، فجعلت للثنتين لأن الياء كانت قد صارت للمؤنث في المفرد المرفوع الذي هو الأصل في قولك : " وجاءت اليم في مثل اللهم إشعار بجميع الأسماء ؛ وذلك لأن حرف الشقة لما كان جامعاً للقوة من مبدأ مخارج الحروف إلى منتهاها بمنزلة الخاتم الآخر ، الذي حوى مافي للتقدم وزيادة كان جامعاً لقوى الحروف ، فجعل جامعاً للأسماء مظهرها ومضمورها وجامعاً بين المفردات والجمع ، فالواو والفاء عاطفان ، والفاء رابطة جملة بجملة .

ولما كانت النون قريبة من الغيبة فهي أنفية جعلت لجمع المؤنث ،

(١) ياضر بالاصل .

لأنه دون جمع المذكر ، وثى العينين والشفتين لأن العينين هما ريئة القلب ، وليس من الأعضاء أشد ارتباطا بالقلب من العينين ؛ ولهذا جمع بينها في قوله : (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) (تتقلب فيه القلوب والأبصار) (وإذ زأغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر) (قلوب يومئذ واجفة أبصارها خاشعة) ولأن كليهما له النظر ؛ فنظر القلب الظاهر بالعينين والباطن به وحده ، وكذلك اللسان هو الذكر والشفتان أنثاه .

سورة الشمس

قال شيخ الإسلام أحمد بن تيمية قدس الله روحه

فصل

في قوله تعالى : (والشمس وضحاها ، والقمر إذا تلاها ، والنهار إذا جلاها ، والليل إذا يغشاها) . وضمير التأنيث في (جلاها) و (يغشاها) لم يتقدم ما يعود عليه الا الشمس ، فيقتضي أن النهار يجلي الشمس ، وان الليل يغشاها ، و « التجلية » الكشف والاظهار ، و « الغشيان » التغطية واللبس ، ومعلوم أن الليل والنهار ظرفا الزمان ، والفعل إذا أضيف الى الزمان فليل هذا الزمان أو هذا اليوم يبرد ، او يبرد أو ينبت الأرض ، ونحو ذلك ، فالمقصود أن ذلك يكون فيه ، كما يوصف الزمان بأنه عصب ، وشديد ، ونحس ، وبارد ، وحر ، وطيب ومكروه . والمراد وصف ما فيه . فكون الشيء فاعلا وموصوفا هو بحسب ما يليق به — كل شيء بحسبه .

فالتَّهَارُ يَجْلِي الشَّمْسَ ، وَاللَّيْلُ يَغْشَاهَا ، وَإِنْ كَانَ ظَهْرُ الشَّمْسِ
هُوَ سَبَبُ النَّهَارِ ، وَمِنْهَا سَبَبُ اللَّيْلِ . وَقَدْ ذَكَرَ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ :
(وَالشَّمْسُ وَضَحَاهَا) ، فَأَضَافَ الضَّحَى إِلَيْهَا . وَالضَّحَى يَعْمُ النَّهَارَ كُلَّهُ ،
كَمَا قَالَ (أُمُّ السَّمَاءِ بَنَاهَا ، رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا ، وَأَعْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ
ضَحَاهَا) ، وَقَالَ (وَالضَّحَى ، وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَى) .

وقوله : (وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا ، وَالْأَرْضُ وَمَا طَحَاهَا ، وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا ،
فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)

فقد قيل : إن « ما » مصدرية ، والتقدير : وَالسَّمَاءُ وَبَنَاءُ اللَّهِ إِيَّاهَا ،
وَالْأَرْضُ وَطَحُّو اللَّهَ إِيَّاهَا ، وَنَفْسٌ وَتَسْوِيَةُ اللَّهِ إِيَّاهَا . لَا بَدَّ مِنْ ذِكْرِ
الْفَاعِلِ فِي [الْجُمْلَةِ] ، لَا يَصْلُحُ أَنْ يَقْدَرَ الْمَصْدَرُ هُنَا مُضَافاً إِلَى الْفِعْلِ
فَقَطْ ، فَيَقَالُ « وَبَنَاهَا » ، لِأَنَّ الْفَاعِلَ مَذْكَورٌ فِي الْجُمْلَةِ فِي قَوْلِهِ (وَمَا
بَنَاهَا) (وَمَا طَحَاهَا) فَان الْفِعْلَ لَا بَدَّ لَهُ مِنْ فَاعِلٍ فِي الْجُمْلَةِ ، وَمَفْعُولٍ
أَيْضاً . فَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ فِي التَّقْدِيرِ الْفَاعِلُ وَالْمَفْعُولُ . لَكِنْ إِذَا كَانَتْ
مَصْدَرِيَّةً كَانَتْ « مَا » حَرْفًا لَيْسَ فِيهَا ضَمِيرٌ ، فَيَكُونُ ضَمِيرُ الْفَاعِلِ فِي
« بَنَاهَا » عَائِداً عَلَى غَيْرِ مَذْكَورٍ بَلْ إِلَى مَعْلُومٍ ، وَالتَّقْدِيرُ : وَالسَّمَاءُ
وَمَا بَنَاهَا اللَّهُ وَهَذَا خِلَافُ الْأَصْلِ ؛ وَخِلَافُ الظَّاهِرِ .

والقول الثاني: أنها موصولة ، والتقدير : الذي بناها ، والذي طحاها . و « ما » ، فيها عموم وإجمال — يصلح لما لا يعلم ، ولصفات من يعلم ، كقوله تعالى : (لا أعبد ما تعبدون ، ولا أتسم عابدون ما أعبد) وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) .

وهذا المعنى يجيء في قوله : (وما خلق الذكر والأشي) .

وهذا المعنى كما أنه ظاهر الكلام وأصله هو أكمل في المعنى أيضاً . فإن القسم بالفاعل يتضمن الاقسام بفعله ، بخلاف الاقسام بمجرد الفعل .

وأيضاً فالاقسام التي في القرآن عامتها بالنوات الفاعلة وغير الفاعلة . يقسم بنفس الفعل ، كقوله : (والصفات صفا ، فالزاجرات زجراً فالتاليات ذكراً) ، وكقوله : (والنازعات) ، (والمرسلات) ، ونحو ذلك .

وهو سبحانه تارة يقسم بنفس المخلوقات ؛ وتارة بربها وخالقها ، كقوله (فو رب السماء والارض) ، وكقوله (وما خلق الذكر والأشي) وتارة يقسم بها وربها .

وفي هذه السورة أقسم بمخلوق وبفعله ؛ وأقسم بمخلوق دون فعله ، فأقسم بفعله .

فانه قال : (والشمس وضحاها ، والقمر إذا تلاها ، والنهار إذا
جلاها ، والليل اذا يغشاها) . فأقسم بالشمس والقمر والليل والنهار ،
وآثارها وأفعالها ، كما فرق بينها في قوله : (ومن آياته الليل والنهار
والشمس والقمر) ، وقال : (كل في فلك يسبحون) فانه بأفعال هذه
الأمر وآثارها تقوم مصالح بني آدم وسائر الحيوان .

وقال : (والشمس وضحاها) ولم يقل : « ونهارها » ولا
« ضيائها » لأن « الضحى » يدل على النور والحرارة جميعاً ، وبالأنوار
والحرارة تقوم مصالح العباد .

ثم أقسم بالسماء والأرض ، وبالنفس ، ولم يذكر معها فعلاً ،
فذكر فاعلها ، فقال : (وما بناها) ، (وما طحاها) ، (ونفس
وما سواها) .

فلم يصلح أن يقسم بفعل النفس ، لأنها تفعل البر والفجور ،
وهو سبحانه لا يقسم إلا بما هو معظم من مخلوقاته . لكن ذكر في
ضمير القسم أنه خالق أفعالها بقوله : (وما سواها ، فألمها فجورها
وتقواها) . فاذا كان قد بين أنه خالق فعل العبد الذي [هو] أظهر
الأشياء فعلاً واختياراً وقدرة فلأن يكون خالق فعل الشمس ، والقمر
والليل ، والنهار ، بطريق الأولى وللأخرى .

وأما السماء والأرض فليس لهما فعل ظاهر يعظم في النفوس حتى يقسم بها إلا ما يظهر من الشمس ، والقمر ، والليل ، والنهار .

والسما والأرض أعظم من الشمس والقمر والليل والنهار ، والنفس أشرف الحيوان المخلوق . فكان القسم بصانع هذه الأمور العظيمة مناسباً ، وكان إقسامه بصانعها تنبيهاً على أنه صانع ما فيها من الشمس والقمر والليل والنهار .

فتضمن الكلام الاقسام بصانع هذه المخلوقات ، وبأعيانها ، وما فيها من الآثار والمنافع لبني آدم .

وختم القسم بالنفس التي هي آخر المخلوقات ، فان الله خلق آدم يوم الجمعة آخر المخلوقات . وبين أنه خالق جميع أفعالها ، ودل على أنه خالق جميع أفعال ما سواها .

وهو سبحانه مع ما ذكر من عموم خلقه لجميع الموجودات على مراتبها حتى أفعال العبد المنقسمة إلى التقوى والفجور [و] بين انقسام الأفعال إلى الخير والشر ، وانقسام الفاعلين إلى مفلح وخائب ، سعيد وشقي . وهذا يتضمن الأمر والنهي ، والوعد والوعيد . فكان في ذلك رد على القدرية المجوسية الذين يخرجون أفعال العباد عن خلقه وإلهامه ، وعلى القدرية المشركية الذين يبطلون أمره ونهيه ووعدته ووعيدته احتجاجاً بقضائه وقدره .

وقد قيل في قوله : (قد أفلح من زكاهها ، وقد خاب من دساها) : إن الضمير عائد الى « الله » ، أي « قد أفلح من زكاهها الله ، وقد خاب من دساها الله » . وهذا مخالف للظاهر ، بعيد عن نهج البيان الذي ألف عليه القرآن ، إذ كان الأحسن « قد أفلحت من زكاهها الله ، وقد خابت من دساها ، وهذا ضعيف .

وأيضاً فقوله (فألهمها فجورها وتقواها) بيان للقدر ، فلا حاجة إلى ذكره مرة ثانية عقب ذلك في مثل هذه السورة القصيرة .

ولهذا لم يذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم في إثبات القدر إلا هذه الآية دون الثانية ، كما في صحيح مسلم عن أبي الأسود الدؤلي قال ، قال لي عمران بن حصين : رأيت ما يعمل الناس اليوم ويكذبون فيه أشياء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر قد سبق ، أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجّة عليهم ؟ فقلت : بل شيء قضى عليهم ومضى عليهم . قال ، فقال : [أ] فلا يكون ذلك ظلاماً ؟ قال : ففزع من ذلك فزعاً شديداً وقلت : [كل شيء] خلق الله ومملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون . فقال لي : يرحمك الله : اني لم أرد بما سألتك إلا لأحرز عقلك . فان رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا : يا رسول الله ! رأيت ما يعمل الناس اليوم ويكذبون فيه أشياء قضى عليهم ومضى فيهم [من قدر

قد سبق ، أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجّة عليهم ؟
فقال : « لا ، بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم] ، وتصديق ذلك في
كتاب الله [عز وجل] (ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها)
فبين النبي صلى الله عليه وسلم أن تصديق ما أخبر به من القضاء قوله
(فألهمها فجورها وتقواها)

والذي في الحديث هو القدر السابق من علم الله وكتابه وكلامه ،
وهذا إنما تنكره غالبية القدرية . وأما [الذي] في القرآن فهو خلق
الله أفعال العباد وهذا أبلغ . فان القدرية المجوسية تنكره .

فالذي في القرآن يدل على ما في الحديث وزيادة ، ولهذا جعله
النبي صلى الله عليه وسلم مصدقا له . وذلك من وجوه .

أحدها : أنه إذا علم أن الله هو الملهم للفجور والتقوى — ولم
يكن في ذلك ظلم كما تقوله القدرية الإبليسية ، ولا مخالفة للأمر والنهي
والوعد والوعيد كما تقوله القدرية المشركية — [ف] الاقرار بأن الله
كتب ذلك وقدره قبل وجوده مما لا نزاع فيه عند الانسان من جهة
القدر . ولهذا قد أقر بالقدر السابق جمهور القدرية الذين ينكرون
خلق الأفعال . ولم يثبت أحد من القدرية أن الله خالق أفعال العباد ،
وينكره من جهة القدر أن الله خالق ذلك .

الوجه الثاني : أنه إذا ثبت أن الله خالق فعل العبد ، وأنه للملهم
الفجور والتقوى ، كان ذلك من جملة مصنوعاته ، والشبهة التي عرضت
للقدرية — التي سألت الزينان للنبي صلى الله عليه وسلم — إنما هي في
أعمال العباد التي عليها الثواب والعقاب خاصة ، ولم ينكروا من جهة
القدر أن الله قدر ما يخلقه هو قبل وجوده . وإنما أنكر من أنكر منهم إذا
اشتبه أمر أفعال العباد .

وهؤلاء يقولون إن الله يقدر الأمور قبل وجودها إلا أفعال العباد
والسعادة والشقاوة . فان ذلك لا ينبغي أن يعلمه حتى يكون ، لأن أمر
الأمير بما يعلم أن المكلف لا يطيعه فيه ، بل يكون ضرراً عليه ،
مستقبح عندهم . وقد حكى طوائف من المصنفين في أصول الفقه وغيرهم
الخلافاً في ذلك عن المعتزلة . وقالوا : يجوز أن الله يأمر العبد بما يعلم
أنه لا يفعله ، خلافاً للمعتزلة . لأن في جنس المعتزلة من يخالف في ذلك
وأكثرهم لا يخالف في ذلك ؛ وإنما يخالف فيه طائفة منهم .

فاذا كان القرآن قد أثبت أنه الملهم للنفس فجورها وتقواها كان
ذلك من جملة مفعولاته . فلا تبقى شبهة القدرية أنه قدر ذلك قبل
وجوده ، كما لا شبهة عندهم في تقديره لما يخلقه من الأعيان والصفات .

وأما من أنكر تقديره العلم من منكرة الصفات أو بعضها فأولئك

لهم مأخذ آخر ، ليس مأخذهم أحر الصفات .

الوجه الثالث : أنه قد كان ألهم الفجور والتقوى ، وهو خالق فعل العبد . فلا بد أن يعلم ما خلقه قبل أن يخلقه ، كما قال (ألا يعلم من خلق) لأن الفاعل المختار يريد ما يفعله ، والأرادة مستلزمة لتصور المراد . وذلك هو العلم بالمراد المفعول .

وإذا كان خلقه للشيء مستلزماً لعلمه به فذلك أصل القدر السابق وما علمه الله سبحانه بقوله وبكتبه فلا نزاع فيه . وهذا بين في جميع الأشياء — في هذا وغيره .

فانه سبحانه إذا ألهم الفجور والتقوى فاللهم ان [لم] يميز بين الفجور والتقوى ويعلم أن هذا الفعل الذي يريد أن يفعله هذا فجور ، والذي يريد أن يفعله هذا تقوى ، لم يصح منه إلهام الفجور والتقوى .

فظهر بهذا حسن ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم من تصديق الآية لما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من القدر السابق .

وقوله سبحانه (فألهمها فجورها وتقواها) كما يدل على القدر فيدل على الشرع . فانه لو قال « فألهمها أفعالها » ، كما يقول الناس

« خالق أفعال العباد » ، لم يكن في ذلك تمييز بين الخير والشر ،
والمحسوب والمكروه ، والمأمور به والمنهي عنه . بل كان فيه حجة
للمشركين — من اللبائية والجبرية — الذين يدفعون الأمر والنهي ،
والحسن والقبح ؛ فانه خلق أفعال العباد . فلما قال (فألهمها فجورها
وتقواها) كان الكلام تفريقاً بين الحسن المأمور به والقبيح المنهي
عنه ، وأن الأفعال منقسمة إلى حسن وسيء ، مع كونه تعالى
خالق الصنفين .

وهذه طريقة القرآن في غير موضع — يذكر المؤمن والكافر
وأفعالها الحسنة والسيئة ، [و] وعده ووعيده ؛ ويذكر أنه خالق
الصنفين ، كقوله (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) ونحو ذلك .

وهذا الأصل ضلت فيه الجبرية والقدرية :

فان القدرية المجوسية قالوا : ان الأفعال تنقسم الى حسن وقبيح
لصفات قائمة بها ، والعبء هو المحدث لها بدون قدرة الله وبدون خلقه .

فقالَت الجبرية : بل العبد مجبور على فعله ، والجبر حق يوجب
وجود أفعاله عند وجود الأسباب التي يخلقها الله ، وامتناع وجودها عند
عدم شيء من الأسباب . واذا كان مجبوراً يمتنع أن يكون الفعل حسناً
أو قبيحاً لمعنى يقوم به .

وهذه طريقة أبي عبد الله الرازي ونحوه من الجبرية النافين
لانتقسام الفعل في نفسه الى حسن وقبيح . والأولى طريقة أبي الحسين
البصري ونحوه من القدرية القائلين بأن فعل العبد لم يحدثه إلا هو ،
والعلم بذلك ضروري أو نظري ؛ وأن الفعل ينقسم في نفسه الى حسن
وقبيح ، والعلم بذلك ضروري .

وأبو الحسين هو إمام المتأخرين من المعتزلة ، وله من العقل
والفضل ما ليس لأكثر نظرائه . لكن هو قليل المعرفة بالسنن ، ومعاني
القرآن ، وطريقة السلف .

وهو وأبو عبد الله الرازي في هذا الباب في طرفي تقيض ، ومع
كل منها من الحق ما ليس مع الآخر . فأبو الحسين يدعي ان العلم
بأن العبد يحدث فعله ضروري ، والرازي يدعي [أن العلم] بأن
افتقار الفعل المحدث الممكن الى مرجح يجب وجوده عنده ويمتنع عند
عدمه ضروري كذلك . بل كلاهما صادق فيما ذكره من العلم الضروري .

ثم يعتقد كل فريق أن هذا العلم الضروري يبطل ما ادعاه الآخر
من الضرورة ، وليس الأمر كذلك . بل كلاهما صادق فيما ذكره من
العلم الضروري ومصيب في ذلك ، وإنما وقع غلطه في انكاره ما مع
الآخر من الحق . فانه لا منافاة بين كون العبد محدثاً لفعله وكون

هذا الاحداث ممكن الوجود بمشيئة الله تعالى .

ولهذا كان مذهب أهل السنة المحضة أن العبد فاعل لفعله حقيقة ، كما ادعاه أبو الحسين من الضرورة ؛ لا يقولون : ليس بفاعل حقيقة ، أو ليس بفاعل ، كما يقوله المائلون إلى الجبر مثل طائفة أبي عبد الله الرازي . يقولون مع ذلك : إن الله هو الخالق لهذا الفاعل ولفعله ، وهو الذي جعله فاعلاً حقيقة ، وهو خالق أفعال العباد ، كما يقوله أهل الإثبات من الأشعرية — طائفة الرازي وغيرهم ؛ لا كما يقوله القدرية — مثل أبي الحسين وطائفته : إن الله لم يخلق أفعال العباد .

ولهذا نص الأئمة — كالإمام أحمد ، ومن قبله من الأئمة كالإمام الرازي وغيره — على إنكار إطلاق القول بالجبر نفيًا وإثباتًا ، فلا يقال « إن الله جبر العباد » ، ولا يقال « لم يجبرهم » . فإن لفظ « الجبر » فيه اشتراك وإجمال . فإذا قيل « جبرهم » [أشعر بأن الله يجبرهم . على فعل الخير والشر بغير اختيارهم ، وإذا قيل « لم يجبرهم »] أشعر بأنهم يفعلون ما يشاؤون بغير اختياره ، وكلاهما خطأ . وقد بسطنا القول في هذا في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هذين الفريقين اعتقدوا تنافي القدر والشرع ، كما اعتقد ذلك المجوس والمشركون ، فقالوا : إذا كان خالقاً للفعل امتنع

أن يكون الفعل في نفسه حسناً له ثواب ، أو قبيحاً عليه عقاب . ثم
قالت القدرية : لكن الفعل منقسم ، فليس خالقاً للفعل . وقالت الجبرية :
لكنه خالق ، فليس الفعل منقسماً .

ولكن الجبرية المقرون بالرسول يقولون بالانقسام من جهة أمر الشارع
ونهيه فقط ، ويقولون : له أن يأمر بما شاء لا لمعنى فيه ، ونهى عما
يشاء لا لأجل معنى فيه ، ويقولون في خلقه وفي أمره جميعاً : يفعل ما
يشاء ويحكم ما يريد .

وأما من غلب عليه رأي أو هوى فانه ينحل عن رتبة الشارع
إذا عين الجبر ، ويقولون ما يقوله المشركون (لو شاء الله ما أشركنا
ولا آباءنا ولا حرمنا من شيء)

ومن أقر بالشرع ، والأمر والهي ، والحسن والقبح ، دون القدر
وخلق الأفعال — كما عليه المعتزلة — فهو من القدرية المجوسية الذين
شابهوا المجوس . والمعتزلة من مشابهة المجوس واليهود نصيب وافر .

ومن أقر بالقضاء والقدر وخلق الأفعال وعموم الربوبية ، وأنكر
المعروف والنكر ، والهدى والضلال ، والحسنات والسيئات ، ففيه شبه
من المشركين والصابئة .

وكان الجهم بن صفوان ومن اتبعه كذلك لما ناظر أهل الهند ،
كما كان المعتزلة كذلك لما ناظروا المجوس — الفرس — والمجوس أرجح
من المشركين .

فان من أنكر الأمر والهي ، أو لم يقر بذلك ، فهو مشرك
صريح كافر — أكفر من اليهود والنصارى والمجوس — كما يوجد
ذلك في كثير من المتكلمة والتصوفة — أهل الإباحة ونحوم .

ولهذا لم يظهر هؤلاء ونحوم في عصر الصحابة والتابعين لقرب
عهدهم بالنبوة . وإنما ظهر أولئك القدرية المجوسية لأن مذهبهم فيه
تعظيم للأمر والهي والثواب والعقاب . فهم أقرب الى الكتاب
والسنة والرسول والدين من هؤلاء المعطلة للأمر والهي ، فان هؤلاء
من شر الخلق .

وأما القدرية الابليسية فهم الذين بقرون بوجود الأمر والهي من
الله ، ويقرون مع ذلك بوجود القضاء والقدر منه ، لكن يقولون : هذا
فيه جهل وظلم . فانه يتناقضه يكون جهلاً وسفهاً ، وبما فيه من عقوبة
العبد بما خلق فيه يكون ظلماً .

وهذا حال إبليس . فانه قال (بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض

ولأغوينهم أجمعين) . فأقر بأن الله أغواه ، ثم جعل ذلك عنده داعياً .
يقضي أن يغوى هو ذرية آدم .

وإبليس هو أول من عادى الله ، وطنى فى خلقه وأمره ،
وعارض النص بالقياس . ولهذا يقول بعض السلف : أول من قاس
إبليس . فان الله أمره بالسجود لآدم ، فاعترض على هذا الأمر بأنى
خير منه ، وامتنع من السجود . فهو أول من عادى الله ، وهو
الجاهل الظالم — الجاهل بما فى أمر الله من الحكمة . الظالم باستكباره
الذى جمع فيه بين بطر الحق وغمط الناس .

ثم قوله لربه « فما أغويتني لأفعلن » ، جعل فعل الله — الذى
هو إنغواؤه له — حجة له ، وداعياً إلى أن يغوى ابن آدم . وهذا
طعن منه فى فعل الله وأمره ، وزعم منه أنه قبيح ، فأنا أفعل القبيح
أيضاً . فقاس نفسه على ربه ، ومثل نفسه بربه .

ولهذا كان مضاهياً للربوبية ، كما ثبت فى صحيح مسلم عن جابر ،
عن النبي صلى الله عليه وسلم : « إن إبليس ينصب عرشه على البحر ، ثم
يبحث سراياه ، فأعظمهم فتنة أقربهم إليه منزلة . فيجىء الرجل فيقول :
مازلت به حتى فعل كذا . ثم يجىء الآخر فيقول : مازلت به حتى
فرقت بينه وبين زوجته ، فيلتزمه ويدنيه منه ، ويقول : أنت أنت » .

والقدرية قصدوا تنزيه الله عن السفه ، وأحسنوا في هذا القصد .
فانه سبحانه مقدس عما يقول الظالمون — من إبليس وجنوده —
علواً كبيراً ، حكماً ، عدل . لكن ضاق ذرعهم وحصل عندهم نوع جهل
اعتقدوا معه أن هذا التنزيه لا يتم إلا بأن يسلبوه قدرته على أفعال
العباد ، وخلقها لها ، وشمول إرادته لكل شيء . فناظروا إبليس وحزبه
في شيء ، واستحوذ عليهم إبليس من ناحية أخرى .

وهذا من أعظم آفات الجدال في الدين بغير علم أو بغير الحق .
وهو الكلام الذي ذمه السلف ، فان صاحبه يرد باطلاً بباطل
وبدعة بدعة .

فجاء طوائف ممن ناظرهم من أهل الإثبات ليقرروا أن الله خالق
كل شيء ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه على كل شيء
قدير . فضايق ذرعهم وعلهم ، واعتقدوا أن هذا لا يتم إن لم تنكر
حجة الله ، ورضاه ، وما خص به بعض الأفعال دون بعض من الصفات
الحسنة والسيئة ؛ وتنكر حكمته ، ورحمته — فيجوز عليه كل فعل ،
لا ينزه عن ظلم ولا غيره من الأفعال .

وزاد قوم في ذلك حتى عطلوا الأمر والنهي والوعد والوعيد رأساً .
ومال هؤلاء الى الارحاء ، كما مال الأولون إلى الوعيد . فقالت الوعيدية :

كل فاسق خالد في النار — لا يخرج منها أبداً ؛ وقالت الخوارج :
هو كافر . وغالية المرجئة أنكرت عقاب أحد من أهل القبلة . ومن
صرح بالكفر أنكروا الوعيد في الآخرة رأساً ، كما يفعله طوائف من
الأتحادية ، والمتفلسفة ، والقرامطة ، والباطنية . وكان هؤلاء الجبرية
المرجئة أ كفر بالأمر والنهي والوعد والوعيد من المعتزلة الوعيدية القدرية .

وأما مقتصد المرجئة الجبرية الذين يقرون بالأمر والنهي والوعد
والوعد ، وأن من أهل القبلة من يدخل النار ، فهؤلاء أقرب الناس
إلى أهل السنة .

وقد روى الترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لعنت
القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبياً أنا آخرهم » .

لكن المعتزلة من القدرية أصلح من الجبرية والمرجئة ونحوم في
الشريعة — علمها وعمليها . فكلامهم في أصول الفقه وفي اتباع الأمر
والنهي خير من كلام المرجئة من الأشعرية وغيرهم . فان كلام هؤلاء في
أصول الفقه قاصر جداً ، وكذلك هم مقصرون في تعظيم الطاعات
والمعاصي . ولكنهم في أصول الدين أصلح من أولئك ، فانهم
يؤمنون من صفات الله وقدرته وخلقه بما لا يؤمن به أولئك . وهذا
الصف أعلى .

فلهذا كانت المرجئة في الجملة خيراً من القدرية ، حتى إن الارحاء
دخل فيه الفقهاء من أهل الكوفة وغيرهم ، بخلاف الاعتزال . فانه
ليس فيه أحد من فقهاء السلف وأئمتهم .

فصل

فاذا كان الضلال في القدر حصل تارة بالتكذيب بالقدر والخلق .
وتارة بالتكذيب بالشرع والوعيد ، وتارة بتظلم الرب ، كان في هذه
السورة رداً على هذه الطوائف كلها .

فقوله تعالى (فألمها فجورها وتقواها) إثبات للقدر بقوله
« ألمها » ؛ وإثبات لفعل العبد باضافة الفجور والتقوى إلى نفسه ليعلم
أنها هي الفاجرة والمنتقية ؛ وإثبات للتفريق بين الحسن والقيح ، والأمر
والنهي ، بقوله « فجورها وتقواها » .

وقوله بعد ذلك (قد أفلح من زكاها . وقد خاب من دساها)
إثبات لفعل العبد ، والوعد والوعيد بفلاح من زكى نفسه وخيبة من
دساها . وهذا صريح في الرد على القدرية المجوسية ، وعلى الجبرية
للشرع أو لفعل العبد . — وعم المكذبون بالحق .

وأما المظلومون للخالق فإنه قد دل على عدله بقوله (ونفس وما
سواها) ، والتسوية : التعديل . فيبين أنه عادل في تسوية النفس التي
ألمها فجورها وتقواها .

وذكر بعد ذلك عقوبة من كذب رسله وطغى ، وأنه لا يخاف
عاقبة انتقامه ممن خالف رسله ، ليبين أن من كذب بهذا أو بهذا
فإن الله ينتقم منه ولا يخاف عاقبة انتقامه ، كما انتقم من إبليس
وجنوده ، وأن تظلمه من ربه وتسفيهه له إنما يهلك به نفسه ولن
يضر الله شيئاً .

« فان العباد لن يبلغوا ضر الله فيضروه ، ولن يبلغوا نفعه فينفعوه
ولو أن أولهم وآخرهم وإنسهم وجنهم كانوا على أتقى قلب رجل منهم
ما زاد ذلك في ملكه شيئاً ، ولو أن أولهم وآخرهم وإنسهم وجنهم
كانوا على أفجر قلب رجل منهم ما نقص ذلك من ملكه شيئاً » .

ولهذا لما سأل عمران بن حصين أبا الأسود الدئلي عن ذلك ليحزر
عقله « هل يكون ذلك ظلاماً ؟ » فذكر أن ذلك ليس منه ظلاماً ،
وخاف من قوله (سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً) ،
وذكر حديث النبي صلى الله عليه وسلم ، واستشهاده بهذه الآية .

وقد تبين أن القدرية الحائضين بالباطل إما أن يكونوا مكذبين لما

أخبر به الرب من خلقه أو أمره ، وإما أن يكونوا مظلّمين له في حكمه . وهو سبحانه الصادق العدل ، كما قال تعالى (وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا ، لا مبدل لكلماته ، وهو السميع العليم) . فان الكلام إما إنشاء وإما إخبار . فالإخبار صدق ، لا كذب ؛ والإنشاء — أمر التكوين وأمر التشريع — عدل ، لا ظلم . والقدرية المجوسية كذبوا بما أخبر به عن خلقه وشرعه من أمر الدين ، والابليسية جعلوه ظلماً في مجموعها ، أو في كل منها .

وقد ظهر بذلك أن المفرّقين المختلفين من الأمة إنما ذلك بتركهم بعض الحق الذي بعث الله به نبيه وأخذهم باطلاً يخالفه ، واشتراكهم في باطل يخالف ما جاء به الرسول . وهو من جنس مخالفة الكفار للمؤمنين كما قال تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض — الى قوله — ولو شاء الله ما اقتتلوا ، ولكن الله يفعل ما يريد) .

فاذا اشتركوا في باطل خالفوا به المؤمنين المتبعين للرسول نسوا حظاً مما ذكروا به فألقى بينهم العداوة والبغضاء ، واختلفوا فيما بينهم في حق آخر جاء به الرسول ، فأمن هؤلاء ببعضه وكفروا ببعضه ، والآخرون يؤمنون بما كفر به هؤلاء ويكفرون بما يؤمن به هؤلاء .

وهنا كلا الطائفتين المختلفتين المفرّقتين مذمومة . وهذا شأن عامة

الافتراق والاختلاف في هذه الأمة وغيرها . وهذا من ذلك . فانهم
اشتركوا [في] أن كون الرب خالقاً لفعل العبد ينافي كون فعله منقسماً الى
حسن وقيح . وهذه المقدمة اشتركوا فيها جدلاً من غير أن تكون
حقاً في نفسها أو عليها حجة مستقيمة .

وهي إحدى المقدمتين التي يعتمدها الرازي في مسألة التحسين
والتقيح . فانه اعتقد في « محصوله » وغيره على أن العبد مجبور
على فعله ، والمجبور لا يكون فعله قبيحاً ، فلا يكون شيء من
أفعال العباد قبيحاً .

وهذه الحجة بنفي ذلك أصلها حجة المشركين المكذبين للرسول
— الذين قالوا (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء)
فانهم نفوا قبح الشرك وتحريم ما لم يحرمه الله من الطيبات بإثبات القدر .

لكن هؤلاء الذين يحتجون بالجبر على نفي الأحكام إذا
أقروا بالشرع لم يكونوا مثل المشركين من كل وجه . ولهذا لم يكن
للتكلمون المقرون بالشرعية كالمشركين ، وإن كان فيهم جزء من
باطل المشركين .

لكن يوجد في المتكلمين والمتصوفة طوائف يغلب عليهم الجبر حتى

يكفروا حينئذ بالأمر والهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب — إما
قولا ، وإما حالا وعملا . وأكثر ما يقع ذلك في الأفعال التي توافق
أهواءهم — يطلبون بذلك إسقاط اللوم والعقاب عنهم ، ولا يزيدم ذلك
إلا نمأً وعقاباً — كاللستجير من الرمضاء بالنار .

فان هذا القول لا يطرد العمل به لأحد ، إذ لا غنى لبني آدم
— بعضهم من بعض — من إرادة شيء والأمر به ، وبغض شيء والهي
عنه . فمن طلب أن يسوى بين المحبوب والمكروه ، والمرضى والمسخوط
والعدل والظلم ، والعلم والجهل ، والضلال والهدى ، والرشد والغي ،
فانه لا يستمر على ذلك أبداً . بل إذا حصل له ما يكرهه ويؤذيه فر
إلى دفع ذلك ؛ وعقوبة فاعله بما قدر عليه حتى يعتدي في ذلك .

فهم من أظلم الخلق في تفريقهم بين القبيح من الظلم والقواش
منهم ومن غيرهم ، وضمن يهوونه ومن لا يهوونه ، واحتجاجهم بالقدر
لأنفسهم دون خصومهم .

وتجد أحدهم عند فعل ما يحمد عليه يغلب على قلبه حال أهل
القدر ، فيجعل نفسه هو المحدث لذلك دون الله ، وينسى نعمة الله عليه

في إلهامه إياه تقواه . وهذا من أظلم الخلق ، كما قال أبو الفرج ابن الجوزي : أنت عند الطاعة قدرى ، وعند المعصية جبرى — أي مذهب وافق هواك تمذهبت به .

وأهل العدل ضد ذلك . إذا فعلوا حسنة شكروا الله عليها لهمم بأن الله هو الذي حبب إليهم الإيمان وزينه في قلوبهم ، وأنه هو الذي كره إليهم الكفر والفسوق والعصيان ؛ (وإذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ، ومن يغفر الذنوب إلا الله ، ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون) .

فاتبعوا أباهم حيث أذنب : (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم) ، وقال (ربنا ظلمنا أنفسنا ، وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) .

ويقول أحدكم « أبوء لك بنعمتك علي ، وأبوء بذنبي » ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « سيد الاستغفار أن يقول العبد اللهم ! أنت ربي ، لا إله إلا أنت . خلقتني وأنا عبدك ، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت أعوذ بك من شر ما صنعت . أبوء لك بنعمتك علي ، وأبوء بذنبي . فاغفر لي ، فإنه لا يغفر الذنوب [إلا أنت] » . وكما في الحديث الصحيح أيضاً « إن الله تعالى يقول : يا عبادي ! إنما هي أعمالكم ترد

عليكم ، فمن وجد خيراً فليحمد الله ، ومن وجد شراً فلا يلومن إلا نفسه . ويقولون بموجب قوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) .

قال ابن القيم رحمه الله .

ذكر سبحانه في هذه السورة ثمود دون غيرهم من الأمم المكذبة فقال شيخ الاسلام أبو العباس تقي الدين ابن تيمية :

هذا — والله أعلم — من باب التبيه بالأدنى على الأعلى . فانه لم يكن في الأمم المكذبة أخف ذنباً وعذاباً منهم ، إذ لم يذكر عنهم من الذنوب ما ذكر عن عاد ، ومدين ، وقوم لوط ، وغيرهم .

ولهذا لما ذكروهم وعاداً قال (فأما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة ، أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ، وكانوا بآياتنا يحدون) ، (وأما ثمود فهدينام فاستجبوا العمى على الهدى)

وكذلك إذا ذكروهم مع الأمم المكذبة لم يذكر عنهم ما يذكر عن أولئك . من التجبر والتكبر والأعمال السيئة ، كاللواط ، ونخس الكيال والميزان ، والفساد في الأرض ، كما في سورة هود ، والشعراء وغيرها . فكان في قوم لوط — مع الشرك — إتيان الفواحش التي

لم يسبقوا إليها ؛ وفي عاد — مع الشرك — التجبر ، والتكبر ، والتوسع في الدنيا ، وشدة البطش ، وقولهم (من أشد منا قوة) ؛ وفي أصحاب مدين — مع الشرك — الظلم في الأموال ؛ وفي قوم فرعون الفساد في الأرض ، والعلو .

وكان عذاب كل أمة بحسب ذنوبهم وجرائمهم . فعذب قوم عاد بالريح الشديدة العاتية التي لا يقوم لها شيء ؛ وعذب قوم لوط بأنواع من العذاب لم يعذب بها أمة غيرهم . فجمع لهم بين الهلاك ، والرجم بالحجارة من السماء ، وطمس الأبصار ، وقلب ديارهم عليهم بأن جعل عاليها سافلها ، والحسف بهم إلى أسفل سافلين . وعذب قوم شعيب بالنار التي أحرقتهم ، وأحرقت تلك الأموال التي اكتسبوها بالظلم والعدوان .

وأما ثمود فأهلكهم بالصيحة ، فماتوا في الحال . فاذا كان هذا عذابه لهؤلاء وذنوبهم — مع الشرك — عقر الناقة التي جعلها الله آية لهم ، فمن انتهك محارم الله ، واستخف بأوامره ونواهيه ، وعقر عباده وسفك دماءهم ، كان أشد عذاباً .

ومن اعتبر احوال العالم قديماً وحديثاً ، وما يعاقب به من يسعى في الأرض بالفساد ، وسفك الدماء بغير حق ، واقام الفتن ، واستهان بجرمات الله ، علم أن النجاة في الدنيا والآخرة للذين آمنوا وكانوا يتقون .

سورة العلق

وقال الشيخ رحمه الله :

فصل

في بيان أن الرسول صلى الله عليه وسلم أول ما أنزل عليه بيان أصول الدين وهي الأدلة العقلية الدالة على ثبوت الصانع وتوحيده ، وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم ، وعلى المعاد إمكاناً ووقوعاً .

وقد ذكرنا فيما تقدم هذا الأصل غير مرة ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم بين الأدلة العقلية والسمعية التي يهتدى بها الناس إلى دينهم ، وما فيه نجاتهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة ، وأن الذين ابتدعوا أصولاً تخالف بعض ما جاء به هي أصول دينهم ، لا أصول دينه . وهي باطلة عقلاً وسمياً ، كما قد بسط في غير موضع . وبين أن كثيراً من المنتسبين إلى العلم والدين قاصرون أو مقصرون في معرفة ما جاء به من

الدلائل السمعية والعقلية .

فطائفة قد ابتدعت أصولا تخالف ما جاء به من هذا وهذا .

وطائفة رأت أن ذلك بدعة فاعرضت عنه ، وصاروا ينتسبون إلى السنة لسلامتهم من بدعة أولئك . ولكن هم مع ذلك لم يتبعوا السنة على وجهها ، ولا قاموا بما جاء به من الدلائل السمعية والعقلية . بل الذي يخبر به من السمعيات مما يخبر به عن ربه وعن اليوم الآخر غايتهم أن يؤمنوا بلفظه من غير تصور لما أخبر به . بل قد يقولون مع هذا إنه نفسه لم يكن يعلم معنى ما أخبر به ، لأن ذلك عندهم هو تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله .

وأما الأدلة العقلية فقد لا يتصورون أنه أتى بالأصول العقلية الدالة على ما يخبر به ، كالأدلة الدالة على التوحيد والصفات . ومنهم من يقر بأنه جاء بهذا — بجمل ، ولا يعرف أدلته . بل قد يظن أن ما يستدل به — كالأستدلال بخلق الانسان على حدوث جواهره — هو دليل الرسول .

وكثير من هؤلاء يعتقدون أن في ذلك ما لا يجوز أن يعلم بالعقل كالمعاد ، وحسن التوحيد والعدل والصدق ، وقبح الشرك والظلم

والكذب . والقرآن يبين الأدلة العقلية الدالة على ذلك . وينكر على من لم يستدل بها . ويبين أنه بالعقل يعرف المعاد، وحسن عبادته وحده وحسن شكره . وقبح الشرك ، وكفر نعمه ، كما قد بسطت الكلام على ذلك في مواضع .

وكثير من الناس يكون هذا في فطرته وهو ينكر تحسين العقل وتقييده إذا صنف في أصول الدين على طريقة النفاة الجبرية — أتباع جهم . وهذا موجود في عامة ما يقوله المبطلون — يقولون بفطرتهم ما يناقض ما يقولونه في اعتقادهم البدعي .

وقد ذكر ابو عبد الله — ابن الجد الأعلى — أنه سمع أبا الفرج ابن الجوزي ينشد في مجلس وعظه اليتيم المعروفين :

هب ، البعثُ لم تاتنا رُسُلُه . وجاحمة النار لم تُضرم

أليس من الواجب المستحق حياء العباد من المنعم ؟

فقد صرح في هذا بأنه من الواجب للمستحق حياء الخلق من الخالق المنعم .

وهذا نصريح بأن شكره واجب مستحق ولو لم يكن وعيد ، ولا

رسالة أخبرت بجزاء . وهو بين ثبوت الوجوب والاستحقاق وان قدر أنه لا عذاب .

وهذا فيه نزاع قد ذكرناه في غير هذا الموضع ، وبيننا أن هذا هو الصحيح . ونتيجة فعل المنهى انخفاض المنزلة وسلب كثير من النعم التي كان فيها وان كان لا يعاقب بالضرر .

وبين أن الوجوب والاستحقاق يعلم بالبديهة . فتارك الواجب وفاعل القبيح وان لم يعذب بالآلام كالنار فيسلب من النعم وأسبابه ما يكون جزاءه . وهذا جزاء من لم يشكر النعمة بل كفرها — أن يسلبها . فالشكر قيد النعم ، وهو موجب للزيد . والكفر بعد قيام الحجّة موجب للعذاب ، وقبل ذلك ينقص النعمة ولا يزيد .

مع أنه لا بد من إرسال رسول يستحق معه النعيم أو العذاب ، فانه ما ثم دار إلا الجنة أو النار . قال تعالى (لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم . ثم رددناه أسفل سافلين . إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون) وهذا مبسوط في مواضع .

والمقصود هنا أن بيان هذه الاصول وقع في اول ما أنزل من القرآن . فان أول ما أنزل من القرآن (اقرأ باسم ربك) عند جماهير

العلماء . وقد قيل (يا أيها المدثر) ، روى ذلك عن جابر . والأول أصح . فان [ما] في حديث عائشة الذي في الصحيحين يبين أن أول ما نزل (اقرأ باسم ربك) نزلت عليه وهو في غار حراء ، وأن « المدثر » نزلت بعد .

وهذا هو الذي ينبغي . فان قوله (اقرأ) أمر بالقراءة ، لا بتبليغ الرسالة ، وبذلك صار نبيا . وقوله (قم فأندر) أمر بالانذار ، وبذلك صار رسولا منذراً .

ففي الصحيحين من حديث الزهري ، عن عروة ، عن عائشة قالت : أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم . فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح . ثم حجب اليه الخلاء ، فكان يأتي غار حراء فيتحنث فيه — وهو التعبد — الليالي ذوات العدد قبل ان ينزع إلى أهله ويتزود لذلك . ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء .

فجاءه الملك فقال : « اقرأ » .

قال : « ما أنا بقارئ » .

قال : فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني

فقال : « اقرأ » .

فقلت : « ما أنا بقارىء » .

فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال : « اقرأ » .

فقلت : « ما أنا بقارىء » .

فأخذني فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني فقال :
(اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الانسان من علق . اقرأ وربك
الاکرم . الذي علم بالقلم . علم الانسان ما لم يعلم) .

فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجف فؤاده . فدخل
على خديجة بنت خويلد فقال : « زملوني » . زملوني [فزملوه] حتى ذهب
عنه الروع .

فقال لخديجة — وأخبرها الخبر — « لقد خشيت على نفسي » ! .

ف قالت له خديجة : « كلا ! والله ، لا يخزيك الله أبداً — انك
لتصل الرحم ، وتحمل الكل ، وتقري الضيف ، وتكسب المعدوم ،
وتعين على نوائب الحق » .

فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد

الغزى — ابن عم خديجة . وكان احراً تنصر في الجاهلية ، وكان يكتب الكتاب العبري ، فيكتب من الانجيل بالعربية ما شاء الله ان يكتب ، وكان شيخاً كبيراً قد عمى .

فقال له خديجة : « يا ابن عم ! اسمع من ابن أخيك » .

فقال له ورقة : « يا ابن أخي ! ماذا ترى ؟ » .

فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر ما رأى .

فقال له ورقة : هذا التاموس الذي أنزل على موسى . ياليتي فيها جدعا ! ليتني اكون حيا إذ يخرجك قومك ! » .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أوخرجني هم ؟ » .

قال : « نعم ، لم يأت أحد قط بمثل ما جئت به إلا عودي . وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزرأ » .

ثم لم ينشب ورقة أن توفي ، وفتر الوحي .

قال ابن شهاب الزهري ، سمعت أبا سلمة بن عبد الرحمن ، قال أخبرني جابر بن عبد الله أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث

عن فترة الوحي : « فينا أنا أمشي سمعت صوتا فرفعت بصري قبل السماء ، فاذا الملك الذي جاءني بحراء قاعد على كرسي بين السماء والأرض ، فجئت حتى هويت الى الارض . فجئت أهلى فقلت : زملوني ، زملوني ، فزملوني . فأنزل الله تعالى (يا أيها المدثر . قم فأنذر — الى قوله — والرجز فاهجر) . »

فهذا يبين أن « المدثر » نزلت بعد تلك الفترة ، وأن ذلك كان بعد أن عاين الملك الذي جاءه بحراء أولاً . فكان قد رأى الملك مرتين .

وهذا يفسر حديث جابر الذي روى من طريق آخر كما أخرجه من حديث يحيى بن أبي كثير . قال : سألت أبا سلمة بن عبد الرحمن عن أول ما نزل من القرآن . قال : (يا أيها المدثر) . قلت : يقولون (اقرأ باسم ربك الذي خلق) . فقال أبو سلمة : سألت جابر بن عبد الله عن ذلك [و] قلت له مثل ما قلت ، فقال جابر : لا أحدثك إلا ما حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم — قال : « جاورت بحراء ؛ فلما قضيت جوارى هبطت فنوديت ، فنظرت عن يميني فلم أر شيئاً ، ونظرت عن شمالي فلم أر شيئاً ، ونظرت أمامي فلم أر شيئاً ، ونظرت خلفي فلم أر شيئاً . فرفعت رأسي فرأيت شيئاً . فأنيت خديجة فقلت دثروني وصبوا علي ماء بارداً ، فدثروني وصبوا علي ماء بارداً » .

قال : « فنزلت (يا ايها المدثر . قم فأنذر . وربك فكبر) » .

فهذا الحديث يوافق المتقدم ، وان « المدثر » نزلت بعد ان هبط من الجبل وهو يمشي ، وبعد أن ناداه الملك حينئذ . وقد بين في الرواية الأخرى أن هذا الملك هو الذي جاءه بحراء ، وقد بينت عائشة أن (اقرأ) نزلت حينئذ في غار حراء . لكن كأنه لم يكن علم ان (اقرأ) نزلت حينئذ ، بل علم أنه رأى الملك قبل ذلك ، وقد يراه ولا يسمع منه . لكن في حديث عائشة زيادة علم ، وهو أمره بقراءة (اقرأ) .

وفي حديث الزهري أنه سمي هذا « فترة الوحي » ، وكذلك في حديث عائشة « فترة الوحي » . فقد يكون الزهري روى حديث جابر بلغنى ، وسمى ما بين الرؤيتين « فترة الوحي » كما بينته عائشة ؛ والا فان كان جابر سماه « فترة الوحي » فكيف يقول ان الوحي لم يكن نزل ؟ .

وبكل حال فالزهري عنده حديث عروة ، عن عائشة ؛ وحديث أبي سلمة ، عن جابر ؛ وهو أوسع علما وأحفظ من يحيى بن أبي كثير لو اختلفا . لكن يحيى ذكر أنه سأل أبا سلمة عن الاولى ، فأخبر جابر بعلمه ولم يكن علم ما نزل قبل ذلك ، وعائشة أثبتت وبينت .

والآيات — آيات « اقرأ » و « للذر » — تبين ذلك ، والحديثان متصادقان مع القرآن ومع دلالة العقل على ان هذا الترتيب هو المناسب .

وإذا كان أول ما انزل (اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الانسان ما لم يعلم) ففي الآية الأولى إثبات الخالق تعالى ، وكذلك في الثانية .

وفيها وفي الثانية الدلالة على امكان النبوة ، وعلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

اما الأولى فانه قال (اقرأ باسم ربك الذي خلق) ، ثم قال (خلق الانسان من علق) . فذكر الخلق مطلقاً ، ثم خص خلق الانسان انه خلقه من علق . وهذا امر معلوم لجميع الناس — كلهم يعلمون ان الانسان يحدث في بطن امه ، وانه يكون من علق . وهؤلاء بنو آدم .

وقوله (الانسان) هو اسم جنس يتناول جميع الناس ، ولم يدخل فيه آدم النبي خلق من طين . فان المقصود بهذه الآية بيان الدليل على الخالق تعالى ، والاستدلال إنما يكون بمقدمات

يعلمها المستدل . والمقصود بيان دلالة الناس وهدايتهم ، وهم كلهم يعلمون ان الناس يخلقون من العلق .

فأما خلق آدم من طين فذاك إنما علم بنحبر الأنبياء ، او بدلائل أخر . ولهذا ينكره طائفة من الكفار — الدهرية وغيرهم — الذين لا يقرون بالنبوات .

وهذا بخلاف ذكر خلقه في غير هذه السورة . فان ذاك ذكره لما ثبت النبوة ، وهذه السورة أول ما نزل ، وبها ثبت النبوة فلم يذكر فيها ما علم بالخبير ، بل ذكر فيها الدليل للعلوم بالعقل والمشاهدة ، والأخبار المتواترة لمن لم ير العلق .

وذكر سبحانه خلق الانسان من العلق — وهو جمع « علقه » ، وهي القطعة الصغيرة من السم — لأن ما قبل ذلك كان نطفة ، والنطفة قد تسقط في غير الرحم كما يحتمل الانسان ، وقد تسقط في الرحم ثم يرميها الرحم قبل ان تصير علقة . فقد صار مبدأ لخلق الانسان ، وعلم انها صارت علقة ليخلق منها الانسان .

وقد قال في سورة القيامة (ألم يك نطفة من منى يمتى : ثم كان علقة مخلوق فسوى . فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى . أليس ذلك بقادر

على أن يجيب الموتى؟!) — فهنا ذكر هذا على إمكان النشأة الثانية التي تكون من التراب . ولهذا قال في موضع آخر (يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة) ففي القيامة استدل بخلقه من نطفة ، فانه معلوم لجميع الخلق ، وفي الحج ذكر خلقه من تراب ، فانه قد علم بالأدلة القطعية . وذكر أول الخلق أدل على إمكان الأعادة .

وأما هنا فالمقصود ذكر ما يدل على الخالق تعالى ابتداء فذكر أنه خلق الانسان من علق ، وهو من العلقه — الدم ، يصير مضغة ، وهو قطعة لحم كاللحم الذي يمضغ بالفم ، ثم تخلق فتصور ، كما قال تعالى (ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لئين لكم) — فان الرحم قد يقذفها غير مخلقة . فيبين للناس مبدأ خلقهم ، ويرون ذلك بأعينهم .

وهذا الدليل — وهو خلق الانسان من علق — يشترك فيه جميع الناس . فان الناس هم المستدلون ، وهم أنفسهم الدليل والبرهان والآية . فالانسان هو الدليل وهو المستدل ، كما قال تعالى (وفي أنفسكم أفلا تبصرون ؟) — وقال (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) . وهذا كما قال في آية أخرى (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون)

وهو دليل يعلمه الانسان من نفسه ، وبذكره كلما تذكر في نفسه
وفيمن يراه من بني جنسه . فيستدل به على المبدأ والمعاد ، كما قال
تعالى : (ويقول الانسان أإذا مات لسوف أخرج حيا ، أو لا
يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا) وقال تعالى (وضرب
لنا مثلا ونسي خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي
أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم)

وكذلك قال زكريا لما تعجب من حصول ولد على الكبر فقال
(أنى يكون لي غلام وكانت امرأتى عاقراً وقد بلغت من الكبر عتياً؟!)
قال كذلك ، قال ربك هو علي هين وقد خلقتك من قبل ولم تك
شيئاً) ولم يقل « إنه أهون عليه » كما قال في المبدأ والمعاد (وهو
الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه)

وقال سبحانه (خلق الانسان من علق) بعد أن قال (الذي
خلق) . فأطلق الخلق الذي يتناول كل مخلوق ، ثم عين خلق الانسان
فكان كلما يعلم حدوثه داخلا في قوله (الذي خلق)

وذكر بعد الخلق التعليم — الذي هو التعليم بالقلم ، وتعليم الانسان
مالم يعلم . فخص هذا التعليم الذي يستدل به على إمكان النبوة .

ولم يقل هنا « هدى » ، فيذكر الهدى العام المتناول للانسان

وسائر الحيوان ، كما قال في موضع آخر (سبح اسم ربك الأعلى ،
الذي خلق فسوى ، والذي قدر فهدى) وكما قال موسى (ربنا الذي
أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) لأن هذا التعليم الخاص يستلزم
الهدى العام ، ولا ينعكس . وهذا اقرب إلى إثبات النبوة ، فان النبوة
نوع من التعليم .

وليس جعل الانسان نبياً بأعظم من جعله العلقه إنساناً ، حياً ،
علماً ، ناطقاً ، سمياً ، بصيراً ، متكلماً ، قد علم أنواع المعارف ؛ كما أنه
ليس أول الخلق بأهون عليه من إعادته . والقادر على المبدأ كيف لا
يقدر على المعاد ؟ والقادر على هذا التعليم كيف لا يقدر على ذلك التعليم
وهو بكل شيء عليم ، ولا يحيط أحد من علمه إلا بما شاء ؟

وقال سبحانه أولاً (علم بالقلم) ، فأطلق التعليم والمعلم ، فلم يخص
نوعاً من المعلمين . فيتناول تعليم الملائكة وغيرهم من الانس والجن ،
كما تناول الخلق لهم كلهم .

وذكر التعليم بالقلم لأنه يقتضي تعليم الخط ، والخط بطابق اللفظ
وهو البيان والكلام . ثم اللفظ يدل على المعاني المعقولة التي في القلب
فيدخل فيه كل علم في القلوب .

وكل شيء له حقيقة في نفسه ثابتة في الخارج عن الذهن ، ثم

يتصوره الذهن والقلب ، ثم يعبر عنه اللسان ، ثم يخطه القلم . فله وجود عيني ، وذهني ، ولفظي ، ورسمي — وجود في الأعيان ، والأذهان ، واللسان ، والبنان . لكن الأول هو هو ، وأما الثلاث فانها مثال مطابق له . فالأول هو المخلوق ، والثلاثة معمة . فذكر الخلق والتعليم ليتناول المراتب الأربع ، فقال (اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم)

وقد تنازع الناس في الماهيات هل هي مجعولة أم لا ؟ وهل ماهية كل شيء زائدة على وجوده ؟ كما قد بسط هذا في غير هذا الموضوع وبين الصواب في ذلك ، وأنه ليس إلا ما يتصور في الذهن ، ويوجد في الخارج .

فان أريد الماهية ما يتصور في الذهن . وبالوجود ما في الخارج ، أو بالعكس ، فالماهية غير الوجود إذا كان ما في الأعيان مغايراً لما في الأذهان .

وإن أريد بالماهية ما في الذهن ، أو الخارج ، أو كلاهما ، وكذلك بالوجود ، فالذي في الخارج من الوجود هو الماهية الموجودة في الخارج وكذلك ما في الذهن من هذا هو هذا ، ليس في الخارج شيئان .

وهو سبحانه علم ما فى الأذهان وخلق ما فى الأعيان ، وكلاهما
مجمول له . لكن الذى فى الخارج جعله جملاً خلقياً . والذى فى الذهن
جعله جملاً تعليمياً . فهو الذى (خلق ، خلق الانسان من علق) ،
وهو (الاكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم) .

وقوله (علم بالقلم) يدخل فيه تعليم الملائكة الكاتين ، ويدخل
فيه تعليم كتب الكتب المنزلة . فعلم بالقلم أن يكتب كلامه الذى أنزله
كالتوراة والقرآن ، بل هو كتب التوراة لموسى .

وكون محمد كان نبياً أمياً هو من تمام كون ما أتى به معجزاً
خارقاً للعادة ، ومن تمام بيان أن تعليمه أعظم من كل تعليم ، كما قال
نعالى (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تحطه يمينك اذا لارتاب
المبطلون) فغيره يعلم ما كتبه غيره ، وهو علم الناس ما يكتبونه ،
وعلمه الله ذلك بما أوحاه إليه .

وهذا الكلام الذى أنزل عليه هو آية وبرهان على نبوته ، فانه
لا يقدر عليه الانس والجن . (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن
يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله . ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً)
(أم يقولون افتراه ، قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من
دون الله إن كنتم صادقين) وفى الآية الأخرى (فأتوا بعشر سور

مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ،
فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو ،
فهل أتم مسلمون)

فصل

وقد بسطنا في غير هذا الموضع طرق الناس في إثبات الصانع
والتبوة [و] أن كل طريق تتضمن ما يخالف السنة فإنها باطلة في العقل كما
هي مخالفة للشرع .

والطريق المشهورة عند المتكلمين هو الاستدلال بحدوث الأعراض
على حدوث الأجسام .

وقد بينا الكلام على هذه في غير موضع ، وأنها مخالفة للشرع
والعقل . وكثير من الناس يعلم أنها بدعة في الشرع ، لكن لا يعلم
فسادها في العقل . وبعضهم يظن أنها صحيحة في العقل والشرع ،
وأنها طريقة إبراهيم الخليل عليه السلام . وقد بين فساد هذا في
غير موضع .

والمقصود هنا أن طائفة من النظائر — مثبتة الصفات: — أرادوا

سلوك سبيل السنة ولم يكن عندهم إلا هذه الطريق .

فاستدلوا بخلق الانسان ، لكن لم يجعلوا خلقه دليلا كما في الآية ؛ بل جعلوه مستدلا عليه . وظنوا أنه يعرف بالبديهة والحس حدوث أعراض النطفة . وأما جواهرها فاعتقدوا أن الأجسام كلها مركبة من الجواهر المنفردة ، وأن خلق الانسان وغيره إنما هو إحداث أعراض في تلك الجواهر بجمعها وتفريقها ، ليس هو إحداث عين .

فصاروا يريدون أن يستدلوا على أن الانسان مخلوق . ثم إذا ثبت أنه مخلوق قالوا : إن له خالقاً .

واستدلوا على أنه مخلوق بدليل الأعراض ، وأن النطفة والعلقة والمضغة لا تنفك من أعراض حادثة . إذ كان عندهم جواهر تجمع تارة وتفرق أخرى ، فلا تخلو عن اجتماع وافتراق ، وهما حادثان . فلم يخل الانسان عن الحوادث ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها .

وهذه هي الطريقة التي سلكها الأشعري في « اللمع في الرد على أهل البدع » ، وشرحه أصحابه شروحا كثيرة . وكذلك في « رسالته إلى أهل الثغر » . وذكر قوله تعالى (افرايتم ما تمنون . أأنتم تخلقونه أم

نحن الخالقون) فاستدل على ان الانسان مخلوق بأنه مركب من
الجواهر التي لا تخلو من اجتماع وافتراق ، فلم تخل من الحوادث ،
فهي حادثة .

وهذه الطريقة هي مقتضية من كون الأجسام كلها كذلك .

وتلك هي الطريقة المشهورة التي يسلكها الجهمية ، والمعتزلة ، ومن
اتبهم من المتأخرين المنتسبين الى المذاهب الأربعة وغيرهم من اصحاب
ابن حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، واحمد ، كما ذكرها القاضي ، وابن
عقيل ، وغيرها . وذكرها ابو المعالي الجويني ، وصاحب « التمه » ،
وغیرها . وذكرها ابو الوليد الباجي ، وابو بكر بن العربي ، وغيرها .
وذكرها ابو منصور الماتريدي ، والصابوني . وغيرها .

لكن هؤلاء الذين استدلوا بخلق الانسان فرضوا ذلك في الانسان
ظناً أن هذه طريقة القرآن . وطولوا في ذلك ودققوا حتى استدلوا على
كون عين الانسان وجواهره مخلوقة ، لظنهم أن العلوم بالحس وبديهية
العقل إنما هو حدوث أعراض ، لا حدوث جواهر . وزعموا أن
كل ما يحدثه الله من السحاب ، والمطر ، والزرع ، والثمر ، والانسان
والحيوان ، فإما يحدث فيه أعراضاً ، وهي جمع الجواهر التي كانت
موجودة وتفريقها .

وزعموا أن أحداً لا يعلم حدوث غيره من الأعيان بالمشاهدة ، ولا بضرورة العقل ، وإنما يعلم ذلك إذا استدل كما استدلوا . فقالوا : هذه أعراض حادثة في جواهر ، وتلك الجواهر لم تخل من الأعراض لامتناع خلو الجواهر من الأعراض .

ثم قالوا : وما لم يخل من الحوادث فهو حادث .

وهذا بنوه على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل القسمة ، وقالوا : إن الأجسام لا يستحيل بعضها الى بعض .

وجهور العقلاء من السلف ، وأنواع العلماء ، وأكثر النظائر ، يخالفون هؤلاء فيما يثبتون من الجوهر الفرد ، ويثبتون استحالة الأجسام بعضها الى بعض ، ويقولون بأن الرب لا يزال يحدث الأعيان ، كما دل على ذلك القرآن .

ولهذا كانت هذه الطريق باطلة عقلاً وشرعاً ، وهي مكابرة للعقل . فان كون الانسان مخلوقاً محدثاً كائناً بعد أن لم يكن أمر معلوم بالضرورة لجميع الناس . وكل أحد يعلم أنه حدث في بطن أمه بعد أن لم يكن ، وأن عينه حدثت كما قال تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) وقال تعالى (او لا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً)

ليس هذا مما يستدل عليه ، فانه أبين وأوضح مما يستدل به عليه لو كان صحيحاً . فكيف إذا كان باطلا .

وقولهم : إن الحادث أعراض فقط ، وإنه مركب من الجواهر الفردة ، قولان باطلان لا يعلم صحتها . بل يعلم بطلانها .

ويعلم حدوث جوهر الانسان وغيره من المادة التي خلق منها ، وهي العلق كما قال (خلق الانسان من علق) .

وكونه مركباً من جواهر فردة ليس صحيحاً . ولو كان صحيحاً لم يكن معلوماً إلا بأدلة دقيقة لا تكون هي أصل الدين الذي هو مقدمات أولية . فان تلك المقدمات يجب أن تكون بينة أولية ، معلومة بالبدية .

فطريقهم تضمن جحد المعلوم ، وهو حدوث الأعيان الحادثة ، وهذا معلوم للخلق ؛ وإثبات ما ليس بمعلوم ، بل هو باطل ؛ وأن الأحداث لها إنما [هو] جمع وتفريق للجواهر ، وأنه إحداث أعراض فقط .

ولهذا كان استدلالهم بطريقة الجواهر والأعراض على هذا الوجه مما أنكره عليهم أئمة الدين ، وبينوا أنهم مبتدعون في ذلك ، بل

بينوا ضلالهم شرعاً وعقلاً ، كما بسط كلام السلف والأئمة عليهم في غير هذا الموضوع ، إذ هو كثير .

فالقرآن استدل بما هو معلوم للخلق من أنه (خلق الانسان من علق) . وهؤلاء جاءوا الى هذا المعلوم فزعموا أنه غير معلوم ، بل هو مشكوك فيه . ثم زعموا أنهم يذكرون الدليل الذي به يصير معلوماً . فذكروا دليلاً باطلا لا يدل على حدوثه ، بل يظن أنه دليل وهو شبهة ، ولها لوازم فاسدة .

فأنكروا المعلوم بالعقل ، ثم الشرع ، وادعوا طريقاً معلومة بالعقل وهي باطلة في العقل ، والشرع . فظاهروا الذين قال الله فيهم (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) .

وكذلك في إثبات النبوات وإمكانها ، وفي إثبات المعاد وإمكانه ، عدلوا عن الطريق الهادية — التي توجب العلم اليقيني التي هدى الله بها عباده — إلى طريق تورث الشك والشبهة والحيرة . ولهذا قيل : غاية المتكلمين المبتدعين الشك ، وغاية الصوفية المبتدعين الشطح .

ثم لها لوازم باطلة مخالفة للعقل والشرع ، فألزموا لوازمها التي أوجبت لهم السفسطة في العقليات ، والقرمطة في السمعيات . وتكلموا

في دلائل النبوة والمعاد ، ودلائل الربوبية بأمور ، وزعموا أنها أدلة وهي عند التحقيق ليست بأدلة . ولهذا يطعن بعضهم في أدلة بعض .

وإذا استدلوا بدليل صحيح فهو مطابق لما جاء به الرسول وإن تنوعت العبارات .

ولهذا قد يستدل بعضهم بدليل - إما صحيح وإما غير صحيح - فيطعن فيه آخر ، ويزعم أنه يذكر ما هو خير منه ، ويكون الذي يذكره دون ما ذكره ذلك . وهذا يصيهم كثيراً في الحدود - يطعن هؤلاء في حد هؤلاء ، ويذكرون حداً مثله أو دونه .

وتكون الحدود كلها من جنس واحد ، وهي صحيحة إذا أريد بها التمييز بين المحدود وغيره . وأما من قال : إن الحدود تفيد تصوير ماهية المحدود ، كما يقوله أهل المنطق ، فهؤلاء غالطون ضالون ، كما قد بسط هذا في غير هذا الموضع . وإنما الحد معرف للمحدود ، ودليل عليه ، بمنزلة الاسم ، لكنه يفصل ما دل عليه الاسم بالأجمال . فهو نوع من الأدلة ، كما قد بسط هذا في غير هذا الموضع .

إذ المقصود هنا التنبيه على الفرق بين الطريق المفيد للعلم واليقين — كالتي بينها القرآن — وبين ما ليس كذلك من طرق أهل البدع الباطلة شرعاً وعقلاً .

فصل

وهؤلاء الذين بنوا أصل دينهم على طريقة الأعراض والاستدلال بها على حدوث الأجسام اضطربوا كثيراً ، كما قد بسط في مواضع . ولا بد لكل منهم مع مخالفته للشرع المنزل من السوء الى أن يخالف أيضاً صريح العقل ويكابر ، فيكون ممن لا يسمع ولا يعقل .

فإن القول له لوازم ، فإذا كان باطلاً فقد يستلزم أموراً باطلة ظاهرة البطلان . وصاحبه يريد إثبات تلك اللوازم ، فيظهر مخالفته للحس والعقل .

كالذين أثبتوا الجواهر المنفردة وقالوا إن الحركات في نفسها لا تنقسم الى سريع وبطيء ، إذ كانت الحركة عندهم منقسمة كأنقسام المتحرك ، وكذلك الزمان وأجزاء الزمان . والحركة والمتحرك عندهم واحد لا ينقسم فإذا كان المتحركان سواء وحركة أحدهما أسرع قالوا : إنما ذلك لتخلل السكنات . وادعوا أن الرجا والدولاب وكل مستدير إذا تحرك فإن زمان حركة المحيط والطوق الصغير واحد مع كثرة أجزاء المحيط ، فيجب أن تكون حركتها أكثر ، فيكون زمانها أكثر ، وليس هو بأكثر ؛

فادعوا أنها تفك ثم تصل . وهذه مكابرة من جنس « طفرة النظام »

وكذلك الذين قالوا بأن العرض لا يبقى زمانين خالفوا الحس وما يعلمه العقلاء بضرورة عقولهم . فان كل أحد يعلم أن لون جسده الذي كان لحظة هو هذا اللون . وكذلك لون السماء ، والجبال ، والخشب والورق ، وغير ذلك .

وبما أُلجأ إلى هذا ظنهم أنها لو كانا باقين لم يمكن إعدامها . فانهم حاروا في إفناء الله الأشياء إذا أراد أن يفيها ، كما حاروا في إحداثها . وحيرتهم في الافناء أظهر . هذا يقول : يخلق فناء لا في محل ، فيكون ضداً لها ، فتفنى بضعها . وهذا يقول : يقطع عنها الأعراض مطلقاً ، أو البقاء الذي لا تبقى إلا به ، فيكون فناؤها لفوات شرطها .

ومن أسباب ذلك ظنهم ، أو ظن من ظن منهم ، أن الحوادث لا تحتاج إلى الله إلا حال إحداثها ، لا حال بقائها ، وقد قالوا إنه قادر على إفنائها . فتكفروا هذه الأقوال الباطلة .

وهؤلاء لا يحتاجون على بقاء الرب بافتقار العالم إليه ، بل بأنه قديم ، وما وجب قدمه امتنع عنده . وإلا فالباقي حال بقاءه لا يحتاج إلى الرب عندهم .

وهؤلاء شر من الذين سألوا موسى : هل ينام ربك ؟ فضرب الله لهم المثل بالقارورتين لما أرق موسى ليالي ، ثم أمره بامسك القارورتين فلما أمسكها غلبه النوم فتكسرتا . فبين الله له لو أخذته سنة أو نوم لتدكدك العالم .

وعلى رأي هؤلاء لو أخذته سنة أو نوم لم يعلم الباقي . لكن منهم من يقول : هو محتاج إلى إحداث الأعراض متوالية ، لأن العرض عنده لا يبقى زمانين . فمن هذا الوجه يقول : إذ لو أخذته سنة أو نوم لم تحدث الأعراض التي تبقى بها الأجسام ، لا لأن الأجسام في نفسها مفتقرة إليه في حال بقائها عنده .

وكذلك يقولون : إن الإرادة لا تتعلق بالقديم ، ولا بالباقي . وكذلك القدرة عندهم لا تتعلق بالباقي ، ولا العجز بصح أن يكون عجزاً عن الباقي والقديم عندهم . لأن العجز عندهم إنما يكون عجزاً عما تصح القدرة عليه .

وهؤلاء يقولون : علة الافتقار إلى الخالق مجرد الحدوث . وآخرون من المتفلسفة يقولون : هو مجرد الامكان ، ويدعون أن القديم الأزلي الذي لم يزل ولا يزال هو مفتقر إلى الصانع . فهذا يدعي أن الباقي المحدث لا يفتقر ، وهذا يدعي أن الباقي القديم يفتقر . وكلا القولين

فساد ، كما قد بسط في مواضع .

والحق أن كل ما سوى الله حادث ، وهو مفتقر إليه دائماً . وهو يقيه ويعدمه ، كما ينشئه ويحدثه ، كما يحدث الحوادث من التراب وغيره ثم يقنيا ويحيلها الى التراب وغيره .

وهؤلاء ادعى كثير منهم أن كل ما سوى الله يعدم ثم يعاد . وبعضهم قال : هذا ممكن ، لكنه موقوف على الخبر ، والخبر لم يتعرض لذلك بنفي ولا إثبات . وهذا هو المعاد عندهم .

وهذا لم يأت به كتاب ولا سنة ، ولا دل عليه عقل . بل الكتاب والسنة يبين أن الله يحيل العالم من حال الى حال ، كما يشق السماء ، ويجعل الجبال كالعهن ، ويكور الشمس ، الى غير ذلك مما أخبر الله في كتابه — لم يخبر أن جميع الأشياء تعدم ثم تعاد .

ثم منهم من يقول : إنها تعدم بعد ذلك لامتناع وجود حوادث لا آخر لها ، كما تقوله الجهمية . وهذا مما أنكره عليهم السلف والأئمة ، كما قد ذكر في غير هذا الموضع .

وهؤلاء إنما قالوا هذا طرداً لقولهم بامتناع دوام جنس الحوادث ، وقالوا : ماوجب أن يكون له ابتداء ووجب أن يكون له انتهاء ، كما قد بسط هذا وبين فساد هذا الأصل .

فصل

وهو سبحانه تارة يذكر خلق الانسان مجملا ، وتارة يذكره مفصلا ، كقوله (ولقد خلقنا الانسان من سلاية من طين . ثم جعلناه نطفة في قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين) . ثم ذكر المعادين الأصغر والاكبر ، فقال (ثم إنكم بعد ذلك لميتون . ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) .

ومن الناس من يقول : لم دخلت لام التوكيد في الموت وهو مشاهد ، ولم تدخل في البعث وهو غيب فيحتاج الى التوكيد ؟ وذلك — والله أعلم — أن المقصود بذكر الموت والبعث هو الاخبار بالجزاء والمعاد ، وأول ذلك هو الموت . فنبه على الايمان بالمعاد ، والاستعداد لما بعد الموت .

وهو إنما قال « تبعثون » فقط ، ولم يقل « تجازون » ، لكن قد علم ان البعث للجزاء .

وأيا ، ففيه تنبيه على قهر الانسان وإذلاله . يقول : بعد هذا

كله انك تموت ، فترد الى اسفل سافلين ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، كما قال (لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم . ثم رددناه اسفل سافلين . الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون) .

وهذا الرد هو بالموت . فانه بصير في اسفل سافلين ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، كما قال (كلا ان كتاب الفجار لني سجين) وقال (ان كتاب الابرار لني عليين) .

وفي قوله (اسفل سافلين) قولان . قيل : الهرم . وقيل : العذاب بعد الموت ، وهذا هو الذي دلت عليه الآية قطعا . فانه جعله في اسفل سافلين الا المؤمنين . والناس نوعان : الكافر بعد الموت يعذب في اسفل سافلين ، والمؤمن في عليين .

وأما القول الاول ففيه نظر . فانه ليس كل من سوى المؤمنين يهرم فيرد الى اسفل سافلين . بل كثير من الكفار يموت قبل الهرم ، وكثير من المؤمنين يهرم ، وان كان حال المؤمن في الهرم احسن حالا من الكافر ، فكذلك في الشباب حال المؤمن أحسن من حال الكافر فجعل الرد الى اسفل سافلين في آخر العمر وتخصيصه بالكفار ضعيف .

ولهذا قال بعضهم ان الاستثناء منقطع على هذا القول ، وهو أيضا

ضعيف . فان المنقطع لا يكون في الموجب ، ولو جاز هذا لجاز لكل احد ان يدعى في أي استثناء شاء انه منقطع . وأيضاً فالمنقطع لا يكون الثاني منه بعض الأول ، والمؤمنون بعض نوع الانسان .

وقد فسر ذلك بعضهم — على القول الأول — بأن المؤمن يكتب له ما كان يعملهُ إذا عجز . قال ابراهيم النخعي : إذا بلغ المؤمن من الكبر ما يعجز عن العمل كتب الله له ما كان يعمل ، وهو قوله (فلهم أجر غير ممنون) . وقال ابن قتيبة : المعنى (إلا الذين آمنوا) في وقت القوة والقدرة فلهم في حال الكبر غير منقوصين وإن عجزوا عن الطاعات . فان الله يعلم لو لم يسلبهم القوة لم ينقطعوا عن أفعال الخير فهو يجري لهم أجر ذلك .

فيقال : وهذا أيضاً ثابت في حال الشباب إذا عجز الشاب لمرض أو سفر ، كما في الصحيحين عن أبي موسى ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له من العمل ما كان يعمل وهو صحيح مقيم » .

وفسره بعضهم بما روى عن ابن عباس أنه قال : من قرأ القرآن فانه لا يرد إلى أرذل العمر . فيقال : هذا مخصوص بقارئ القرآن ، والآية استثنت الذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء قرأوا القرآن أو لم

يقراؤه ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح :
« مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كمثل الأترجة طعمها طيب وريحها طيب ،
ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن كمثل التمرة طعمها طيب ولا
ريح لها » .

وأيضاً فيقال : هرم الحيوان ليس مخصوصاً بالإنسان ، بل غيره
من الحيوان إذا كبر هرم .

وأيضاً ، فالشيخ وإن ضعف بدنه فعقله أقوى من عقل الشاب .
ولو قدر أنه ينقص بعض قواه فليس هذا رداً إلى أسفل سافلين . فانه
سبحانه إنما يصف الهرم بالضعف كقوله (ثم جعل من بعد قوة ضعفاً
وشيبة) وقوله (ومن نعمه تنكسه في الخلق) فهو يعيده
إلى حال الضعف . ومعلوم أن الطفل ليس هو في أسفل سافلين ،
فالشيخ كذلك وأولى .

وإنما في أسفل سافلين من يكون في سجين ، لا في عليين ، كما
قال تعالى (ان المنافقين في البرك الأسفل من النار) .

وتمايين ذلك قوله (فما يكذبك بعد بالدين) . فانه يقتضي ارتباط
هذا بما قبله لذكره بحرف الفاء . ولو كان المذكور إنما هو رده إلى
الهرم دون ما بعد الموت لم يكن هناك تعرض للدين والجزاء ، بخلاف

ما اذا كان المذكور أنه بعد الموت يرد إلى أسفل سافلين غير المؤمن المصلح . فان هذا يتضمن الخبر بأن الله يدين العباد بعد الموت - فيكرم المؤمنين ويهين الكافرين .

وأيضاً ، فانه سبحانه أقسم على ذلك بأقسام عظيمة - بالتين والزيتون ، وطور سينين ، وهذا البلد الأمين . وهي المواضع التي جاء منها محمد ، والمسيح ، وموسى ، وأرسل الله بها هؤلاء الرسل مبشرين ومنذرين .

وهذا الاقسام لا يكون على مجرد الهرم الذي يعرفه كل أحد ، بل على الأمور الغائبة التي تؤكد بالأقسام . فان اقسام الله هو على أنباء الغيب .

وفي نفس المقسم به - وهو إرسال هؤلاء الرسل - تحقيق للمقسم عليه - وهو الثواب والعقاب بعد الموت - لأن الرسل أخبروا به .

وهو يتضمن أيضاً الجزاء في الدنيا ، كاهلاك من أهلكهم من الكفار . فانه ردم إلى أسفل سافلين بهلاكهم في الدنيا . وهو تنبيه على زوال النعم إذا حصلت المعاصي ، كمن رد في الدنيا إلى أسفل جزاء على ذنوبه .

وقوله (فما يكذبك بعد بالدين) — أي بالجزاء — يتناول جزاءه
على الاعمال في الدنيا ، والبرزخ ، والآخرة . إذ كان قد أقسم بأما كن
هؤلاء المرسلين الذين أرسلوا بالآيات اليقينية الدالة على أمر الله ونهيه ،
ووعده ووعدته — مبشرين لأهل الإيمان ، منذرين لأهل الكفر .
وقد أقسم بذلك على أن الانسان بعد أن جعل في أحسن تقويم
إن آمن وعمل صالحاً كان له أجر غير ممنون ، وإلا كان في
أسفل سافلين .

فتضمنت السورة بيان ما بعث به هؤلاء الرسل الذين أقسم
بأما بهم . والاقسام بمواضع محمهم تعظيم لهم . فان موضع الانسان إذا
عظم لأجله كان هو أحق بالتعظيم . ولهذا يقال في المكاتبات « الى
المجلس ، والمقر — ونحو ذلك — السامي ، والعالى » ، ويذكر بخضوع
له وتعظيم والمراد صاحبه .

فلما قال (فما يكذبك بعد بالدين) دل على أن ما تقدم قد بين
فيه ما يمنع التكذيب بالدين .

وفي قوله (يكذبك) قولان . قيل : هو خطاب للانسان ، كما
قال مجاهد وعكرمة ، ومقاتل ، ولم يذكر البغوي غيره . قال عكرمة ،
يقول : فما يكذبك بعد بهذه الأشياء التي فعلت بك . وعن مقاتل :

فما الذي يجعلك مكذبا بالجزء ، وزعم أنها نزلت في عياش بن أبي ربيعة .

والثاني أنه خطاب للرسول ، وهذا أظهر . فان الانسان إنما ذكر مخبراً عنه — لم يخاطب . والرسول هو الذي أنزل عليه القرآن ، والخطاب في هذه السور له ، كقوله (ما ودعك ربك وما قلى) ، وقوله (ألم نشرح لك صدرك) ، وقوله (اقرأ باسم ربك) .

والانسان إذا خوطب قيل له (يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم) ، (يا أيها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحا) .

وأيضاً فبتقدير أن يكون خطاباً للانسان يجب أن يكون خطاباً للجنس ، كقوله (يا أيها الانسان إنك كادح) . وعلى قول هؤلاء إنما هو خطاب للكافر خاصة — المكذب بالدين .

وأيضاً ، فان قوله (يكذبك بعد بالدين) ، أي يجعلك كاذباً ، هذا هو المعروف من لغة العرب . فان استعمال « كذب غيره » ، أي نسبه إلى الكذب وجعله كاذباً « مشهور ، والقرآن مملوء من هذا . وحيث ذكر الله تكذيب المكذبين للرسول ، أو التكذيب بالحق ونحو ذلك ، فهذا مراده .

لكن هذه الآية فيها غموض من جهة كونه قال (يكذبك بعد بالدين) .
فذكر المكذب بالدين — فذكر المكذب والمكذب به جميعاً . وهذا
قليل — جاء نظيره في قوله (فقد كذبوكم بما تقولون) — فأما أكثر
المواضع فإما يذكر أحدهما — إما المكذب ، كقوله (كذبت قوم نوح
المرسلين) ؛ وإما المكذب به ، كقوله (بل كذبوا بالساعة) . وأما
الجمع بين ذكر المكذب والمكذب به فقليل .

ومن هنا اشتبهت هذه الآية على من جعل الخطاب فيها للانسان ،
وفسر معنى قوله (فما يكذبك) : فما يجعلك مكذبا .

وعبارة آخرين : فما يجعلك كذابا . قال ابن عطية : وقال جمهور
من المفسرين : الخطاب للانسان الكافر ، أي ما الذي يجعلك كذابا
بالدين — تجعل الله انداداً ، وتزعم أن لا بعث — بعد
هذه الدلائل ؟ .

(قلت) وكلا القولين غير معروف في لغة العرب ، أن يقول
« كذبك ، أي جعلك مكذبا » ، بل « كذبك : جعلك كذابا » .

وإذا قيل « جعلك كذابا » ، أي كاذبا فيما يخبر به ، كما جعل
الكفار الرسل كاذبين فيما أخبروا به فكذبوهم ، وهذا يقول :

جعلك كاذباً بالدين ، فجعل كذبه أنه أشرك وأنه انكر المعاد ، وهذا ضد الذي ينكر .

ذاك جعله مكذباً بالدين وهذا جعله كاذباً بالدين . والأول فاسد من جهة العربية ، والثاني فاسد من جهة المعنى . فإن الدين هو الجزاء الذي كذب به الكافر . والكافر كذب به ، لم يكذب به .

وأيضاً ، فلا يعرف في الخبر أن يقال « كذبت به » ، بل يقال « كذبت » .

وأيضاً ، فالمعروف في « كذبه » ، أي نسبه إلى الكذب ، لا أنه جعل الكذب فيه . فهذا كله تكلف لا يعرف في اللغة ، بل المعروف خلافه . وهو لم يقل « فما يكذبك » ، ولا قال « فما كذبك » .

ولهذا كان علماء العربية على القول الأول . قال ابن عطية :
واختلف في الخطاب بقوله (فما يكذبك) ، فقال قتادة ، والفراء ، والأخفش :
هو محمد صلى الله عليه وسلم . قال الله له : « فما الذي يكذبك فيما
تخبر به من الجزاء والبعث — وهو الدين — بعد هذه العبرة التي
يوجب النظر فيها صحة ما قلت » ؟ .

قال : ويحتمل أن يكون الدين على هذا التأويل جميع
شرعه ودينه .

(قلت) : وعلى ان المخاطب محمد صلى الله عليه وسلم فى المعنى قولان .
أحدها قول قتادة ، قال : (فما يكذبك بعد بالدين) ، أي
استيقن ، فقد جاءك البيان من الله . وهكذا رواه عنه ابن أبي حاتم
باسناد ثابت .

وكذلك ذكره المهدي : (فما يكذبك بعد بالدين) ، أي استيقن
مع ما جاءك من الله أنه أحكم الحاكمين . فالخطاب للنبي صلى الله عليه
وسلم ؛ وقال : معناه عن قتادة . قال : وقيل المعنى : فما يكذبك
أيها الشاك — بعني الكفار — فى قدرة الله ؟ أي شيء يحملك على
ذلك بعد ما تبين لك من قدرته ؟ قال وقال الفراء : فمن يكذبك بالثواب
والعقاب ؟ وهو اختيار الطبري .

(قلت) : هذا القول المنقول عن قتادة هو النبي أوجب نفور
مجاهد عن أن يكون الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم ، كما روى الناس
— ومنهم ابن أبي حاتم ، عن الثوري : عن منصور قال ، قلت لمجاهد :
(فما يكذبك بعد بالدين) عنى به النبي صلى الله عليه وسلم ؟ قال : معاذ
الله ! عنى به الانسان .

وقد أحسن مجاهد فى تنزيه النبي صلى الله عليه وسلم ان يقال له
(فما يكذبك) ، أي استيقن ، ولا تكذب . فانه لو قيل له « لا تكذب »

لكان هذا من جنس امره بالايمان والتقوى ، ونهيه عما نهى الله عنه .
واما إذا قيل (فما يكذبك بعد بالدين) فهو لم يكذب بالدين ، بل هو
الذي اخبر بالدين وصدق به ، فهو (الذي جاء بالصدق وصدق
به) فكيف يقال له . (ما يكذبك بعد بالدين) ؟ فهذا القول فاسد
لفظاً ومعنى .

واللفظ الذي رأيت منقولاً بالاسناد عن قتادة ليس صريحاً فيه ،
بل يحتمل ان يكون اراد به خطاب الانسان . فانه قال (فما يكذبك
بعد بالدين) ، قال : « استيقن ، فقد جاءك اليان » . وكل انسان
مخاطب بهذا . فان كان قتادة اراد هذا فالمعنى صحيح .

لكن هم حكوا عنه ان هذا خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم
وعلى هذا فهذا المعنى باطل . فلا يقال للرسول « فأى شيء يجعلك
مكذبا بالدين ؟ » وإن ارتأت به النفس ، لأن هذا فيه دلائل تدل على
فساده . ولهذا استعاذ منه مجاهد .

والصواب ما قاله الفراء ، والأخفش ، وغيرهما . وهو الذي اختاره
ابو جعفر محمد بن جرير الطبري ، وغيره من العلماء كما تقدم .

وكذلك ذكره ابو الفرج ابن الجوزي عن الفراء ، فقال : إنه خطاب

للنبي صلى الله عليه وسلم ، والغنى : فمن يقدر على تكذيبك
بالثواب والعقاب بعد ما تبين له انا خلقنا الانسان على ما وصفنا ،
قاله الفراء .

قال : وأما « الدين » فهو الجزاء . (قلت) : وكذلك قال غير واحد
كما روى ابن أبي حاتم عن النضر بن عربي : (فما يكذبك بعد بالدين)
أي بالحساب .

ومن تفسير العوفي عن ابن عباس : أي بحكم الله . قلت : قال
« بحكم الله » لقوله (أليس الله بأحكم الحاكمين) . وهو سبحانه
يحكم بين المصدق بالدين والمكذب به .

وعلى هذا ، قوله (فما) وصف للأشخاص . ولم يقل « فمن »
لأن « ما » يراد به الصفات دون الاعيان ، وهو المقصود ، كقوله
(فانكحوا ما طاب لكم من النساء) ، وقوله (لا أعبد ما تعبدون) ،
وقوله (ونفس وما سواها) . كأنه قيل : فما المكذب بالدين بعد
هذا ؟ أي من هذه صفته ونعته هو جاهل ظالم لنفسه ، والله يحكم بين
عباده فيما يختلفون فيه من هذا النبأ العظيم .

وقوله (بعد) قد قيل إنه « بعد ما ذكر من دلائل الدين »

وقد يقال : لم يذكر إلا الاخبار به ؛ وأن الناس نوعان : في
أسفل سافلين ، ونوع لهم أجر غير ممنون ؟

فقد ذكر البشارة والندارة ، والرسل بعثوا مبشرين ومنذرين .

فن كذبتك بعد هذا فخكه الى الله أحكم الحاكمين وأنت قد بلغت
ما وجب عليك تبليغه .

وقوله (فما يكذبك) ليس نفيًا للتكذيب ، فقد وقع .. بل قد
يقال إنه تعجب منه ، كما قال (وإن تعجب فعجب قولهم أ إذا كنا
تراباً أنا لفي خلق جديد)

وقد يقال ان هذا تحقير لشأنه وتصغير لقدره لجهله وظلمه ، كما
يقال « من فلان ؟ » و « من يقول هذا إلا جاهل ؟ » . لكنه ذكره
بصيغة « ما » فإنها تدل على صفة ، وهي المقصودة ، إذ لا غرض في
عينه . كأنه قيل « فأبي صنف وأي جاهل يكذبك بعد بالدين ؟ فانه
من الذين يردون إلى أسفل سافلين »

وقوله (أ ليس الله بأحكم الحاكمين) يدل على أنه الحاكم بين
المكذب بالدين والمؤمن به . والأمر في ذلك له سبحانه وتعالى .

والقرآن لا تتقضي عجائبه . والله سبحانه بين مراده بياناً أحكمه ،
لكن الاشتباه يقع على من لم يرسخ في علم الدلائل الدالة . فان هذه
السورة وغيرها فيها عجائب لا تتقضي .

منها أن قوله (فما يكذبك بعد بالدين) ذكر فيه الرسول
المكذب والدين المكذب به جميعاً . فان السورة تضمنت الأمرين .
تضمنت الاقسام بأما كن الرسل الميمنة لعظمتهم ، وما أتوا به من
الآيات الدالة على صدقهم الموجبة للايمان . وم قد اخبروا باللعاد المذكور
في هذه السورة .

وقد أقسم الله عليه كما يقسم عليه في غير موضع ، وكما أمر نبيه أن
يقسم عليه في مثل قوله (زعم الذين كفروا أن لن يبعضوا ، قل بلى
وربي لتبعثن) ، وقوله (وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة ، قل بلى
وربي لتأتينكم)

فلما تضمنت هذا وهذا ذكر نوعي التكذيب ، فقال (فما يكذبك
بعد بالدين) ، والله سبحانه أعلم .

وأيضاً ، فانه لا ذنب له في ذلك ، والقرآن مراده أن يبين أن
هذا الرد جزاء على ذنوبه . ولهذا قال (إلا الذين آمنوا وعملوا

الصالحات) ، كما قال (إن الانسان لفي خسر . إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر)

لكن هنا ذكر الخسر فقط ، فوصف المستثنين بأنهم تواصوا بالحق وتواصوا بالصبر مع الايمان والصلاح . وهناك ذكر أسفل سافلين ، وهو العذاب ، والمؤمن المصلح لا يعذب ، وإن كان قد ضيع أموراً خسرها بـ لو حفظها لكان راجحاً غير خاسر . وبسط هذا له موضع آخر .

والمقصود هنا أنه سبحانه يذكر خلق الانسان مجملًا ومفصلاً .

وتارة يذكر إحياءه ، كقوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ، ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) وهو كقول الخليل عليه السلام (ربي الذي يحيي ويميت)

فإن خلق الحياة ولوازمها وملزوماتها أعظم وأدل على القدرة ، والنعمة ، والحكمة .

فصل

قوله (اقرأ وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الانسان ما لم يعلم) . سمي ووصف نفسه بالكرم ، وبأنه الأكرم ، بعد إخباره أنه خلق ليتين أنه ينعم على المخلوقين ويوصلهم إلى الغايات المحمودة ، كما قال في موضع آخر (الذي خلق فسوى . والذي قدر فهدى) وكما قال موسى عليه السلام (ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) وكما قال الخليل عليه السلام (الذي خلقتني فهو يهدين)

فالخلق يتضمن الابتداء ، والكرم تضمن الانتهاء ، كما قال في أم القرآن (رب العالمين) ، ثم قال (الرحمن الرحيم)

ولفظ الكرم لفظ جامع للمحاسن والمحامد . لا يراد به مجرد الاعطاء بل الاعطاء من تمام معناه ، فان الاحسان إلى الغير تمام المحاسن . والكرم كثرة الخير وبسوته .

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لاتسموا الغناب الكرم ، فاتما الكرم قلب المؤمن » .

وم سموا العنب « الكرم » لأنه أنفع الفواكه — يؤكل رطباً ،
ويابساً ، ويعصر فيتخذ منه أنواع .

وهو أعم وجوداً من النخل — يوجد في عامة البلاد ، والنخل
لا يكون إلا في البلاد الحارة . ولهذا قال في رزق الانسان (فلينظر
الانسان إلى طعامه أنا صيننا الماء صياً ، ثم شققنا الأرض شقاً ،
فأبنتنا فيها حباً ، وغبناً وقضباً ، وزيتونا ونخلنا ، وحدائق غلبا ،
وفاكهة وأبا ، متاعاً لكم ولأنعامكم) فقدم العنب . وقال في صفة الجنة
(إن للمتقين مفازاً ، حدائق وأعناباً)

ومع هذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن تسميته بالكرم
وقال : « الكرم قلب المؤمن » . فانه ليس في الدنيا أكثر ولا أعظم
خيراً من قلب المؤمن .

والشيء الحسن المحمود يوصف بالكرم . قال تعالى (أولم يروا
إلى الأرض كم أبنتنا فيها من كل زوج كريم) . قال ابن قتيبة : من
كل جنس حسن . وقال الزجاج : الزوج النوع ، والكريم المحمود .
وقال غيرها (من كل زوج) صنف وضرب ، (كريم) حسن ، من
النبات مما يأكل الناس والأنعام . يقال : « نخله كريمة » إذا طاب
حلبها ، و « ناقة كريمة » إذا كثرت لبنها .

وعن الشعبي : الناس من نبات الأرض ، فمن دخل الجنة فهو كريم ، ومن دخل النار فهو لئيم .

والقرآن قد دل على أن الناس فيهم كريم على الله بكرمه ، وفيهم من يهينه . قال تعالى (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وقال تعالى (ومن يهن الله فما له من مكرم ، إن الله يفعل ما يشاء)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل : « وإياك وكرائم أموالهم ، واتق دعوة المظلوم ، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب » . وكرائم الأموال : التي تكرم على أصحابها لحاجتهم إليها واتقاعهم بها من الأنعام وغيرها .

وهو سبحانه أخبر أنه الأكرم بصيغة التفضيل والتعريف لها . فدل على أنه الأكرم وحده ، بخلاف ما لو قال « وربك أكرم » . فإنه لا يدل على المحصر ، وقوله (الأكرم) يدل على المحصر .

ولم يقل « الأكرم من كذا » ، بل أطلق الاسم ليبين أنه الأكرم مطلقاً غير مقيد . فدل على أنه متصف بغاية الكرم الذي لا شيء فوقه ولا نقص فيه .

قال ابن عطية : ثم قال له تعالى (اقرأ وربك الأكرم) على

جهة التأسيس ، كأنه يقول : امض لما أمرت به وربك ليس كهذه الأرباب ، بل هو الأكرم الذي لا يلحقه نقص ، فهو ينصرك ويظهرك .

(قلت) وقد قال بعض السلف : « لا يهدين أحدكم الله ما يستحيي أن يهديه لكرمه ، فان الله أكرم الكرماء » . أي هو أحق من كل شيء بالاكرام ، إذ كان أكرم من كل شيء .

وهو سبحانه ذو الجلال والاكرام . فهو المستحق لأن يجل ، ولأن يكرم . والاجلال يتضمن التعظيم ، والاكرام يتضمن الحمد والمجبة .

وهذا كما قيل في صفة المؤمن : إنه رزق حلاوة ومهابة .

وفي حديث هند بن أبي هالة في صفة النبي صلى الله عليه وسلم :
« من رآه بديهة هابه ، ومن خالطه معرفة أحبه »

وهذا لأنه سبحانه له الملك وله الحمد .

وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، وبين أن أهل السنة يصفونه بالقدرة الالهية ، والحكمة ، والرحمة . وهم الذين يعبدونه ويحمدونه ، وأنه يجب أن يكون هو المستحق لأن يعبد دون ما سواه والعبادة تتضمن غاية النذل وغاية الحب .

وأن المنكرين لكونه يجب من الجهمية ومن وافقهم حقيقة قولهم
أنه لا يستحق أن يعبد ، كما أن قولهم إنه يفعل بلا حكمة ولا رحمة
يقضي أنه لا يحمد .

فهم إنما يصفونه بالقدره والقهر . وهذا إنما يقضي الاجلال فقط
لا يقضي الاكرام ، والمحبة ، والحمد . وهو سبحانه الأكرم . قال
تعالى (إن بطش ربك لشديد . إنه هو يبدىء ويعيد) ، ثم قال
(وهو الغفور الودود . ذو العرش المجيد . فعال لما يريد) وقال شعيب
(واستغفروا ربكم ثم توبوا إليه ، إن ربى رحيم ودود)

وفي أول ما نزل وصف نفسه بأنه الذي خلق ، وبأنه الأكرم .
والجهمية ليس عندهم إلا كونه خالقاً — مع تقصيرهم في إثبات كونه
خالقاً — لا يصفونه بالكرم ، ولا الرحمة ، ولا الحكمة .

وإن أطلقوا ألفاظها فلا يعنون بها معناها ، بل يطلقونها لأجل
مجئها في القرآن ، ثم يلحدون في أسمائه ويحرفون الكلم عن مواضعه .
فتارة يقولون : الحكمة هي القدرة ، وتارة يقولون : هي المشيئة ،
وتارة يقولون : هي العلم .

وأن الحكمة ، وإن تضمنت ذلك واستلزمته ، فهي أمر زائد

على ذلك . فليس كل من كان قادراً أو حريداً كان حكيماً ؛ ولا كل من كان له علم يكون حكيماً ، حتى يكون عاملاً بعلمه .

قال ابن قتيبة وغيره : الحكمة هي العلم والعمل به ، وهي أيضاً : القول الصواب . فتناول القول السديد ، والعمل المستقيم الصالح .

والرب تعالى أحكم الحاكمين ، وأحكم الحكماء .

والاحكام الذي في مخلوقاته دليل على علمه . وهم مع سائر الطوائف يستدلون بالاحكام على العلم ، وإنما يدل إذا كان الفاعل حكيماً يفعل لحكمة .

وهم يقولون إنه لا يفعل لحكمة ، وإنما يفعل بمشيئة تخص أحد المتماثلين بلا سبب يوجب التخصيص . وهذا مناقض للحكمة ، بل هذا سفه .

وهو قد زعم نفسه عنه في قوله (لو أردنا أن نتخذ لهؤلاء اتخذنا من لدنا إن كنا فاعلين . بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ، ولكم الويل مما تصفون)

وقد أخبر أنه إنما خلق السموات والأرض وما بينهما بالحق ، وأنه

لم يخلقها باطلا ، وأن ذلك ظن الذين كفروا . وقال (أ فحسبتم أئما
خلقناكم عبثاً) وقال (أ يحسب الانسان أن يترك سدى) أي
مهملًا — لا يؤمر ولا ينهى . وهذا استفهام إنكار على من جوز
ذلك على الرب .

والجهمية المجبرة تجوز ذلك عليه ، ولا تنزهه عن فعل وان كان
من منكرات الأفعال . ولا تنعته بلوازم كرمه ، ورحمته ، وحكمته ،
وعدله — فيعلم أنه يفعل ما هو اللائق بذلك ، ولا يفعل ما
يضاد ذلك .

بل تجوز كل مقدور ان يكون وان لا يكون ، وإنما يجزم بأحدها
لأجل خبر سمعى ، او عادة مطردة ، مع تناقضهم في الاستدلال بالخبر
— أخبار الرسل وعادات الرب . كما بسط هذا في مواضع ، مثل
الكلام على معجزات الأنبياء ، وعلى ارسال الرسل ، والأمر والهي ،
وعلى المعاد ، ونحو ذلك ، مما يتعلق بأفعاله وأحكامه الصادرة عن
مشيئته . فانها صادرة عن حكمته وعن رحمته ، ومشيئته مستلزمة لهذا
وهذا — لا يشاء إلا مشيئة متضمنة للحكمة ، وهو أرحم بعباده من
الوالدة بولدها ، كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح عن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال : لله أرحم بعباده من الوالدة بولدها .

فهم في الحقيقة لا يقرون بأنه الأكرم .

والارادة التي يثبتونها لم يدل عليها سمع و عقل . فانه لا تعرف
إرادة ترجع مرادا على مراد بلا سبب يقتضي الترجيح . ومن قال من
الجهمية والمعتزلة « إن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح »
فهو مكابر .

وتمثيلهم ذلك بالجائع إذا أخذ أحد الرغيفين ، والمهارب إذا سلك
أحد الطريقين ، حجة عليهم . فان ذلك لا يقع إلا مع رجحان أحدهما ،
إما لكونه أيسر في القدرة ، وإما لأنه الذي خطر بباله وتصوره ، أو
ظن أنه أنفع . فلا بد من رجحان أحدهما بنوع ما — إما من جهة
القدرة ، وإما من جهة التصور والشعور . وحيث يرجح
إرادته ، والآخر لم يرده . فكيف يقال ان إرادته رجحت أحدهما بلا
مرجح ؟ أو أنه رجح إرادة هذا على إرادة ذلك بلا مرجح ؟ وهذا ممتنع
يعرف امتناعه من تصوره حق التصور .

ولكن لما تكلموا في مبدأ الخلق بكلام ابتدعوه — خالفوا به
الشرع والعقل — احتاجوا إلى هذه المكابرة ، كما قد بسط في غير هذا
الموضع . وبذلك تسلط عليهم الفلاسفة من جهة أخرى . فلا للإسلام
نصروا ، ولا للفلاسفة كسروا .

ومعلوم بصريح العقل أن القادر إذا لم يكن حريداً للفعل ولا فاعلاً ، ثم صار حريداً فاعلاً فلا بد من حدوث أمر اقتضى ذلك .

والكلام هنا في مقامين . أحدهما في جنس الفعل والقول — هل صار فاعلاً متكلاً بمشيئته بعد أن لم يكن ، أو ما زال فاعلاً متكلاً بمشيئته . وهذا مبسوط في مسائل الكلام والأفعال — في مسألة القرآن وحدث العالم .

والثاني إرادة الشيء المعين وفعله ، كقوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) ، وقوله (فأراد ربك أن يبلغنا أشدهما ويستخرجنا كثرهما) ، وقوله (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفينا ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً) ، وقوله (وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا حسد له) ، وقوله (وإن يمسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يردك بخير فلا راد لفضله) وقوله (قل أفرايتم ماندعون من دون الله أن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره ، أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته) .

وهو سبحانه إذا أراد شيئاً من ذلك فللناس فيها أقوال .

قيل : الإرادة قديمة أزلية واحدة ، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد ،

ونسبها إلى الجميع واحدة ، ولكن من خواص الإرادة أنها تخص بلا
مخصص . فهذا قول ابن كلاب . والأشعري . ومن تابعها .

وكثير من العقلاء يقول : إن هذا فساد معلوم بالاضطرار ، حتى
قال أبو البركات : ليس في العقلاء من قال بهذا .

وما علم أنه قول طائفة كبيرة من أهل النظر والكلام . وبطلانه
من جهات : من جهة جعل إرادة هذا غير إرادة ذلك ، ومن جهة أنه
جعل الإرادة تخص لذاتها . ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث
شيئاً حدث حتى تخص أولاً تخص . بل تجددت نسبة عدمية
ليست وجوداً ، وهذا ليس بشيء ، فلم يتجدد شيء . فصارت الحوادث
تحدث وتخصص بلا سبب حادث ، ولا تخص .

والقول الثاني : قول من يقول بإرادة واحدة قديمة مثل هؤلاء .
لكن يقول : تحدث عند تجدد الأفعال إرادات في ذاته بتلك المشيئة
القديمة ، كما تقوله الكرامية وغيرهم .

وهؤلاء أقرب من حيث أثبتوا إرادات الأفعال . ولكن يلزمهم
ما لزم أولئك من حيث أثبتوا حوادث بلا سبب حادث ، وتخصيصات بلا
مخصص ، وجعلوا تلك الإرادة واحدة تتعلق بجميع الإرادات الحادثة .

وجعلوها أيضاً تخصص لذاتها ، ولم يجعلوا عند وجود الارادات الحادثة شيئاً حدث حتى تخصص تلك الارادات الحدوث .

والقول الثالث قول الجهمية والمعتزلة الذين ينفون قيام الارادة به . ثم إما أن يقولوا بنفي الارادة ، أو يفسرونها بنفس الأمر والفعل ، أو يقولوا بحدوث إرادة لا في محل كقول البصريين .

وكل هذه الأقوال قد علم أيضاً فسادها .

والقول الرابع : أنه لم يزل مرهياً بارادات متعاقبة . فنوع الارادة قديم وأما إرادة الشيء المعين فانما يريد في وقته .

وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقها . فهو إذا قدرها علم ما سيفعله ، وأراد فعله في الوقت المستقبل ، لكن لم يرد فعله في تلك الحال ، فاذا جاء وقته أراد فعله فالأول عزم ، والثاني قصد .

وهل يجوز وصفه بالعلم فيه قولان . أحدهما النعم ، كقول القاضي أبي بكر ، والقاضي أبي يعلى ؛ والثاني الجواز ، وهو أصح . فقد قرأ جماعة من السلف (فاذا عزم فتوكل على الله) بالضم . وفي الحديث

الصحيح من حديث أم سلمة : ثم عزم الله لي . وكذلك في خطبة
مسلم : فعزم لي .

وسواء سمي « عزمًا » أو لم يسم فهو سبحانه إذا قدرها علم
أنه سيفعلها في وقتها ، وأراد أن يفعلها في وقتها . فإذا جاء الوقت
فلا بد من إرادة الفعل المعين ، ونفس الفعل ، ولا بد من علمه
بما يفعله .

ثم الكلام في علمه بما يفعله هل هو العلم المتقدم بما سيفعله ،
وعلمه بأن قد فعله هل هو الأول ، فيه قولان معروفان . والعقل
والقرآن يدل على أنه قدر زائد ، كما قال (لتعلم) في بضعة عشر موضعاً ،
وقال ابن عباس : إلا لئرى .

وحيثئذ ، فإرادة المعين ترجح لعلمه بما في المعين من المعنى المرجح
لأرادته . فالإرادة تتبع العلم .

وكون ذلك المعين متصفاً بتلك الصفات المرجحة إنما هو في العلم
والتصور ، ليس في الخارج شيء .

ومن هنا غلط من قال « المعدوم شيء » ، حيث أثبتوا ذلك المراد
في الخارج . ومن لم يثبت شيئاً في العلم ، أو كان ليس عنده إلا إرادة

واحدة وعلم واحد ، ليس للمعلومات والمرادات صورة علمية عند هؤلاء .
فهؤلاء نفوا كونه شيئاً في العلم والارادة ، وأولئك أثبتوا كونه شيئاً
في الخارج .

وتلك الصورة العلمية الارادية حدثت بعد أن لم تكن . وهي حادثة
بمشيئته وقدرته ، كما يحدث [الحوادث] المنفصلة بمشيئته وقدرته . فيقدر
ما يفعله ، ثم يفعله .

فتخصيصها بصفة دون صفة وقدر دون قدر هو للامور المقتضية لذلك
في نفسه . فلا يريد إلا ما تقتضي نفسه إرادته بمعنى يقتضي ذلك ، ولا يرجع
مراداً على مراد إلا لذلك .

ولا يجوز أن يرجح شيئاً لمجرد كونه قادراً . فانه كان قادراً قبل
إرادته ، وهو قادر على غيره . فتخصيص هذا بالارادة لا يكون بالقدرة
المشتركة بينه وبين غيره ،

ولا يجوز أيضاً أن تكون الارادة تخصص مثلاً على مثل بلا تخصص .
بل إنما يريد المرید أحد الشئيين دون الآخر لمعنى في المرید والمراد —
لا بد ان يكون المرید الى ذلك أميل ، وان يكون في المراد ما أوجب
رجحان ذلك الميل .

والقرآن والسنة تثبت القدر ، وتقدير الأمور قبل أن يخلقها ، وأن ذلك في كتاب ، وهذا أصل عظيم يثبت العلم والارادة لكل ما سيكون ويزيل اشكالات كثيرة ضل بسببها طوائف في هذا المكان — في مسائل العلم والارادة .

فالإيمان بالقدر من أصول الإيمان ، كما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل — قال : « الإيمان أن تؤمن بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسوله ، وبالبعث بعد الموت ، وتؤمن بالقدر خيره وشره » . وقد تبرأ ابن عمر وغيره من الصحابة من المكذبين بالقدر .

ومع هذا فطائفة من أهل الكلام وغيرهم لا تثبت القدر إلا علماً ازلياً وإرادة أزلية فقط . وإذا اثبتوا الكتابة قالوا إنها كتابة لبعض ذلك .

وأما من يقول إنه قدرها حينئذ ، كما في صحيح مسلم عن عبد الله ابن عمرو ، عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « قدر الله مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة ، وكان عرشه على الماء » ، فقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع .

وهو كقوله (وإذ تأذن ربك ليعثن عليهم الى يوم القيامة من يسومهم
سوء العذاب) ، وقوله (لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين)
وقوله (ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً واجل مسمى) ،
وقوله (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين . انهم لهم المنصورون .
وإن جندنا لهم الغالبون) ، وقوله (لو لا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما أخذتم عذاب عظيم) .

والكتاب في نفسه لا يكون أزلياً . وفي حديث رواه حماد بن سلمة ، عن
الأشعث بن عبد الرحمن الجرمي ، [عن ابي قلابة] عن
ابي الأشعث الصنعاني ، عن شداد بن أوس ، ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال : « ان الله كتب كتاباً قبل ان يخلق السموات
والأرض بألفي سنة انزل منه آيتين ختم بها سورة البقرة » ، رواه
الترمذي ، وقال غريب .

وهو سبحانه انزل القرآن ليلة القدر من اللوح المحفوظ إلى بيت
العزة في السماء الدنيا .

وكثير من الكتب المصنفة في اصول الدين والكلام يوجد فيها
الأقوال المتبعة دون القول الذي جاء به الكتاب والسنة .

فالشهرستاني مع تصنيفه في الملل والنحل يذكر في مسألة الكلام

والارادة وغيرهما اقوالا ليس فيها القول الذي دل عليه الكتاب والسنة ،
وإن كان بعضها اقرب .

وقبله أبو الحسن كتابه في اختلاف المصليين من أجمع الكتب ،
وقد استقصى فيه أقاويل أهل البدع . ولما ذكر قول أهل السنة
والحديث ذكره مجملا ، غير مفصل . وتصرف في بعضه ، فذكره بما
اعتقده هو أنه قولهم من غير أن يكون ذلك منقولا عن أحد منهم .

وأقرب الأقوال إليه قول ابن كلاب .

فأما ابن كلاب فقوله مشوب بقول الجهمية ، وهو مركب من
قول أهل السنة وقول الجهمية ، وكذلك مذهب الأشعري في الصفات .
وأما في القدر والايان فقوله قول جهم .

وأما ما حكاه عن أهل السنة والحديث وقال « وبكل ما ذكرنا
من قولهم نقول وإليه نذهب » فهو أقرب ما ذكره .

وبعضه ذكره عنهم على وجهه ، وبعضه تصرف فيه وخطئه بما هو
من أقوال جهم في الصفات والقدر ، إذ كان هو نفسه يعتقد صحة
تلك الأصول .

وهو يجب الانتصار لأهل السنة والحديث وموافقهم فأراد أن

يجمع بين مارآه من رأى أولئك وبين ما نقله عن هؤلاء . ولهذا يقول فيه طائفة إنه خرج من التصريح إلى التمويه . كما يقوله طائفة : إتهم الجهمية الاناث ، وأولئك الجهمية الذكور .

وأتباعه الذين عرفوا رأيه في تلك الأصول ووافقوه أظهروا من مخالفة أهل السنة والحديث ما هو لازم لقولهم ، ولم يهابوا أهل السنة والحديث ويعظموا ويعتقدوا صحة مذاهبهم كما كان هو يرى ذلك .

والطائفتان — أهل السنة والجهمية — يقولون إنه تناقض ، لكن السني يحمد موافقته لأهل الحديث وينم موافقته للجهمية ، والجهمي ينم موافقته لأهل الحديث ويحمد موافقته للجهمية .

ولهذا كان متأخروا أصحابه ، كأبي المعالي ونحوه ، أظهر تجمها وتعطيلا من متقدميهم . وهي مواضع دقيقة يغفر الله لمن أخطأ فيها بعد اجتهاده .

لكن الصواب ما أخبر به الرسول ، فلا يكون الحق في خلاف ذلك قط ، والله أعلم .

ومن أعظم الأصول التي دل عليها القرآن في مواضع كثيرة جداً ، وكذلك الأحاديث ، وسائر كتب الله ، وكلام السلف ، وعليها تدل

المعقولات الصريحة ، هو إثبات الصفات الاختيارية ، مثل أنه يتكلم
بمشيئته وقدرته كلاماً يقوم بذاته ، وكذلك يقوم بذاته فعله الذي
يفعله بمشيئته .

قائبات هذا الأصل يمنع خلال الطوائف الذين كذبوا به ؛ والقرآن
والحديث مملوء ، وكلام السلف والأئمة مملوء ، من إنباته .

فالحق المحض ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلا يكون
الحق في خلاف ذلك . لكن الهدى التام يحصل بمعرفة ذلك وتصوره .
فان الاختلاف تارة ينشأ من سوء الفهم ونقص العلم ، وتارة من
سوء القصد .

والناس يختلفون في العلم والارادة — في تعدد ذلك وإيجاده .

ومعلوم أن ما يقوم بالنفس من إرادة الأمور ، لا يمكن أن
يقال فيه . العلم بهذا هو العلم بهذا ، ولا إرادة هذا هو إرادة هذا .
فان هذا مكابرة وعناد .

وليس تمييز العلم عن العلم ، والارادة عن الارادة ، تمييزاً مع
انفصال أحدهما عن الآخر . بل نفس الصفات المتنوعة — كالعلم ،

والقدرة ، والارادة — إذا قامت بمحل واحد لم ينفصل بعضها عن بعض ، بل محل هذا هو محل هذا ، كالطعم واللون والرائحة القائمة بالأترجة الواحدة وأمثالها من الفاكهة وغيرها .

فاذا قيل « هي علوم وإرادات » لم ينفصل هذا عن هذا بفصل حسي ، بل هو نوع واحد قائم بالنفس . وإذا علم هذا بعد علمه بذلك فقد زاد هذا النوع وكثر — وإن شئت قلت : عظم . فلا يزيد فيه زيادة الكمية عن زيادة الكيفية .

بل يقال « علم كثير ، وعلم عظيم » بأن تكون العظمة ترجع الى قوته وشرف معلومه ، ونحو ذلك ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بن كعب : « أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم » ؟ قال : (الله لا إله الا هو الحي القيوم) . فقال : « ليهنك العلم ، أبا المنذر ! »

وكتب سلمان الى أبي الورداء : ليس الخير أن يكثر مالك وولدك ولكن الخير أن يكثر علمك ويعظم حلمك .

وانضمام العلم الى العلم ، والارادة الى الارادة ، والقدرة الى القدرة ، هو شبيه بانضمام الأجسام للتصلة ، ككلاء اذا زيد فيه ماء فانه يكثر قدره . لكن هو كم متصل لا منفصل ، بخلاف الدرام .

فاذا قيل « تعددت العلوم والارادات » فهو إخبار عن كثرة قدرها
وأنها أكثر وأعظم مما كانت ، لا أن هناك معدودات منفصلة كما قد
يفهم بعض الناس .

ولهذا كان العلم اسم جنس . فلا يكاد يجمع في القرآن ، بل يقال
(فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم) ، فيذكر الجنس .
وكذلك للماء ، ليس في القرآن ذكر مياه ، بل إنما يذكر جنس الماء :
(وأنزلنا من السماء ماء طهوراً) ، ونحو ذلك .

والعلم يشبه بالماء ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « إن مثل ما بعثني
الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً ... الحديث » . وقد
قال : (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها — إلى قوله — كذلك
يضرب الله الامثال) .

وما خلقه الرب تعالى فانه يعراه ، ويسمع أصوات عباده . والمعدوم
لا يرى باتفاق العقلاء .

والسالية كأبي طالب المكي وغيره لم يقولوا : إنه يرى قائماً بنفسه ،
وإنما قالوا : يراه الرب في نفسه وإن كان هو معدوماً في ذات الشيء
المعدوم . فهم يجعلون الرؤية لما يقوم بنفس العالم من صورته العلمية

ما هو عدم محض . وهم وإن كانوا غلطوا في بعض ما قالوه فلم يقولوا:
إن عدم المحض الذي ليس بشيء يرى ، فإن هذا لا يقوله عاقل . وفي
الحقيقة إذا رؤى شيء فتما رؤى مثاله العلمي ، لا عينه .

وأبو الشيخ الاصبهاني لما ذكرت هذه المسألة أمر بالامساك عنها

فقبل أن يوجد لم يكن يرى ، وبعد أن يعلم لا يرى ، وإنما
يرى حال وجوده . وهذا هو الكمال في الرؤية .

وكذلك سمع أصوات العباد هو عند وجودها ، لا بعد فنائها ، ولا
قبل حدوثها . قال تعالى (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله
والمؤمنون) ، وقال (ثم جعلناكم خلائف في الارض من بعدكم لتنظر
كيف تعملون) .

فصل

الرسول صلى الله عليه وسلم بعثه الله تعالى هدى ورحمة للعالمين .
فانه كما أرسله بالعلم والهدى ، والبراهين العقلية والسمعية ، فانه أرسله
بالاحسان الى الناس ، والرحمة لهم بلا عوض ، وبالصبر على أذام

واحتياله . فبعثه بالعلم ، والكرم ، والحلم — عليم هاد ، كريم محسن .
حليم صفوح .

قال تعالى (وإنك لتهدى الى صراط مستقيم . صراط الله الذي
له ما في السموات وما في الارض ، ألا الى الله تصير الامور) . وقال
تعالى (كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن
ربهم الى صراط العزيز الحميد) . وقال تعالى (وكذلك اوحينا اليك
روحاً من أمرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن
جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا) . ونظائره كثيرة .

وقال (قل ما أسألكم عليه من اجر) . وقال (قل ما سألتكم
من أجر فهو لكم ، إن اجري الا على الله) . وقال (قل
لا أسألكم عليه اجراً) . فهو يعلم ويهدي ويصلح القلوب ويبدلها على
صلاحها في الدنيا والآخرة بلا عوض .

وهذا نعت الرسل كلهم — كل يقول (وما أسألكم عليه من
اجر) . ولهذا قال صاحب يس (يا قوم اتبعوا المرسلين ، اتبعوا من
لا يسألكم اجراً وهم مهتدون) .

وهذه سبيل من اتبعه ، كما قال (قل هذه سبيلي أدعو الى الله
على بصيرة أنا ومن اتبعني) .

وأما المخالفون لهم فقد قال عن المنتسبين اليهم مع بدعة (إن كثيراً من الاجبار والرهبان ليأكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله) . فهؤلاء اخذوا اموالهم ومنعوا سبيل الله ، ضد الرسل فكيف بمن هو شر من هؤلاء من علماء المشركين ، والسحرة ، والكهان ؟ فهم أوكل لأموالهم بالباطل وأصد عن سبيل الله من الاجبار والرهبان .

وهو سبحانه قال (إن كثيراً من الاجبار والرهبان) ، فليس كلهم كذلك ؛ بل قال في موضع آخر (ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأهم لا يستكبرون) .

وقد قال في وصف الرسول (وما هو على الغيب بضنين) . وفيها قراءتان . فمن قرأ (بظنين) ، أي ما هو بمتهم على الغيب ، بل هو صادق أمين فيما يخبر به . ومن قرأ (بضنين) ، أي ما هو بيخيل ، لا يبذله الا بعوض ، كالذين يطلبون العوض على ما يعلمونه .

فوصفه بأنه يقول الحق فلا يكذب ، ولا يكتم . وقد وصف اهل الكتاب بأهم يجعلونه قراطيس بيدونها ويخفون كثيراً ، وأهم يشترون به ثمناً قليلاً .

ومع هذا وهذا قد أمدد بالصبر على اذام . وجعله كذلك يعطيهم ما هم محتاجون اليه غاية الحاجة بلا عوض ، وهم يكرهونه ويؤذونه عليه .

وهذا اعظم من الذي يبذل الدواء النافع للرضى ، ويسقيهم اياه بلا عوض ، وهم يؤذونه ، كما يصنع الاب الشفيق . وهو أب المؤمنين .

وكذلك نعت أمته بقوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس) ، قال ابو هريرة : كنتم خير الناس للناس — تأتون بهم في السلاسل حتى تدخلوهم الجنة . فيجاهدون — يبتلون أنفسهم واموالهم — لمنفعة الخلق وصلاحهم ، وهم يكرهون ذلك لجهلهم ، كما قال احمد في خطبته :

« الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من اهل العلم يدعون من ضل الى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، ويبصرون بنور الله أهل العمى . فكم من قتيل لابليس قد أحيوه ، وكم من ضال تائه قد هدوه ! فما أحسن اثرهم على الناس ، واقبح اثر الناس عليهم » — الى آخر كلامه .

فهذا هذا ، والحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه . وهو سبحانه يجزي الناس بأعمالهم ، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه

فهو ينعم على الرسول بانعامه جزاء على إحسانهم ، والجميع منه . فهو الرحمن الرحيم الجواد الكريم الخان المنان ، له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن ، وله الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه .

وهو سبحانه يحب معالي الاخلاق ويكره سفاسفها . وهو يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات . وقد قيل ايضا : وقد يحب الشجاعة ولو على قتل الحيات ، ويحب الساحة ولو بكف من تمرات .

والقرآن اخبر انه يحب المحسنين ، ويحب الصابرين . وهذا هو الكرم والشجاعة .

فصل

وقوله (الأكرم) يقتضي اتصافه بالكرم في نفسه ، وانه الأكرم وأنه محسن الى عباده . فهو مستحق للحمد لمحاسنه واحسانه .

وقوله (ذو الجلال والاكرام) . فيه ثلاثة اقوال . قيل : اهل أن يجبل وان يكرم ، كما يقال إنه (اهل التقوى) ، اي المستحق لأن

يتقى . وقيل : أهل ان يجبل في نفسه [و] ان يكرم أهل ولايته
وطاعته . وقيل : أهل أن يجبل في نفسه وأهل ان يكرم .

ذكر الخطابي الاحتمالات الثلاثة ، ونقل ابن الجوزي كلامه فقال :
قال ابو سليمان الخطابي : الجلال مصدر الجليل ، يقال : جليل بين
الجلالة والجلال . والأكرام مصدر أكرم — يكرم — إكراما . والمعنى
انه يكرم أهل ولايته وطاعته ، وان الله يستحق ان يجبل ويكرم — ولا
يجحد ولا يكفر به ، قال : ويحتمل ان يكون المعنى : يكرم أهل ولايته
ويرفع درجاتهم .

(قلت) : وهذا الذي ذكره البغوي فقال : (ذو الجلال)
العظمة والكبرياء (والأكرام) يكرم انبياءه واوليائه بلطفه مع
جلاله وعظمته .

قال الخطابي : وقد يحتمل ان يكون احد الامرين - وهو الجلال -
مضافاً الى الله بمعنى الصفة له ، والآخر مضافاً الى العبد بمعنى الفعل ،
كقوله تعالى (هو أهل التقوى وأهل المغفرة) فانصرف احد الامرين
الى الله وهو المغفرة ، والآخر الى العباد وهي التقوى .

قلت : القول الأول هو اقربها الى المراد ، مع أن الجلال هنا

ليس مصدر جل جلالا ، بل هو اسم مصدر أجل إجلالا ،
كقول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن من اجلال الله إكرام ذي
الشبيبة المسلم ، وحامل القرآن غير الغالي فيه ولا الجاني عنه ، و[إكرام]
ذي السلطان المقسط » . فجعل إكرام هؤلاء من جلال الله ، اي من
اجلال الله ، كما قال (والله أنبتكم من الارض نباتاً) . وكما يقال :
كلمه كلاما ، واعطاه عطاء ، والكلام والعطاء اسم مصدر
لتكليم والاعطاء .

والجلال قرن بالاكرام ، وهو مصدر المتعدي ، فكذلك الاكرام .

ومن كلام السلف : « أجلوا الله ان تقولوا كذا » . وفي حديث
موسى : يا رب ، إني اكون على الحال التي اجلك ان اذكرك عليها .
قال : « اذكرنى على كل حال » .

واذا كان مستحقا للاجلال والاكرام لزم ان يكون متصفا في
نفسه بما يوجب ذلك ، كما اذا قال : الاله هو المستحق لأن يؤله ، اي
يعبد ، كان هو في نفسه مستحقا لما يوجب ذلك . واذا قيل (هو
اهل التقوى) كان هو في نفسه متصفا بما يوجب ان يكون هو المتقي .

ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا رفع رأسه من الركوع بعد

ما يقول « ربنا ولك الحمد » : « ملء السموات ، وملء الأرض ،
وملء ما بينها ، وملء ما شئت من شيء بعد ، اهل التناء والمجد احق
ما قال العبد وكلنا لك عبد . اللهم لا مانع لما اعطيت ، ولا معطي لما
منعت ، ولا ينفع ذا الجد منك الجد » . اى هو مستحق لان يثنى عليه
وتمجد نفسه .

والعباد لا يحصون ثناء عليه ، وهو كما أتى على نفسه . كذلك هو
أهل أن يجل وأن يكرم . وهو سبحانه يجل نفسه ويكرم نفسه ،
والعباد لا يحصون إجلاله وإكرامه .

والاجلال من جنس التعظيم ، والاكرام من جنس الحب والحمد
وهذا كقوله (له الملك وله الحمد) . فله الاجلال والملك ، وله
الاكرام والحمد .

والصلاة مبناهما على التسييح في الركوع والسجود ، والتحميد
والتوحيد في القيام والقعود ، والتكبير في الانتقالات ، كما قال جابر
« كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكنا إذا علونا كبرنا وإذا
هبطنا سبحنا ، فوضعت الصلاة على ذلك » — رواه أبو داود .

وفي الركوع يقول « سبحان ربي العظيم » . وقال النبي صلى الله

عليه وسلم : « إني نهيت أن أقرأ القرآن راكعاً أو ساجداً . أما الركوع فعظموا فيه الرب ، وأما السجود فاجتهدوا فيه في الدعاء ، فقامن أن يستجاب لكم » .

وإذا رفع رأسه حمد فقال « سمع الله لمن حمده ، ربنا ولك الحمد » .
فيحمده في هذا القيام كما يحمده في القيام الأول إذا قرأ أم القرآن .

فالتحميد والتوحيد مقدم على مجرد التعظيم . ولهذا اشتملت الفاتحة على هذا — أولها تحميد ، وأوسطها تمجيد . ثم في الركوع تعظيم الرب . وفي القيام يحمده ، ويشئ عليه ، ويمجده .

فدل على أن التعظيم المجرد تابع لكونه محموداً وكونه معبوداً . فانه يجب أن يحمد ويعبد ، ولا بد مع ذلك من التعظيم ، فان التعظيم لازم لذلك .

وأما التعظيم فقد يتجرد عن الحمد والعبادة على أصل الجهمية . فليس ذلك بأمور به ، ولا بصير العبد به لا مؤمناً ، ولا عابداً ولا مطيعاً .

وابو عبد الله ابن الخطيب الرازي يجعل الجلال للصفات السلبية ، والاكرام للصفات الثبوتية ، فيسمي هذه « صفات الجلال » وهذه « صفات الاكرام » وهذا اصطلاح له ، وليس المراد هذا في قوله

(ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقوله : (تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام) .

وهو في مصحف أهل الشام (تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام) . وهي قراءة ابن عامر ، فالاسم نفسه يُندوى بالجلال والاكرام . وفي سائر المصاحف — وفي قراءة الجمهور — (ذي الجلال) ، فيكون المسمى نفسه .

وفي الأولى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) . فالندوى وجهه سبحانه ، وذلك يستلزم أنه هو ذو الجلال والاكرام . فانه إذا كان وجهه ذا الجلال والاكرام كان هذا تنيهاً ، كما أن اسمه إذا كان ذا الجلال والاكرام كان تنيهاً على المسمى .

وهذا يبين ان المراد أنه يستحق ان يُجَلَّ ويُكْرَم .

فان الاسم نفسه يسبح ويذكر ويراد بذلك المسمى . والاسم نفسه لا يفعل شيئاً لا إكراماً ولا غيره . ولهذا ليس في القرآن إضافة شيء من الأفعال والنعم إلى الاسم .

ولكن يقال : (سبح اسم ربك الأعلى) ، (تبارك اسم ربك) ونحو ذلك . فان اسم الله مبارك تنال معه البركة . والعبد يسبح اسم ربه الأعلى فيقول « سبحان ربي الأعلى » . ولما نزل قوله (سبح اسم

ربك الأعلى) قال : « اجعلوها . في سجودكم » ؛ فقالوا « سبحان
ربي الأعلى » .

فكذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقول « سبحان اسم
ربي الأعلى » . لكن قوله « سبحان ربي الأعلى » هو تسييح لاسمه
يراد به تسييح المسمى ، لا يراد به تسييح مجرد الاسم ، كقوله (قل
ادعوا الله او ادعوا الرحمن ، ايأما تدعوا فله الأسماء الحسنى) .
فالداعي يقول « يا الله » « يارحمن » ومراده المسمى . وقوله (ايأما)
أي الاسمين تدعوا ، ودعاء الاسم هو دعاء مسماه .

وهذا هو الذي اراده من قال من اهل السنة : ان الاسم هو
المسمى . ارادوا به ان الاسم إذا دعي وذكر يراد به المسمى . فاذا
قال المصلي « الله اكبر » فقد ذكر اسم ربه ، ومراده المسمى .

لم يريدوا به أن نفس اللفظ هو الذات للموجودة في الخارج . فان
فساد هذا لا يخفى على من تصور ، ولو كان كذلك كان من قال
« ناراً » احترق لسانه . وبسط هذا له موضع آخر .

والمقصود أن الجلال والاكرام مثل الملك والحمد ، كالحبة والتعظيم .
وهذا يكون في الصفات الثبوتية والسلبية . فان كل سلب فهو متضمن

لثبوت . وأما السلب المحض فلا مدح فيه .

وهذا مما يظهر به فساد قول من جعل أحدهما للسلب والآخر للاثبات ، لاسيما إذا كان من الجهمية الذين ينكرون محبته ، ولا يثبتون له صفات توجب المحبة والحمد . بل إنما يثبتون ما يوجب القهر ، كالقدرة . فهؤلاء آمنوا ببعض وكفروا ببعض ، وألحدوا في أسمائه وآياته بقدر ما كذبوا به من الحق ، كما بسط هذا في غير هذا الموضع .

فصل

قوله تعالى في أول ما أنزل (اقرأ باسم ربك الذي خلق) ، وقوله (اقرأ وربك الأكرم) .

ذكر في الموضعين بالاضافة التي توجب التعريف ، وأنه معروف عند المخاطبين ، إذ الرب تعالى معروف عند العبد بدون الاستدلال بكونه خلق . وأن المخلوق مع أنه دليل وأنه يدل على الخالق ، لكن هو معروف في الفطرة قبل هذا الاستدلال ؛ ومعرفة فطرية ، مغروزة في الفطرة ؛ ضرورة ، بديهية ، أولية .

وقوله (اقرأ) وإن كان خطاباً للنبي صلى الله عليه وسلم أولاً فهو

خطاب لكل أحد ، سواء كان قوله (اقرأ وربك الأكرم) هو خطاب للإنسان مطلقاً ، والنبي صلى الله عليه وسلم أول من سمع هذا الخطاب ، أو من النوع ، أو هو خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم خصوصاً ، كما قد قيل في نظائر ذلك

مثل قوله (ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) قيل خطاب له ، وقيل خطاب للجنس ؛ وأمثال ذلك . فانه وإن قيل انه خطاب له فقد تقرر أن ما خوطب به من أمر ونهي فالأمة مخاطبة به ما لم يقم دليل التخصيص .

وبهذا يبين أن قوله تعالى (فان كنت في شك مما أنزلنا إليك فسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك) يتناول غيره ، حتى قال كثير من المفسرين : الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد به غيره . أي هم الذين أريد منهم أن يسألوا لما عندهم من الشك ، وهو لم يرد منه السؤال إذ لم يكن عنده شك .

ولا شك أن هذا لا يمنع أن يكون هو مخاطباً وحراداً بالخطاب ، بل هذا صريح اللفظ ، فلا يجوز أن يقال إن الخطاب لم يتناوله . ولأن ليس في الخطاب أنه أمر بالسؤال مطلقاً ، بل أمر به إن كان عنده شك ، وهذا لا يوجب أن يكون عنده شك . ولا أنه أمر به

مطلقاً ، بل أمر به إن كان هذا موجوداً ، والحكم المعلق بشرط عدم
عند عدمه .

وكذلك كثير من المفسرين يقول في قوله (الحق من ربك فلا
تكونن من الممترين) ، وفي قوله (ولا تطع الكافرين والمنافقين)
ونحو ذلك : إن الخطاب لرسول صلى الله عليه وسلم والمراد به غيره .
أي غيره قد يكون ممترياً ومطيعاً لأولئك فهي ، وهو لا يكون ممترياً
ولا مطيعاً لهم .

ولكن بتقدير أن يكون الأمر كذلك فهو أيضاً مخاطب بهذا ،
وهو منهي عن هذا . فالله سبحانه قد نهاه عما حرمه من الشرك ،
والقول عليه بلا علم ، والظلم ، والفواحش . ونهى الله له عن ذلك
وطاعته لله في هذا استحق عظيم الثواب ، ولولا النهي والطاعة لما
استحق ذلك :

ولا يجب أن يكون المأمور النهي ممن يشك [في] طاعته ويجوز عليه
أن يعصى الرب ، أو يعصيه مطلقاً ولا يطيعه . بل الله أمر الملائكة
مع علمه أنهم يطيعونه ، ويأمر الأنبياء مع علمه أنهم يطيعونه ، وكذلك
المؤمنون كل ما أطاعوه فيه قد أحرم به مع علمه أنهم يطيعونه .

ولا يقال : لا يحتاج إلى الأمر ، بل بالأمر صار مطيعاً مستحقاً
لعظيم الثواب .

ولكن النهي يقتضي قدرته على النهي عنه ، وأنه لو شاء لفعله ،
ليثاب على ذلك إذا تركه . وقد يقتضى قيام السبب الداعي إلى فعله
فينهى عنه ، فإنه بالنهي وإعانة الله له على الامثال يتمتع مما نهى عنه إذا
قام السبب الداعي له إليه .

وكذلك قد قيل في قوله (سل بني إسرائيل) إنه أمر للرسول
والمراد به هو والمؤمنون ؛ وقيل هو أمر لكل مكلف .

فقوله في هذه السورة (اقرأ) كقوله في آخرها (واسجد
واقرب) وقوله (فأما اليتيم فلا تقهر ، وأما السائل فلا تهر ، وأما
بنعمة ربك فحدث) هذا متناول لجميع الأمة . وقوله (يا أيها الزمل ،
قم الليل إلا قليلا) فإنه كان خطاباً للمؤمنين كلهم .

وكذلك قوله (يا أيها المدثر ، قم فأندر) لما أمر بتبليغ ما أنزل
إليه من الانذار . وهذا فرض على الكفاية . فواجب على الأمة أن يبلغوا
ما أنزل إليه وينذروا كما أنذر . قال تعالى (فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم

يخندرون) والجن لما سمعوا القرآن (ولوا إلى قومهم منذرين)

وإذا كان كذلك فكل إنسان في قلبه معرفة بربه . فإذا قيل له
(اقرأ باسم ربك) عرف ربه الذي هو مأمور أن يقرأ باسمه ، كما
يعرف أنه مخلوق ، والمخلوق يستلزم الخالق ويدل عليه .

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، وبين أن الاقرار والاعتراف
بالخالق فطري ضروري في نفوس الناس ، وإن كان بعض الناس قد
يحصل له ما يفسد فطرته حتى يحتاج إلى نظر تحصل له به المعرفة .
وهذا قول جمهور الناس ، وعليه حذاق النظر ، أن المعرفة تارة تحصل
بالضرورة ، وتارة بالنظر ، كما اعترف بذلك غير واحد من أئمة المتكلمين .

وهذه الآية أيضاً تدل على أنه ليس النظر أول واجب ، بل أول
ما أوجب الله على نبيه صلى الله عليه وسلم (اقرأ باسم ربك) لم يقل
« انظر واستدل حتى تعرف الخالق »

وكذلك هو أول ما بلغ هذه السورة . فكان المبلغون مخاطبين
بهذه الآية قبل كل شيء ولم يؤمروا فيها بالنظر والاستدلال .

وقد ذهب كثير من أهل الكلام إلى أن اعتراف النفس بالخالق
وإثباتها له لا يحصل إلا بالنظر .

ثم كثير منهم جعلوا ذلك نظراً مخصوصاً ، وهو النظر في الأعراض
وأنها لازمة للأجسام ، فيمتنع وجود الأجسام بدونها .

قالوا : وما لا يخلو عن الحوادث ، أو ما لا يسبق الحوادث :
فهو حادث .

ثم منهم من اعتقد أن هذه المقدمة بينة بنفسها ، بل ضرورية ،
ولم يميز بين الحادث المعين والمحدود وبين الجنس المتصل شيئاً بعد شيء
إما لظنه أن هذا ممتنع ، أو لعدم خطوره بقلبه . لكن وإن قيل هو
ممتنع فليس العلم بذلك بديهيّاً .

وإنما العلم البديهي أن الحادث الذي له مبدأ محدود كالحادث .
والحوادث المقدرّة من حين محدود فتلك ما لا يسبقها فهو حادث .
وما لا يخلو منها لم يسبقها فهو حادث . فانه إذا لم يسبقها كان معها
أو متأخراً عنها . وعلى التقديرين فهو حادث .

وأما إذا قدر حوادث دائمة شيئاً بعد شيء ، فهذا إما أن يقال
هو ممكن ، وإما أن يقال هو ممتنع . لكن العلم بامتناعه يحتاج إلى
دليل ، ولم تعلم طائفة معروفة من العقلاء قالوا : إن العلم بامتناع هذا
بديهي ضروري ، ولا يقتصر إلى دليل .

بل كثير من الناس لا يتصور هذا تصوراً تاماً . بل متى تصور الحادث قدر [في] ذهنه مبدأ ، ثم يتقدم في ذهنه شيء قبل ذلك ، ثم شيء قبل ذلك ، لكن إلى غايات محدودة بحسب تقدير ذهنه ؛ كما يقدر الذهن عدداً بعد عدد ، ولكن كل ما يقدره الذهن فهو منته .

ومن الناس من إذا قيل له « الأزل » أو « كان هذا موجوداً في الأزل » ، تصور ذلك . وهذا غلط ، بل « الأزل » ما ليس له أول ، كما أن « الأبد » ليس له آخر ، وكل ما يؤول إلى الذهن من غاية فـ « الأزل » وراءها وهذا لبسطه موضع آخر .

والمقصود هنا أن هؤلاء الذين قالوا : معرفة الرب لا تحصل إلا بالنظر ، ثم قالوا : لا تحصل إلا بهذا النظر ، هم من أهل الكلام — الجهمية القدرية ومن تبعهم . وقد انفق سلف الأمة وأئمتها وجمهور العلماء من المتكلمين وغيرهم ، على خطأ هؤلاء في إيجابهم هذا النظر المعين ، وفي دعواهم أن المعرفة موقوفة عليه . إذ قد علم بالاضطرار من دين الرسول صلى الله عليه وسلم أنه لم يوجب هذا على الأمة ولا أمرهم به ، بل ولا سلكه هو ولا أحد من سلف الأمة في تحصيل هذه المعرفة .

ثم هذا النظر هذا الدليل — للناس فيه ثلاثة أقوال .

قيل : إنه واجب ، وان المعرفة موقوفة عليه ، كما يقوله هؤلاء .

وقيل : بل يمكن حصول المعرفة بدونه ، لكنه طريق آخر الى المعرفة . وهذا يقوله كثير من هؤلاء ممن يقول بصحة هذه الطريقة لكن لا يوجبها ، كالخطابي ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي جعفر السمناني قاضي الموصل شيخ أبي الوليد الباجي — وكان يقول : إيجاب النظر بقية بقيت على الشيخ أبي الحسن الأشعري من الاعتزال . وهؤلاء الذين لا يوجبون هذا النظر .

ومنهم من لا يوجب النظر مطلقاً ، كالسمناني ، وابن حزم وغيرها .

ومنهم من يوجهه في الجملة ، كالخطابي ، وأبي الفرج المقدسي .

والقاضي أبو يعلى يقول بهذا تارة ، وبهذا تارة ، بل ويقول تارة بإيجاب النظر المعين ، كما يقوله أبو المعالي ، وغيره .

ثم من الموجبين للنظر من يقول : هو أول الواجبات ، ومنهم من يقول : بل المعرفة الواجبة به ، وهو نزاع لفظي . كما أن بعضهم قال : أول الواجبات القصد إلى النظر ، كعبارة أبي المعالي . ومن هؤلاء من قال : بل الشك المتقدم كما قاله أبو هاشم .

وقد بسط الكلام على هذه الأقوال وغيرها في موضع آخر .

وبين أنها كلها غلط مخالف للكتاب والسنة واجماع السلف والأئمة ،
بل وباطلة في العقل ايضاً .

وهذه الآية مما يستدل به على ذلك . فان أول ما أوجب الله
على رسوله وعلى المؤمنين هو ما أمر به في قوله (اقرأ باسم ربك
الذي خلق) .

والذين قالوا : المعرفة لا تحصل إلا بالنظر ، قالوا : لو حصلت
بغيره لسقط التكليف بها ، كما ذكر ذلك القاضي أبو بكر ، وغيره .

فيقال لهم : وليس فيما قص الله علينا من أخبار الرسل أن
منهم أحداً أوجبها ، بل هي حاصلة عند الأمم جميعهم . ولكن أكثر
الرسل افتتحوا دعوتهم بالأمر بعبادة الله وحده دون ما سواه كما أخبر
الله عن نوح ، وهود ، وصالح ، وشعيب . وقومهم كانوا مقرين بالخالق
لكن كانوا مشركين يعبدون غيره ، كما كانت العرب الذين بعث فيهم
محمد صلى الله عليه وسلم .

ومن الكفار من أظهر جحود الخالق ، كفرعون حيث قال
(يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري ، فأوقد لي ياها مان على
الطين فاجعل لي صرحاً لعلى أطلع إلى إله موسى وإني لأظنه من

الكاذبين) ، وقال (أنا ربكم الأعلى) وقال لموسى (لئن اتخذت
إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين) وقال (يا هامان ابن لي صرحا
لعلي أبلغ الأسباب . أسباب السموات فأطلع الى إله موسى وإني
لأظنه كاذبا) .

ومع هذا فموسى أمره الله أن يقول ما ذكره الله في القرآن
قال (وإذ نادى ربك موسى أن اتت القوم الظالمين ، قوم فرعون ،
ألا يتقون ، قال رب إني أخاف أن يكذبون ، ويضيق صدري ولا
ينطلق لساني فأرسل إلى هارون ، ولهم علي ذنب فاخاف أن يقتلون
قال كلا ، فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون ، فأتيا فرعون فقولا إنا
رسول رب العالمين ، أن أرسل معنا بنى اسرائيل ، قال ألم نربك
فينا وليداً ولبثت فينا من عمرك سنين ، وفعلت فعلتك التي فعلت
وأنت من الكافرين ، قال فعلتها إذاً وأنا من الضالين ، ففررت منكم
لما خفتكم فوهب لى ربى حكماً وجعلنى من المرسلين)

قال فرعون إنكاراً وجحداً (وما رب العالمين ؟) قال موسى
(رب السموات والأرض وما بينهما ، إن كنتم موقنين ، قال لمن حوله
ألا تستمعون ، قال ربكم ورب آبائكم الأولين ، قال إن رسولكم الذي
أرسل إليكم لمجنون ، قال رب المشرق والمغرب وما بينهما — الآيات)

وقد ظن بعض الناس أن سؤال فرعون (وما رب العالمين ؟) هو سؤال عن ماهية الرب ، كالذي يسأل عن حدود الأشياء فيقول « ما الانسان ؟ ما الملك ؟ ما الجنى ؟ » ونحو ذلك . قالوا : ولما لم يكن للمسئول عنه ماهية عدل موسى عن الجواب إلى بيان ما يعرف به وهو قوله (رب السموات والأرض) وهذا قول قاله بعض المتأخرين وهو باطل .

فإن فرعون إنما استفهم إنكار وجحد ، لم يسأل عن ماهية رب أقر بثبوتة ، بل كان منكرأ له جاحداً . ولهذا قال في تمام الكلام (لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين) ، وقال (وإني لأظنه كاذبا) . فاستفهامه كان إنكاراً وجحداً ، يقول : ليس للعالمين رب يرسلك ، فمن هو هذا ؟ — إنكاراً له .

فبين موسى أنه معروف عنده وعند الحاضرين ، وأن آياته ظاهرة بينة لا يمكن معها جحده . وأنكم إنما تجحدون بألسنتكم ما تعرفونه بقلوبكم ، كما قال موسى في موضع آخر لفرعون (لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر) وقال الله تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً ، فانظر كيف كان عاقبة المفسدين)

ولم يقل فرعون « ومن رب العالمين ؟ » ، فان « من ؟ » سؤال
عن عينه يسأل بها من عرف جنس المسؤل عنه انه من اهل العلم
وقد شك في عينه ، كما يقال لرسول عرف انه جاء من عند انسان
« من ارسلك ؟ » .

واما « ما ؟ » فهي سؤال عن الوصف . يقول : اي شيء هو
هذا ؟ وما هو هذا الذي سميته « رب العالمين » ؟ قال ذلك منكراً
له جاحداً .

فلما سأل جحداً اجابه موسى بأنه اعرف من ان ينكر ، واظهر
من ان يشك فيه ويرتاب . فقال (رب السموات والأرض وما بينهما ان
كنتم موقنين) .

ولم يقل « موقنين بكذا وكذا » ، بل اطلق ، فأبي يقين كان لكم
بشيء من الأشياء فأول اليقين اليقين بهذا الرب ، كما قالت الرسل لقومهم
(أ في الله شك ؟) .

وان قلتم : لا يقين لنا بشيء من الأشياء ، بل سلبننا كل علم ،
فهذه دعوى السفسطة العامة ، ومدعيها كاذب ظاهر الكذب . فان العلوم
من لوازم كل انسان ، فكل إنسان عاقل لابد له من علم . ولهذا

قيل في حد « العقل » : إنه علوم ضرورية ، وهي التي لا يخلو
مها عاقل .

فلما قال فرعون (إن رسولكم الذي ارسل اليكم لجنون) ، وهذا
من افتراء للكذابين على الرسول — لما خرجوا عن عاداتهم التي هي
محمودة عندهم نسبوا الى الجنون . ولما كانوا مظهرين للجحد بالخالق ، او
للاستراية والشك فيه — هذه حال عامتهم ودينهم ، وهذا عندهم دين
حسن ، وإنما إلههم الذي يطيعونه فرعون — قال (إن رسولكم الذي
ارسل اليكم لجنون) .

فبين له موسى انكم الذين سلبتم العقل النافع ، واتم احق بهذا
الوصف فقال (رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون) .

فان العقل مستلزم لعلوم ضرورية يقينية ، واعظمتها في الفطرة
الاقرار بالخالق . فلما ذكر اولاً ان من ايقن بشيء فهو موقن به ،
واليقين بشيء هو من لوازم العقل ، بين ثانياً ان الاقرار به من
لوازم العقل .

ولكن المحمود هو العلم النافع الذي يعمل به صاحبه ، فان لم يعمل
به صاحبه قيل : إنه ليس له عقل . ويقال ايضاً لمن لم يتبع ما ايقن به :

إنه ليس له يقين . فان اليقين ايضاً يراد به العلم المستقر في القلب ، ويراد به العمل بهذا العلم . فلا يطلق « الموقن » إلا على من استقر في قلبه العلم والعمل .

وقوم فرعون لم يكن عندهم اتباع لما عرفوه ، فلم يكن لهم عقل ولا يقين . وكلام موسى يقتضى الأمرين : إن كان لك يقين فقد عرفته ، وإن كان لك عقل فقد عرفته . وإن ادعيت انه لا يقين لك ولا عقل لك ، فكذلك قومك ، فهذا إقرار منكم بسلبكم خاصية الانسان .

ومن يكون هكذا لا يصلح له ما اتم عليه من دعوى الالهية . مع ان هذا باطل منكم ، فانكم موقنون به ، كما قال تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً) .

ولكم عقل تعرفونه به ، ولكن هواكم يصدكم عن اتباع موجب العقل ، وهو ارادة العلو في الأرض والفساد . فأنتم لا عقل لكم بهذا الاعتبار ، كما قال أصحاب النار (لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير) . وقال تعالى عن الكفار (أم تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ، إن هم إلا كالأنعام بل هم اضل سبيلاً) .

قال تعالى عن فرعون وقومه (فاستخف قومه فأطاعوه ، إنهم كانوا قوما

فاسقين) والحفيظ هو السفيف الذي لا يعمل بعلمه ، بل يتبع هواه ،
وبسط هذا له موضع آخر .

والمقصود هنا انه ليس في الرسل من قال اول مادعا قومه : إنكم
مأمورون بطلب معرفة الخالق ، فانظروا واستدلوا حتى تعرفوه . فلم
يكلفوا أولا بنفس المعرفة ، ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة ، إذ كانت
قلوبهم تعرفه وتقر به ، وكل مولود يولد على الفطرة ، لكن عرض للفطرة
ما غيرها ، والانسان إذا ذكر ذكر ما في فطرته .

ولهذا قال الله في خطابه لموسى (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر)
ما في فطرته من العلم الذي به يعرف ربه ، ويعرف إنعامه عليه ، وإحسانه
إليه ، وافتقاره إليه --- فذلك يدعو إلى الايمان ، (أو يخشى) ما ينذره
به من العذاب --- فذلك أيضاً يدعو إلى الايمان .

كما قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) . فالحكمة
تعريف الحق ، فيقبلها من قبل الحق بلا منازعة . ومن نازعه هواه وعظ
بالتريغيب والترهيب .

فالعلم بالحق يدعو صاحبه إلى اتباعه . فان الحق محبوب في الفطرة .
وهو أحب إليها . وأجل فيها ، وألذ عندها ، من الباطل الذي لا حقيقة
له . فان الفطرة لا تحب ذاك .

فان لم يدعه الحق والعلم به خوف عاقبة الجحود والعصيان ، وما
فى ذلك من العذاب فالنفس تخاف العذاب بالضرورة . فكل حى يهرب
مما يؤذيه بخلاف النافع .

فمن الناس من يتبع هواه ، فيتبع الأدنى دون الأعلى . كما ان منهم
من يكذب بما خوف به ، أو يتعافل عنه ، حتى يفعل ما يهواه . فانه
إذا صدق به واستحضره لم يبعث نفسه إلى هواها ، بل لا بد من نوع
من الغفلة والجهل حتى يتبعه . ولهذا كان كل عاص لله جاهلا ، كما قد
بسط هذا فى مواضع .

إذ المقصود هنا التنبيه على أن قوله (اقرأ باسم ربك) فيه تنبيه
على أن الرب معروف عند المخاطبين ، وأن الفطر مقررة به .

وعلى ذلك دل قوله (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم
ذريرتهم وأشهدهم على أنفسهم — الآية) ، كما قد بسط الكلام عليها فى
غير هذا الموضع .

وكذلك قول الرسل (أفي الله شك) هو نفي ، أي ليس فى الله
شك . وهو استفهام تقرير يتضمن تقرير الأمم على ما هم مقرون به من
انه ليس فى الله شك فهذا استفهام تقرير .

فان حرف الاستفهام إذا دخل على حرف النفي كان تقريراً ،
كقوله : (ألم نشرح لك صدرك) ، (ألم نجعل له عينين) ، (ألم
يأتهم نبأ الذين من قبلهم) ، ومثله كثير . بخلاف استفهام فرعون ،
فانه استفهام إنكار ، لا تقرير ، إذ ليس هناك إلا أداة الاستفهام فقط ،
ودل سياق الكلام على أنه إنكار .

فان قيل : إذا كانت معرفته والاقرار به ثابتاً في كل فطرة فكيف
ينكر ذلك كثير من النظار — نظار المسلمين وغيرهم — وهم يدعون
أنهم الذين يقيمون الأدلة العقلية على المطالب الالهية ؟

فيقال أولاً : أول من عرف في الاسلام بإنكار هذه المعرفة هم
أهل الكلام الذي اتفق السلف على ذمه — من الجهمية والقدرية .
وهم عند سلف الأمة من أضل الطوائف وأجهلهم . ولكن انتشر كثير
من أصولهم في المتأخرين الذين يوافقون السلف على كثير مما خالفهم
فيه سلفهم الجهمية . فصار بعض الناس يظن أن هذا قول صدر في
الأصل عن علماء المسلمين ، وليس كذلك ، إنما صدر اولا عن ذمه
أئمة الدين وعلماء المسلمين .

الثاني : أن الانسان قد يقوم بنفسه من العلوم والارادات وغيرها
من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه ، فان قيام الصفة بالنفس غير

شعور صاحبها بأنها قامت به . فوجود الشيء في الانسان وغيره غير علم الانسان به .

وهذا كصفات بدنه ، فان منها ما لا يراه كوجهه وقفاه . ومنها ما يراه إذا تعمد النظر إليه كبطنه وفخذه وعضديه . وقد يكون بها آثار من خيلان وغير خيلان ، وغير ذلك من الأحوال ، وهو لم يره ولم يعرفه ، لكن لو تعمد رؤيته لراه . ومن الناس من لا يستطيع رؤية ذلك لعارض عرض لبصره من العشى أو العمى ، أو غير ذلك .

كذلك صفات نفسه قد يعرف بعضها ، وبعضها لا يعرفه . لكن لو تعمد تأمل حال نفسه لعرفه . ومنها ما لا يعرفه ولو تأمل لتفسد بصيرته وما عرض لها .

والذي يبين ذلك أن الأفعال الاختيارية لا تتصور إلا بإرادة تقوم بنفس الانسان . وكل من فعل فعلا اختياريا وهو يعرفه فلا بد أن يريد ، كالذي يأكل ويشرب ويلبس وهو يعرف أنه يفعل ذلك ، فلا بد أن يريد . فالفعل الاختياري يمتنع أن يكون بغير إرادة . وإذا تصور الفعل الذي يفعله وقد فعله لزم أن يكون مريداً له وقد تصوره . وإذا كان مريداً له وقد تصوره امتنع أن لا يريد ما تصوره وفعله .

فالانسان اذا قام الى صلاة يعلم أنها الظهر فمن المتع أن يصلي
الظهر وهو يعلم هذا لم ينسه ولا يريد صلاة الظهر .

وكذلك الصيام إذا تصور أن غداً من رمضان وهو يريد لصوم
رمضان امتع أن لا ينوي صومه .

وكذلك إذا أهل بالحج وهو يعلم أنه مهل به امتع أن لا يكون
مريداً للحج .

وكذلك الوضوء اذا علم انه يتوضأ للصلاة وهو يتوضأ امتع أن
لا يكون مريداً للوضوء . ومثل هذا كثير — نجد خلقاً كثيراً من
العلماء — دع العامية — يستدعون النية بألفاظ يقولونها ويتكلمون ألفاظاً ،
ويشكون في وجودها مرة بعد مرة ، ويخرجون الى ضرب من الوسوسة
التي يشبه أصحابها المجانين .

والنية هي الارادة ، وهي القصد ، وهي موجودة في نفوسهم
لوجودها في نفس كل من يصلي في ذلك المسجد والجامع ، ومن
توضأ في تلك المطهرة . أولئك يعلمون هذا من نفوسهم ولم يحصل
لهم وسواس ، وهؤلاء ظنوا ان النية لم تكن في قلوبهم — يطلبون
حصولها من قلوبهم .

وهم يعلمون ان التلفظ بها ليس بواجب ، وإنما الفرض وجود الارادة في القلب . وهي موجودة ، ومع هذا يعتقدون أنها ليست موجودة . وإذا قيل لأحدم « النية حاصلة في قلبك » لم يقبل لما قام به من الاعتقاد الفاسد المناقض لفطرته .

وكذلك حب الله ورسوله موجود في قلب كل مؤمن ، لا يمكنه دفع ذلك من قلبه إذا كان مؤمناً . وتظهر علامات حبه لله ولرسوله إذا اخذ احد يسب الرسول ويطعن عليه ، أو يسب الله ويذكره بما لا يليق به . فالؤمن يغضب لذلك أعظم مما يغضب لو سب أبوه وأمه .

ومع هذا فكثير من اهل الكلام والرأي أنكروا حبة الله ، وقالوا : يتمتع أن يكون محباً او محبوباً ، وجعلوا هذا من أصول الدين ، وقالوا : خلافاً للحلولية ، كأنه لم يقل بأن الله يحب الا الحلولية . ومعلوم ان هذا دين الأنبياء والمرسلين ، والصحابة والتابعين ، وأهل الايمان أجمعين . وقد دل على ذلك الكتاب والسنة ، كما قد بسطناه في مواضع .

فهذه الحبة لله ورسوله موجودة في قلوب أكثر المتكرين لها ، بل في قلب كل مؤمن وإن أنكرها لشبهة عرضت له .

وهكذا المعرفة موجودة في قلوب هؤلاء . فان هؤلاء الذين أنكروا محبتهم الذين قالوا : معرفته لا تحصل إلا بالنظر — فأنكروا ما في فطرم وقلوبهم من معرفته ، ومحبته .

ثم قد يكون ذلك الانكار سبباً الى امتناع معرفة ذلك في نفوسهم وقد يزول عن قلب أحدهم ما كان فيه من المعرفة والمحبة — فان الفطرة قد تفسد — فقد تزول ، وقد تكون موجودة ولا ترى ، (فانها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور) .

وقد قال تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين) .

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء » . ثم يقول أبو هريرة : اقرؤا إن شئتم (فطرة الله التي فطر الناس عليها) .

والفطرة تستلزم معرفة الله ، ومحبته ، وتخصيصه بأنه احب الأشياء

إلى العبد — وهو التوحيد . وهذا معنى قول « لا إله الا الله » ، كما
جاء مفسراً : « كل مولود يولد على هذه الملة » ، وروى « على
ملة الاسلام » .

وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار ، أن النبي صلى الله عليه
وسلم قاله : يقول الله تعالى : « إني خلقت عبادي حنفاء ، فاجتالهم
الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرهم أن يشركوا بي
ما لم أنزل به سلطانا » .

فأخبر أنه خلقهم حنفاء ، وذلك يتضمن معرفة الرب ، ومحبه ،
وتوحيده . فهذه الثلاثة تضمنتها الحنيفية ، وهي معنى قول « لا إله
إلا الله » .

فان في هذه الكلمة الطيبة التي هي (كشجرة طيبة أصلها ثابت
وفرعها في السماء) ، فيها إثبات معرفته والاقرار به . وفيها إثبات
محبه ، فان الاله هو المألوه الذي يستحق أن يكون مألوهاً ؛ وهذا
أعظم ما يكون من المحبة . وفيها أنه لا إله الا هو . ففيها للمعرفة ،
والمحبة ، والتوحيد .

وكل مولود يولد على الفطرة ، وهي الحنيفية التي خلقهم عليها .
ولكن أبواه يفسدان ذلك - فيهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه ، ويشركانه .

كذلك يجهاه — فيجعله منكراً لما في قلبه من معرفة الرب ومحبه
وتوحيده . ثم المعرفة يطلبها بالدليل ، والحجة ينكرها بالكلية . والتوحيد
المتضمن للمحبة ينكره من لا يعرفه ، وإنما ثبت توحيد الخلق ، والمشركون
كانوا يقرون بهذا التوحيد وهذا الشرك .

فها يشركانه ، [و] يهودانه ، وبنصرانه ، ويمجسانه . وقد بسط
الكلام على هذا الحديث وأقوال الناس فيه في غير هذا الموضع .

وأيضاً مما بين أن الانسان قد يخفي عليه كثير من أحوال نفسه
فلا يشعر بها ان كثيراً من الناس يكون في نفسه حب الرياسة كما
لا يشعر به ، بل إنه مخلص في عبادته وقد خفيت عليه هيوبه . وكلام
الناس في هذا كثير مشهور . ولهذا سميت هذه « الشهوة الخفية » .

قال شداد بن أوس : يا بقايا العرب ! إن أخوف ما أخاف عليكم
الرياء والشهوة الخفية : قيل لأبي داود السجستاني : ما الشهوة الخفية ؟
قال : حب الرياسة . فهي خفية تخفى على الناس ، وكثيراً ما تخفى
على صاحبها .

بل كذلك حب المال والصورة ، فان الانسان قد يحب ذلك ولا
يدري . بل نفسه ساكنة ما دام ذلك موجوداً ، فاذا فقده ظهر من

جزع نفسه وتلفها ما دل على المحبة للتقدمة . والحب مستلزم للشعور ، فهذا شعور من النفس بأمر واجب لها . والانسان قد يحفى ذلك عليه من نفسه ، لا سيما والشيطان يغطي على الانسان أموراً .

وذنوبه أيضاً تبقى ريناً على قلبه قال تعالى (كلا بل ، ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ، كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) . وفي الترمذي وغيره عن القعقاع بن حكيم ، عن أبي صالح ، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « إذا اذنب العبد نكثت في قلبه نكثة سوداء . فان تاب وزرع واستغفر صقل قلبه ، وإن زاد زيد فيها حتى تملو قلبه . فذلك الران الذي قال الله (كلا بل ، ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) . قال الترمذي : حديث حسن صحيح .

ومنه قوله تعالى (وقالوا قلوبنا غلف ، بل لعنهم الله بكفرهم فقليلاً ما يؤمنون) .

وقال (إن الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون) . فالمتقون اذا أصابهم هذا الطيف الذي يطيف بقلوبهم يتذكرون ما علموه قبل ذلك ، فيزول الطيف ويبصرون الحق الذي كان معلوماً ، ولكن الطيف يمنعهم عن رؤيته .

قال تعالى (واخوانهم يمدونهم في النغي ثم لا يقصرون) . فاخوان.

الشياطين تدم الشياطين في غيهم ، (ثم لا يقصرون) لا تقصر
الشياطين عن المدد والامداد ، ولا الانس عن الغي . فلا يبصرون مع
ذلك الغي ما هو معلوم لهم ، مستقر في فطرم ، لكنهم ينسونه .

ولهذا كانت الرسل إنما تأتي بتذكير الفطرة ما هو معلوم لها ،
وتقويته ، وإمداده ، ونفي المغير للفطرة . فالرسل بعثوا بتقرير الفطرة
وتكميلها ، لا بتغيير الفطرة وتحولها . والكمال يحصل بالفطرة المكلمة
بالشرعة المنزلة .

فصل

وهذا النسيان — نسيان الانسان لنفسه ولما في نفسه — حصل
بنسيانه لربه ولما أنزله . قال تعالى (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم
انفسهم ، أولئك هم الفاسقون) . وقال تعالى في حق المنافقين (نسوا
الله فنسيهم) . وقال (كذلك أتتك آياتنا فنسيتها ، وكذلك اليوم تنسى) .

وقوله (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) يقتضي ان
نسيان الله كان سبباً لنسيانهم انفسهم ، وانهم لما نسوا الله عاقبهم بأن
أنساهم انفسهم .

ونسيانهم أنفسهم يتضمن امراضهم وغفلتهم وعدم معرفتهم بما كانوا عارفين به قبل ذلك من حال انفسهم ، كما أنه يقتضي تركهم لمصالح أنفسهم . فهو يقتضي انهم لا يذكرون انفسهم ذكراً ينفعها ويصلحها ، وأهم لو ذكروا الله لذكروا انفسهم .

وهذا عكس ما يقال « من عرف نفسه عرف ربه » . وبعض الناس يروي هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وليس هذا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا هو في شيء من كتب الحديث ، ولا يعرف له اسناد .

ولكن يروى في بعض الكتب المتقدمة — ان صح — « يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك » . وهذا الكلام سواء كان معناه صحيحاً او فاسداً لا يمكن الاحتجاج بلفظه ، فانه لم يثبت عن قائل معصوم . لكن ان فسر بمعنى صحيح عرف صحة ذلك المعنى ، سواء دل عليه هذا اللفظ او لم يدل .

وانما القول الثابت ما في القرآن ، وهو قوله (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم انفسهم) . فهو يدل على أن نسيان الرب موجب لنسيان النفس .

وحينئذ ، فمن ذكر الله ولم ينسه يكون ذاكراً لنفسه ، فانه لو

كان ناسيا لها — سواء ذكر الله او نسيه — لم يكن نسيانها مسببا
عن نسيان الرب . فلما دلت الآية على أن نسيان الانسان نفسه مسبب
عن نسيانه لربه دل على أن الذاكر لربه لا يحصل له هذا النسيان لنفسه .

والذكر يتضمن ذكر ما قد علمه . فمن ذكر ما يعلمه من ربه
ذكر ما يعلمه من نفسه . وهو قد ولد على الفطرة التي تقتضي أنه
يعرف ربه ويحبه ويوحده . فاذا لم ينس ربه الذي عرفه ، بل ذكره
على الوجه الذي يقتضي محبته ومعرفته وتوحيده ، ذكر نفسه ، فأبصر
ما كان فيها قبل من معرفة الله ومحبه وتوحيده .

وأهل البدع — الجهمية ونحوهم — لما عرضوا عن ذكر الله —
الذكر المشروع الذي كان في الفطرة وجاءت به الشرعة ، الذي يتضمن
معرفة ومحبه وتوحيده — نسوا الله من هذا الوجه . فأنسام انفسهم
من هذا الوجه ، فنسوا ما كان في أنفسهم من العلم الفطري ، والمحبة
الفطرية ، والتوحيد الفطري .

وقد قال طائفة من المفسرين : (نسوا الله) اي تركوا امر الله
(فأنسام انفسهم) اي حظوظ انفسهم حيث لم يقدموا لها خيراً ، هذا
لفظ طائفة منهم البغوي . ولفظ آخرين منهم ابن الجوزي : حين لم
يعملوا بطاعته . وكلاهما قال : (نسوا الله) اي تركوا امر الله .

ومثل هذا التفسير يقع كثيراً في كلام من يأتي بمجمل من القول
يبين معنى دلت عليه الآية ولا يفسرها بما يستحقه من التفسير . فان
قولهم « تركوا أمر الله » . هو تركهم للعمل بطاعته ، فصار الأول
هو الثاني . والله سبحانه قال (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم
أنفسهم) . فهنا شيئان : نسيانهم الله ، ثم نسيانهم لأنفسهم الذي
عوقبوا به .

فان قيل : هذا الثاني هو الأول لكنه تفصيل مجمل ، كقوله (وكم
من قرية أهلكتها فجاءها بأسنا يباناً أو هم قائلون) ، وهذا هو
هذا : قيل : هو لم يقل « نسوا الله فنسوا حظ أنفسهم » حتى
يقال : هذا هو هذا ، بل قال (نسوا الله فأنساهم أنفسهم) ، فثم
إنساء منه لهم أنفسهم . ولو كان هذا هو الأول لكان قد ذكر
ما يعذرهم به ، لا ما يعاقبهم به .

فلو كان الثاني هو الأول لكان : (نسوا الله) أي تركوا
العمل بطاعته ، فهو الذي أنساهم ذلك . ومعلوم فساد هذا الكلام لفظاً ومعنى .

ولو قيل : (نسوا الله) أي نسوا أمره (فأنساهم) العمل
بطاعته ، أي تذكرها ، لكان أقرب ، ويكون النسيان الأول على
بابه . فان من نسي نفس أمر الله لم يطعه .

ولكن هم فسروا نسيان الله بترك أمره . وأمره الذي هو كلامه ليس مقدوراً لهم حتى يتركوه ، إنما يتكون العمل به ، فالأمر بمعنى الأمور به .

إلا أن يقال : مرادهم بترك أمره هو ترك الإيمان به . فلما تركوا الإيمان أعقبهم بترك العمل . وهذا أيضاً ضعيف ، فإن الإيمان الذي تركوه إن كان هو ترك التصديق فقط فكفى بهذا كفراً وذنباً . فلا تجعل العقوبة ترك العمل به ، بل هذا أشد . وإن كان المراد بترك الإيمان ترك الإيمان تصديقاً وعملاً فهذا هو ترك الطاعة كما تقدم .

وهؤلاء أتوا من حيث أرادوا ان يفسروا نسيان العبد بما قيل في نسيان الرب ، وذلك قد فسر بالترك . ففسروا هذا بالترك . وهذا ليس بجيد ، فإن النسيان المناقض للذكر مجاز على العبد بلا ريب . والانسان يعرض عما أمر به حتى ينساه ، فلا يذكره . فلا يحتاج ان يجعل نسيانه تركاً مع استحضار وعلم .

وأما الرب تعالى فلا يجوز عليه ما يناقض صفات كماله سبحانه وتعالى . وفي تفسير نسيانه الكفار بمجرد الترك نظر .

ثم هذا قيل في قوله تعالى (كذلك أتتك آياتنا فنسيتها) ،

أي تركت العمل بها . وهنا قال (نسوا الله) ، ولا يقال في حق الله « تركوه » .

فصل

قوله (الذى خلق . خلق الانسان من علق) بيان لتعريفه بما قد عرف من الخلق عموماً ، وخلق الانسان خصوصاً ، وان هذا مما تعرف به الفطرة كما تقدم .

ثم إذا عرف انه الخالق فمن المعلوم بالضرورة ان الخالق لا يكون إلا قادراً . بل كل فعل يفعله فاعل لا يكون إلا بقوة وقدرة ، حتى أفعال الجمادات . كهبوط الحجر والماء وحركة النار هو بقوة فيها . وكذلك حركة النبات هي بقوة فيه . وكذلك فعل كل حي من الدواب وغيرها هو بقوة فيها . وكذلك الانسان وغيره .

والخلق أعظم الأفعال ، فانه لا يقدر عليه إلا الله . فالقدرة عليه أعظم من كل قدرة ، وليس لها نظير من قدر المخلوقين .

وأيضاً فالتعليم بالقلم يستلزم القدرة . فكل من الخلق والتعليم يستلزم القدرة .

وكذلك كل منها يستلزم العلم . فان المعلم لغيره يجب ان يكون هو عالماً بما علمه إياه ، والا فمن الممتع أن يعلم غيره ما لا يعلمه هو . فمن علم كل شيء — الانسان وغيره — ما لم يعلم أولى أن يكون عالماً بما علمه . والخلق أيضاً يستلزم العلم ، كما قال تعالى (ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير) . وذلك من جهة أن الخلق يستلزم الارادة . فان فعل الشيء على صفة مخصوصة ومقدار مخصوص دون ما هو خلاف ذلك لا يكون إلا بارادة تخصص هذا عن ذلك . والارادة تستلزم العلم . فلا يريد المرید إلا ما شعر به وتصور في نفسه ، والارادة بدون الشعور ممتعة .

وأيضاً فنفس الخلق — خلق الانسان — هو فعل لهذا الانسان الذي هو من عجائب المخلوقات . وفيه من الاحكام والاعتقان ما قد بهر العقول . والفعل المحكم المتقن لا يكون إلا من عالم بما فعل . وهذا معلوم بالضرورة .

فالخلق يدل على العلم من هذا الوجه ، ومن هذا الوجه .

وقد قال في سورة الملك (وهو اللطيف الخبير) . وهو بيان ما في المخلوقات من لطف الحكمة التي تتنزل إيصال الأمور إلى غاياتها بالطف الوجوه ، كما قال يوسف عليه السلام (إن ربي لطيف لما

بشاء) . وهذا يستلزم العلم بالغاية المقصودة ، والعلم بالطريق الموصل .
وكذلك الخبرة .

وبسط هذا بطول ، إذ المقصود هنا التبيه على ما في الآيات التي
هي أول ما أنزل .

ثم إذا ثبت أنه قادر عالم فذلك يستلزم كونه حياً . وكذلك الإرادة
تستلزم الحياة .

والحي إذا لم يكن سمياً بصيراً متكلاً كان متصفاً بضع ذلك من
العمى والصرم والحرس ، وهذا ممتنع في حق الرب تعالى . فيجب أن
يتصف بكونه سمياً بصيراً متكلاً .

والإرادة إما أن تكون لغاية حكيمة ، أو لا . فإن لم تكن لغاية
حكيمة كانت سفهاً ، وهو منزّه عن ذلك ، فيجب أن يكون حكيماً .

وهو إما أن يقصد نفع الخلق والاحسان إليهم ، أو يقصد مجرد
ضررهم وتعذيبهم ، أو لا يقصد واحداً منها ، بل يريد ما يريد سواء
كان كذا أو كذا . والثاني شرير ظالم يتنزه الرب عنه ، والثالث سفه عابث .
فتعين أنه تعالى رحيم ، كما أنه حكيم ، كما قد بسط في مواضع .

فصل

إثبات صفات الكمال له طرق . أحدها ما نهينا عليه من أن الفعل مستلزم للقدرة ولغيرها . فمن النظر من يثبت أولاً القدرة ، ومنهم من يثبت أولاً العلم ، ومنهم من يثبت أولاً الإرادة . وهذه طرق كثير من أهل الكلام .

وهذه يستدل عليها بجنس الفعل ، وهي طريقة من لا يميز بين مفعول ومفعول ، كجهنم بن صفوان ومن اتبعه .

وهؤلاء لا يثبتون حكمة ، ولا رحمة ، إذ كان جنس الفعل لا يستلزم ذلك . لكن هم أثبتوا بالفعل المحكم المتقن العلم . وكذلك ثبت بالفعل النافع الرحمة ، وبالغايات المحمودة الحكمة .

ولكن هم متناقضون في الاستدلال بالأحكام والالتقان على العلم ، إذ كان ذلك إنما يدل إذا كان فاعلاً لغاية يقصدها . وهم يقولون إنه يفعل لا لحكمة ، ثم يستدلون بالأحكام على العلم ، وهو تناقض .

كما تناقضوا في المعجزات حيث جعلوها دالة على صدق النبي ، إما

للعلم الضروري بذلك ، وإما لكونه لو لم تدل لزم العجز . وهي إما
تدل إذا كان الفاعل يقصد إظهارها ليدل بها على صدق الأنبياء . فإذا
قالوا إنه لا يفعل شيئاً لشيء تناقضوا .

وأما الطريق الأخرى في إثبات الصفات [و] هي الاستدلال بالآثر
على المؤثر ، وأن من فعل الكامل فهو أحق بالكامل .

والثالثة طريقة قياس الأولى ، وهي الترجيح والتفضيل ، وهو أن
الكامل إذا ثبت للمحدث الممكن المخلوق فهو للواجب القديم
الخالق أولى :

والقرآن يستدل بهذه ، وهذه ، وهذه .

فلاستدلال بالآثر على المؤثر أكمل ، كقوله تعالى (وقالوا من
أشد منا قوة ؟) ، قال الله تعالى (أو لم يروا أن الله الذي خلقهم
هو أشد منهم قوة)

وهكذا ، كل ما في المخلوقات من قوة وشدة تدل على أن الله
أقوى وأشد ، وما فيها من علم يدل على أن الله أعلم ، وما فيها من
علم وحياة يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة .

وهذه طريقة يقر بها عامة العقلاء ، حتى الفلاسفة يقولون : كل كمال في الملول فهو من العلة .

وأما الاستدلال بطريق الأولى فكقوله (والله المثل الأعلى) ومثل قوله : (ضرب لكم مثلاً من أنفسكم ، هل لكم من ما ملكت أيماكم من من شركاء في ما رزقناكم فأتتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم) وأمثال ذلك مما يدل على أن كل كمال لا نقص فيه يثبت للمحدث المخلوق الممكن فهو للتقديم الواجب الخالق أول من جهة أنه أحق بالكمال لأنه أفضل .

وذلك من جهة أنه هو جعله كاملاً وأعطاه تلك الصفات .

واسمه « العلي » يفسر بهذين المعنيين — يفسر بأنه أعلى من غيره قدرأ ، فهو أحق بصفات الكمال ؛ ويفسر بأنه العلي عليهم بالقهر والغلبة ، فيعود إلى أنه القادر عليهم وهم المقدورون . وهذا يتضمن كونه خالقاً لهم ورباً لهم .

وكلاهما يتضمن أنه نفسه فوق كل شيء ، فلا شيء فوقه ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء . وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء »

فلا يكون شيء قبله ، ولا بعده ، ولا فوقه ، ولا دونه ، كما
أخبر النبي صلى الله عليه وسلم وأثنى به على ربه . وإلا فلو قدر أنه تحت
بعض المخلوقات كان ذلك نقصاً ، وكان ذلك أعلى منه .

وإن قيل : إنه لا داخل العالم ولا خارجه ، كان ذلك تعطيلاً له ،
فهو منزّه عن هذا .

وهذا هو العلي الأعلى ، مع أن لفظ « العلي » و « العلو » لم
يستعمل في القرآن عند الإطلاق إلا في هذا — وهو مستلزم لذنبك —
لم يستعمل في مجرد القدرة ، ولا في مجرد الفضيلة .

ولفظ « العلو » يتضمن الاستعلاء ، وغير ذلك من الأفعال إذا
عدى بحرف الاستعلاء دل على العلو ، كقوله (ثم استوى على العرش)
فهو يدل على علوه على العرش .

والسلف فسروا « الاستواء » بما يتضمن الارتفاع فوق العرش ،
كما ذكره البخاري في صحيحه عن أبي العالية في قوله (ثم استوى)
قال : ارتفع . وكذلك رواه ابن أبي حاتم وغيره بأسانيدهم — رواه من
حديث آدم بن أبي إيلس ، عن أبي جعفر ، عن أبي الربيع ، عن أبي
العالية : (ثم استوى) قال : ارتفع .

وقال البخاري : وقال مجاهد في قوله (ثم استوى على العرش)
علا على العرش . ولكن يقال : « علا على كذا » ، و « علا عن كذا »
وهذا الثاني جاء في القرآن في مواضع ، لكن بلفظ « تعالى » كقوله
(سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً) ، (عالم الغيب والشهادة
فتعالى عما يشركون) وبسط هذا له موضع آخر .

والمقصود هنا أن كل واحد من ذكر أنه خلق ، وأنه الأكرم
الذي علم بالقلم ، يدل على هاتين الطريقتين من إثبات الصفات ، كما
دلنا على الطريقة الأولى — طريقة الاستدلال بالفعل .

فان قوله (الأكرم) يقتضي أنه أفضل من غيره في الكرم ،
والكرم اسم جامع لجميع المحاسن . فيقتضي أنه أحق بجميع الحميد ،
والحماد هي صفات الكمال فيقتضي أنه أحق بالاحسان إلى الخلق والرحمة
وأحق بالحكمة ، وأحق بالقدرة ، والعلم والحياة ، وغير ذلك .

وكذلك قوله (خلق) . فان الخالق قديم أزلي ، مستغن بنفسه ،
واجب الوجود بنفسه ، قيوم . ومعلوم أنه أحق بصفات الكمال من
المخلوق المحدث الممكن .

فهذا من جهة قياس الأولى . ومن جهة الأثر فان الخالق لغيره

الذي جعله حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً هو أولى بأن يكون حياً عالماً قديراً
سميعاً بصيراً .

و (الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الانسان ما لم يعلم) . فجعله
علماً ، والعليم لا يكون إلا حياً . وكرمه أيضاً أن يكون قديراً سميعاً
بصيراً . والأكرم الذي جعل غيره علماً هو أولى أن يكون علماً .
وكذلك في سائر صفات الكمال والمحامد .

فهذا استدلال بالخلق الخاص ، والأول استدلال بجنس الخلق
ولهذا دل هذا على ثبوت الصفات بالضرورة من غير تكلف ، وكذلك
طريقة التفضيل والأولى ، وأن يكون الرب أولى بالكمال من الخلق .

وهذه الطرق لظهورها يسلكها غير المسلمين من أهل الملل وغيرهم
كالنصارى ، فأنهم أثبتوا أن الله قائم بنفسه حتى يتكلم بهذه الطريق .
لكن سموه «جوهراً» ، وضلوا في جعل الصفات ثلاثة ، وهي الأقانيم .

فقالوا : وجدنا الأشياء تنقسم إلى جوهر وغير جوهر ، والجوهر
أعلى النوعين ، فقلنا : هو جوهر . ثم وجدنا الجوهر ينقسم إلى حي
وغير حي ، ووجدنا الحي أكمل ، فقلنا : هو حي . ووجدنا الحي
ينقسم إلى ناطق وغير ناطق ، فقلنا : هو ناطق .

وكذلك يقال لهم في سائر صفات الكمال : إن الأشياء تنقسم إلى قادر وغير قادر ، والقادر أكمل . وقد بسط ما في كلامهم من صواب وخطأ في الكتاب الذي سميناه « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » .

والمقصود هنا التنبية على دلالة هذه الآية — وهذه الآيات التي هي أول ما نزل — على أصول الدين .

وقوله (علم الانسان ما لم يعلم) يدل على قدرته على تعليم الانسان ما قد علمه ، مع كون جنس الانسان فيه أنواع من النقص .. فاذا كان قادراً على ذلك التعليم فقد برهنته على تعليم الانبياء ما علمهم أولى وأحرى . وذلك يدخل في قوله (علم الانسان ما لم يعلم) فان الانبياء من الناس .

فقد دلت هذه الآيات على جميع الاصول العقلية ، فان إمكان النبوات هو آخر ما يعلم بالعقل .

وأما وجود الانبياء وآياتهم فيعلم بالسمع المتواتر ، مع أن قوله (علم الانسان ما لم يعلم) يدخل فيه إثبات تعليمه للانبياء ما علمهم ، فهي تدل على الامكان والوقوع .

وقد ذكرنا في مواضع أن تنزيهه يرجع إلى أصليين .

تنزيهه عن النقص المناقض لكماله . فما دل على ثبوت الكمال له فهو يدل على تنزيهه عن النقص المناقض لكماله .

وهذا مما يبين أن تنزيهه عن النقص معلوم بالعقل ، بخلاف ما قال طائفة من المتكلمين إن ذلك لا يعلم إلا بالسمع .

وقد بينا في غير هذا الموضع أن الطرق العقلية التي سلكوها من الاستدلال بالأعراض على حدوث الاجسام لا تدل على إثباته ، ولا على إثبات شيء من صفات الكمال ، ولا على تنزيهه عن شيء من النقائص . فليس عند القوم ما يحيلون به عنه شيئاً من النقائص .

وهم معترفون بأن الأفعال يجوز عليه منها كل شيء بخلاف الصفات . لكن طريقهم في الصفات فاسد متناقض ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

الثاني : أنه ليس كمثل شيء في صفات الكمال .

والقرآن مملوء بإثبات هذين الأصلين — بإثبات صفات الكمال على وجه التفصيل ، وتنزيهه عن التمثيل ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

فصل

وقوله (باسم ربك الذي خلق) وقوله (علم بالقلم . علم الانسان ما لم يعلم) يدل على إثبات أفعاله وأقواله .

فالمخلق فعله ، والتعليم يتناول تعليم ما أنزله ، كما قال (الرحمن علم القرآن ، خلق الانسان ، علمه البيان) وقوله (بالقلم) يتناول تعليم كلامه الذي يكتبه بالقلم . وزوله في أول السورة التي أنزل فيها كلامه وعلم نبيه كلامه الذي يكتبه بالقلم دليل على شمول الآية لذلك فان سبب اللفظ المطلق والعام لا بد أن يكون مندرجا فيه . وإذا دل على أنه خلق وتكلم .

وقد قال (خلق الانسان) . ومعلوم بالعقل وبالخطاب أن الانسان المخلوق غير خلق الرب له ، وكذلك خلقه لغيره .

والذين نازعوا في ذلك إنما نازعوا لشبهة عرضت لهم ، كما قد ذكر بعد هذا وفي مواضع . وإلا فهم لا يتنازعون أن « خلق » فعل له مصدر — يقال : خلق — يخلق — خلقاً . والانسان مفعول المصدر — « المخلوق » ليس هو المصدر .

ولكن قد يطلق لفظ المصدر على المفعول ، كما يقال « درم ضرب الأمير » . ومنه قوله (هذا خلق الله) ، والمراد هناك : هذا مخلوق الله . وليس الكلام في لفظ « خلق » المراد به « المخلوق » ، بل في لفظ « الخلق » المراد به « الفعل » الذي يسمى المصدر ، كما يقال : خلق — يخلق — خلقاً ، وكقوله (ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة) وقوله (يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق) وقوله (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم)

وإذا كان الخلق فعله فهو بمشيئته ، إذ يتمتع أن يكون فعله بغير مشيئة . وما كان بالمشيئة امتنع قدم عينه ، بل يجوز قدم نوعه .

وإذا كان الخلق للحادث لا بد له من مؤثر تام أوجب حدوثه لزم أنه لم يزل متصفاً بما يقوم به من الامور الاختيارية ، لكن إن ثبت أنه كان قبل هذا المخلوق مخلوق آخر ثبت أنه متصف بمخلق بعد خلق .

وكذلك الكلام ، هو متكلم بمشيئته . ويتمتع أن لا يكون متكلماً ثم يصير متكلماً لوجهين :

أحدهما : أنه سلب لكلامه ، والكلام صفة كمال .

والثاني : أنه يتمتع حدوث ذلك . فان من لا يكون متكلماً يتمتع

أن يجعل نفسه متكلماً ، ومن لا يكون عالماً يتمتع أن يجعل نفسه عالماً ، ومن لا يكون حياً يتمتع أن يجعل نفسه حياً . فهذه الصفات من لوازم ذاته .

وكذلك من لا يكون خالقاً يتمتع أن يجعل نفسه خالقاً . فانه إذا لم يكن قادراً على أن يخلق فجله نفسه خالقة أعظم ؛ فيكون هذا ممتعاً بطريق الأولى ، فان جعل نفسه خالقة يستلزم وجود المخلوق .

ولهذا لما كان قادراً على جعل الانسان فاعلاً كان هو الخالق لما يفعله الانسان . فلو جعل نفسه خالقة كان هو الخالق لما جعلها تخلقه .

فاذا فرض أنه يتمتع أن يكون خالقاً في الأزل امتنع أن يجعل نفسه خالقة بوجه من الوجوه . ويلزم من القول بامتناع الفعل عليه في الأزل امتناعه دائماً . وقد دلت الآية على أنه خلق . فعلم أنه ما زال قادراً على الخلق ، ما زال يمكنه أن يخلق ، وما زال الخلق ممكناً مقدوراً . وهذا يبطل أصل الجهمية .

بل وإذا كان قادراً عليه فالوجب له ليس شيئاً باتناً من خارج ، بل هو من نفسه . فيمتنع أن يجعل نفسه حريدة بعد أن لم تكن . فيلزم أنه ما زال حريداً قادراً . وإذا حصلت القدرة والارادة وجب وجود المقدور .

وأهل الكلام الذين ينازعون في هذا يقولون : لم يزل قادراً
على ما سيكون .

فيقال لهم : القدرة لا تكون إلا مع إمكان المقدور ، إذا كانت
القدرة دائماً ، فهل كان يمكنه أن يفعل المقدور دائماً ؟ وهم يقولون :
لا ، بل الامكان — إمكان الفعل — حادث . وهذا يناقض إثبات
القدرة ، وإن قالوا : بل الامكان حاصل ، تبين أنه لم يزل الفعل ممكناً
فثبت إمكان وجود ما لا يتناهى من مقدور الرب .

وحيثذ ، فإذا كان لم يزل قادراً ، والفعل ممكناً ، وهذا
الممكن قد وجد ، فما لا يزال فلولوجب لوجود جنس المقدور ،
— كالارادة — مثلا ، إما أن يكون وجودها في الأزل ممتعاً ، فيلزم
امتناع الفعل ، وقد بينا أنه ممكن .

وأيضاً إذا كان وجودها ممتعاً لم يزل ممتعاً ، لأنه لاشيء هناك
يجعلها ممكنة فضلا عن أن تكون موجودة . ومعلوم أن وجودها بعد
أن لم تكن لا بد له من موجب . وإذا كان وجودها في الأزل ممكناً
فوجود هذا الممكن لا يتوقف على غير ذاته ، وذاته كافية في حصوله .
فيلزم أنه لم يزل حريداً .

وهكذا في جميع صفات الكمال متى ثبت إمكانها في الأزل لزم

وجودها في الأزلى . فانها لو لم توجد لكانت ممتعة ، إذ ليس في الأزلى
شيء سوى نفسه يوجب وجودها . فاذا كانت ممكنة والمقتضى التام لها
نفسه لزم وجوبها في الأزلى .

وهذا مما يدل على أنه لم يزل حياً ، عليها ، قديراً ، حريداً ، متكلماً
فاعلاً ، إذ لا مقتضى لهذه الأشياء إلا ذاته ، وذاته وحدها كافية في ذلك . فيلزم
قدم النوع ، وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء ، لكن أفراد النوع تحصل
شيئاً بعد شيء بحسب الامكان والحكمة .

ولهذا قد بين في مواضع أنه ليس في نفس الأمر ممكن يستوي
طرفاً وجوده وعدمه ، بل إما أن يحصل المقتضى لوجوده فيجب ، أو
لا يحصل فيمتنع . [فما] اتصف به الرب فانصافه به واجب ، وما لم
يتصف به فانصافه به ممتنع . وما شاء كان ووجب وجوده ، وما
لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده . فالمتكلم مع مرجحه التام واجب
وبلونه ممتنع .

ففي قوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الانسان من علق)
وفي قوله (اقرأ وربك الاكرم . الذي علم بالقلم) دلالة على ثبوت صفات
الكمال له ، وانه لم يزل متصفاً بها .

وأقوال السلف في ذلك كثيرة . وهذا فسروا قوله (وكان الله

عزيراً حكيماً) ونحوه ، كما ذكره البخاري في صحيحه عن ابن عباس — ورواه ابن أبي حاتم من عدة طرق — لما قيل له : قوله (وكان الله ...) كأنه كان شيء ثم مضى ؟ فقال ابن عباس : هو سمى نفسه بذلك ولم يزل كذلك .

هذا لفظ ابن أبي حاتم من طريق أبي معاوية ، عن الأعمش ، عن المنهال ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس . فقال ابن عباس : كذلك كان ولم يزل .

ومن رواية عمرو بن أبي قيس ، عن مطرف ، عن المنهال ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس . قال : أتاه رجل فقال : سمعت الله يقول (وكان الله ...) كأنه شيء كان ؟ فقال ابن عباس : أما قوله (كان) فانه لم يزل ولا يزال ، و (هو الأول والآخِر والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم) .

ومن رواية عبد الرحمن بن مغراء ، عن مجمع بن يحيى ، عن عمه ، عن ابن عباس . قال ، قال يهودي : انكم تزعمون أن الله كان عزيراً حكيماً ، فكيف هو اليوم ؟ فقال ابن عباس : إنه كان في نفسه عزيراً حكيماً .

وهذه أقوال ابن عباس تبين أنه لم يزل متصفاً بخبر « كان » ، ولا

يزال كذلك ، وأن ذلك حصل له من نفسه . فلم يزل متصفاً في نفسه إذا كان من لوازم نفسه ، ولهذا لا يزال لأنه من نفسه .

وقال أحمد بن حنبل : لم يزل الله علماً ، متكلماً ، غفوراً . وقال أيضاً : لم يزل الله متكلماً إذا شاء .

فصل

وكما أنه أول آية نزلت من القرآن تدل على ذلك فأعظم آية في القرآن تدل على ذلك ، لكن مبسوطاً دلالة أتم من هذا .

وهي آية الكرسي ، كما ثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بن كعب : يا أبا المنذر ! أتدري أي آية في كتاب الله معك أعظم ؟ فقال : (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) فقال : « ليهنك العلم ، أبا المنذر ! » .

وهنا افتتحها بقوله (الله) ، وهو أعظم من قوله (وربك ...) ولهذا افتتح به أعظم سورة في القرآن فقال (الحمد لله رب العالمين) .

وقال (الله لا اله الا هو الحي القيوم) إذا كان المشركون قد اتخذوا إلهاً غيره وإن قالوا بأنه الخالق . ففي قوله (خلق) لم يذكر نفي خالق آخر إذ كان ذلك معلوما . فلم يثبت أحد من الناس خالقاً آخر مطلقاً خلق كل شيء وخلق الانسان وغيره ، بخلاف الالهية .

قال تعالى (قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم . إن كنتم فاعلين) وقال تعالى (وانطلق الملائم منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم ، ان هذا لشيء يراد) ، وقال تعالى (أنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى ، قل لا أشهد ، قل إنما هو إله واحد) ، وقال تعالى (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سيلا) .

فابتغوا معه آلهة أخرى ، ولم يثبتوا معه خالقاً آخر .

فقال في أعظم الآيات (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) . ذكره في ثلاثة مواضع من القرآن ، كل موضع فيه أحد أصول الدين الثلاثة — وهي التوحيد ، والرسول ، والآخرة .

هذه التي بعث بها جميع المرسلين ، وأخبر عن المشركين أنهم يكفرون بها في مثل قوله (ولا تتبع أهواء الذين كذبوا بآياتنا ، والذين لا يؤمنون بالآخرة ، وهم برهم يعدلون) .

فقال هنا (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) — قرنهما بأنه لا إله إلا هو .

وزاد في آل عمران (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل . من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان) ، وهذا إيمان بالكتب والرسل .

وقال في طه : (يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولا . يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما . وعت الوجوه للحي القيوم ، وقد خاب من حمل ظلماً) .

فصل

ومن أعظم الأصول معرفة الانسان بما نعت الله به نفسه من الصفات الفعلية ، كقوله في هذه السورة (الذي خلق . خلق الانسان من علق) و « الخلق » مذكور في مواضع كثيرة ، وكذلك غيره من الأفعال . وهو نوعان .

فعل متعدي إلى مفعول به ، مثل « خلق » ، فانه يقتضى مخلوقا ، وكذلك « رزق » ، كقوله (الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم ،

هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء؟) . وكذلك الهدى ،
والاضلال ، والتعليم والبعث ، والارسال والتكليم .

وكذلك ما أخبر به من قوله (فقضاهن سبع سموات في يومين) ،
(فسواهن سبع سموات) وقوله (والسماء بنيناها بأيد) ، وقوله (الذي
جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماء فأخرج به
من الثمرات رزقا لكم) ، وقوله في الآية الأخرى (الذي جعل لكم
الأرض قراراً والسماء بناءً وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات)
وهذا في القرآن [كثير] جداً .

والأفعال اللازمة ، كقوله (ثم استوى إلى السماء) ، (ثم استوى
على العرش) (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام)
(هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي
بعض آيات ربك) ، وقوله (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) .

فأما النوع الأول فالمسلمون متفقون على إضافته إلى الله ، وأنه هو
الذي يخلق ويرزق ، ليس ذلك صفة لشيء من مخلوقاته .

لكن هل قام به فعل هو الخلق . أو الفعل هو للمفعول والخلق
هو المخلوق؟ وهذا فيه قولان لمن يثبت اتصافه بالصفات . فأما

من يتقى الصفات من الجهمية والمعتزة فهم ينفون قيام الفعل به بطريق الأولى .

لكن منهم من يجعل الخلق غير المخلوق ، ويجعل الخلق إما معنى قام بالمخلوق ، أو المعاني المتسلسلة ، كما يقوله معمر بن عباد ؛ أو يجعل الخلق قائماً لا في محل ، كقول بعضهم : انه قول « كن » لا في محل ، وقول البصريين : إنه إرادة لا في محل . وهذا فرار منهم عن قيام الحوادث به ، مع أن منهم من يلتزم ذلك ، كما التزمه أبو الحسين وغيره .

والجمهور المبتنون للصفات هم في الأفعال على قولين .

منهم من يقول : لا يقوم به فعل ، وإنما الفعل هو المفعول . وهذا قول طائفة منهم الأشعري ومن وافقه من أصحابه وغير أصحابه ، كابن عقيل وغيره ، وهو أول قول القاضى أبي يعلى .

وهؤلاء يقسمون الصفات الى ذاتية ، ومعنوية ، وفعلية . وهذا تقسيم لا حقيقة له . فان الأفعال عندم لا تقوم به فلا يتصف بها ، لكن يجبر عنه بها .

وهذا التقسيم يناسب قول من قال : الصفات هي الأخبار التي

ينحبر بها عنه ، لا معاني تقوم به ، كما تقول ذلك الجهمية والمعتزلة .
فهؤلاء إذا قالوا : الصفات تنقسم إلى ذاتية و فعلية ، أرادوا بذلك ما ينحبر
به عنه من الكلام تارة يكون خبراً عن ذاته ، وتارة عن المخلوقات ،
ليس عندهم صفات تقوم به . فمن فسر الصفات بهذا امكنه أن يجعلها
ثلاثة أقسام — ذاتية ، ومعنوية ، و فعلية .

وأما من كان مراده بالصفات ما يقوم به فهذا التقسيم لا يصلح على
أصلهم ، ولكن أخذوا التقسيم عن أولئك وهم مخالفون لهم في
المراد بالصفات .

وهذا التقسيم موجود في كلام أبي الحسن ومن وافقه ، كالقاضي
أبي يعلى ، وأبي للعالي ، والباجي وغيرهم .

والقول الثاني : إنه تقوم به الأفعال .. وهذا قول السلف وجمهور
مبته الصفات .

ذكر البخاري في كتاب « خلق أفعال العباد » أن هذا إجماع
العلماء ، خالق ، وخلق ، ومخلوق . وذكره البغوي قول أهل السنة
وذكره أبو نصر محمد بن إسحاق الكلاباذي في كتاب « التعرف بمذاهب
التصوف » أنه قول الصوفية . وهو قول الحنفية مشهور عندهم يسمونه

« التكوين » . وهو قول الكرامية ، والمهشامية ، ونحوها وهو قول القدماء من أصحاب مالك ، والشافعي ، وأحمد . وهو آخر قولي القاضي أبي [يعلى] .

ثم إذا قيل : الخلق غير المخلوق ، وإنه قائم بالرب ، فهل هو خلق قديم لازم لذات الرب مع حدوث المخلوقات ، كما يقوله أصحاب أبي حنيفة وغيرهم ؟ أو هو خلق حادث بذاته — حدث لما حدث جنس المخلوقات ؟ أم خلق بعد خلق ؟ على ثلاثة أقوال .

وهذا أو هذا هو الذي عليه أئمة السنة والحديث وجمهورهم . وهو قول طوائف من أهل الكلام — من الكرامية والمهشامية ، وغيرهم .

فمن قال « إنه يتكلم بمشيئته واختياره كلاما يقوم بذاته ، يمكنه أن يقول : إنه يفعل باختياره ومشيئته فعلا يقوم بذاته » .

والذين يقولون بقيام الأمور الاختيارية بذاته منهم من يصحح دليل الأعراض والاستدلال به على حدوث الأجسام ، كالكرامية ، ومتأخرى الحنفية ، والمالكية ، والحنبلية ، والشافعية . ومنهم من لا يصححه ، كأئمة السلف ، وأئمة السنة والحديث . وأحمد بن حنبل ، والبخاري وغيرهم

وهذه المسألة يعبر عنها بـ « مسألة التأثير » هل هو أمر وجودي أم لا ؟ وهل التأثير زائد على المؤثر والأثر أم [لا] ؟ وكلام الرازي في ذلك مختلف ، كما قد بسط الكلام على ذلك في مواضع .

وعمدة الدين قالوا : إن الخلق هو المخلوق ، والتأثير هو وجود الأثر ، لم يثبتوا زائداً أن قالوا : لو كان الخلق والتأثير زائداً على ذات المخلوق والأثر لكان إما أن يقوم بمحل أو لا ، والثاني باطل ، فإن المعاني لا تقوم بأنفسها . وهذا رد على طائفة من المعتزلة قالوا : يقوم بنفسه .

قالوا : وإذا قام بمحل فاما أن يقوم بالخالق أو بغيره ، والثاني باطل ، لأنه لو قام بغيره لكان ذلك الغير هو الخالق ، لا هو . وهذا رد على طائفة ثانية يقولون : إنه يقوم بالمخلوق .

وإذا قام بالخالق فاما أن يكون قديماً أو محدثاً ، ولو كان قديماً للزم قدم المخلوق ، فان الخلق والمخلوق متلازمان . فوجود خلق بلا مخلوق ممتنع ، وكذلك وجود تأثير بلا أثر .

وإن كان محدثاً فهو باطل لوجهين . أحدهما أنه يلزم قيام الحوادث به . والثاني أن ذلك الخلق الحادث يفترق إلى خلق آخر ويلزم التسلسل ومعمّر بن عباد التزم التسلسل ، وجعل للخلق خلقاً ، وللخلق خلقاً ،

لكن لا في ذات الله ، وجعل ذلك في وقت واحد .

فهذه عمدة هؤلاء . وكل طائفة تخالفهم منعت مقدمة من مقدمات دليلهم .

فمن جوز أن يقوم بنفسه ، أو بالخلق ، منع تينك المقدمتين .
وأما الجمهور فكل أجاب بحسب قوله .

منهم من قال : بل الخلق والتكوين قديم ، كما أن الإرادة عندكم قديمة . ومع القول بقدمها لم يلزم تقدم المراد ، كذلك الخلق والتكوين قديم ولا يلزم تقدم الخلق . وهذا لازم للكلاية من الأشعرية وغيرهم لا جواب لهم عنه .

لكن لا يلزم من نفي قدم إرادة معينة ، بل نفي قدم الإرادة ، كما يقوله الجهمية والمعتزلة . أو يقول بقدم نوع الإرادة ، كما يقوله أئمة أهل الحديث ومن وافقهم من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم .

لكن صاحب هذا القول يقال له : التكوين القديم إما أن يكون بمشيئته وإما أن لا يكون بمشيئته . فان كان بغير مشيئته لزم أن يكون قد خلق الخلق بلا مشيئته . وان كان بمشيئته لزم أن يكون القديم مراداً وهذا باطل . ولو صح لأمكن كون العالم قديماً — مع كونه مخلوقاً —

بخلق قديم بارادة قديمة . ومعلوم أن هذا باطل . ولهذا كان كل من قال « القرآن قديم » يقولون : تكلم بغير مشيئته وقدرته .

فالمفعول المراد لا يكون الا حادثاً ، وكذلك الفعل المراد لا يكون الا حادثاً .

وأيضاً فهؤلاء المنازعون لهم يقولون : الارادة مستلزمة للمراد ، والخلق مستلزم للمخلوق . وما ذكر حجة على هؤلاء ، وهؤلاء . فان الارادة والخلق من الأمور الاضافية ، وثبوت إرادة بلا مراد وخلق بلا مخلوق ممتنع . لكن المنازع يقول : توجد الارادة والخلق ويتأخر المراد المخلوق !

فيقال لهؤلاء — تقولون : توجد الارادة ، او الخلق مع الارادة ، ولا يوجد لا للمراد ولا للمخلوق . ثم بعد ذلك بما لا ينتهي من تقدير الأوقات يوجد المراد المخلوق من غير سبب . وهذا معلوم البطلان في بداية العقول . فان الارادة أو الخلق كان موجوداً مع القدرة . فان كان هذا مؤثراً تماماً استلزم وجود الأثر ، ولزم وجود الأثر عند وجود للمؤثر التلم .

فان الأثر « ممكن » ، والممكن يجب وجوده عند وجود المرجح

التام ، إذ لو لم يكن كذلك كان جزأً بعد وجود المرجح يقبل الوجود والعدم ، وحينئذ فيفتقر إلى مرجح . وهذا يستلزم التسلسل ، ولا ينقطع التسلسل إلا إذا وجد المرجح التام الموجب .

وهنا تنازع الناس ، فقالت طائفة — مثل محمد بن الهيصم الكرامي ومحمود الخوارزمي — يكون الممكن أولى بالوقوع لكن لا ينتهي إلى حد الوجود .

وقال أكثر المعتزلة والأشعرية : بل لا يصير أولى ولكن القادر ، أو القادر المرید ، يرجح أحد المتبائلين بلا مرجح .

وآخرون عرفوا أن هذا لازم فاعترفوا بأنه عند وجود المرجح التام يجب وجود الأثر ، وعند الداعي التام مع القدرة يجب وجود الفعل ، كما اعترف بذلك أبو الحسين البصري ، والرازي ، والطوسي وغيرهم . وكثير من قدماء المتكلمين يقولون بالارادة الموجبة ، وأن الارادة تستلزم وجود المراد .

والمفلسفة أوردوا هذا على المتكلمين ، لكن بأن الأثر يقارن وجود التأثير فيكون معه بالزمن .

وكثير من الناس لا يعرف إلا هذا القول ، وذاك القول ،

كالرازي وغيره ، فيقولون جارى في هذا الأصل العظيم الذي هو من أعظم أصول العلم والدين والكلام .

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير موضع ، وبيننا أن قولاً ثالثاً هو الصواب الذي عليه أئمة العلم . وهو أن التأثير التام يستلزم وجود الأثر عقبه — لا معه في الزمان ، ولا متراخياً عنه .

فمن قال بالتراخي من أهل الكلام فقد غلط ، ومن قال بالاقتران — كالتفلسفة — فهم أعظم غلطاً . ويلزم قولهم من المحالات ما قد بيناه في مواضع .

وأما هذا القول فعليه يدل السمع والعقل . قال الله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) . والعلاء يقولون « قطعه فانقطع ، وكسرتة فانكسر » ، و « طلق المرأة فطلقت » ، وأعتق العبد فعتق » . فالعتق والطلاق يقعان عقب الاعتاق والتطبيق — لا يتراخي الأثر ، ولا يقارن . وكذلك الانكسار والانقطاع مع القطع والكسر .

وهذا مما بين انه اذا وجد الخلق لازم وجود المخلوق عقبه ، كما يقال : كون الله الشيء فتكون . فتكونه عقب تكوين الله — لا مع التكوين ، ولا متراخياً .

وكذلك الإرادة التامة مع القدرة تستلزم وجود المراد المقدور .

فهو يريد أن يخلق ، فيوجد الخلق بإرادته وقدرته . ثم الخلق يستلزم وجود المخلوق ، وإن كان ذلك الخلق حادثاً بسبب آخر يكون هذا عقبه . فإما في ذلك وجود الأثر عقب المؤثر التام ، والتسلسل في الآثار . وكلاهما حق ، والله أعلم .

وأما المخلوق فلا يكون إلا بائناً عنه — لا يقوم به مخلوق .

بل نفس الإرادة مع القدرة تقتضي وجود الخلق ، كما تقتضي وجود الكلام .

ولا يفتر الخلق إلى خلق آخر ، بل يفتر إلى ما به يحصل — وهو الإرادة للتقدمة . وإذا خلق شيئاً أراد خلق شيء آخر . وما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن .

ومن قال : إن الخلق حادث — كالمشامية والكرامية — قال : نحن نقول بقيام الحوادث .

ولا دليل على بطلان ذلك . بل العقل والنقل ، والكتاب والسنة وإجماع السلف ، يدل على تحقيق ذلك ، كما قد بسط في موضعه .

ولا يمكن القول بأن الله يدبر هذا العالم الا بذلك ، كما اعترف بذلك
أقرب الفلاسفة الى الحق ، كأبي البركات صاحب « المتبر » وغيره .

وأما قولهم : يلزم أن للخلق خلقاً آخر ، فقد أجابهم من يلتزم
ذلك — كالكرامية وغيره — بأنكم تقولون : إن المخلوقات المنفصلة
تحدث بلا حدوث سبب أصلاً . وحينئذ فالقول بحدوث الخلق الذي
تحصل به المخلوقات بلا حدوث سبب أقرب الى العقل والنقل .

وهذا جواب لازم على هذا التقدير — تقدير قيام الأمور
الاختيارية .

والكرامية يسمون ما قام به « حادثاً » ، ولا يسمونه « محدثاً » ،
كالكلام الذي يتكلم به — القرآن ، أو غيره — يقولون : هو
حادث ، ويمنعون أن يقال : هو محدث ، لأن « الحادث » يحدث
بقدرته ومشيدته كـ « الفعل » . وأما « المحدث » فيفتقر الى احداث ،
فيلزم أن يقوم بذاته إحداث غير المحدث ، وذلك الاحداث يفتقر الى
إحداث ، فيلزم التسلسل .

وأما غير الكرامية من أئمة الحديث والسنة والكلام فيسمون
ذلك « محدثاً » ، كما قال (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث)

وفي الصحيحين عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
« إن الله يحدث من أمره ما يشاء ، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في
الصلاة » . والذي أحدثه هو النبي عن تكلمهم في الصلاة .

وقولهم « إن المحدث يفتقر إلى إحداث ، وهلم جرا » ، هذا
يستلزم التسلسل في الآثار ، مثل كونه متكلماً بـكدم بعد كلام ، وكلمات
الله لا نهاية لها ، وأن الله لم يزل متكلماً إذا شاء . وهذا قول أئمة
السنة ، وهو الحق الذي يدل عليه النقل والعقل .

وكذلك أفعاله ، فإن الفعل والكلام صفة كمال . فإن من يتكلم
أكمل ممن لا يتكلم ، ومن يخلق أكمل ممن لا يخلق . قال تعالى
(أفمن يخلق كمن لا يخلق ، أفلا تذكرون؟!) .

وحينئذ فهو ما زال متصفاً بصفات الكمال ، منعوتاً بنعوت
الأكرام والجلال .

وبهذا تزول أنواع الأشكال ، ويعلم أن ما أخبرت به الرسل عن
الله من أصدق الأقوال ، وأن دلائل العقول لا تبطل إلا على ما يوافق
أخبار الرسول .

ولكن نشأ الغلط من جهل كثير من الناس بما أخبر به الرسول

وسلوكلهم أدلة برأيهم ظنوها عقلية وهي جهلية . فغلطوا في الدلائل السمعية والعقلية ، فاختلفوا ، (وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) .

وقد بسط الكلام على هذا في مواضع — في مسألة الكلام والأفعال — وذكر ما تيسر من كلام السلف والأئمة في هذا الأصل والمقصود هنا التنبيه على ماخذ الأقوال .

وهذا للموضع مما بينه أئمة السنة كالامام أحمد وغيره . فتكلم في « الرد على الجهمية » على قوله (إنا جعلناه قرآناً عربياً) . وبين أن « الجمل » من الله قد يكون « خلقاً » كقوله (وجعل الظلمات والنور) ، وقد يكون « فعلا ليس بخلق » ، وقوله (إنا جعلناه قرآناً عربياً) من هذا الباب .

وذلك أن الخلق ، ونحوه من الأفعال التي ليست خلقاً ، مثل تكلمه بالقرآن وغيره ، وتكلمه لموسى وغيره ، ومثل النزول ، والانباء والمجىء ، ونحو ذلك ، فهذه إما تكون بقدرته ومشيبته ، وبأفعال آخر تقوم بذاته ليست خلقاً .

وهذا يجب البخاري وغيره من أئمة السنة للكرامية إذا قالوا : « المحدث لا بد له من إحداء ؟ » ، فيقول : « نعم ، وذلك الأحداث

فعل ليس بخلق . و « التسلسل » نلتزمه .

فان التسلسل الممتنع هو وجود التسلسلات في آن واحد ؛ كوجود خالق للخالق وخالق للخالق ، أو للخلق خلق وللخلق خلق ، في آن واحد . وهذا ممتنع من وجوه . منها وجود ما لا يتناهى في آن واحد وهذا ممتنع مطلقاً . ومنها أن كل ما ذكر يكون « محدثاً » لا « ممكناً » ، وليس فيها موجود بنفسه ينقطع به التسلسل ، وإذا كان أولى بالامتناع .

بخلاف ما إذا قيل « كان قبل هذا الكلام كلام ، وقبل هذا الفعل فعل » جائز عند أكثر العقلاء — أئمة السنة ، وأئمة الفلاسفة ، وغيرهم .

فاذا قيل « هذا الكلام المحدث أحدثه في نفسه » كان هذا معقولاً . وهو مثل قولنا « تكلم به » . وهو معنى قوله (إنا جعلناه قرآنا عربيا) ، أي تكلمنا به عربيا ، وأنزلناه عربيا .

وكذلك فسره السلف كاسحاق بن راهويه ، وذكره عن مجاهد قال : (جعلناه قرآنا عربيا) : قلناه عربيا ، ذكره ابن أبي حاتم في تفسيره ، عن إسحاق بن راهويه قال : ذكر لنا عن مجاهد وغيره من التابعين (إنا جعلناه قرآنا عربيا) : انا قلناه ووصفناه . وذكره

عن أحمد بن حنبل ، عن الأشجعي ، عن سفيان الثوري في قوله (جعلناه قرآنا عربيا) : بيناه قرآنا عربيا .

والانسان يفرق بين تكلمه وتحركه في نفسه وبين تحريكه لغيره . وقد احتج سفيان بن عيينة وغيره من السلف على أنه غير مخلوق بأن الله خلق الأشياء بـ « كن » . فلو كانت « كن » مخلوقة لزم أن يكون خلق مخلوقا بمخلوق ، فيلزم التسلسل الباطل .

وذلك أنه إذا لم يخلق الا بـ « كن » ، فلو كانت « كن » مخلوقة لزم أن لا يخلق شيئا . وهو الدور الممتنع . فانه لا يخلق شيئا حتى يقول « كن » ، ولا يقول « كن » حتى يخلقها ، فلا يخلق شيئا . وهذا تسلسل في أصل التأثير والفعل ، مثل أن يقال : لا يفعل حتى يفعل ، فيلزم أن لا يفعل ؛ ولا يخلق حتى يخلق ، فيلزم أن لا يخلق .

وأما اذا قيل : قال « كن » ، وقبل « كن » « كن » ، وقبل « كن » « كن » ، فهذا ليس بمتنع . فان هذا تسلسل في آحاد التأثير ، لا في جنسه . كما أنه في المستقبل يقول « كن » بعد « كن » ، ويخلق شيئا بعد شيء الى غير نهاية .

فالمخلوقات التامة يخلقها بخلقها ، وخلقها فعله القائم به ، وذلك إنما يكون بقدرته ومشيتته .

وإذا قيل : هذا الفعل القائم به يقتصر الى فعل آخر يكون هو المؤثر في وجوده غير القدرة والارادة ، فانه لو كان مجرد ذلك كافيا كفى في وجود المخلوق فلما كان لا بد له من خلق ، فهذا الخلق أمر حادث بعد أن لم يكن ، وهو فعل قائم به . فلهذا التام فيه يكون مستلزما له مستقبلا له ، كالمؤثر التام في وجود الكلام الحادث بذاته .

والتكلم من الناس إذا تكلم فوجود الكلام — لفظه ومعناه — مسبوق بفعل آخر . فلا بد من حركة تستعقب وجود الحروف التي هي الكلام . فتلك الحركة هي التي تجعل الكلام عرييا أو عجميا ، وهو فعل يقوم بالفاعل . وذلك الجعل الحادث حدث بمؤثر تام قبله أيضا .

وذات الرب هي المقضية لذلك كله . فهي تقتضي الثاني بشرط انقضاء الأول ، لا معه . واقتضاؤها للثاني فعل يقوم بها بعد الأول . وهي مقضية لهذا التأثير وهذا التأثير .

ثم هذا التأثير — وكل تأثير — هو مسبب عما قبله وشرط لما بعده . وليس في ذلك شيء مخلوق وإن كانت « حادثة » .

وإن قال قائل : أنا أسمى هذا « خلقا » ، كان نزاعه لفظيا ، وقيل له : الذين قالوا « القرآن مخلوق » لم يكن مرادهم هذا ، ولا رد السلف والأئمة هذا . إنما ردوا قول من جعله مخلوقا باتنا عن الله ، كما قال

الامام أحمد : كلام الله من الله ليس باتنا عنه .

وقالوا : القرآن كلام الله غير مخلوق منه بدأ .

قال أحمد : منه بدأ هو التكلم به لم يبدأ من مخلوق ، كما قال من قال : إنه مخلوق . قال تعالى (والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) .

ولهذا لا يقول أحد إنه خلق نزوله ، واستواءه ، ومجيئه . وكذلك تكليمه لموسى ، ونداءه له — ناداه وكله بمشيئته وقدرته . والتكليم فعل قام بذاته ، وليس هو الخلق ، كما أن الانسان اذا تكلم فقد فعل كلاما وأخذت كلاما ، ولكن في نفسه ، لا مباينا له .

ولهذا كان الكلام صفة فعل ، وهو صفة ذات ايضا ، على مذهب السلف والأئمة .

ومن قال إنه مخلوق يقول : إنه صفة فعل ، ويجعل الفعل باتنا عنه ، والكلام باتنا عنه . ومن قال صفة ذات يقول : إنه يتكلم بلا مشيئته وقدرته .

ومذهب السلف أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وكلامه قائم به . فهو صفة

ذات وصفة فعل . ولكن الفعل هنا ليس هو الخلق ، بل كما قال
الامام أحمد : الجعل جعلان — جعل هو خلق ، وجعل ليس بخلق .

وهذا كله يستلزم قيام الأفعال بذاته ، وأنها تنقسم الى قسمين —
أفعال متعدية كالخلق ، وأفعال لازمة كالتكلم والنزول . والسلف يثبتون
النوعين — هذا وغيره .

وأما جعل القرآن عربيا وإن كان متعديا في صناعة العربية بمعنى
أنه نصب مفعولا ، ففي « الكلام » الفعل الذي هو « التكلم » متصلا
بالمفعول الذي هو « الكلام » — كلاهما قائم بالتكلم .

ولهذا قد يراد بالمفعول المصدر : إذا قلت « قال قولا حسنا »
فقد يراد بـ « القول » المصدر فقط ، وقد يراد به « الكلام » فقط
فيكون المفعول ، وقد يراد به المجموع فيكون مفعولا به ومصدراً .

وكذلك « القرآن » هو في الأصل « قرأ قرآنا » ، وهو الفعل
والحركة ، ثم سمي الكلام للقراءة « قرآنا » . قال تعالى في الأول (إن
علينا جمعه وقرآنه . فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) ، وقال في الثاني (إن
هذا القرآن) .

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع وبين أن التلاوة والقراءة في

الأصل مصدر « تلا تلاوة ، وقرأ قراءة ، كالقرآن » . لكن يسمى به الكلام كما يسمى بالقرآن . وحيث فتكون القراءة هي المقروء ، والتلاوة هي التلو .

وقد يراد بالتلاوة والقراءة المصدر الذي هو الفعل ، فلا تكون القراءة والتلاوة هي المقروء التلو ، بل تكون مستلزمة له .

وقد يراد بالتلاوة والقراءة مجموع الأمرين ، فلا تكون هي التلو لأن فيها الفعل ، ولا تكون مباينة مغايرة لتلو لأن التلو جزؤها .

هذا إذا أريد بالقراءة والمقروء شيء واحد معين ، مثل قراءة الرب ومقروءه ، أو قراءة العبد ومقروءه . وأما إذا أريد بالقراءة قراءة العبد وهي حركته ، وبالمقروء صفة الرب ، فلا ريب أن حركة العبد ليست صفة الرب .

ولكن هذا تكلف . بل قراءة العبد مقروءه كمقروئه . وقراءته للقرآن إذا عني بها نفس القرآن فهي مقروءه . وإن عني بها حركته فليست مقروءه . وإن عني بها الأمران فلا يطلق أحدهما .

ولهذا كان من المنتسبين إلى السنة من يقول : القراءة هي المقروء ومنهم من يقول : القراءة غير المقروء ، ومنهم من لا يطلق واحداً

منها ولكل قول وجه من الصواب عند التصور التام والانصاف .
وليس فيها قول يحيط بالصواب ، بل كل قول فيه صواب من وجه
وقد يكون خطأ من وجه آخر .

والبخارى إنما ثبت خلق أفعال العباد — حركاتهم وأصواتهم .
وهذه القراءة هي فعل العبد يؤثر به وينهى عنه . وأما الكلام نفسه
فهو كلام الله . ولم يقل البخاري إن لفظ العبد مخلوق ولا غير مخلوق
كما نهى أحمد عن هذا وهذا .

والذي قال البخارى إنه مخلوق من أفعال العباد وصفاتهم لم يقل
أحمد ولا غيره من السلف إنه غير مخلوق ، وإن سكتوا عنه لظهور
أمره ، ولكونهم كانوا يقصدون الرد على الجهمية .

والذي قال أحمد إنه غير مخلوق — هو كلام الله لا صفة العباد —
لم يقل البخارى إنه مخلوق .

ولكن أحمد كان مقصوده الرد على من يجعل كلام الله مخلوقا إذا
بلغ عن الله ، والبخاري كان مقصوده الرد على من يقول : أفعال العباد
وأصواتهم غير مخلوقة .

وكلا القصدين صحيح لا منافاة بينهما . وقد بين ذلك ابن قتيبة في

مسألة اللفظ ، ولكن المتحرفون إلى أحد الطرفين ينكرون على الآخر
والله سبحانه أعلم .

فصل

وأما الأفعال اللازمة — كالاستواء والحجىء — فالناس متنازعون في
نفس إثباتها . لأن هذه ليس فيها مفعول موجود يعلمونه حتى
يستدلوا بنبوت المخلوق على الخلق ، وإنما عرفت بالخبر . فالأصل فيها
الخبر ، لا العقل .

ولهذا كان الذين ينفون الصفات الخبرية ينفونها — بمن يقول
« الخلق غير المخلوق » . ومن يقول « الخلق هو المخلوق » ومن
يثبت الصفات الخبرية من الطائفتين يثبتها .

والذين أثبتوا الصفات الخبرية لهم في هذه قولان .

منهم من يجعلها من جنس الفعل المتعدى يجعلها أموراً حادثة في
غيرها . وهذا قول الأشعري ، وأئمة أصحابه ومن وافقهم ، كالقاضي
أبي يعلى ، وابن الزاغوني ، وابن عقيل في كثير من أقواله .

فالأشعري يقول : الاستواء فعل فعله في العرش ، فصار به

مستويا على العرش . وكذلك يقول في الاتيان ، والتزول ويقول :
هذه الأفعال ليست من خصائص الاجسام ، بل توصف بها الاجسام
والأعراض ، فيقال « جاءت الحمى ، وجاء البرد ، وجاء الحر » ،
ونحو ذلك .

وهذا أيضاً قول القاضي أبي بكر ، والقاضي أبي يعلى ، وغيرها .

وحلوا ما روى عن السلف ، كالأوزاعي وغيره ، أنهم قالوا في
التزول : يفعل الله فوق العرش بذاته ، كما حكاه القاضي عبد الوهاب
عن القاضي أبي بكر ، وكما حكوه عن الأشعري وغيره ، كما ذكر في غير
موضع من كتبه .

ولكن عندم هذا من الصفات الخبرية . وهذا قول السبكي وطائفة
وهو أول قول القاضي أبي يعلى .

وكل من قال إن الرب لا تقوم به الصفات الاختيارية ، فانه ينبغي
أن يقوم به فعل شاءه سواء كان لازماً أو متعدياً . لكن من أثبت من
هؤلاء فعلاً قديماً كمن يقول بالتكوين وبهذا فانه يقول : ذلك القديم
قام به بغير مشيئته ، كما يقولون في إرادته القديمة .

والقول الثاني أنها كما دلت عليه أفعال تقوم بذاته بمشيئته

واختياره ، كما قالوا مثل ذلك في الأفعال المتعدية . وهذا قول أئمة
السنة ، والحديث ، والفقهاء ، والتعريف . وكثير من أخصاف أهل
الكلام ، كما تقدم .

وعلى هذا ينبغي نزاعهم في تفسير قوله (ثم استوى إلى السماء)

وقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام)

وقوله : (ثم استوى على العرش) ونحو ذلك

فمن نفي هذه الأفعال بتأول إتيانه باتيان أمره أو
بأسه ، والاستواء على العرش بجعله القدرة والاستيلاء ، أو بجعله
علو القدر .

فإن الاستواء للناس فيه قولان — هل هو من صفات الفعل أو
الذات على قولين .

والقائلون بأنه صفة ذات يتأولونه بأنه قدر على العرش . وهو
ما زال قادراً ، وما زال عالي القدر ؛ فلهذا ظهر ضعف هذا القول
من وجوه .

منها قوله (ثم استوى على العرش) فأخبر أنه استوى
بجرف « ثم » .

ومنها أنه عطف فعلا على فعل ، فقال : خلق ثم استوى .

ومنها أن ما ذكره لا فرق فيه بين العرش وغيره . وإذا قيل إن العرش أعظم المخلوقات ، فهذا لا ينفى ثبوت ذلك لغيره ، كما في قوله (رب العرش العظيم) . لما ذكر ربوبيته للعرش لعظمته ، والربوبية عامة ، جاز أن يقال « رب السموات والأرض وما بينهما ، ورب العرش العظيم » ، ويقال (رب العالمين . رب موسى وهارون)

والاستواء مختص بالعرش باتفاق المسلمين مع أنه مستول مقدر على كل شيء من السماء والأرض وما بينهما . فلو كان استواؤه على العرش هو قدرته عليه جاز أن يقال : على السماء والأرض وما بينهما . وهذا مما احتج به طوائف منهم الأشعري . قال : في اجماع المسلمين على أن الاستواء مختص بالعرش دليل على فساد هذا القول .

وأيضاً فإنه ما زال مقدرأ عليه من حين خلقه .

ومنها كون لفظ « الاستواء » في لغة العرب يقال على القدرة أو علو القدر ممنوع عندهم . والاستعمال الموجود في الكتاب والسنة وكلام العرب يمنع هذا ، كما قد بسط في موضعه .

وتكلم على البيت الذي يحتجون به :

ثم استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

وأنة لو كان صحيحاً لم يكن فيه حجة . فأنهم لم يقولوا : استوى
عمر على العراق لما فتحها ، ولا استوى عثمان على خراسان ، ولا
استوى رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمن .

وإنما قيل هذا البيت — إن صح — في بشر بن مروان لما
دخل العراق واستوى على كرسي ملكها . فقيل هذا كما يقال : جلس
على سرير الملك ، أو تحت الملك ، ويقال : قعد على الملك ،
والمراد هذا .

وأيضاً فالآيات الكثيرة والأحاديث الكثيرة وإجماع السلف يدل
على أن الله فوق العرش ، كما قد بسط في مواضع .

وأما الذين قالوا : الاستواء صفة فعل ، فهؤلاء لهم قولان هنا على
ما تقدم — هل هو فعل بآئن عنه لأن الفعل بمعنى المفعول ، أم فعل
قائم به يحصل بمشيتته وقدرته .

الأول قول ابن كلاب ، ومن اتبعه كالأشعري وغيره . وهو قول
القاضي ، وابن عقيل ، وابن الزاغوني ، وغيرهم .

والثاني قول أئمة أهل الحديث والسنة ، وكثير من طوائف الكلام ، كما تقدم .

ولهذا صار للناس فيما ذكر الله في القرآن من الاستواء والمجيء ونحو ذلك ستة أقوال .

طائفة يقولون : تجرى على ظاهرها ، ويجعلون إتيانه من جنس إتيان المخلوق ، ونزوله من جنس نزولهم . وهؤلاء المشبهة للمثلة ، [و] من هؤلاء من يقول : إذا نزل خلا منه العرش ، فلم يبق فوق العرش .

وطائفة يقولون : بل النصوص على ظاهرها اللائق به ، كما في سائر ما وصف به في نفسه ، وهو (ليس كمثل شيء) لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله . ويقولون : نزل نزولا يليق بجلاله ، وكذلك يأتي إتياناً يليق بجلاله . وهو عندهم ينزل ويأتي ولم يزل عالياً وهو فوق العرش ، كما قال حماد بن زيد : هو فوق العرش يقرب من خلقه كيف شاء . وقال إسحاق بن راهويه : ينزل ولا يخلو منه العرش ونقل ذلك عن أحمد بن حنبل في رسالته إلى مسدد .

وتفسير النزول بفعل يقوم بذاته هو قول علماء أهل الحديث ، وهو الذي حكاه أبو عمر بن عبد البر عنهم ، وهو قول عامة القدماء من أصحاب أحمد ، وقد صرح به ابن حامد وغيره .

والأول — نفي قيام الأمور الاختيارية — هو قول التميمي
موافقة منه لابن كلاب ، وهو قول القاضي أبي يعلى وأتباعه .

وطائفتان يقولان : بل لا ينزل ولا يأتي ، كما تقدم ، ثم منهم
من يتأول ذلك ، ومنهم من يفرض معناه .

وطائفتان واقفتان ، مهم من يقول : ما ندري ما أراد الله بهذا
ومنهم من لا يزيد على تلاوة القرآن .

وعامة المنتسبين إلى السنة وأتباع السلف يطلون تأويل من تأول
ذلك بما ينفي أن يكون هو المستوى الآتي ، لكن كثير منهم يرد
التأويل الباطل ويقول : ما أعرف مراد الله بهذا .

ومنهم من يقول : هذا مما نهى عن تفسيره ، أو مما يكتم تفسيره .

ومنهم من يقرره كما جاءت به الأحاديث الصحيحة والآثار الكثيرة
من السلف من الصحابة والتابعين .

قال أبو محمد البغوي الحسين بن مسعود الفراء الملقب بـ « محيي
السنة » في تفسيره : (ثم استوى إلى السماء) قال ابن عباس وأكثر
مفسري السلف : أي ارتفع إلى السماء . وقال الفراء ، وابن كيسان ،

وجماعة من النحويين : أي أقبل على خلق السماء . وقيل : قصد .

وهذا هو الذي ذكره ابن الجوزي في تفسيره . قال : (ثم استوى إلى السماء) أي عمد إلى خلقها .

وكذلك هو يرجح قول من يفسر الاثنيان بآتيان أمره ، وقول من يتأول الاستواء . وقد ذكر ذلك في كتب أخرى ، ووافق بعض أقوال ابن عقيل . قال : ابن عقيل ، له في هذا الباب أقوال مختلفة وتصانيف يختلف فيها رأيه واجتهاده .

وقال البغوي في تفسير قوله (ثم استوى على العرش) : قال الكلبي ، ومقاتل : استقر . وقال أبو عبيدة : سعد . وأولت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء .

وأما أهل السنة فيقولون : الاستواء على العرش صفة لله بلا كيف يجب على الرجل الايمان به ويكل العلم فيه إلى الله . وسأل رجل مالك بن أنس عن قوله (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فأطرق مالك رأسه ملياً ، وعلاه الرخصاء ، ثم قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أراك إلا ضالا . ثم أمر به فأخرج .

قال : روى عن سفيان الثوري ، والأوزاعي ، والليث بن سعد ، وسفيان بن عيينة ، وعبد الله بن المبارك ، وغيرهم من علماء السنة في هذه الآيات التي جاءت في الصفات المتشابهة : أحروها كما جاءت بلا كيف .

وقال في قوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) : الأولى في هذه الآية وفيما شاكلها أن يؤمن الإنسان بظاهاها ، ويكلمها إلى الله ، ويعتقد أن الله منزه عن سمات الحدث . على ذلك مضت أئمة السلف وعلماء السنة .

قال الكلبي : هذا من المكتوم الذي لا يفسر .

(قلت) : وقد حكى عنه أنه قال في تفسير قوله (ثم استوى) : استقر . ففسر ذلك ، وجعل هذا من المكتوم الذي لا يفسر . لأن ذلك فيه وصف بأنه فوق العرش ، وهذا فيه اتيانه في ظلل من الغمام .

قال البغوي : وكان مكحول ، والزهرى ، والأوزاعي ، ومالك ، وعبد الله بن المبارك ، وسفيان الثوري ، والليث بن سعد ، وأحمد ، وإسحاق ، يقولون فيه وفي أمثاله : أحروها كما جاءت بلا كيف . قال سفيان بن عيينة : كلما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره قراءته والسكوت عنه ؛ ليس لأحد أن يفسره إلا الله ورسوله .

وهذه الآية أغمض من آية الاستواء . ولهذا كان أبو الفرج يميل إلى تأويل هذا وينكر قول من تأول الاستواء بالاستيلاء .

قال في تفسيره ، قال الحليل بن أحمد : « العرش » السرير ، وكل سرير للملك يسمى « عرشاً » وقلما يجمع العرش إلا في الاضطرار .

(قلت) : وقد روى ابن أبي حاتم عن أبي روق ، عن الضحاك ، عن ابن عباس قال : يسمى « عرشاً » لارتفاعه . (قلت) : والاشتقاق يشهد لهذا ، كقوله (وما كانوا يعرشون) ، وقوله (معروشات وغير معروشات) : وقول سعد : وهذا كافر بالعرش . ومقعد الملك يكون أعلى من غيره . فهذا بالنسبة إلى غيره عال عليه ، وبالنسبة إلى ما فوقه هو دونه . وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس ، فانه أعلى الجنة ، واوسط الجنة ، وسقفه عرش الرحمن » . فدل على أن العرش أعلى المخلوقات ، كما بسط في مواضع أخر .

قال أبو الفرج : واعلم ان ذكر العرش مشهور عند العرب في الجاهلية والاسلام . قال أمية بن أبي الصلت :

مجدوا الله ، فهو للمجد أهل ربنا في السماء أمسى كبيراً

بالبناء الأعلى الذي سبق لنا س، وسوى فوق السماء سريراً

شرحاً لا يناله بصر العيون ن، ترى دونه الملائك صوراً

قلت : يريد أنه ذكره من العرب من لم يكن مسلماً — أخذه
عن أهل الكتاب . فإن أمة ونحوه إنما أخذ هذا عن أهل الكتاب ،
وإلا فالمشركون لم يكونوا يعرفون هذا .

قال أبو الفرج ابن الجوزي ، وقال كعب : إن السموات في العرش
كقنديل معلق بين السماء والأرض .

قال : وإجماع السلف منعقد على أن لا يزيدوا على قراءة الآية .
وقد شذ قوم فقالوا : العرش بمعنى الملك ، وهو عدول عن الحقيقة إلى
التجوز مع مخالفة الأثر . ألم يسمعوا قوله (وكان عرشه على الماء)
أفتراه كان الملك على الماء ؟ .

قال ، وبعضهم يقول : استوى بمعنى استولى ، ويستدل
بقول الشاعر :

حتى استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهباق

وقال الشاعر أيضاً :

قد قلما استويا بفضلها جميعاً على عرش الملوك بغير زور

قال : وهو منكر عند اللغويين . قال ابن الأعرابي : إن العرب لا تعلم استوى بمعنى استولى ، ومن قال ذلك فقد أعظم .

قال : وإنما يقال « استولى فلان على كذا » إذا كان بعيداً عنه غير متمكن ثم تمكن منه ، والله سبحانه وتعالى لم يزل مستولياً على الأشياء .

والبيتان لا يعرف قائلها ، كذا قال ابن فارس اللغوي . ولو صحا لم [يكن] حجة فيها لما بينا من استيلاء من لم يكن مستولياً — نعوذ بالله من تعطيل الملحة وتشبيهه المجسمة ! .

قلت : فقد تأول قوله (ثم استوى إلى السماء) . وأنكر تأويل (ثم استوى على العرش) .

وهو في لفظ « الاتيان » قد ذكر القولين . فقال : قوله (أن يأتيهم الله في ظلل) ، كان جماعة من السلف يمسكون عن مثل هذا . وقد ذكر القاضي أبو يعلى عن أحمد أنه قال : المراد به قدرته وأمره . قال : وقد بينه في قوله (أو يأتي أمر ربك) .

(قلت) : هذا الذي ذكره القاضي وغيره أن خبلاً نقله عن

أحمد في كتاب « المحنة » أنه قال ذلك في المناظرة لهم يوم المحنة لما احتجوا عليه بقوله « تجيء البقرة وآل عمران » ، قالوا : والمجيء لا يكون إلا مخلوق . فعارضهم أحمد بقوله (وجاء ربك) ، (أو يأتي ربك) ، وقال : المراد بقوله « تجيء البقرة وآل عمران » : ثوابها ، كما في قوله (وجاء ربك) : أمره وقدرته .

وقد اختلف اصحاب أحمد فيما نقله حنبل . فانه لا ريب أنه خلاف النصوص المتواترة عن أحمد في منعه من تأويل هذا ، وتأويل النزول ، والاستواء ، ونحو ذلك من الأفعال .

ولهم ثلاثة أقوال . قيل : إن هذا غلط من حنبل — انفرد به دون الذين ذكروا عنه المناظرة ، مثل صالح ، وعبد الله ، والمروزي ، وغيرهم . فانهم لم يذكروا هذا ، وحنبل بنفرد بروايات يغلطه فيها طائفة ، كالخلال وصاحبه . قال أبو إسحاق ابن شاقلاً : هذا غلط من حنبل لا شك فيه .

وكذلك نقل عن مالك رواية أنه تأول « ينزل الى السماء الدنيا » أنه ينزل أمره . لكن هذا من رواية حبيب كاتبه وهو كذاب باتفاقهم . وقد رويت من وجه آخر لكن الاسناد مجهول .

والقول الثاني : قال طائفة من أصحاب أحمد : هذا قاله إلزاماً للخصم

على مذهبه لأهم في يوم المحنة لما احتجوا عليه بقوله « تأتى البقرة وآل عمران » أجابهم بأن معناه: يأتى ثواب البقرة وآل عمران، كقوله (أن يأتىهم الله) أى أمره وقدرته ، على تأويلهم ، لأنه يقول بذلك . فان مذهبه ترك التأويل .

والقول الثالث : أنهم جعلوا هذا رواية عن أحمد ، وقد يختلف كلام الأئمة في مسائل مثل هذه ، لكن الصحيح المشهور عنه رد التأويل . وقد ذكر الروایتين ابن الزاغونى وغيره ، وذكر أن ترك التأويل هي الرواية المشهورة المعمول عليها عند عامة المشايخ من أصحابنا .

ورواية التأويل فسر ذلك بالعمد والقصد ، لم يفسره بالأمر والقدرة كما فسروا (ثم استوى الى السماء) .

فعلى هذا فى تأويل ذلك — إذا قيل به — وجهان .

وابن الزاغونى ، والقاضي أبو يعلى ، ونحوهما ، وإن كانوا يقولون بأمرار الجيء والاتيان على ظاهره ، فقولهم فى ذلك من جنس قول ابن كلاب ، والأشعري . فانه أيضاً يمنع تأويل النزول والاتيان والجيء ، ويجعله من الصفات الخبرية ، ويقول : إن هذه الأفعال لا تستلزم الأجسام ، بل يوصف بها غير الأجسام . وكلام ابن الزاغونى فى

هذا النوع وفي استواء الرب على العرش هو موافق لقول أبي الحسن نفسه .

هذا قولهم في الصفات الخبرية الواردة في هذه الافعال .

وأما علو الرب نفسه فوق العالم فعند ابن كلاب أنه معلوم بالعقل ، كقول أكثر المثبتة ، كما ذكر ذلك الخطابي ، وابن عبد البر ، وغيرهما . وهو قول ابن الزاغوني ، وهو آخر قولي القاضي أبي يعلى ، وكان القاضي أولاً يقول بقول الأشعري : انه من الصفات الخبرية . وهذا قول القاضي أبي بكر ، والبيهقي ، ونحوهما .

وأما ابو المعالي الجويني وأتباعه فهؤلاء خالفوا الأشعري وقدماء أصحابه في الصفات الخبرية ، فلم يثبتوها . لكن منهم من نفاها فتأول الاستواء بالاستيلاء ، وهذا اول قولي أبي المعالي ؛ ومنهم من توقف في إثباتها ونفيها ، كالرازي ، والآمدي . وآخر قولي ابى المعالي النسخ من تأويل الصفات الخبرية ، وذكر ان هذا اجماع السلف ، وان التأويل لو كان مسوغاً أو محتوماً لكان اهتمامهم به أعظم من اهتمامهم بغيره .

فاستدل باجماعهم على أنه لا يجوز التأويل ، وجعل الوقف التام على

قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) . ذكر ذلك في « النظامية في الأركان الاسلامية » .

وهذه طريقة عامة المنتسبين الى السنة — يزون التأويل مخالفاً لطريقة السلف . وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، وذكر لفظ « التأويل » وما فيه من الاجمال ، والكلام على قوله (وما يعلم تأويله الا الله) ، وأن كلا القولين حق .

فمن قال : لا يعلم تأويله الا الله . فأراد به ما يؤول اليه الكلام من الحقائق التي لا يعلمها إلا الله . ومن قال : ان الراسخين في العلم يعلمون التأويل . فالمراد به تفسير القرآن الذي بينه الرسول والصحابة .

وانما الخلاف في لفظ « التأويل » على المعنى المرجوح ، وأنه حمل اللفظ على الاحتمال المرجوح دون الراجح لدليل يقترن به . فهذا اصطلاح متأخر ، وهو التأويل الذي انكره السلف والأئمة — تأويلات أهل البدع .

وكذلك يقول أحمد في « رده على الجهمية » : الذين تأولوا القرآن على غير تأويله . وقد تكلم أحمد على متشابه القرآن وفسره كله .

ومنه تفسير متفق عليه عند السلف ، ومنه ، سير مختلف فيه .

وقد ذكر الجدد أبو عبد الله في تفسيره من جنس ما ذكره البغوي ،
لا من جنس ما ذكره ابن الجوزي ، فقال :

أما الاتيان المنسوب الى الله فلا يختلف قول أئمة السلف ، كمكحول
والزهري . والاوزاعي ، وابن المبارك ، وسفيان الثوري ، والليث
ابن سعد ، ومالك بن أنس ، والشافعي ، وأحمد ، وأتباعهم ، أنه يمر كما
جاء . وكذلك ما شاكل ذلك مما جاء في القرآن ، أو وردت به السنة ،
كأجاديث النزول ، ونحوها . وهي طريقة السلامة ومنهج أهل السنة
والجماعة — يؤمنون بظاهرها ويكفون علمها الى الله ويعتقدون ان الله
منزه عن سمات الحدوث . على ذلك مضت الأئمة خلفاً بعد سلف ،
كما قال تعالى (وما يعلم تأويله الا الله . والراسخون في العلم يقولون
آمنا به) .

وقال ابن السائب في قوله (أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) :
هذا من المكتوم الذي لا يفسر ، وذكر ما يشبه كلام الخطابي في هذا .

فان قيل « كيف يقع الايمان بما لا يحيط من يدعي
الإيمان به علماً بحقيقته ؟ » ، فالجواب : كما يصح الايمان بالله ،

وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، والنار والجنة .
ومعلوم أنا لا نحيط علماً بكل شيء من ذلك على جهة التفصيل ، وإنما
كلفنا الايمان بذلك في الجملة . ألا ترى أنا لا نعرف عدة من الأنبياء
وكثيراً من الملائكة ، ولا نحيط بصفاتهم ، ثم لا يقدر ذلك في
ايماننا بهم؟ وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في صفة الجنة : يقول الله
تعالى « أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا
خطر على قلب بشر » .

(قلت) : لا ريب أنه يجب الايمان بكل ما اخبر به الرسول
وتصديقه فيما اخبر به ، وإن كان الشخص لم يفقه بالعربية ما قال ولا
فهم من الكلام شيئاً ، فضلاً عن العرب . فلا يشترط في الايمان الجمل
العلم بمعنى كل ما اخبر به ؛ هذا لا ريب فيه .

فكل من اشبه عليه آية من القرآن ولم يعرف معناها وجب عليه
الايمان بها ، وأن يكفل علمها الى الله فيقول « الله أعلم » . وهذا متفق
عليه بين السلف والخلف . فما زال كثير من الصحابة يمر بآية ولفظ لا
يفهمه فيؤمن به وإن لم يفهم معناه .

لكن هل يكون في القرآن ما لا يفهمه أحد من الناس . بل ولا
الرسول ، عند من يجعل التأويل هو « معنى الآية » ويقول : إنه لا

يعلمه إلا الله ؟ فيلزم أن يكون في القرآن كلام لا يفهمه لا الرسول ،
ولا أحد من الأمة ، بل ولا جبريل . هذا هو الذي يلزم على قول من
يجعل معاني هذه الآيات لا يفهمه أحد من الناس .

وليس هذا بمنزلة ما ذكر في الملائكة ، والنبين ، والجنة . فإنا
قد فهمنا الكلام الذي خاطبنا به ، وأنه يدل على أن هناك نبيماً
لا نعلمه . وهذا خطاب مفهوم ، وفيه إخبارنا أن من المخلوقات ما لا
نعلمه . وهذا حق ، كقوله (وما يعلم جنود ربك إلا هو) ، وقوله لما
سأله عن الروح . (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) . فهذا فيه إخبارنا
بأن لله مخلوقات لا نعلمها ، أو نعلم جنسهم ولا نعلم قدرهم ، أو نعلم
بعض صفاتهم دون بعض .

وكل هذا حق ، لكن ليس فيه أن الخطاب المنزل الذي أمرنا
بتدبره لا يفقه ولا يفهم معناه لا الرسول ولا المؤمنون . فهذا هو
النكر الذي أنكره العلماء . فان الله قال (إنا جعلناه قرآناً عربياً
لعلكم تعقلون) ، وقال (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها)
وقال (أفلم يدبروا القول) ، وقال (حتى إذا خرجوا من عندك
قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفاً ، أولئك الذين طبع الله
على قلوبهم) .

وفرق بين ما لم يخبر به أو أخبرنا ببعض صفاته دون بعض — فما

لم يخبر به لا بضرنا أن لا نعلمه — وبين ما أخبرنا به . وهو الكلام العربي الذي جعل هدى وشفاء للناس . وقال الحسن : ما أنزل الله آية إلا وهو يجب أن يعلم فيها أنزلت وما عني بها . فكيف يكون في مثل هذا الكلام ما لا يفهمه أحد قط ؟ .

وفرق بين أن يقال « الرب هو الذي يأتي إتياناً يليق بجلاله » أو يقال « ما ندري ، هل هو الذي يأتي أو أمره » . فكثير من لا يجزم بأحدهما ، بل يقول : اسكت ، فالتسكوت أسلم . ولا ريب أنه من لم يعلم فالتسكوت له أسلم ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت » . لكن هو يقول : إن الرسول وجميع الأمة كانوا كذلك — لا يدرون هل المراد به هذا أو هذا ، ولا الرسول كان يعرف ذلك . فقاتل هذا مبطل متكلم بما لا علم له به . وكان يسعه أن يسكت عن هذا — لا يجزم بأن الرسول والأئمة كلهم جهال يجب عليهم التسكوت كما يجب عليه .

ثم إن هذا خلاف الواقع . فأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وكلام السلف في معنى هذه الآية ونظائرها كثير مشهور . لكن قال علي رضي الله عنه : « حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون . أتحبون أن يكذب الله ورسوله ؟ » . وقال ابن مسعود : « ما من

رجل يحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم .»

وإذا قال : بل كان [من] السلف من يجزم بأن المراد هو إتيانه نفسه ، فهذا جزم بأنهم عرفوا معناها وبطلان القول الآخر — لم يكونوا ساكتين حيارى . ولا ريب أن مقدوره ومأموره مما يأتي أيضاً ، ولكن هو يأتي كما أخبر عن نفسه إتياناً يليق بجلاله .

فاذا قيل : لا تعلم كيفية الاستواء ، كان هذا صحيحاً . وإذا كان الخطاب والكلام مما لا يفهم أحد معناه — لا الرسول ، ولا جبريل ، ولا المؤمنون — لم يكن مما يتدبر ويعقل . بل مثل هذا عبث ، والله منزّه عن العبث .

ثم هذا يلزمهم في الأحاديث ، مثل قوله : « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء » . أفكان الرسول يقول هذا الحديث ونحوه وهو لا يفقه ما يقول ولا يفهم له معنى ؟ سبحان الله ! هذا بهتان عظيم ، وقدح في الرسول ، وتسليط للملحدين . إذا قيل إن نفس الكلام الذي جاء به قد كان لا يفهم معناه قالوا : فغيره من العلوم العقلية أولى أن لا يفهم معناه .

والكلام إنما هو في صفات الرب ، فإذا قيل إن ما أنزل عليه من

صفات الرب لم يكن هو ولا غيره يفهمه ، وهو كلام أمي عربي ينزل عليه ، قيل : فاللعاني المعقولة في الأمور الالهية أولى أن لا يكون يفهمها .
وحيث هذا الباب لم يمكن موجوداً في رسالته ، ولا يؤخذ من جهته — لا من جهة السمع ، ولا من جهة العقل . قالت الملاحدة : فيؤخذ من طريق غيره .

فإذا قال لهم هؤلاء : هذا غير ممكن لأحد ، منعوا ذلك وقالوا : إنما في القرآن أن ذلك الخطاب لا يعلم معناه إلا الله . لكن من أين لكم أن الأمور الالهية لا تعلم بالأدلة العقلية التي يقصر عنها البيان بمجرد الخطاب والخبر ؟

والملاحدة يقولون : إن الرسل خاطبت بالتخييل ، وأهل الكلام يقولون : بالتأويل ، وهؤلاء الظاهرية يقولون : بالتجهيل . وقد بسط الكلام على خطأ الطوائف الثلاث ، وبين أن الرسول قد أتى بغاية العلم والبيان الذي لا يمكن أحداً من البشر أن يأتي بأكمل مما جاء به — صلى الله عليه وسلم تسليماً . فأكمل ما جاء به القرآن ، والناس متفاوتون في فهم القرآن تفاوتاً عظيماً .

وقول ابن السائب : إن هذا من المكتوم الذي لا يفسر ، يقضي أن له تفسيراً يعلمه العلماء ويكتُمونه .

وهذا على وجهين . إما أن يريد أنه يكتم شيء مما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم عن جميع الناس فهذا من الكتمان المجرد الذي ذم الله عليه . وهذه حال أهل الكتاب . وعاب الذين يكتمون ما بينه للناس من الينيات والهدى من بعد ما بينه للناس في الكتاب . وقال (ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله) .

وهذه حال أهل الكتاب في كتمان ما في كتابهم من الألفاظ يتأولها بعضهم ، ويجعلها بعضهم متشابهة . وهي دلائل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك . فان ألفاظ التوراة والإنجيل وسائر كتب الأنبياء — وهي بضع وعشرون كتاباً عند أهل الكتاب — لا يمكنهم جحد ألفاظها ، لكن يحرفونها بالتأويل الباطل ، ويكتمون معانيها الصحيحة عن عامتهم ، كما قال تعالى (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى) .

فمن جعل أهل القرآن كذلك ، وأحرم أن يكونوا فيه أميين لا يعلمون الكتاب إلا تلاوة ، فقد أحرم بنظير ما ذم الله عليه أهل الكتاب .

وصيغ بن عسل التميمي إنما ضربه عمر لأنه قصد اتباع التشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وهؤلاء الذين عابهم الله في كتابه لأنهم

جمعوا شيئين — سوء القصد ، والجهل . فهم لا يفهمون معناه ويريدون أن يضربوا كتاب الله بعضه ببعض ليقعوا بذلك الشبهة والشك . وفي الصحيح عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماع الله فاحذروهم » .

فهذا فعل من يعارض النصوص بعضها ببعض يوقع الفتنة — وهي الشك والريب — في القلوب ، كما روى أنه خرج على القوم وهم يتجادلون في القدر ، هؤلاء يقولون : ألم يقل الله كذا ؟ ، وهؤلاء يقولون : ألم يقل الله كذا ؟ فكأنما فقه في وجهه حب الرمان ، ثم قال : « أبهنا أحرتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض ؟ أنظروا ما أحرتم به فافعلوه » .

فكل من اتبع التشابه على هذا الوجه فهو مذموم . وهو حال من يريد أن يشكك الناس فيما علموه لكونه وإيما لم يفهموا ماتوهموا أنه يعارضه . هذا أصل الفتنة — أن يترك المعلوم لغير معلوم ، كالسفسطة التي تورث شها يقدر بها فيما علم وتيقن . فهذه حال من يفسد قلوب الناس وعقولهم بافساد ما فيها من العلم والعمل — أصل الهدى ، فاذا شككهم فيما علموه بقوا حيارى .

والرسول صلى الله عليه وسلم قد أتى بالآيات الينات الدالة على

صدقہ ، والقرآن فيه الآيات المحكمات اللاتي هي أم الكتاب قد علم معناها وعلم أنها حق ، وبذلك يهتدي الخلق وينتفعون .

فمن اتبع المتشابه ابتغى الفتنة وابتغى تأويله — والأول قصد في فاسد ، والثاني ليسوا من أهله ، بل يتكلمون في تأويله بما يفسد معناه إذ كانوا ليسوا من الراسخين في العلم .

وإنما الراسخ في العلم الذي رسخ في العلم بمعنى المحكم ، وصار ثابتاً فيه لا يشك ولا يرتاب فيه بما يعارضه من المتشابه ، بل هو مؤمن به ، قد يعلمون تأويل المتشابه .

وأما من لم يرسخ في ذلك بل إذا عارضه المتشابه شك فيه فهذا يجوز أن يراد بالمتشابه ما يناقض المحكم ، فلا يعلم معنى المتشابه ، إذ لم يرسخ في العلم بالمحكم . وهو يبتغي الفتنة في هذا وهذا . فهذا بعاقب عقوبة تردعه ، كما فعل عمر بصيغ .

وأما من قصده الهدى والحق فليس من هؤلاء . وقد كان عمر يسأل ويسأل عن معاني الآيات الدقيقة ، وقد سأل أصحابه عن قوله (إذا جاء نصر الله والفتح) ، فذكروا ظاهر لفظها . ولما فسرها ابن عباس بأنها إعلام النبي صلى الله عليه وسلم بقرب وفاته قال : ما أعلم منها إلا ما تعلم .

وهذا باطن الآية الموافق لظاها . فانه لما أمر بالاستغفار عند ظهور الدين ، والاستغفار يؤمر به عند ختام الأعمال ، وبظهور الدين حصل مقصود الرسالة : علموا أنه إعلام بقرب الأجل مع أمور آخر ، وفوق كل ذي علم عليم .

والاستدلال على الشيء بمآزوماته . والشيء قد يكون له لازم ، وللآزمه لازم ، وهلم جرا . فمن الناس من يكون أفطن بمعرفة اللوازم من غيره يستدل بالملزوم على اللازم . ومن الناس من لا يتصور اللازم ، ولو تصوره لم يعرف للملزوم ، بل يقول : يجوز أن يلزم ، ويجوز أن لا يلزم ؛ ويحتمل ، ويحتمل . وتردد الاحتمال هو من عدم العلم ، وإلا فالواقع هو أحد أمرين . فحيث كان احتمال بلا ترجيح كان لعدم العلم بالواقع وخفاء دليله ، وغيره قد يعلم ذلك ويعلم دليله .

ومن ظن أن ما لا يعلمه هو لا يعلمه غيره كان من جهله . فلا ينبغي عن الناس إلا ما علم انتفاؤه عنهم ، وفوق كل ذي علم عليم أعلم منه ، حتى ينتهي الأمر إلى الله تعالى . وهذا قد بسط في مواضع .

ثم انهم يقولون : المآثور عن السلف هو السكوت عن الحوض في

تأويل ذلك ، والمصير إلى الايمان بظاهره ، والوقوف عن تفسيره ، لأننا قد نهينا أن نقول في كتاب الله برأينا ، ولم ينهنا الله ورسوله على حقيقة معنى ذلك .

فيقال : أما كون الرجل يسكت عما لا يعلم فهذا مما يؤثر به كل أحد . لكن هذا الكلام يقتضى أنهم لم يعلموا معنى الآية وتفسيرها وتأويلها . وإذا كان لم يتبين لهم فمضمونه عدم علمهم بذلك ، وهو كلام شاك لا يعلم ما أريد بالآية .

ثم إذا ذكر لهم بعض التأويلات كتأويل من يفسره باتيان أمره وقدرته أبطلوا ذلك بأن هذا يسقط فائدة التخصيص . وهذا نفي للتأويل وابطال له .

فاذا قالوا مع ذلك (ولا يعلم تأويله إلا الله) أثبتوا تأويلاً لا يعلمه الا الله وهم ينفون جنس التأويل .

ونقول ما الحامل على هذا التأويل البعيد ؟ وقد أمكن بدونه أن نثبت إتياننا ومجيباً لا يعقل كما يليق به ، كما أثبتنا ذاتاً لها حقيقة لا تعقل وصفات من سمع وبصر وغير ذلك لا تعقل . ولأنه اذا جاز تأويل هذا وأن نقدر مضمراً محذوفاً من قدرة أو عذاب ونحو ذلك ، فما منعكم من تأويل قوله « ترون ربكم » كذلك ؟ .

وهذا كلام في إبطال التأويل وحمل اللفظ على ما دل عليه ظاهره
على ما يليق بجلال الله .

فإذا قيل مع هذا: إن له تأويلاً لا يعلمه إلا الله وأريد بالتأويل
هذا الجنس كان تناقضاً . كيف ينفي جنس التأويل ويثبت له تأويل لا
يعلمه إلا الله .

فعلم أن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله لا يناقض حمله على ما دل
عليه اللفظ ، بل هو أمر آخر يحقق هذا ويوافقه لا يناقضه ويخالفه كما
قال مالك : الاستواء معلوم والكيف مجهول .

وإذا كان كذلك أمكن أن من العلماء من يعلم من معنى الآية ما
يوافق القرآن لم يعلمه غيره ، ويكون ذلك من تفسيرها . وهو من
التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم ، كمن يعلم أن المراد بالآية مجيء
الله قطعاً لاشك في ذلك لكثرة ما دل عنده على ذلك . ويعلم مع ذلك
أنه العلي الأعلى يأتي إتياناً تكون المخلوقات محيطة به وهو تحتها . فان
هذا مناقض لكونه العلي الأعلى .

والجد الأعلى أبو عبد الله رحمه الله قد جرى في تفسيره
على ما ذكر من الطريقة . وهذه عاداته وعادات غيره .

وذكر كلام ابن الزاغوني فقال ، قال الشيخ علي بن عبيد
الله الزاغوني :

وقد اختلف كلام إمامنا أحمد في هذا المجيء هل يحمل على ظاهره ،
وهل يدخل التأويل ؟ على روايتين .

إحداها انه يحمل على ظاهره من مجيء ذاته . فعلى هذا يقول :
لا يدخل التأويل ، إلا أنه لا يجب أن يحمل مجيئه بذاته إلا على ما
يليق به . وقد ثبت أنه لا يحمل إثبات مجيء هو زوال وانتقال يوجب
فراغ مكان وشغل آخر من جهة أن هذا يعرف بالجنس في حق المحدث
الذي يقصر عن استيعاب المواضع والمواطن ، لأنها أكبر منه وأعظم يقتصر
مجيئه إليها الى الانتقال عما قرب إلى ما بعد .

وذلك ممتنع في حق الباري تعالى ، لأنه لا شيء أعظم منه ، ولا
يحتاج في مجيئه إلى انتقال وزوال ، لأن داعي ذلك وموجبه لا يوجد
في حقه . فائتينا المجيء صفة له ومنعنا ما يتوهم في حقه ما يلزم في حق
المخلوقين لاختلافها في الحاجة إلى ذلك . ومثله قوله (وجاء ربك والملك
صفاً صفاً) .

ومثله الحديث المشهور الذي رواه عامة الصحابة أن النبي صلى الله
عليه وسلم قال : « ينزل الله الى السماء الدنيا كل ليلة حين يبقى ثلث

الليل الآخر ، فيقول : من يدعوني فاستجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له . فنحن نثبت وصفه بالنزول إلى سماء الدنيا بالحديث ولا تتأول ما ذكره ولا نلحقه بنزول الآدميين الذي هو زوال وانتقال من علو إلى أسفل . بل نسلم للنقل كما ورد وندفع التشبيه لعدم موجبه ، ونمنع من التأويل لارتفاع نسبتته .

قال : وهذه الرواية هي الشهورة والمعمول عليها عند عامة المشائخ من أصحابنا .

(قلت) : أما كون إثباته ومجيئه ونزوله ليس مثل إثبات المخلوق ومجيئه ونزوله ، فهذا أمر ضروري متفق عليه بين علماء السنة ومن له عقل . فان الصفات والأفعال تتبع الذات المتصفة الفاعلة . فاذا كانت ذاته مباينة لسائر النوات ليست مثلها لزم ضرورة أن تكون صفاته مباينة لسائر الصفات ليست مثلها . ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة صفة كل موصوف إلى ذاته . ولا ريب أنه العلي الأعلى العظيم ، فهو أعلى من كل شيء ، وأعظم من كل شيء . فلا يكون نزوله وإثباته بحيث تكون المخلوقات تحيط به أو تكون اعظم منه وأكبر هذا ممتنع .

وأما لفظ « الزوال » و « الانتقال » فهذا اللفظ مجمل ، ولهذا كان

اهل الحديث والسنة فيه على أقوال .

فعثمان بن سعيد الدارمي وغيره أنكروا على الجهمية قولهم : إنه لا يتحرك ، وذكروا أن أراً انه لا يزول ، وفسروا الزوال بالحركة . فبين عثمان بن سعيد أن ذلك الأثر إن كان صحيحاً لم يكن حجة لهم ، لأنه في تفسير قوله (الحبي القيسوم) ذكروا عن ثابت : دائم باق لا يزول عما يستحقه ، كما قال ابن إسحق . لا يزول عن مكاته .

(قلت) : والكلبي بنفسه الذي روى هذا الحديث هو يقول :
(استوى على العرش) : استقر ، ويقول : (ثم استوى إلى السماء) :
صعد إلى السماء .

وأما « الانتقال » فابن حامد وطائفة يقولون : ينزل بحركة وانتقال .
وآخرون من أهل السنة ، كالبيهي من أصحاب أحمد ، أنكروا هذا
وقالوا : بل ينزل بلا حركة وانتقال . وطائفة ثالثة ، كابن بطة وغيره
يقفون في هذا .

وقد ذكر الأقوال الثلاثة القاضي أبو يعلى في كتاب « اختلاف
الروايتين والوجهين ونقى اللفظ بمجمله » .

والأحسن في هذا الباب مراعاة ألفاظ النصوص ، فيثبت ما

اثبت الله ورسوله باللفظ الذي أثبتته ، وينفى ما نفاه الله ورسوله كما نفاه . وهو أن يثبت النزول ، والائتان ، والحجى ؛ وينفى المثل ، والسمى والكفو ، والند .

وبهذا يحتج البخاري وغيره على نفي المثل . يقال : ينزل نزولا ليس كمثل شيء ، نزل نزولا لا يماثل نزول المخلوقين — نزولا يختص به ، كما أنه في ذلك وفي سائر ما وصف به نفسه ليس كمثل شيء في ذلك . وهو منزله ان يكون نزوله كنزول المخلوقين ، وحركتهم ، واتقاهم ، وزوالهم مطلقاً — لا نزول الآدميين ولا غيرهم .

فالمخلوق إذا نزل من علو الى سفلى زال وصفه بالعلو وتبدل إلى وصفه بالسفول ، وصار غيره أعلى منه .

والرب تعالى لا يكون شيء أعلى منه قط ، بل هو العلي الأعلى . ولا يزال هو العلي الأعلى مع أنه يقرب الى عباده ويدنو منهم ، وينزل الى حيث شاء ، ويأتي كما شاء . وهو في ذلك العلي الأعلى ، الكبير المتعالى ، عليّ في دنوه ، قريب في علوه .

فهذا وان لم يتصف به غيره فلعجز المخلوق أن يجمع بين هذا وهذا . كما يعجز أن يكون هو الأول والآخى والظاهر والباطن .

ولهذا قيل لأبي سعيد الخزاز بم عرف الله ؟ قال : « بالجمع
بين القیضین » . وأراد أنه یجتمع له ما یتناقض فی حق الخلق ، كما
اجتمع له أنه خالق كل شیء من أفعال العباد وغيرها من الأعیان
والأفعال ، مع ما فیها من الحبث ، وأنه عدل ، حكیم ، رحیم . وأنه
یمكن من مكنه من عباده من المعاصی مع قدرته علی منعهم ، وهو فی
ذلك حكیم عادل . فانه أعلم الأعلمین ، وأحكم الحاكمین ، وخیر الفاتحین .
یعلم ما ین أیدیهم وما خلفهم .

فأن لا یحیطوا علماً بما هو أعظم فی ذلك أولى وأحرى . وقد سألوا
عن الروح فقیل لهم (الروح من أمر ربی ، وما أوتیتهم من
العلم إلا قلیلاً) . وفی الصحیحین أن الحضیر قال لموسی لما نقر عصفور
فی البحر : ما نقص علمی وعلمك من علم الله إلا كما نقص هذا العصفور
من هذا البحر .

قالنی ینفی عنه وینزه عنه إما أن یكون مناقضاً لما علم من صفاته
الكاملة فهذا ینفی عنه جنسه ، كما قال : (الله لا إله إلا هو الحي القيوم ،
لا تأخذه سنة ولا نوم) ، وقال (وتوكل علی الحي الذي لا یموت) .
فجنس السنة والنوم ، والموت ، تمتع علیه ، لا یجوز أن یقال فی شیء
من هذا « إنه یجوز علیه كما یلیق بشأته » ، لأن هذا الجنس یوجب
نقصاً [فی] كماله .

وكذلك لا يجوز أن يقال : هو يكون في السفلى ، لا في العلو ، وهو سفول يليق بجلاله . فانه سبحانه العلي الأعلى لا يكون قط إلا عالياً ، والسفول نقص هو منزّه عنه .

وقوله « وأنت الباطن فليس دونك شيء » لا يقتضي السفول إلا عند جاهل لا يعلم حقيقة العلو والسفول ، فيظن أن السموات وما فيها قد تكون تحت الأرض اما بالليل واما بالنهار . وهذا غلط ، كمن يظن أن ما في السماء من المشرق يكون تحت ما فيها مما في المغرب . فهذا أيضاً غلط . بل السماء لا تكون قط الا عالية على الأرض وان كان الفلك مستديراً محيطاً بالأرض فهو العالي على الأرض علواً حقيقياً من كل جهة . وهذا مبسوط في مواضع .

والنوع الثاني : أنه منزّه عن أن يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته فالألفاظ التي جاء بها الكتاب والسنة في الاثبات تثبت ، والتي جاءت بالنفي تنفي . والألفاظ المجمة كلفظ « الحركة » و « النزول » و « الانتقال » يجب أن يقال فيها : انه منزّه عن مماثلة المخلوقين من كل وجه ، لا يماثل المخلوق — لا في نزول ، ولا في حركة ، ولا انتقال ولا زوال ، ولا غير ذلك .

وأما اثبات هذا الجنس ، كلفظ « النزول » ، أو نفيه

مطلقاً كلفظ « النوم » و « الموت » ، فقد يسلك كلاهما طائفة تتنسب الى السنة .

والمثبتة يقولون : ثبت حركة ، أو حركة وانتقالاً ، أو حركة وزوالاً ، نليق به ، كالتزول والاتبان اللائق به .

والنفاة يقولون : بل هذا الجنس يجب نفيه .

ثم منهم من ينفي جنس ذلك في حقه بكل اعتبار ، ولا يجوز عليه أن يقوم به شيء من الأحوال المتجددة . وهذه طريقة الكلاية ومن اتبعهم ممن ينتسب الى السنة والحديث .

ومنهم من لا ينفي في ذلك ما دل عليه النص ، ولا ينفي هذا الجنس مطلقاً بما ذكروه من أنه لا تقوم به الحوادث لما قد علم بالآيات والسنة والعقل أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وأنه يجب عبده المؤمن اذا اتبع رسوله ، الى غير ذلك من المعاني التي دل عليها الكتاب والسنة . بل ينفي ما ناقض صفات كماله ، وينفي مماثلة مخلوق له . فهذان هما اللذان يجب نفيهما ، والله اعلم .

وكذلك اذا قال القائل : الله يجب تزيهه عن سمات الحدث أو

علامات الحدث أو كل ما أوجب نقصاً وحدثاً فالرب منزه عنه ، فهذا كلام حق معلوم متفق عليه .

لكن الشأن فيما تقول النافية . إنه من سمات الحدث ، وآخرون ينازعونهم . لاسيما والكتاب والسنة تناقض قولهم ، قالت الجهمية : إن قيام الصفات به . أو قيام الصفات الاختيارية ، هو من سمات الحدث . وهذا باطل عند السلف وأئمة السنة ، بل وجهور العقلاء . بل ما ذكروه يقتضى حدوث كل شيء . فانه ما من موجود إلا وله صفات تقوم به ، وتقوم به أحوال تحصل بالشيئة والقدرة . فان كان هذا مستلزماً للحدوث لزم حدوث كل شيء ، وأن لا يكون في العالم شيء قديم . وهذا قد بسط في مواضع أيضاً .

وسمات الحدث التي تستلزم الحدوث مثل افتقار الى الغير . فكل ما افتقر إلى غيره فانه محدث ، كأن بعد أن لم يكن . والرب منزه عن الحاجة إلى ما سواه بكل وجه . ومن ظن أنه محتاج إلى العرش ، أو حملة العرش ، فهو جاهل ضال . بل هو الغني بنفسه ، وكل ما سواه فقير إليه من كل وجه . وهو الصمد الغني عن كل شيء ، وكل ما سواه يصد إليه محتاجاً إليه — (يسأله من في السموات والأرض دل يوم هو في شأن)

ومن سمات الحدث النقائص ، كالجهل ، والعمى ، والصمم ، والبكم
فإن كل ما كان كذلك لم يكن إلا محدثاً ، لأن القديم الأزلي منزّه
عن ذلك ، لأن القديم الأزلي متصف بنقيض هذه الصفات ، وصفات
الكمال لازمة له . واللازم يتمتع زواله إلا بزوال للزوم . والذات
قديمة أزلية ، واجبة بنفسها ، غنية عما سواها ، يستحيل عليها العدم
والفناء بوجه من الوجوه . فيستحيل عدم لوازمها ، فيستحيل اتصافها
بنقيض تلك اللوازم . فلا يوصف بنقيضها إلا المحدث ، فهي من سمات
الحدث المستلزمة لحدوث ما اتصف بها .

وهذا يدخل في قول القائل « كل ما استلزم حدوثاً أو نقصاً
فأرب منزّه عنه » . والنقص المناقض لصفات كماله مستلزم لحدوث
للتصف به ، والحدوث مستلزم للنقص اللازم للمخلوق . فإن كل مخلوق
فهو يقتدر إلى غيره ، كأن بعد أن لم يكن لا يعلم إلا ما علم ، ولا
يقدر إلا ما أقدر ، وهو محاط به مقدور عليه .

فهذه النقائص اللازمة لكل مخلوق هي ملزومة للحدوث ، حيث
كان حدوث كانت . والحدوث أيضاً ملزوم لها ، فحيث كان محدث
كانت هذه النقائص .

فقولنا « ما استلزم نقصاً أو حدوثاً فأرب منزّه عنه » حق .

والحدوث والنقص اللازم للمخلوق متلازمان . والرب منزّه عن كل
منها من جهتين — من جهة امتناعه في نفسه ، ومن جهة أنه مستلزم
للآخر ، وهو ممتنع في نفسه . فكل منها دليل ومدلول عليه باعتبارين —
على أن الرب منزّه عنه ، وعن مدلوله الذي هو لازمه .

والحاجة إلى الغير والفقر إليه مما يستلزم الحدوث والنقص
اللازم للمخلوق . وقولي « اللازم » ليعم جميع المخلوقين وإلا فمن
التقائص ما يتصف بها بعض المخلوقين دون بعض . فتلك ليست لازمة
لكل مخلوق .

والرب منزّه عنها أيضاً ، لكن إذا نزه عن النقص اللازم لكل
مخلوق فمن ما يختص به بعض المخلوقين أولى وأحرى . فانه إذا كان
مخلوق ينزه عن نقص فالخالق أولى بتزيهه عنه . وهذه طريقة « الأولى »
كما دل عليها القرآن في غير موضع .

وقد ذكرنا في جواب « المسائل التدمرية » الملحق بـ « تحقيق
الاثبات للاسماء والصفات وبيان حقيقة الجمع بين القدر والشرع » أنه
لا يجوز الاكتفاء فيما ينزه الرب عنه على عدم ورود السمع والخبر به
فيقال : كل ما ورد به الخبر أثبتناه ، وما لم يرد به لم تثبته بل تنفيه .
وتكون عمدتنا في النبي على عدم الخبر .

بل هذا غلط لوجهين :

أحدهما : أن عدم الخبر هو عدم دليل معين ، والدليل لا ينعكس ، فلا يلزم إذا لم يخبر هو بالشيء أن يكون متيقياً في نفس الأمر . والله أسماء سمي بها نفسه واستأثر بها في علم الغيب عنده . فكما لا يجوز الاثبات إلا بدليل لا يجوز النفي إلا بدليل . ولكن إذا لم يرد به الخبر ولم يعلم ثبوته بسكت عنه فلا يتكلم في الله بلا علم .

الثاني : أن أشياء لم يرد الخبر بتزيهه عنها ولا بأنه منزه عنها لكن دل الخبر على اتصافه بنقائضها فعلم اتفاؤها . فالأصل أنه منزه عن كل ما يناقض صفات كماله وهذا مما دل عليه السمع والعقل .

وما لم يرد به الخبر إن علم اتفاؤه نفيناه ، وإلا سكتنا عنه . فلا ثبت إلا بعلم ولا تنفي إلا بعلم .

ونفي الشيء من الصفات وغيرها كتنفي دليله طريقة طائفة من أهل النظر والخبر . وهي غلط إلا إذا كان الدليل لازماً له . فاذا عدم اللازم عدم اللزوم .

وأما جنس الدليل فيجب فيه الطرد ، لا العكس . فيلزم من وجود الدليل وجود المدلول عليه ، ولا ينعكس .

فالأقسام ثلاثة . ما علم ثبوته اثبت ، وما علم انتفاؤه نفي ، وما لم يعلم نفيه ولا إثباته سكت عنه . هذا هو الواجب . والسكوت عن الشيء غير الجزم بنفيه أو ثبوته .

ومن لم يثبت ما أثبتته إلا بالألفاظ الشرعية التي أثبتتها ، وإذا تكلم بغيرها استفسر واستفصل ، فإن وافق المعنى الذي أثبتته الشرع أثبتته باللفظ الشرعي ، فقد اعتصم بالشرع لفظاً ومعنى . وهذه سبيل من اعتصم بالعروة الوثقى .

لكن ينبغي أن تعرف الأدلة الشرعية إسناداً ومتمماً . فالقرآن معلوم ثبوت ألفاظه ، فينبغي أن يعرف وجوه دلالاته . والسنة ينبغي معرفة ما ثبت منها وما علم أنه كذب .

فإن طائفة ممن انتسب إلى السنة ، وعظم السنة والشرع ، وظنوا أنهم اعتصموا في هذا الباب بالكتاب والسنة ، جمعوا أحاديث وردت في الصفات ، منها ما هو كذب معلوم أنه كذب ، ومنها ما هو إلى الكذب أقرب ، ومنها ما هو إلى الصحة أقرب ، ومنها متردد . وجعلوا تلك الأحاديث عقائد ، وصنفوا مصنفات . ومنهم من يكفر من يخالف ما دلت عليه تلك الأحاديث .

وبإزاء هؤلاء المكذبين بجنس الحديث . ومن يقول عن أخبار

الصحيحين وغيرها : هذه أخبار آحاد لا تفيد العلم .

وأبلغ من هؤلاء من يقول : دلالة القرآن لفظية سمعية ، والدلالة السمعية اللفظية لا تفيد اليقين . ويجعلون العمدة على ما يدعونه من العقليات ، وهي باطلة فاسدة ، منها ما يعلم بطلانه وكذبه .

وهؤلاء أيضاً قد يكفرون من خالف ذلك ، كما فعل أولئك . وكلا الطرفين باطل ولو لم يكفر مخالفه . فاذا كفر مخالفه صار من أهل البدع الذين يتدعون بدعة ويكفرون من خالفهم فيها ، كما فعلت الخوارج وغيرهم .

وقد بسط في غير هذا الموضع أن الأدلة التي توجب العلم لا تناقض قط . ولا يناقض الدليل العقلي الذي يفيد العلم للدليل السمعي الذي يفيد العلم قط ، كما قد بينا ذلك في كتاب « دره تعارض العقل والنقل » .

وهذه الأحاديث قد ذكر بعضها القاضي أبو يعلى في كتاب « إبطال التأويل » ، مثل ما ذكر في حديث المعراج حديثاً طويلاً عن أبي عبيدة « أن محمداً رأى ربه » .

وطائفة ممن يقول بأنه رأى ربه بعينه يكفرون من خالفهم لما

ظنوا أنه قد جاء في ذلك أحاديث صحيحة ، كما فعل أبو الحسن علي ابن شكر ، فإنه سارع إلى تكفير من يخالفه فيما بدعيه من السنة ، وقد يكون مخطئاً فيه ، إما لاحتجاجه بأحاديث ضعيفة ، أو بأحاديث صحيحة لكن لا تدل على مقصوده . وما أصاب فيه من السنة لا يجوز تكفير كل من خالف فيه . فليس كل مخطيء كافراً لاسيما في المسائل الدقيقة التي كثر فيها نزاع الأمة ، كما قد بسط هذا في مواضع .

وكذلك أبو علي الأهوازي له مصنف في الصفات قد جمع فيه الثبوت والسمين .

وكذلك ما يجمعه عبد الرحمن بن منده مع أنه من أكثر الناس حديثاً ، لكن يروى شيئاً كثيراً من الأحاديث الضعيفة ، ولا يميز بين الصحيح والضعيف . وربما جمع باباً وكل أحاديثه ضعيفة ، كأحاديث أكل الطين وغيرها . وهو يروى عن أبي علي الأهوازي .

وقد وقع ما رواه من الغرائب الموضوعة الى حسن بن عدي فبنى على ذلك عقائد باطلة ، وادعى أن الله يرى في الدنيا عياناً . ثم الذين يقولون بهذا من أتباعه يكفرون من خالفهم . وهذا كما تقدم من فعل أهل البدع ، كما فعلت الحوارج .

ومن ذلك حديث عبد الله بن خليفة المشهور الذي يروى عن عمر

عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد رواه أبو عبد الله محمد بن عبد
الواحد المقدسي في « مختاره » .

وطائفة من أهل الحديث ترويه لاضطرابه ، كما فعل ذلك أبو بكر
الإسماعيلي ، وابن الجوزي ، وغيرهم . لكن أكثر أهل السنة قبلوه .

وفيه قال : « إن عرشه أو كرسیه وسع السموات والأرض ، وإنه
يجلس عليه فما يفضل منه قدر أربعة أصابع — أو فما يفضل منه إلا
قدر أربعة أصابع — وإنه ليئط به أطيظ الرجل الجديد براكبه » .

ولفظ « الأطيظ » قد جاء في حديث جبير بن مطعم النبي رواه
أبو داود في السنن . وابن عساكر عمل فيه جزءاً ، وجعل عمدة
الطعن في ابن إسحاق . والحديث قد رواه علماء السنة كأحمد ، وأبي
داود ، وغيرها ، وليس فيه إلا ما له شاهد من رواية أخرى . ولفظ
« الاطيظ » قد جاء في غيره .

وحديث ابن خليفة رواه الامام أحمد وغيره مختصراً ، وذكر أنه
حدث به وكيع .

لكن كثير ممن رواه روهه بقوله « انه ما يفضل منه الا أربع
أصابع ، فجعل العرش يفضل منه أربع أصابع . واعتقد القاضي ، وابن

الزاغوني ، ونحوها ، صحة هذا اللفظ ، فأمره وتكلموا على معناه بأن ذلك القدر لا يحصل عليه الاستواء . وذكر عن ابن العايد أنه قال : هو موضع جلوس محمد صلى الله عليه وسلم .

والحديث قد رواه ابن جرير الطبري في تفسيره وغيره ، ولفظه : « وإنه ليجلس عليه ، فما يفضل منه قدر أربع أصابع » بالنفي .

فلو لم يكن في الحديث إلا اختلاف الروايتين — هذه تنفي ما أثبتت هذه . ولا يمكن مع ذلك الجزم بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد الإثبات ، وأنه يفضل من العرش أربع أصابع لا يستوى عليها الرب . وهذا معنى غريب ليس له قط شاهد في شيء من الروايات . بل هو يقتضي أن يكون العرش أعظم من الرب وأكبر . وهذا باطل ، مخالف للكتاب والسنة ، وللعقل .

ويقتضي أيضاً أنه إنما عرف عظمة الرب بتعظيم العرش المخلوق وقد جعل العرش أعظم منه . فما عظم الرب إلا بالمقايسة بمخلوق ، وهو أعظم من الرب . وهذا معنى فاسد ، مخالف لما علم من الكتاب والسنة والعقل .

فإن طريقة القرآن في ذلك أن يبين عظمة الرب ، فانه أعظم من كل ما يعلم عظمته . فيذكر عظمة المخلوقات ويبين أن الرب أعظم منها .

كما في الحديث الآخر الذي في سنن أبي داود ، والترمذي ،
وغيرهما — حديث الأبيط — لما قال الأعرابي : إنا نستشفع بالله
عليك ، ونستشفع بك على الله تعالى ، فسبح رسول الله صلى الله عليه
وسلم حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه ، ثم قال : « ويحك ! أتدري
ما تقول ؟ أتدري ما الله ؟ شان الله أعظم من ذلك . إن عرشه على
سمواته هكذا » — وقال بيده مثل القبة — « وإنه ليئط به أطيظ
الرحل الجديد براكه » .

فبين عظمة العرش ، وأنه فوق السموات مثل القبة . ثم بين
تصاغر عظمة الله ، وأنه يئط به أطيظ الرجل الجديد براكه . فهذا
فيه تعظيم العرش ، وفيه أن الرب أعظم من ذلك . كما في الصحيحين
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « أتعجبون من غيرة سعد ؟ لأننا
أغير منه ، والله أغير مني » . وقال : « لا أحد أغير من الله .
من أجل ذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن » ومثل هذا كثير .

وهذا وغيره يدل على أن الصواب في روايته النبي ، وأنه ذكر
عظمة العرش ، وأنه مع هذه العظمة فالرب مستو عليه كله لا يفضل
منه قدر أربعة أصابع . وهذه غاية ما يقدر به في المساحة من أعضاء
الانسان ، كما يقدر في الميزان قدره فيقال : ما في السماء قدر كف
سحاباً . فان الناس يقدرون المسوح بالبائع والنراع ، وأصغر ما عندهم

الكف . فاذا أرادوا نفي القليل والكثير قدروا به ، فقالوا : ما في السماء قدر كف سحاباً ، كما يقولون في النفي العام (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) . -و- (لا يملكون من قطمير) ، ونحو ذلك .

فبين الرسول أنه لا يفضل من العرش شيء ، ولا هذا القدر اليسير الذي هو أيسر ما يقدر به ، وهو أربع أصابع . وهذا معنى صحيح موافق للغة العرب ، وموافق لما دل عليه الكتاب والسنة ، موافق لطريقة بيان الرسول ، له شواهد . فهو الذي يجزم بأنه في الحديث .

ومن قال « ما يفضل إلا مقدار أربع أصابع » فما فهموا هذا للمعنى ، فظنوا أنه استثنى ، فاستثنوا ، فغلطوا . وإنما هو تأكيد للنفي وتحقيق للنفي العام . وإلا فأى حكمة في كون العرش يبقى منه قدر أربع أصابع خالية ، وتلك الأصابع أصابع من الناس ، والمفهوم من هذا أصابع الانسان . فما بال هذا القدر اليسير لم يستو الرب عليه ؟

والعرش صغير في عظمة الله تعالى . وقد جاء حديث رواه ابن أبي حاتم في قوله (لا تذكره الأبصار) لغناه شواهد تدل على هذا . فينبغي أنا نعتبر الحديث ، فنطابق بين الكتاب والسنة . فهذا هذا والله أعلم .

قال حدثنا أبو زرعة ، ثنا منجاب بن الحارث ، أنبأ بشر بن
عمارة ، عن أبي روق ، عن عطية العوفي ، عن أبي سعيد الخدري ،
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى (لا تدركه الأبصار
وهو يدرك الأبصار) ، قال : « لو أن الجن والانس والشياطين
والملائكة منذ خلقوا إلى أن فنوا صفوا صفاً واحداً ما أحاطوا بالله أبداً » .

وهذا له شواهد ، مثل ما في الصحاح في تفسير قوله تعالى
(والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) ، قال
ابن عباس : ما السموات السبع والأرضون السبع ومن فيهن في يد
الرجن إلا كحردة في يد أحدكم .

ومعلوم أن العرش لا يبلغ هذا ، فإن له حملة وله حول . قال
تعالى (الذين يحملون العرش ومن حوله) .
وهذا قد بسط في موضع آخر في « مسألة الاحاطة » وغيرها ،
والله أعلم .

فصل

قال رسول صلى الله عليه وسلم بين الأصول الموصلة إلى الحق

أحسن بيان ، وبين الآيات الدالة على الخالق سبحانه ، وأسمائه الحسنى ، وصفاته العليا ، ووحدانيته ، على أحسن وجه ، كما قد بسط في مواضع .

وأما أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة ونحوهم فهم لم يثبتوا الحق ، بل أصلوا أصولا تناقض الحق . فلم يكفهم أنهم لم يهتدوا ولم يدلوا على الحق حتى أصلوا أصولا تناقض الحق ، ورأوا أنها تناقض ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقدموها على ما جاء به الرسول .

ثم تارة يقولون : الرسول جاء بالتخييل ، وتارة يقولون : جاء بالتأويل ، وتارة يقولون : جاء بالتجهيل .

فالفلاسفة ومن وافقهم أحيانا يقولون : خاطب الجمهور بالتخييل - لم يقصد إخبارهم بالأمر على ما هو عليه ، بل أخبرهم بخلاف ما الأمر عليه ليتخيلوا ما ينفعهم . وهذا قول من يعرف بأنه كان يعرف الحق ، كابن سينا وأمثاله ، ويقولون : به الذي فعله من التخييل غاية ما يمكن .

ومنهم من يقول : لم يعرف الحق ، بل تخيل وخيل ، كما يقوله الفارابي وأمثاله . ويجعلون الفيلسوف أفضل من النبي ، ويجعلون النبوة من جنس المنامات .

وأما أكثر المتكلمين فيقولون : بل لم يقصد أن يخبر إلا بالحق ، لكن بعبارات لا تدل وحدها عليه ، بل تحتاج الى التأويل ليعتد الهمم على معرفته بالنظر والعقل ، ويبعثها على تأويل كلامه ليعظم أجرها .

والملاحدة يسلكون مسلك التأويل ويفتحون باب القرمطة . وهؤلاء يجوزون التأويل مع الخاصة .

وأما أهل التخييل فيقولون : الخاصة قد عرفوا أن مراده التخييل للعامة ، فالتأويل ممتنع :

والفريقان يسلكون مسلك إجماع العوام عن التأويل ، لكن أولئك يقولون : لها تأويل يفهمه الخاصة .

وهي طريقة الغزالي في « الاجام » . استتبع أن يقال : كذبوا للمصلحة . وهو أيضاً لا يرى تأويل الأعمال كالقرامطة ، بل تأويل الخبر عن الملائكة وعن اليوم الآخر . وكذلك طائفة من الفلاسفة ترى التأويل في ذلك . وهذا مخالف لطريقة أهل التخييل .

وقد ذكر الغزالي هذا عنهم في « الاحياء » لما ذكر إسرافهم في التأويل ، وذكره في مواضع ، كما حكى كلامه في « السبعينية » وغيرها .

والقسم الثالث الذين يقولون : هذا لا يعلم معناه إلا الله ، أو له
تأويل يخالف ظاهره لا يعلمه إلا الله . فهؤلاء يجعلون الرسول وغيره
غير عالين بما أنزل الله . فلا يسوغون التأويل ، لأن العلم بالمراد عندهم
ممتنع . ولا يستجيزون القول بطريقة التخيل لما فيها من التصريح بكذب
الرسول . بل يقولون : خوطبوا بما لا يفهمونه لثبوا على تلاوته
والإيمان بألفاظه وإن لم يفهموا معناه . يجعلون ذلك تعبداً محضاً على
رأي المجبرة الذين يجوزون التعبد بما لا نفع فيه للعامل ، بل
يؤجر عليه .

والكلام على هؤلاء وفساد قولهم مذکور في مواضع . والمقصود
هنا أن الذي دعاهم إلى ذلك ظنهم أن المعقول يناقض ما أخبر به الرسول
صلى الله عليه وسلم ، أو ظاهر ما أخبر به الرسول . وقد بسط
الكلام على رد هذا في مواضع ، وبين أن العقل لا يناقض السمع ،
وأن ما ناقضه فهو فاسد . وبين بعد هذا أن العقل موافق لما جاء به
الرسول ، شاهد له ، ومصديق له .

لا يقال : إنه غير معارض فقط ، بل هو موافق مصدق ، فأولئك
كانوا يقولون : هو مكذب مناقض . بين أولاً أنه لا يكذب ولا
يناقض ، ثم بين ثانياً أنه مصدق موافق .

وأما هؤلاء فيبين أن كلامهم الذي يعارضون به الرسول باطل
تعارض فيه . ولا يكفي كونه باطلا لا يعارض ، بل هو أيضاً مخالف
روح العقل . فهم كانوا يدعون أن العقل يناقض النقل .

فبين أربع مقامات : أن العقل لا يناقضه . ثم يبين أن العقل
اتفقه . ويبين أن عقلياتهم التي عارضوا بها النقل باطلة . ويبين أيضاً
العقل الصريح يخالفهم .

ثم لا يكفي أن العقل يبطل ما عارضوا به الرسول ، بل يبين أن
جعلوه دليلاً على إثبات الصانع إنما يدل على نفيه . فهم أقاموا حجة
تتازم نفي الصانع ، وإن كانوا يظنون أنهم يثبتون بها الصانع .

والمقصود هنا أن كلامهم الذي زعموا أنهم أثبتوا به الصانع إنما
دل على نفي الصانع وتعطيله . فلا يكفي فيه أنه باطل لم يدل على الحق ؛
دل على الباطل الذي يعلمون ثم وسائر العقلاء أنه باطل .

ولهذا كان يقال في أصولهم « ترتيب الأصول في تكذيب الرسول »
يقال أيضاً هي « ترتيب الأصول في مخالفة الرسول والمعقول » . جعلوها
سولاً للعلم بالخالق ، وهي أصول تناقض العلم به . فلا يتم العلم بالخالق
مع اعتقاد نقيضها . وفرق بين الأصل والدليل المستلزم للعلم بالرب
بين المناقض المعارض للعلم بالرب .

فالفلسفة يقولون إنهم أثبتوا واجب الوجود . وعم لم يثبتوه ، بل
كلامهم يقتضي أنه ممتنع الوجود . والجهمية والمعتزلة ونحوهم يقولون إنهم
أثبتوا القديم المحدث للحوادث ، وعم لم يثبتوه ، بل كلامهم يقتضي أنه
ما ثم قديم أصلا . وكذلك الأشعرية والكرامية وغيرهم ممن يقول
إنه أثبت العلم بالخالق ، فهم لم يثبتوه ، لكن كلامهم يقتضي أنه
ما ثم ناطق .

وهذه الأسماء الثلاثة هي التي يظهرها هؤلاء — واجب الوجود ،
والقديم ، والصانع أو الخالق ونحو ذلك .

ثم إنه من المعلوم بضرورة العقل أنه لا بد في الوجود من موجود
واجب بنفسه قديم أزلي محدث للحوادث . فاذا كان هذا معلوماً بالفطرة
والضرورة والبراهين اليقينية ، وكانت أصولهم التي عارضوا بها الرسول
تتفاض هذا ، دل على فسادها جملة وتفصيلا .

وقد ذكرنا في مواضع أن الاقراز بالصانع فطري ضروري مع
كثرة دلائله وبراهينه .

ونقول هنا : لا ريب أنا نشهد الحوادث كحدوث السحاب ، والمطر
والزرع ، والشجر ، والشمس ، وحدث الانسان وغيره من الحيوان ،

وحدوث الليل والنهار ، وغير ذلك . ومعلوم بضرورة العقل أن المحدث لا بد له من محدث ، وأنه يتمتع تسلسل المحدثات بأن يكون للمحدث محدث ، وللمحدث محدث ، الى غير غاية . وهذا يسمى تسلسل المؤثرات والعلل ، والفاعلية ، وهو ممتنع باتفاق العقلاء ، كما قد بسط في مواضع وذكر ما أورد عليه من الاشكالات . حتى ذكر كلام الآمدي ، والأبهري مع كلام الرازي ، وغيرهم .

مع أن هذا بديهي ضروري في العقول ، وتلك الخواطر من وسوسة الشيطان . ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم العبد إذا خطر له ذلك أن يستعذ بالله منه ، وينتهي عنه . فقال : « يأتى الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ فيقول : الله . فيقول : فمن خلق الله ؟ فاذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته » .

ومعلوم أن المحدث الواحد لا يحدث إلا بمحدث . فاذا كثرت الحوادث وتسلسلت كان احتياجها إلى المحدث أولى . وكلها محدثات ، فكلها محتاجة إلى محدث . وذلك لا يزول إلا بمحدث لا يحتاج الى غيره ، بل هو قديم أزلي بنفسه سبحانه وتعالى .

وإذا قيل : إن الوجود إما قديم وإما محدث ، والمحدث لا بد له من قديم ، فيلزم وجود القديم على التقديرين ، كان برهاناً صحيحاً .

وكذلك إذا قيل : إما ممكن وإما واجب ، وبين الممكن بأنه المحدث .
كان من هذا الجنس .

وأما إذا فسر الممكن بما يتناول القديم ، كما فعل ابن سينا وأتباعه
كالرازي ، كان هذا باطلا . فانه على هذا التقدير لا يمكن إثبات الممكن
الملتزم إلى الواجب ابتداء ، والدليل لا يتم إلا بآبوت هذا ابتداء . وإنما
يمكن ذلك في أن المحدث لا بد له من محدث . فان هذا تشهد أفراده
وتعلم بالعقل كلياته .

وأما إثبات قديم أزلي ممكن فهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه .
وابن سينا وأتباعه وافقوا على امتناعه ، كما ذكره في المنطق تبعاً
لسلفهم ، لكن تناقضوا أولاً . فسلفهم وهم يقولون : الممكن العامي
والخاصي الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا حادثاً ، لا يكون
ضرورياً ، وكل ما كان قديماً أزلياً فهو ضروري عندم .

وكذلك إذا قيل : الموجود إما أن يكون مخلوقاً وإما أن لا يكون
مخلوقاً ، والمخلوق لا بد له من موجود غير مخلوق ، فثبت وجود الموجود
الذي ليس بمخلوق على التقديرين .

وكذلك إذا قيل : الموجود إما غني عن غيره وإما فقير إلى غيره ،
والفقير المحتاج إلى غيره لا تزول حاجته وفقره إلا بغنى عن غيره ،

فيلزم وجود الغنى عن غيره على التقديرين .

وكذلك اذا قيل : الحى اما حى بنفسه واما حى حياته من غيره .
وما كانت حياته من غيره فذلك الغير اولى بالحياة ، فيكون حيا بنفسه ،
ثبت وجود الحى بنفسه على التقديرين .

وكذلك اذا قيل : العالم اما عالم بنفسه واما عالم علمه غيره ، ومن
علم غيره فهو اولى ان يكون عالما ، واذا لم يتعلم من غيره كان عالما
بنفسه ، ثبت وجود العالم بنفسه على التقديرين الحاصرين ، فانه لا يمكن
سوى هذين التقديرين والقسمين .

فاذا كان لا يمكن الا احدهما ، وعلى كل تقدير العالم بنفسه موجود
والحى بنفسه موجود ، والغنى بنفسه موجود ، والتقديم الواجب بنفسه
موجود ، لزم وجوده فى نفس الامر وامتناع عدمه فى نفس الامر .
وهو المطلوب .

وكذلك اذا قيل : القادر اما قادر بنفسه واما قادر قدره غيره ،
ومن اقدر غيره فهو اولى ان يكون قادراً . واذا لم تكن قدرته من
غيره كانت قدرته من لوازم نفسه ، ثبت وجود القادر بنفسه الذى قدرته
من لوازم نفسه ، وعلمه من لوازم نفسه ، وحياته من لوازم نفسه ،
على كل تقدير .

وكذلك الحكيم اما ان يكون حكيما بنفسه واما ان تكون حكمته من غيره . ومن جعل غيره حكيما فهو اولى ان يكون حكيما ، فيلزم وجود الحكيم بنفسه على التقديرين .

وكذلك اذا قيل : الرحيم اما ان تكون رحمته من نفسه واما ان يكون غيره جعله رحيماً . ومن جعل غيره رحيماً [ف] هو اولى ان يكون رحيماً وتكون رحمته من لوازم نفسه ، فثبت وجود الرحيم بنفسه الذي رحمته من لوازم نفسه على التقديرين .

وكذلك إذا قيل : الكريم المحسن إما أن يكون كرمه وإحسانه من نفسه وإما أن يكون من غيره . ومن جعل غيره كريماً محسناً فهو أولى أن يكون كريماً محسناً وذلك من لوازم نفسه . وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رأى امرأة من السبي إذا رأت طفلاً أرضعته رجة له ، فقال : « آرون هذه طارحة ولدها في النار؟ » قالوا : لا ، يارسول الله ! فقال : « لله أرحم بعباده من هذه بولدها » .

فبين أن الله أرحم بعباده من أرحم الوالدات بولدها . فانه من جعلها رحيماً أرحم منها .

وهذا مما يدل عليه قوله (وربك الأكرم) ، وقولنا « الله أكبر »

فانه سبحانه أرحم الراحمين . وخير الغافرين ، وخير الفاتحين ، وخير
الناصرين ، وأحسن الخالقين ، وهو نعم الوكيل ، ونعم المولى ،
ونعم النصير .

وهذا يقتضي حمداً مطلقاً على ذلك ، وأنه كافي من توكل عليه ،
وأنه يتولى عبده تولى حسناً ، وينصره نصراً عزيزاً . وذلك يقتضي أنه
أفضل وأكمل من كل ما سواه ، كما يدل على ذلك قولنا « الله أكبر » .

وكذلك إذا قيل : المتكلم السميع البصير إما أن يكون متكلماً
سميعاً بصيراً بنفسه وإما أن يكون غيره جعله سميعاً بصيراً متكلماً . ومن
جعل غيره متكلماً سميعاً بصيراً فهو أولى أن يكون متكلماً سميعاً بصيراً
وإلا كان المفعول أكمل من الفاعل ، فان هذه صفات كمال .

وكذلك يقال : العادل إما أن يكون عادلاً بنفسه ، والباقى إما
أن يكون صادقاً بنفسه ، وإما أن يكون غيره جعله صادقاً عادلاً . ومن
جعل غيره صادقاً عادلاً فهو أولى أن يكون صادقاً عادلاً .

فهذه كلها طرق صحيحة بيّنة .

فان قيل : يعارض هذا بأن يقال : من جعل غيره ظالماً أو كاذباً
فهو أيضاً ظالم كاذب ، وأهل السنة يقولون إنه جعل غيره كذلك ،

وليس هو كذلك — سبحانه ، قيل : هذا باطل من وجهين .

أحدهما : أنه ليس كل من جعل غيره على صفة — أي صفة كانت — كان متصفاً بها ، بل من جعل غيره على صفة من صفات الكمال فهو أولى باتصافه بصفة الكمال من مفعوله .

وأما صفات النقص فلا يلزم إذا جعل الجاعل غيره ناقصاً أن يكون هو ناقصاً . فالقادر بقدر أن يعجز غيره ولا يكون عاجزاً . والحي يمكنه أن يقتل غيره ويميته ولا يكون ميتاً . والعالم يمكنه أن يجهل غيره ، ولا يكون جاهلاً . والسميع والبصير والناطق يمكنه أن يعمى غيره ، وبصمه ، ونخرسه ، ولا يكون هو كذلك .

فلا يلزم حينئذ أن من جعل غيره ظالماً وكاذباً أن يكون كاذباً وظالماً ، لأن هذه صفة نقص .

فان قيل : الكاذب والظالم قد يلزم غيره بالصدق والعدل أحياناً ، قيل : هو لم يجعله صادقاً وعالماً وإنما أمره بذلك ، وهو فعل ذلك بنفسه . ولم نقل : كل من أمر غيره بشيء كان متصفاً بما أمر به غيره .

الثاني : أن الظالم أمر نسبي إضافي ، فمن أمر غيره أن يقتل شخصاً

فقتله هذا القاتل من غير جرم يعلمه كان ظالماً ، وإن كان ذلك الأمر
إنما أمره به لكونه قد قتل أباه والمأمور لم يفعله لذلك . فلو فعله
بطريق النيابة لم يكن ظالماً . فان كان له معه غرض فقتله ظالماً ، ولكن
الأمر كان مستحقاً لقتله .

وكذلك من أمر غيره بما هو كذب من المأمور ، كأمر يوسف
للمؤذن أن يقول (أيتها العير إنكم لسارقون) يوسف عليه السلام
قصد : إنكم لسارقون يوسف من أبيه ، وهو صادق في هذا . وللمأمور
قصد : إنكم لسارقون الصواع ، وهو يظن أنهم سرقوه ، فلم يكن
متعمداً للكذب ، وإن كان خبره كذبا .

والرب تعالى لا تقاس أفعاله بأفعال عباده . فهو يخلق جميع ما
يخلقه لحكمة ومصالحة ، وإن كان بعض ما خلقه فيه قبح ، كما يخلق
الاعيان الحيثة — كالنجاسات والشياطين — لحكمة راجحة . وبسط
هذا له موضع آخر .

والمقصود هنا أن دلائل إثبات الرب كثيرة جداً . وهؤلاء الذين
يزعمون أن المعقول يعارض خبر الرسول — الذين يقولون إنهم أثبتوا
واجب الوجود ، أو القديم ، أو الصانع — هم لم يثبتوه ، بل حججهم
تقتضي نفيه وتعطيله ، فهم ناقون له . لا مثبتون له . وحججهم باطلة في

العقل ، لا صحيحة في العقل .

والمعرفة بالله ليست موقوفة على أصولهم . بل تمام المعرفة موقوف على العلم بفساد أصولهم ، وإن سموها « أصول العلم والدين » ، فهي « أصول الجهل وأصول دين الشيطان لا دين الرحمن » . وحقيقة كلامهم « ترتيب الأصول في مخالفة الرسول والمعقول » ، كما قال أصحاب النار (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) . فمن خالف الرسول فقد خالف السمع والعقل — خالف الأدلة السمعية والعقلية .

أما القائلون بواجب الوجود فقد بينا في غير موضع أنهم لم يقيموا دليلا على واجب الوجود .

وان الرازي لما تبع ابن سينا لم يكن في كتبه إثبات واجب الوجود . فانهم جعلوا وجوده موقوفا على إثبات « الممكن » الذي يدخل فيه القديم . فما بقي يمكن إثبات واجب الوجود على طريقهم إلا بإثبات ممكن قديم ، وهذا ممتنع في بديهية العقل واتفاق العقلاء . فكان طريقهم موقوفا على مقدمة باطلة في صريح العقل . وقد اتفق العقلاء على بطلانها ، فبطل دليلهم . ولهذا كان كلامهم في « الممكن » مضطربا غاية الاضطراب .

ولكن أمكنهم أن يستدلوا على أن المحدث لا بد له من قديم ، وهو

واجب الوجود . ولكن قد أثبتوا قديماً ليس بواجب الوجود . فصار ما أثبتوه من القديم يناقض ان يكون هو رب العالمين ، إذ أثبتوا قديماً ينقسم الى واجب والى غير واجب .

وأيضاً فالواجب الذي أثبتوه قالوا : إنه يتمتع إتصافه بصفة ثبوتية . وهذا ممتنع الوجوب ، لا يمكن الوجوب ، فضلا عن أن يكون واجب الوجود ، كما قد بسط هذا في مواضع ، وبين أن الواجب الذي يدعونه يقولون إنه لا يكون لا صفة ولا موصوفاً ألبتة . وهذا إنما يتخيل في الأذهان لا حقيقة له في الأعيان .

والواجب اذا فسر بمبدع الممكنات فهو حق ، وهو اسم للذات المتصفة بصفاتهما . واذا فسر بالوجود بنفسه الذي لا فاعل له فالذات واجبة والصفات واجبة . وإذا فسر بمالا فاعل له ولا محدث فالذات واجبة والصفات ليست واجبة . وإذا فسر بما ليس صفة ولا موصوفاً فهذا باطل لا حقيقة له . بل هو ممتنع الوجود ، لا يمكن الوجود ، ولا واجب الوجود . وكلما أمعنوا في تجريد عن الصفات كانوا أشد إغلا في التعطيل ، كما قد بسط في مواضع .

وأما الذين قالوا إنهم أثبتوا القديم ، من الجهمية والمعتزلة ومن سلك سبيلهم من الأشعرية والكرامية الذين استدلوا بحدوث الاعراض

ولزومها للأجسام ، وامتناع حوادث لا أول لها ، على حدوث الأجسام ،
فهؤلاء لم يثبتوا الصانع لما عرف من فساد هذا الدليل حيث ادعوا
امتناع كون الرب متكلماً بمشيئته أو فعلاً لما يشاء . بل حقيقة
قولهم امتناع كونه لم يزل قادراً . وأدلتهم على هذا الامتناع قد
ذكرت مستوفاة في غير هذا الموضع ، وذكر كلامهم ثم في
بيان بطلانها .

وأما كونهم عطلوا الخالق فلأن حقيقة قولهم أن من لم يزل متكلماً
بمشيئته فهو محدث ، فيلزم أن يكون الرب محدثاً ، لا قديماً . بل
حقيقة أصلهم أن ما قامت به الصفات والأفعال فهو محدث ، وكل موجود
فلا بد له من ذلك ، فيلزم أن يكون كل موجود محدثاً . ولهذا صرح
أئمة هذا الطريق — الجهمية والمعتزلة — بنفي صفات الرب ، وبنفي
قيام الأفعال وسائر الأمور الاختيارية بذاته ، إذ هذا موجب دليلهم .
وهذه الصفات لازمة له ، ونفي اللازم يقتضي نفي الملزوم . فكان حقيقة
قولهم نفي الرب وتعطيله .

وهم يسمون الصفات أعراضاً ، والأفعال ونحوها حوادث . فقالوا
الرب ينزه عن أن تقوم به الأعراض والحوادث . فان ذلك مستلزم ان
يكون جسماً . قالوا : وقد أقمنا الدليل على حدوث كل جسم . فان

الجسم لا ينفك من الاعراض المحدثه ولا يسبقها ، وما لم ينفك عن الحوادث ولم يسبقها فهو حادث .

وقد قامت الأدلة السمعية والعقلية على مذهب السلف ، وان الرب لم يزل متكلماً إذا شاء ، فيلزم على قولهم أنه لم يسبق الحوادث ولم ينفك عنها : ويجب على قولهم [كونه] حادثاً .

فالأصل الذي أثبتوا به القديم هو نفسه يقتضى أنه ليس بقديم ، وأنه ليس في الوجود قديم . كما أن أولئك أصلهم يقتضى أنه ليس بواجب بذاته ، وأنه ليس في الوجود واجب بذاته .

والطريق التي قالوا بها يثبت الصانع مناقضة لاثبات الصانع . وإذا قالوا : لا يمكن العلم بالصانع إلا بها ، كان الحق أن يقال : بل لا يمكن تمام العلم بالصانع إلا مع العلم بفسادها .

ولهذا كان كل من أقر بصحتها قد كذب بعض ما أخبر به الرسول بما هو من لوازم الرب ، ونفى اللازم يقتضى نفي الملزوم .

والذين زعموا أنهم يحتجون به على حدوث الأجسام من جنس ما زعم أولئك أنهم يحتجون به على امكان الأجسام . وكل منها باطل

ومقتضاه حدوث كل موجود وامكان كل موجود، وأنه ليس في الوجود
قديم ولا واجب بنفسه .

فأصولهم تناقض مطلوبهم . وهي طريقة مضلة ، لا هادية . لكن
كما قال الله تعالى : (ومن يش عن ذكر الرحمن نقيض له
شيطاناً فهو له قرين . وانهم ليصدونهم عن السيل ويحسبون
أنهم مهتدون) .

وأما الذين يقولون : ثبت الصانع والخالق ، ويقولون : انا نسلك
غير هذه الطريق ، كالأستدلال بحدوث الصفات على الرب . فان
هذه تدل عليه من غير احتياج الى ما التزمه أولئك . والرازي قد ذكر
هذه الطريق .

وأما الأشعري نفسه فلم يستدل بها . بل « في اللمع » ، و « رسالته
الى الثغر » استدلل بالحوادث على حدوث ما قامت به ، كما ذكره في
النطفة بناء على امتناع حوادث لا أول لها . ثم جعل حدوث تلك
الجواهر التي ذكر أنه دل على حدوثها هو الدليل على ثبوت الصانع .
وهذه الطريق باطلة ، كما قد بين .

وأما تلك فهي صحيحة ، لكن أفسدوها من جهة كونهم جعلوا

الحوادث المشهود لهم حدوثها هي الأعراض فقط ، كما قد بينا هذا في مواضع .

ثم يقال : هؤلاء يثبتون خالقاً لا خلق له . وهذا ممتنع في بداية العقول ، فلم يثبتوا خالقاً .

والكرامية ، وإن كانوا يقولون : الخلق غير المخلوق ، فهم يقولون بحدوث الخلق بلا سبب يوجب حدوثه . وهذا أيضاً ممتنع . فما أثبتوا خالقاً .

وأيضاً فهؤلاء وهؤلاء يقولون : الموجب للتخصيص بحدوث ما حدث دون غيره هو إرادة قديمة أزلية . فالكرامية يقولون : هي المخصص لما قام به وما خلقه . وهؤلاء عندهم لم يقم به شيء يكون مراداً ، بل يقولون : هي المخصص لما حدث .

والطائفتان ومن وافقهم يقولون : تلك الإرادة قديمة أزلية لم تزَلْ على نعم واحد ، ثم وجدت الحوادث بلا سبب أصلاً . ويقولون : من شأنها أن تخصص مثلاً على مثل ، ومن شأنها أن تتقدم على المراد تقدماً لا أول له . فوصفوا الإرادة بثلاث صفات باطلة يعلم بصريح العقل أن الإرادة لا تكون هكذا . وهي المقتضية للخلق والحدوث ، فإذا اثبتت فلا خلق ولا حدوث .

وكذلك القدرة التي اثبتوها وصفوها بما يتمتع أن يكون قدرة .
وهي شرط في الخلق . فاذا نفوا شرط الخلق اتفى الخلق ، فلم يبق خالفاً .
فالذي وصفوا به الخالق يناقض كونه خالفاً ، ليس بلازم لكونه خالفاً . وعم
جعلوه لازماً ، لا مناقضاً .

أما الإرادة فذكروا لها ثلاثة لوازم ، والثلاثة تناقض الإرادة .

قالوا انها تكون ولا حراد لها ، بل لم يزل كذلك ثم حدث مرادها
من غير تحول حالها . وهذا معلوم الفسياد ببديهة العقل . فان الفاعل اذا
أراد أن يفعل فالتقدم كان عزماً على الفعل ، وقصداً له في الزمن المستقبل
لم يكن ارادة للفعل في الحال . بل اذا فعل فلا بد من ارادة الفعل في
الحال . ولهذا يقال : الماضي عزم ، والمقارن قصد . فوجود الفعل بمجرد
عزم من غير أن يتجدد قصد من الفاعل ممتنع . فكان حصول المخلوقات
بهذه الارادة ممتعاً لو قدر امكان حدوث الحوادث بلا سبب ، فكيف
وذلك أيضاً ممتنع في نفسه ؟ فصار الامتناع من جهة الارادة ، ومن جهة تعينت
بما هو ممتنع في نفسه .

الثاني قولهم ان الارادة ترجح مثلاً على مثل : فهذا مكبرة ، بل لا
تكون الارادة الا لما ترجح وجوده على عدمه عند الفاعل . إما لعلمه
بأنه أفضل ، أو لكون محبته له أقوى . وهو انما يترجح في العلم لكون

عاقبته أفضل . فلا يفعل أحد شيئاً بإرادته الا لسكونه يحب المراد ، أو يحب ما يؤول اليه المراد بحيث يكون وجود ذلك المراد أحب اليه من عدمه ، لا يكون وجوده وعدمه عنده سواء .

الثالث ان الارادة الجازمة يتخلف عنها مرادها مع القدرة : فهذا أيضاً باطل . بل متى حصلت القدرة التامة والارادة الجازمة وجب وجود المقدور وحيث لا يجب فانما هو لنقص القدرة أو لعدم الارادة التامة . والرب تعالى ماشاء كان ، وما لم يشأ لم يكن .

وهو يخبر في غير موضع أنه لو شاء لفعل أموراً لم يفعلها ، كما قال (ولو شئنا لآتيناك نفس هداها) (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) ، (ولو شاء الله ما اقتتلوا) . فبين أنه لو شاء ذلك لكان قادراً عليه . لكنه لا يفعله لأنه لم نشأه ، إذ كان عدم مشيئته أرجح في الحكمة مع كونه قادراً عليه لو شاءه .

وقد بسط الكلام على ما يذكرونه في القدرة والارادة — هم وغيرهم — في غير هذا الموضع . وأن من هؤلاء من يقول : إنما يقدر على الأمور المبينة له دون الأفعال القائمة بنفسه ، كما يقول ذلك المعتزلة والجهمية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم . ومنهم من يقول : بل يقدر على ما يقوم به من الأفعال ، وعلى ما هو باين عنه ، كما يحكى عن الكرامية .

والصواب الذي دل عليه القرآن والعقل أنه يقدر على هذا وهذا
قال تعالى (بلى قادرين على أن نسوي بنانه) ، وقال (أليس ذلك
بقادر على أن يحيى الموتى) وقال (أليس ذلك بقادر على أن يخلق
مثلهم) وقال (وإنا على ذهاب به لقادرون) وهذا كثير في القرآن —
أكثر من النوع الآخر .

فان ما قاله الكرامية والمشامية أقرب إلى العقل والنقل مما قالت
الجهمية ومن وافقهم ، وإن كان فيما حكوه عنهم خطأ من جهة نفهم
القدرة على الأمور المبينة .

والله تعالى قد أخبر أنه على كل شيء قدير . وفي الصحيحين عن
النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبي مسعود لما رآه يضرب غلامه :
« لله أقدر عليك منك على هذا » . وفي القرآن (فاما نذهبن بك
فانا منهن منتقمون ، أو ترينك الذي وعدناهم فانا عليهم مقتدرون) .
وبسط هذا له مواضع آخر .

فجميع ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم هو لازم في
نفس الأمر . وكل ما أثبتته من صفات الرب فهو لازم . وإذا قدر
عدمه لزم عدم الملزوم . فتنفى ما أخبر به الرسول مستلزم للتعطيل .

لكن من ذلك ما يظهر بالعقل مع تفاوت الناس في العقل ، ومنه

ما يكفي فيه مجرد خبر الرسول . فان ما أخبر به الرسول فهو حق .
وكل ما أثبت للرب فهو لازم الثبوت ، وما انتهى عنه فهو لازم الانتفاء
فاذا قدر عدم اللازم لزم عدم اللزوم :

لكن هذا كله لازم المذهب ، وهو يدل على بطلانه . ولازم
المذهب لا يجب أن يكون مذهباً ، بل أكثر الناس يقولون أقوالاً
ولا يلتزمون لوازمها . فلا يلزم إذا قال القائل ما يستلزم التعطيل أن
يكون معتقداً للتعطيل . بل يكون معتقداً للاثبات ، ولكن لا يعرف
ذلك اللزوم .

وأيضاً فاذا كانت أصولهم التي بنوا عليها إثبات الصانع باطلة لم
يلزم أن يكونوا هم غير مقرين بالصانع ، وإن كان هذا لازماً من
قولهم . إذا قالوا : إنه لا يعرف إلا بهذه الطريق ، وقد ظهر فساد ،
لزم أن لا يعرف . لكن هذا اللزوم يدل على فساد هذا النبي ، ولا
يلزم أن لا يكونوا هم مقرين بالصانع لما قد يبناء في غير موضع أن
الاقرار بالصانع ، ومعرفة ، ومحبة ، وتوحيده فطري ، يكون ثابتاً في
قلب الانسان ، وهو يظن أنه ليس في قلبه .

ولهذا كان عامة هؤلاء مقرين بالصانع ، معترفين به ، قبل أن
يسلكوا هذه الطريق النظرية ، سواء كانت صحيحة أو باطلة . وهذا

أحر يعرفونه من أنفسهم . فعلم أنه لا يلزم من عدم سلوك هذه الطريق عدم المعرفة . وقد اعترف كثير منهم بذلك ، كما قد بيناه في مواضع .

ومنهم من يقول : إن الطريق النظرية التي يسلكها زادته بصيرة وعلماً . كما يقوله ابن حزم وغيره . وهو سلك طريقة الأعراض .

وكثير من الناس يقول : إن هذه الطريق لم تقدم إلا شكا وربها وفطرة هؤلاء أصح ، فأنها طرق فاسدة .

ومنهم من يقول : لم يحصل لي بها شيء — لا علم ولا شك . وذلك أنها لم تحصل له علماً ولا سلمها ، فلم يتبين له صحتها ولا فسادها .

ومن الناس من لا يفهم مرادهم بها . وأكثر أتباعهم لا يفهمونها بل يتبعونهم تقليداً وإحساناً للظن بهم .

فصل

ومما ينبغي أن بعرف أنا لا نقول إن الشيء لا يعرف إلا بآبآت جميع لوازمه . هذا لا يقوله عاقل ، بل قد تعرف عامة الأشياء وكثير

من لوازمها لا تعرف وقد يعلم المسلمون أن الرب على كل شيء قدير
وأنه يفعل ما يشاء ، وهم لا يعرفون كثيراً من لوازم القدرة والمشية .
لكن أهل الاستقامة كما لا يعرفون اللوازم فلا ينفونها ، فان نفيها خطأ .

وأما عدم العلم بها كلها فهذا لازم لجميع الناس — فسبحان من
أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً . وما سواه (لا يحيطون
بشيء من علمه إلا بما شاء) وهو سبحانه (يعلم ما بين أيديهم وما
خلفهم ولا يحيطون به علماً)

ولكن المقصود بيان أن المخالفين للرسول صلى الله عليه وسلم
— ولو في كلمة — لا بد أن يكون في قولهم من الخطأ بحسب ذلك .
وأن الأدلة العقلية والسمعية المنقولة عن سائر الأنبياء توافق ما جاء به
الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتناقض ما يقوله أهل البدع المخالفون
للكتاب والسنة . وإذا قالوا : إن العقل يخالف النقل ، أخطأوا في
خمسة أصول : أحدها : أن العقل الصريح لا يناقضه . الثاني : أنه يوافق
الثالث : أن ما يدعونه من العقل المعارض ليس بصحيح . الرابع : أن
ما ذكروه من المعقول المعارض هو المعارض للمعقول الصريح . الخامس :
أن ما أثبتوا به الأصول كعرفة الباري وصفاته لا يثبتها بل يناقض إثباتها .

فصل

وذلك أن ما جاء به الرسول هو من علم الله . فما أخبر به عن الله
فإنه أخبر به ، وهو سبحانه يخبر بعلمه — يمتنع أن يخبر بنقيض علمه
وما أمر به فهو من حكم الله ، والله عليم حكيم .

قال تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنه بعلمه ، والملائكة
يشهدون ، وكفى بالله شهيداً) وقال تعالى (أم يقولون افتراء ، قل
فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن
كنتم صادقين ، فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن
لا إله إلا هو ، فهل أنتم مسلمون)

وقوله (أنزله بعلمه) . قال الزجاج : أنزله وفيه علمه . وقال أبو
سليمان الدمشقي : أنزله من علمه . وهكذا ذكر غيرها .

وهذا المعنى مأثور عن السلف ، كما روى ابن أبي حاتم عن عطاء
ابن السائب قال : أقرأني أبو عبد الرحمن القرآن . وكان إذا أقرأ
أحدنا القرآن قال : قد أخذت علم الله ، فليس أحد اليوم أفضل
منك إلا بعمل ، ثم يقرأ (أنزله بعلمه ، والملائكة يشهدون ، وكفى بالله شهيداً) .

وكذلك قالوا في قوله تعالى (فاعلموا أنما أنزل بعلم الله) ، قالوا :
أنزله وفيه علمه .

(قلت) : الباء قد تكون للمصاحبة ، كما تقول : جاء بأسياده وأولاده .
فقد أنزله متضمناً لعلمه ، مستصحباً لعلمه . فما فيه من الخبر هو خبر
يعلم الله . وما فيه من الأمر فهو أمر بعلم الله ، بخلاف الكلام المنزل
من عند غير الله . فان ذلك قد يكون كذبا وظلماً كقرآن مسيلمة ،
وقد يكون صدقا لكن إنما فيه علم المخلوق الذي قاله فقط ، لم يدل
على علم الله تعالى إلا من جهة اللزوم . وهو أن الحق يعلمه الله .

وأما القرآن فهو متضمن لعلم الله ابتداء . فاتما أنزل بعلمه لا
بعلم غيره ، ولا هو كلام بلا علم .

وإذا كان قد أنزل بعلمه فهو يقتضى أنه حق من الله ، ويقتضى
أن الرسول رسول من الله — الذي بين فيه علمه . قال الزجاج :
« الشاهد ، المبين لما شهد به ، والله يبين ذلك ويعلم مع ذلك أنه حق .

(قلت) : قوله (لكن الله يشهد) شهادته هو بيانه وإظهاره
— دلالاته وإخباره . فالآيات البينات التي بين بها صدق الرسول تدل
عليه — ومنها القرآن — هو شهادة بالقول .

وهو في نفسه آية ومعجزة تدل على الصدق كما تدل سائر الآيات ،
والآيات كلها شهادة من الله ، كشهادة بالقول ، وقد تكون أبلغ .

ولهذا ذكر هذا في سورة هود لما تحداهم بالآيات بالمثل فقال

(فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ، فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو ، فهل أنتم مسلمون) . فان عجز أولئك عن المعارضة دل على عجز غيرهم بطريق الأولى ، وتبين أن جميع الخلق عاجزون عن معارضته ، وأنه آية بينة تدل على الرسالة وعلى التوحيد .

وكذلك قوله (لكن الله يشهد بما أنزل إليك) .

[بعد] قوله (إنا أوحينا إليك — إلى قوله — لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقد ذكروا أن من الكفار من قال : لا نشهد لمحمد بالرسالة ، فقال تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل إليك)

وأحسن من هذا أنه لما قال (لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) — نفي حجة الخلق على الخالق — فقال : لكن حجة الله على الخلق قائمة بشهادته بالرسالة ، فانه يشهد بما أنزل إليك أنزه بعلمه فما للخلق على الله حجة ، بل له الحجة البالغة . وهو الذي هدى عباده بما أنزه .

وعلى ما تقدم فقوله (أنزه بعلمه) ، أي فيه علمه بما كان وسيكون وما أخبر به ، وهو أيضاً مما يدل على أنه حق . فانه إذا أخبر بالغيب الذي لا يعلمه إلا الله دل على أن الله أخبره به ،

كقوله (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً . إلا من ارتضى من رسول) — الآية

وقد قيل : أنزله وهو عالم به وبك . قال ابن جرير الطبري في آية النساء : أنزله إليك يعلم منه أنك خيرته من خلقه .

وذكر الزجاج في آية هود قولين . أحدها : أنزله وهو عالم بنزاله ، وعالم أنه حق من عنده . والثاني : أنه أنزله بما أخبر فيه من الغيوب ، ودل على ما سيكون وما سلف .

(قلت) : هذا الوجه هو الذي تقدم .

وأما الأول فهو من جنس قول ابن جرير . فانه عالم به وبمن أنزل إليه ، وعالم بأنه حق ، وأن النبي أنزل عليه أهل لما اصطفاه الله له . ويكون هذا كقوله (ولقد اخترنا على علم على العالمين) وقول من قال (إنما أوتيته على علم) أى على علم من الله باستحقاقه .

(قلت) وهذا الوجه يدخل في معنى الأول فانه إذا نزل الكلام بعلم الرب تضمن أن كل ما فيه فهو من علمه ، وفيه الاخبار بحاله وحال الرسول . وهذا الوجه هو الصواب . وعليه الأكثرون ، ومنهم من لم يذكر غيره .

والأول وإن كان معناه صحيحاً فهو جزء من هذا الوجه .

وأما كون الثاني هو المراد بالآية فغلط ، لأن كون الرب سبحانه يعلم الشيء لا يدل على أنه محمود ولا مذموم . وهو سبحانه بكل شيء عليم . فلا يقول أحد إنه أنزله وهو لا يعلمه .

لكن قد يظن أنه أنزل بغير علمه ؛ أي وليس فيه علمه ، وأنه من تنزيل الشيطان ، كما قال تعالى (هل أنبئكم على من تنزل الشياطين ، تنزل على كل أفك أثم) والشياطين ، هو يرسلهم وينزلهم ، لكن الكلام الذي يأتيون به ليس منزلاً منه ؛ ولا هو منزل بعلم الله ، بل منزل بما تقوله الشياطين من كذب وغيره .

ولهذا هو سبحانه إذا ذكر نزول القرآن قيده بأن نزوله منه ، كقوله (تنزيل الكتاب من الله) (والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) (قل نزله روح القدس من ربك بالحق)

وهذا مما استدل به الامام أحمد وغيره من أئمة السنة على أن القرآن كلام الله — ليس بمخلوق خلقه في محل غيره ، فانه كان يكون منزلاً من ذلك المحل لا من الله . وقال إنه نزل بعلم الله ، وإنه من علم الله ، وعلم الله غير مخلوق .

وقال أحمد : كلام الله من الله ليس شيئاً منه : ولهذا قال السلف : القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ، منه بدأ وإليه يعود . فقالوا : منه بدأ لم يبدأ من غيره ، كما تقوله الجهمية . يقولون : بدأ من المحل الذي خلق فيه . وهذا مبسوط في مواضع .

والمقصود أنه إذا كان فيه علمه فهو حق ، والكلام الذي يعارضه به خلاف علم الله فهو باطل ، كالشرك الذي قال الله تعالى فيه (ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ، ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ، قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض ، سبحانه وتعالى عما يشركون)

فصل

وهذا الذي ذكرته من أنه يجب الرجوع في أصول الدين الى الكتاب والسنة ، كما بينته من ان الكتاب بين الأدلة العقلية التي بها تعرف المطالب الالهية ، وبين ما يدل على صدق الرسول في كل ما يقوله هو — يظهر الحق بأدلة السمعية والعقلية .

وبين أن لفظ « العقل والسمع » قد صار لفظاً مجملاً . فكل من

وضع شيئاً برأيه سماه « عقليات » ، والآخريين خطأً فيما قاله
ويدعى العقل أيضاً ، ويذكر أشياء آخر تكون أيضاً خطأً ، كما قد بسط
في مواضع .

وهو نظير من محتج في السمع بأحاديث ضعيفة أو موضوعة ، أو نصوص
ثابتة لكن لا تدل على مطلوبه .

وكثير من أهل الكلام يجعل دلالة القرآن والأحاديث من جهة الخبر
المجرد . ومعلوم ان ذلك لا يوجب العلم الا بعد العلم بصدق الخبر . فلهذا
يضطرون الى أن يجعلوا العلوم العقلية أصلاً ، كما يفعل ابو المعالي ، وابو
حامد ، والرازي ، وغيرهم .

وأئمة المتكلمين يعترفون بأن القرآن بين الأدلة العقلية ، كما يذكر
ذلك الأشعري وغيره ، وعبد الجبار بن احمد وغيره من المعتزلة .

ثم هؤلاء قد يذكرون ادلة يجعلونها ادلة القرآن ولا تكون هي
إياها ، كما فعل الأشعري في « المع » وغيره ، حيث احتج بخلق
الانسان ، وذكر قوله (أفرايتم ما تمنون . أأنتم تخلقونه أم نحن
الخالقون) . لكن هو يظن أن النطفة فيها جواهر باقية ، وأن نقلها في

الأعراض يدل على حدوثها . فاستدل على حدوث جواهر النطفة .

ولست هذه طريقة القرآن ، ولا جمهور العقلاء . بل يعرفون أن النطفة حادثة بعد أن لم تكن ، مستحيلة عن دم الانسان . وهي مستحيلة الى المضغة ، وأن الله يخلق هذا الجوهر الثاني من المادة الأولى بالاستحالة ويعدم المادة الأولى — لا تبقى جواهرها بأعيانها دائماً ، كما تقدم .

فالنظار في القرآن ثلاث درجات . منهم من يعرض عن دلائله العقلية ، ومنهم من يقر بها لكن يغلط في فهمها ، ومنهم من يعرفها على وجهها ، كما أنهم ثلاث طبقات في دلالته الخبرية . منهم من يقول لم يدل على الصفات الخبرية ، ومنهم من يستدل به على غير ما دل عليه . ومنهم من يستدل به على ما دل عليه .

والأشعري وأمثاله برزخ بين السلف والجمية . أخذوا من هؤلاء كلاماً صحيحاً ، ومن هؤلاء أصولاً عقلية ظنوها صحيحة وهي فاسدة . فمن الناس من مال إليه من الجهة السلفية ، ومن الناس من مال إليه من الجهة البدعية الجمية ، كأبي المعالي وأتباعه . ومنهم من سلك مسلكهم كأئمة أصحابهم ، كما قد بسط في مواضع .

إذا المقصود هنا أن جعل القرآن إماماً يؤتم به في أصول الدين

وفروعه هو دين الاسلام . وهو طريقة الصحابة ، والتابعين لهم باحسان ،
وأئمة المسلمين . فلم يكن هؤلاء يقبلون من أحد قط أن يعارض
القرآن بمعقول أو رأي يقدمه على القرآن . ولكن إذا عرض للانسان
إشكال سأل حتى يتبين له الصواب .

ولهذا صنف الامام احمد كتاباً في « الرد على الزنادقة والجهمية
فما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله » .

ولهذا كان الأئمة الأربعة وغيرهم يرجعون في التوحيد والصفات الى
القرآن والرسول — لا إلى رأي احد ، ولا معقوله ، ولا قياسه .

قال الأوزاعي : كنا — والتابعون متوافرون — نقول : إن الله
فوق عرشه ، وتؤمن بما وردت به السنة من صفاته .

وقال الامام احمد بن حنبل : لا يوصف الله الا بما وصف به
نفسه ووصفه به رسوله ، لا يتجاوز القرآن والحديث .

وقال الشافعي في خطبة « الرسالة » : الحمد لله الذي هو كما وصف
به نفسه ، وفوق ما يصفه به خلقه .

وقال مالك : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والايمان به

واجب ، والسؤال عنه بدعة . وكان يكره ما أحدث من الكلام . وروى عنه وعن أبي يوسف : من طلب الدين بالكلام تزندق .

وقال الشافعي : حكى في اهل الكلام أن يضرىوا بالجريد والتعال ويطاف بهم في الأسواق ، ويقال : هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام . وقال : لقد اطلعت من اهل الكلام على شيء ما كنت أظنه ، ولأن يتلى العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له [من] أن يتلى بالكلام .

وقد بسط تفسير كلامه وكلام غيره في مواضع ، وبين ان مرادهم بالكلام هو كلام الجهمية الذي نفوا به الصفات ، وزعموا أنهم يثبتون به حدوث العالم ، وهي طريقة الأعراض .

وقال أحمد ايضاً : علماء الكلام زنادقة ، وما ارتدى أحد بالكلام فأفلق . وكلام عبد العزيز بن أبي سلمة اللماجشون مبسوط في هذا .

وذكر أصحاب أبي حنيفة ، عن ابي يوسف ، عن ابي حنيفة قال : لا ينبغي لأحد ان ينطق في الله بشيء من رأيه ولكنه يصفه بما وصف به نفسه .

وقال أبو حنيفة : أنا من خراسان ضيفان كلاهما ضالان : الجهمية ، والمشبهة .

وعن ابي عصمة قال : سألت ابا حنيفة : من أهل الجماعة ؟ قال .
من فضل ابا بكر وعمر . وأحب علياً وعثمان ، ولم يحرم نبيذ الجر ، ولم
يكفر أحداً بذنوب . ورأى المسح على الخفين ، وآمن بالقدر خيره وشره
من الله ، ولم ينطق في الله بشيء .

وروى خالد بن عيسى ، عن ابي حنيفة قال : الجماعة سبعة أشياء :
ان يفضل ابا بكر وعمر ، وأن يحب عثمان وعلياً ، وأن يصلي على من
مات من أهل القبلة بذنوب ، وان لا ينطق في الله شيئاً .

قلت : قوله في هاتين الروايتين « لا ينطق في الله شيئاً » قد بينه
في رواية ابي يوسف ، وهو « ان لا ينطق في الله بشيء من رأيه
ولكنه يصفه بما وصف به نفسه » .

فهذا ذم من الأئمة لكل من يتكلم في صفات الرب بغير ما أخبر
به الرسول . فكيف بالذين يجعلون الكتاب والسنة لا يفيد علماء ،
ويقدمون رأيهم على ذلك ، مع فسادهم من وجوه كثيرة ؟ !

وروى هشام ، عن محمد ، عن ابي حنيفة وابي يوسف ، وهو قول
محمد قالوا : السنة التي عليها أمر الناس أن لا يكفر أحداً من أهل
القبلة بذنوب ، ويخرج من الاسلام ، ولا يشك في الدين — يقول
الرجل : لا أدري أمؤمن انا او كافر ، ولا يقول بالقدر ، ولا يخرج

على المسلمين بالسيف ، ويقدم من يقدم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويفضل من فضل .

وذكروا عن ابي يوسف انه قال : مذهب اهل الجماعة عندنا . وما ادركنا عليه جماعة اهل الفقه ممن لم يأخذ من البدع والأهواء ، ان لا يشتم احداً من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يذكر فيهم عيباً ، ولا يذكر ما شجر بينهم فيحرف القلوب عنهم ، وان لا يشك بأهم مؤمنون ؛ وان لا يكفر احداً من اهل القبلة ممن يقر بالاسلام ويؤمن بالقرآن ، ولا يخرج من الايمان بمعصية ان كانت فيه ؛ ولا يقول بقول اهل القدر ، ولا يخاصم في الدين ، فانها من اعظم البدع .

فهذا قول اهل السنة والجماعة . ولا ينبغي لأحد ان يقول في هذا كيف ولم ؛ ولا ينبغي ان يخبر السائل عن هذا الا بالهي له عن المسألة وترك المجالسة والمشي معه إن عاد . ولا ينبغي لأحد من اهل السنة والجماعة ان يخالط احداً من اهل الأهواء حتى يصاحبه ويكون خاصته ، مخافة ان يستزله او يستزل غيره بصحبة هذا .

قال : والخصومة في الدين بدعة ، وما ينقض اهل الأهواء بعضهم على بعض بدعة محدثة . لو كانت فضلاً لسبق اليها اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتباعهم ، فهم كانوا عليها أقوى ولها ابصر . وقال

الله تعالى (فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن) ، ولم يأمره بالجدال . ولو شاء لأنزل حججاً وقال له : قل كذا وكذا .

وقال أبو يوسف : دعوا قول اصحاب الخصومات واهل البدع في الأهواء من المرجئة ، والرافضة ، والزيدية ، والمشبهة ، والشيعية ، والخوارج ، والقدرية ، والمعتزلة ، والجهمية .

قالوا : وروى عن محمد قال : أبو بكر وعمر أفضل من علي .

قلت ما ذكر أبو يوسف في امر الجدال هو يشبه كلام كثير من أئمة السنة — يشبه كلام الامام احمد وغيره . وفيه بسط وتفصيل ليس هذا موضعه .

ولهذا كان بشير بن الوليد صاحب ابى يوسف يحب احمد ، ويميل إليه . فان ابا يوسف كان أميل الى الحديث من غيره ، والله أعلم وأحكم .

وقال يتبع الاسلام ربه الله

فصل

السور القصار في أواخر المصحف متاسبة . فسورة (اقرأ) هي اول ما نزل من القرآن ؛ ولهذا افتتحت بالأمر بالقراءة ، وختمت بالأمر بالسجود ، ووسطت بالصلاة التي افضل اقوالها واولها بعد التحريم هو القراءة ، وافضل افعالها وآخرها قبل التحليل هو السجود ؛ ولهذا لما أمر بان يقرأ انزل عليه بعدها المدثر ، لأجل التبليغ ف قيل له : (قم فأنذر) فبالأولى صار نبياً ، وبالثانية صار رسولا ؛ ولهذا خوطب بالمدثر ، وهو المتدفىء من برد الرب والفرع الحاصل بعظمة ما دمه لما رجع الى خديجة ترجف بواجره ، وقال دثروني دثروني ، فكأنه نهي عن الاستدفاء وأمر بالقيام للانذار ، كما خوطب في (الزمل) وهو المتلفف للنوم لما أمر بالقيام الى الصلاة ، فلما أمر في هذه السورة بالقراءة ذكر في التي تليها نزول القرآن ليلة القدر ، وذكر فيها نزل الملائكة والروح ، وفي (المعارج) عروج الملائكة والروح ، وفي (النبأ) قيام الملائكة والروح . فذكر الصعود والنزول والقيام ، ثم

في التي تليها تلاوته على المنذرين حيث قال : (يتلو صحفاً مطهرة ، فيها كتب قيمة) .

فهذه السور الثلاث منتظمة للقرآن امراً به وذكراً لنزوله وتلاوة الرسول له على المنذرين ، ثم سورة (الزلزلة) و (العاديات) و (القارعة) و (التكاثر) متضمنة لذكر اليوم الآخر وما فيه من الثواب والعقاب ، وكل واحد من القرآن واليوم الآخر قيل هو النبأ العظيم .

ثم سورة (العصر) و (الحمزة) و (الفيل) و (لايلاف) و (أرأيت) و (الكوثر) و (الكافرون) و (النصر) و (نبت) متضمنة لذكر الأعمال حسنها وسيئها ، وإن كان لكل سورة خاصة .

واما سورة (الاخلاص) و (المعوذتان) ففي الاخلاص الثناء على الله ، وفي المعوذتين دعاء العبد ربه ليعينه ، والثناء مقرون بالدعاء ، كما قرن بينها في أم القرآن المقسومة بين الرب والعبد : نصفها ثناء للرب ، ونصفها دعاء للعبد ، والمناسبة في ذلك ظاهرة : فان اول الايمان بالرسول الايمان بما جاء به من الرسالة وهو القرآن ، ثم الايمان بمقصود ذلك وغايته وهو ما ينتهي الأمر إليه من النعيم والعذاب . وهو الجزاء ، ثم معرفة طريق المقصود وسببه وهو الأعمال : خيرها ليفعل ، وشرها لترك .

ثم ختم المصحف بحقيقة الإيمان وهو ذكر الله ودعاؤه ، كما بنيت عليه أم القرآن ، فان حقيقة الانسان المعنوية هو المنطق ، والمنطق قسبان : خبر وإنشاء ، وأفضل الخبر وأنفعه وأوجبه ما كان خبراً عن الله كنصف الفاتحة وسورة الاخلاص ، وأفضل الانشاء الذي هو الطلب وأنفعه وأوجبه ما كان طلباً من الله ، كالنصف الثاني من الفاتحة والمعوذتين.

سورة البينة

قال سيغ الاسلام رحمه الله :

فصل

في قوله تعالى : (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) .

فان هذه السورة سورة جليلة القدر ، وقد ورد فيها فضائل .
وقد ثبت في الصحيح ان الله امر نبيه ان يقرأها على ابي بن كعب .
ففي الصحيحين عن انس بن مالك ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لأبي : « إن الله امرني ان اقرأ عليك القرآن » . قال : آله سمانى
لك ؟ قال : « آله سمانى لي » . قال : فجعل ابي يبكي . وفي رواية
اخرى : « إن الله امرني ان اقرأ عليك . (لم يكن الذين كفروا) » .
قال : سمانى لك ؟ قال : « نعم » . فبكي . وفي رواية للبخاري : وذكرت
عند رب العالمين ؟ قال : « نعم » . فندرفت عيناه . قال قتادة : انبثت

انه قرأ عليه (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب) . وتخصيص هذه السورة بقراءتها على أبي يقتضي اختصاصها وامتيازها بما اقتضى ذلك .

وقوله : « ان اقرأ عليك » ، اي قراءة تبليغ وإسماع وتلقين ، ليس هي قراءة تلقين وتصحيح كما يقرأ المتعلم على المعلم . فان هذا قد ظنه بعضهم ، وجعلوا هذا من باب التواضع . وجعل ابو حامد هذا مما يستدل به على تواضع المتعلم ، وليس هذا بشيء . فان هذه القراءة كان يقرأها على جبريل يعرض عليه القرآن كل عام ، فانه هو الذي نزل عليه القرآن .

واما الناس فانه تعلموه ، فكيف يصح قراءته على أحد منهم ، او يقرأ كما يقرأ المتعلم ؟

ولكن قراءته على ابي بن كعب كما كان يقرأ القرآن على الانس والجن . فقد قرأ على الجن القرآن . وكان إذا خرج الى الناس يدعوهم الى الاسلام ، ويقرأ عليهم القرآن . ويقرأ على الناس في الصلاة . وغير الصلاة .

قال تعالى : (فما لهم لا يؤمنون ، وإذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون) ، وقال تعالى : (إذا تلى عليهم آيات الرحمن خروا

سجداً وبكياً) ، وقال تعالى : (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته) . وذكر مثل هذا في غير موضع . فهو يتلو على المؤمنين آيات الله .

وأبي بن كعب أمر بتخصيصه بالتلاوة عليه لفيضة أبي واختصاصه بعلم القرآن . كما ثبت في الصحاح عن عمر أنه قال : أبي أقرأنا وعلي أفضانا .

وفي الصحيح أنه قال لابن مسعود : « اقرأ عليّ القرآن » . قال : أقرأ عليك وعليك أنزل ؟ قال : « إني أحب أن أسمع من غيري » . فقراءة ابن مسعود عليه في هذا الموضع لاسمائه إياه ، لا لأجل التصحيح والتلقين .

وفي معنى قوله تعالى : لم يكن هؤلاء وهؤلاء (منفكين) ثلاثة أقوال ذكرها غير واحد من المفسرين .

هل المراد لم يكونوا منفكين عن الكفر .

أو هل لم يكونوا مكذبين بمحمد حتى بعث ، فلم يكونوا منفكين عن محمد والتصديق بنبوته حتى بعث .

أو المراد أنهم لم يكونوا متروكين حتى يرسل إليهم رسول .

ومن ذكر هذا أبو الفرج بن الجوزي . قال : (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب) يعنى اليهود والنصارى (والمشركين) وم عبدة الأوثان (منفكين) أي منفصلين وزائلين . يقال : فككت الشيء فانفك ، أي انفصل . والمعنى : لم يكونوا زائلين عن كفرهم وشركهم حتى أتتهم اليئنة . لفظه لفظ المستقبل ومعناه الماضي . واليئنة الرسول ، وهو محمد صلى الله عليه وسلم بين لهم ضلالهم وجهلهم . وهذا بيان عن نعمة الله على من آمن من الفريقين إذ أتقدم به .

ولفظ البغوي نحو هذا . قال : لم يكونوا منتهين عن كفرهم وشركهم وقال : أهل اللغة : « منفكين » منفصلين زائلين ، يقال : فككت الشيء فانفك ، أي انفصل . (حتى أتتهم اليئنة) لفظه مستقبل ومعناه الماضي ، أي حتى أتتهم اليئنة — الحججة الواضحة — يعنى محمداً أتاهم بالقرآن ، فبين لهم ضلالهم وجهلهم ، ودعاهم إلى الإيمان . فأتقدم الله به من الجهل والضلالة .

ولم يذكر غير هذا .

قال أبو الفرج : وذهب بعض المفسرين إلى أن معنى الآية : لم يختلفوا أن الله يبعث إليهم نبياً حتى يموت ، فافترقوا .

وقال بعضهم : لم يكونوا منفكين عن حجج الله حتى أقيمت عليهم اليئنة .

قال : والوجه هو الأول .

وذكر الثلاثة أبو محمد بن عطية ، لكن الثالث وجهه وقواه ، ولم يحكه عن غيره . فقال : قوله : (منفكين) أي منفصلين متفرقين . تقول : انفك الشيء عن الشيء إذا انفصل عنه .

قال : و « ما انفك » التي هي من أخوات « كان » لا مدخل لها في هذه الآية ، فيبين في هذه أن تكون هذه الصفة منفكة .

قال : واختلف الناس عما ذا ؟ فقال مجاهد وغيره : لم يكونوا منفكين عن الكفر والضلال حتى جاءتهم البينة ، وأوقع المستقبل موقع الماضي في (تأتيهم) ، لأن بأس الشريعة وعظمتها لم يجيء بعد .

وقال الفراء وغيره : لم يكونوا منفكين عن معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والتوكيد لأمره ، حتى جاءتهم البينة فتفرقوا عند ذلك .

قال : وذهب بعض النحويين إلى أن هذا المنفى المتقدم مع « منفكين » يجعلهم تلك هي مع « كان » ويروى التقدير في خبرها « عارفين أمر محمد » ، أو نحو هذا .

قال : وفي معنى الآية قول ثالث بارع للمعنى . وذلك أن يكون المراد : لم يكونوا هؤلاء منفكين من أمر الله وقدرته ونظره لهم حتى

يبحث إليهم رسولا منذراً تقوم عليهم به الحجّة وتتم على من آمن النعمة فكأنه قال : ما كانوا يتركوا سدى . قال : ولهذا المعنى نظائر في كتاب الله .

. وقد ذكر الثعلبي ثلاثة أقوال . لكنّ الثالث حكاه عمن جعل مقصوده إهلاكهم باقامة الحجّة وجعل « منفكين » بمعنى هالكين .

فقال : لم يكونوا منفكين متبهين عن كفرهم وشركهم . وقال أهل اللغة : مزائيلين . تقول العرب : ما انفك فلان يفعل كذا ، أي ما زال . وأصل الفك : الفتح ، ومنه فك الكتاب ، وفك الخلل . (حتى تأتهم الينة) الحجّة الواضحة ، وهو محمد أتاهم بالقرآن ، فبين ضلالتهم وجهالتهم . ودعاهم الى الايمان .

قال ، وقال ابن كيسان : معناه لم يكن هؤلاء الكفار تاركين صفة محمد في كتابهم حتى بحث ، فلما بحث تفرقوا فيه .

وقال : قال العلماء في أول السورة إلى قوله : (فيها كتب قيمة) . : حكمها فيمن آمن من أهل الكتاب والمشركين . (وما تفرق) : حكمه فيمن لم يؤمن من أهل الكتاب بعد قيام الحجّة عليهم .

قال ، وقال بعض أئمة اللغة : قوله (منفيين) أي هالكين . من قولهم : انفك صلا المرأة عند الولادة ، وهو أن يفصل ولا يلتئم فتهلك . ومعنى الآية : لم يكونوا هالكين مكذبين إلا بعد إقامة الحجّة عليهم برسالة الرسول وانزال الكتاب .

وقد ذكر البغوي هذا والأول . قال والأول أصح .

(قلت) : القول الثاني الذي حكاه عن ابن كيسان هو قول الفراء . وقد قدمه المهدي على الأول فقال : (منفيين) من « انفك الشيء من الشيء » إذا فارقه . والمعنى لم يكونوا متفرقين إلا إذا جاءهم الرسول لمفارقتهم ما كان عندهم من خبره وصفته . وكفرهم بعد البيئات . قال : ولا يحتاج (منفيين) على هذا التأويل إلى خبر . ويدل على ذلك قوله (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البيعة) .

قال ، وقال مجاهد : المعنى لم يكونوا منتهين عما هم عليه . وعن مجاهد أيضاً : لم يكونوا ليؤمنوا حتى تأتيهم البيعة .

قال ، وقال الفراء : لم يكونوا تاركين ذكر ما عندهم من ذكر النبي حتى ظهر . فلما ظهر تفرقوا واختلفوا .

قلت : هذا المعنى هو الذي قدمه . لكن الفراء وابن كيسان جعل
الانفكاك مفارقتهم وتركهم لذكرد وخبره والبشارة به . أي لم يكونوا
مفارقين تاركين لما علموه من خبره حتى ظهر . فانفكوا حينئذ . وذلك
يقول : لم يكونوا منفكين . أي متفرقين . إلا إذا جاء الرسول . لمفارقتهم
ما كان عندهم من خبره . وهو معنى ما حكاه أبو الفرج : لم يختلفوا ان
الله يبعث اليهم نبياً حتى يبعث . فافتبرقوا .

فالانفكاك انفكاك بعضهم عن بعض . أو انفكاكهم عما كان عندهم
من علمه وخبره . وهذا القول ضعيف — لم يرد بهذه الآية قطعاً . فان
الله لم يذكر أهل الكتاب ، بل ذكر الكفار من المشركين وأهل
الكتاب . ومعلوم أن المشركين لم يكونوا يعرفونه ويذكرونه ويجدون
في كتبهم ، كما كان ذلك عند أهل الكتاب . ولا كانوا قبل مبعثه على
دين واحد ، متفقين عليه . فلما جاء تفرقوا .

فيمتدح أن يقال : لم يكن المشركون تاركين لمعرفة محمد وذكره
والإيمان به . ولم يكونوا مختلفين في ذلك ، ولا متفرقين فيه حتى يبعث .
فهذا معنى باطل في المشركين .

ولا يستقيم هذا أيضاً في أهل الكتاب . فان الله إنما ذكر
الكفار منهم ، فقال : (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب

والمشركين) . ومعلوم أن الذين كانوا يعرفون نبوته ويقرون به
ويذكرونه قبل أن يبعث لم يكونوا كلهم كفاراً . بل كان الإيمان
أغلب عليهم .

يبين هذا أنه إذا ذكر تفرق الذين أوتوا الكتاب من بعد ما
جاءتهم البينة ، فإنه يعمهم فيقول : (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب
إلا من بعد ما جاءتهم البينة) . وأنه لا يقول : كان الكفار من أهل
الكتاب متفقين على الحق حتى جاءتهم البينة .

وأيضاً فاستعمال لفظ « الانفكاك » في هذا غير معروف ، لا يعرف
في اللغة له شاهد . فتسمية الافتراق والاختلاف « انفكاك »
غير معروف .

وأيضاً فهو لم يذكر لـ (منفكين) خبراً كما يقال : ما انفكوا
بذكرون محمداً ، وما زالوا يؤمنون به ، ونحو ذلك . وهذه التي هي من
أخوات « كان » لا يقال فيها « ما كنت منفكاً » ، بل يقال « ما انفككت
أفعل كذا » ، فهو يلي حرف « ما » .

وأيضاً فليس في اللفظ ما يدل على ان الانفكاك عن أمر محمد
خاصة . وأيضاً فهذا المعنى مذكور في قوله : (وما تفرق الذين أوتوا

الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم اليئنة) . فلو أريد بهذه لكان تكريراً محضاً .

والقول الأول : أشهر عند المفسرين . ومنهم من يذكر غيره ، كالبنغوي وغيره . فانه معروف عن مجاهد ، والريبع بن انس ، كما في التفسير المعروف عن ابن ابى نجيح ، عن مجاهد : (منفكين) قال : منافقين لم يكونوا ليؤمنوا حتى تثبت لهم الحق ، وقال الربيع بن انس : لم يزالوا مقيمين على الشك والريبية حتى جاءتهم اليئنة والرسل .

وهذا القول يتضمن مدحهم والثناء عليهم بعد مجيء اليئنة ولهذا احتاج من قاله الى أن يقول : هذا فيمن آمن من الفريقين في أنه يمان لنعمة الله عليهم . وجعلوا قوله : (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب) فيمن لم يؤمن منهم بمحمد صلى الله عليه وسلم .

وهذا أيضاً ضعيف . فان اهل الكتاب تفرقوا واختلفوا قبل إرسال محمد اليهم ، كما أخبر الله بذلك في غير موضع . فقال تعالى : (ولقد آتينا بني اسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين ، وآتيناهم بينات من الأمر ، فما اختلفوا إلا من

بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، ان ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) . وقال : (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون) . وقال تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأُنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) ، ثم قال (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم اليينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) .

فأخبر أن الله هدى المؤمنين لما اختلفوا فيه من الحق باذنه . فكان الاختلاف قبل وجود أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

وقال تعالى : (إنما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه ، وان ربك ليحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) . وقال تعالى (ولقد بوأنا بني اسرائيل موباً صدق ورزقناهم من الطيبات فما اختلفوا حتى جاءهم العلم . إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) ثم قال تعالى : (فان كنت في شك مما أنزلنا اليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك ، لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) .

وقال تعالى : (تالله لقد أرسلنا الى أمم من قبلك فزین لهم

الشیطان أعمالهم فهو وليهم اليوم ولهم عذاب أليم ، وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون) فقد أخبر تعالى أنه أرسل إلى أمم من قبل محمد ، وأن الشيطان زين لهم أعمالهم ، وهو — حين يعث محمد — وليهم ، وأنه أنزل اليهم الكتاب لتبين لهم الذي اختلفوا فيه .

وقال تعالى : (ان هذا القرآن يقص على بني اسرائيل اكثر الذي هم فيه يختلفون ، وانه لهدى ورحمة للمؤمنين) وقال لامة محمد : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم اليينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم) . فهذا بين أنهم تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم اليينات قبل محمد . وقد نهى الله أمته أن يكونوا مثلهم .

وقد قال تعالى : (ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مما ذكروا به ، فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة) ، وقال عن اليهود : (وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة) وقال : (وقطعنا في الأرض أئماً منهم الصالحون ومنهم دون ذلك) .

وقد جاءت الاحاديث في السنن والمسند من وجوه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة » . وإن كان بعض الناس — كابن حزم — يضعف هذه الأحاديث ، فأكثر أهل العلم قبلوها وصدقوها .

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ذروني ما ترككم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم . فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » .

وفي الصحيحين عنه انه قال : « نحن الآخرون السابقون يوم القيامة . بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناه من بعدهم . فهذا يومهم الذي اختلفوا فيه ، فهدانا الله له . الناس لنا فيه تبع — غداً لليهود ، وبعد غد للتصاري » .

وهذا معلوم بالتواتر أن أهل الكتاب اختلفوا وتفرقوا قبل ارسال محمد صلى الله عليه وسلم . بل اليهود اختلفوا قبل مجيء المسيح ، ثم لما جاء المسيح اختلفوا فيه . ثم اختلف التصاري اختلافاً آخر .

فكيف يقال ان قوله (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم اليئنة) هو فيمن لم يؤمن بمحمد منهم ؟ .

وأبضا فالذين كفروا بمحمد كفار ، وهم المذكورون في قوله : (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم

البينة) . وهم تفرقوا واختلفوا فيما جاءت به الأنبياء قبل محمد ، وكفر من كفر منهم قبل ارسال محمد .

وكان منهم من لم يكفر ، بل كان مؤمناً بالأنبياء كما قال تعالى :
(ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) ، (وقطنهم في الأرض أئماً منهم الصالحون ومنهم دون ذلك) ، وقال تعالى : (ليسوا سواء ، من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات ، وأولئك من الصالحين) ، وقال تعالى : (ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أنزل اليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم ، منهم أمة مقتصدة ، وكثير منهم ساء ما يعملون) .

وفي صحيح مسلم وغيره عن عياض بن حمار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « ان الله نظر إلى اهل الأرض فمقهم — بمجرهم وعجمهم — إلا بقايا من أهل الكتاب . وان ربي قال لي : قم في قريش فأنذرم . فقلت : اي رب ! اذا يثلغوا رأسي حتى يدعو خبزة . فقال : إني مبتليك ومبتل بك ، ومنزل عليك كتابا لا يغسله الماء تقرأه نائماً ويقظاناً . فابعث جنداً نبعث مثليهم ، وقاتل بمن أطاعك من عصاك » ، والحديث أطول من هذا .

والمقصود هنا الكلام على الآية ، فنقول : القول الثالث وهو أصح الأقوال لفظاً ومعنى .

أما من جهة اللفظ ودلالته وبيانه ، فإن هذا اللفظ هو مستعمل فيما يلزم به الانسان — يعني اختياره — ويقهر عليه إذا تخلص منه . يقال : انفك منه ، كالأسير والرقيق المقهور بالرق والأسر . يقال : فككت الأسير فانفك ، وفككت الرقبة . قال تعالى (وما أدراك ما العقبة ، فك رقبة)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري : عودوا المريض ، وأطعموا الجائع ، وفكوا العاني . وفي الصحيح أيضاً أن علياً لما سئل عما في الصحيفة فقال : فيها العقل ، وفكك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر .

ففكه : فصله عن من يقهره ويستولى عليه بغير اختياره والتفريق بينها .

ويقال : فلان ما يفك فلاناً حتى يوقعه في كذا وكذا ، والتولي لا يفك هذا حتى يفعل كذا — يقال لمن لزم غيره واستولى عليه إما بقدرة وقهر ، وإما بتحسين وتزيين وأسباب ، حتى يصير بها مطيعاً له .

ويقال للمستولى عليه : هو ما ينفك من هذا ، كما لا ينفك الأسير
والرقيق من المستولى عليه .

فقوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين
منفكين) ، أي لم يكونوا متروكين باختيار أنفسهم — يفعلون ما يهونونه
لا حجر عليهم ، كما أن المنفك لا حجر عليه . وهو لم يقل « مفكوكين »
بل قال (منفكين) . وهذا أحسن ، فإنه نفى لفعلهم . ولو قال
« مفكوكين » كان التقدير : لم يكونوا مسبيين تخلين ، فهو نفي لفعل
غيرهم . والمقضود أنهم لم يكونوا متروكين — لا يؤمرون ولا ينهون ،
ولا ترسل إليهم رسل . بل يفعلون ما شاؤوا مما تهواه الأنفس .

والمعنى أن الله ما يخليهم ولا يتركهم . فهو لا يفكهم حتى يبعث
إليهم رسولا . وهذا كقوله (أ يحسب الإنسان أن يترك سدى)
لا يؤمر ولا ينهى . أي أ يظن أن هذا يكون ؟ هذا ما لا يكون
ألبتة : بل لا بد أن يؤمر وينهى .

وقريب من ذلك قوله تعالى (إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم
تعقلون . وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم . أفنضرب عنكم الذكر
صفحةً أن كنتم قوماً مسرفين) . وهذا استفهام إنكار ، أي لأجل
إسرافكم تترك إزال الذكر ، ونعرض عن إرسال الرسل . ومن
كره إرسالهم ؟

فان الأول تكذيب بوجودهم ، والثاني يتضمن بغضهم وكراهة ما جاؤا به . قال تعالى (ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل الله فأحبط أعمالهم) وقال عن مؤمن آل فرعون (ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم في شك مما جاءكم به ، حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا ، كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب)

وأما من كذب بهم بعد الارسال فكفره ظاهر . ولكن من ظن أن الله لا يرسل إليه رسولا ، وأنه يترك سدى مهمل لا يؤمر ولا ينهى ، فهذا أيضاً مما ذمه الله ، إذا كان لا بد من إرسال الرسل وإزالة الكتب ، كما أنه أيضاً لا بد من الجزاء على الأعمال بالثواب والعقاب وقيام القيامة .

ولهذا ينكر سبحانه على من ظن أن ذلك لا يكون ، فقال تعالى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار ، أم نجعل المتقين كالفجار ؟) وقال تعالى : (أ فحسبتم أننا خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون) وقال تعالى (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ، وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل ، إن ربك هو الخلاق العليم) وقال (وخلق الله السموات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون)

وقال عن أولي الألباب : (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا ، سبحانه فقنا عذاب النار) ونحوه في القرآن مما يبين أن الأمر والهي ، والثواب والعقاب ، والمعاد ، مما لا بد منه . وينكر على من ظن أو حسب أن ذلك لا يكون . وهو يقتضي وجوب وقوع ذلك ، وأنه يمتنع أن لا يقع .

وهذا متفق عليه بين أهل الملل المصدقين للرسول من المسلمين وغيرهم من جهة تصديق الخبر ، فإن الله أخبر بذلك ، وخبره صدق . فلا بد من وقوع خبره ، وهو واجب بحكم وعده وخبره . فانه إذا علم أن ذلك سيكون ، وأخبر أنه سيكون . فلا بد أن يكون . فيمتنع أن يكون شيء على خلاف ما علمه وأخبر به ، وكتبه ، وقدره .

وأيضاً فانه قد شاء ذلك ، وما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن . ولا بد أن يقع كل ما شاءه .

لكن هل يقال : إن المشيئة موجبة ، فيه نزاع . وكذلك يقال : إن ذلك وجب لا يجابه له على نفسه ، أو لاقتضاء حكمته ذلك ، فيه أيضاً نزاع .

وما أقسم ليفعله فلا بد أن يقع . والقسم متضمن معنى الخبر ،

ومعنى الحض والطلب . لكن في ثبوت الثاني في حق الله نزاع بين الناس ، كقوله : (لأملأن جهنم منك وعن تبعك منهم أجمعين) وقوله (وإذ تأذن ربك ليعثن عليهم إلى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب)

والذين قالوا إن حكمته أو حكمه أو مشيئته توجب ذلك يقولون : إن ذلك قد يعرف بالعقل . فيقولون : انه قد يعرف بالعقل أنه لا بد من ارسال الرسل . وأن ذلك واجب في حكمه وحكمته . وهذا قول كثير من الطوائف ، أو أكثرهم .

ومهم من يقول : لا يعلم شيء من ذلك إلا بالخبر ، وهذا قول الجهمية والأشعرية . وذلك قول المعتزلة ، والكرامية ، والحنفية . أو أكثرهم .

وأما اصحاب مالك ، والشافعي ، واحمد ، فمنهم من يقول بهذا ، ولكن جمهور الفقهاء مع السلف يثبتون الحكمة والتعليل . وإنما ينفي ذلك منهم من وافق الجهمية المجبرة . كالأشعري ومن وافقه .

وكذلك جمهورهم يثبتون للافعال صفات بها كانت حسنة أو سيئة قبيحة . لا يجعلون حسنها وقبحها ترجيحاً لأحد الأمرين بلا مرجح بل لمحض المشيئة ، كما تقوله الجهمية ومن وافقهم .

هذا قول الأئمة والجمهور ، كما أن الأئمة والجمهور على إثبات القدر والایمان به ، وأن الله خالق كل شيء ، وأنه ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن . لا يقولون بقول من أنكر القدر من المعتزلة ونحوهم ، ولا بقول من أنكر حكمة الرب من الجهمية المجبرة ونحوهم .

فلا يقولون بقول القدرية النفاة للقدر . ولا بقول القدرية المجبرة الذين يستلزم قولهم انكار الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، والجزاء بالثواب والعقاب ، لا سيما من أفصح منهم بذلك ، أو قال : إن من شهد القدر سقط عنه الأمر والنهي والوعد والوعيد .

فآمنوا بما جاءت به الرسل في الجملة ، وأوجبوا ما أوجبه الله ، وحرموا ما حرمه الله ، وآمنوا بالجنة والنار ، واجتهدوا في متابعة الرسل . لكن أخطأوا حيث نفوا القدر ، وظنوا أن اثباته يناقض الأمر والنهي [والوعد] والوعيد ، وأنه لا يتم إيمانهم بأن الله عادل صادق حتى يكذبوا بالقدر ، وباخراج أهل الكبار من النار ، ظناً منهم أن الله اخبر بأن كل من كان له ذنب يستحق به العذاب لا يخرج من النار ، ولا يرحمه أبداً . فلم يجوزوا ان يعذب بذنبه ثم يرحم ، بل عندهم من كان له ذنب يستحق به العذاب لم يرحم أبداً .

وعم وان كانوا لم يتعمدوا تكذيب الرسل فقولهم هذا يتضمن .

مخالفة الأخبار المتواترة عند اهل العلم بالحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في خروج اهل الذنوب من النار ، وشفاعة الشفعاء فيهم . ويتضمن أنهم آيسوا الخلق من رحمة الله مع تكذيبهم بعموم خلق الله ، ومشيته وقدرته ، حيث زعموا أن من الحوادث ما لا يقدر عليه ولا يشاؤه ، ولا يخلقه .

وتشبهوا بالجوس من هذا الوجه ، حتى قيل : البدرية مجوس هذه الأمة .

وقابلهم أولئك ، فتوقفوا في خبر الله مطلقاً ، حتى أنكروا صني العموم ، فلم يعلموا بخبره ما أخبر به من الوعد والوعيد .

فلا يجزمون بالنجاة للصف الذين يعلم الله أنهم آمنوا وعملوا الصالحات ، وكانوا من أعظم الناس طاعة لله ، إذا كان لأحدم سيئة واحدة صغيرة . ولا بالعذاب للصف الذين يعلم الله أنهم فجر اهل القبلة وشرها ؛ بل يجوزون مع علم الله بهذا وبهذا ان يعذب اهل الحسنات الكبيرة على سيئة صغيرة عذاباً ما يعذبه احداً من اهل القبلة ، وان يدخل فجار اهل القبلة الجنة مع السابقين الأولين .

وبسط الكلام على هؤلاء وهؤلاء له مقام آخر .

والمقصود هنا أن هذه السورة دلت على ما تدل عليه مواضع أخر
من القرآن ، من أن الله يرسل الرسل الى الناس تأمرهم وتنهأهم —
يرسلهم مبشرين ومنذرين ، كما قال تعالى (وما نرسل المرسلين إلا
مبشرين ومنذرين) يندرون الذين اسأوا عقوبات أعمالهم ، وبشرون
الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالنعيم المقيم ، و (أن لهم أجراً حسناً
ما كئبن فيه ابداً)

فقوله (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفيين
حتى تأتيهم البينة) بيان منه ان الكفار لم يكن الله ليدعهم ويتركهم
على ما هم عليه من الكفر : بل لا يفكهم حتى يرسل إليهم
الرسول بشيراً ونذيراً (ليجزي الذين أسأوا بما عملوا ويجزي الذين
احسنوا بالحسنى)

ومما يبين ذلك أن « حتى » حرف غاية ، وما بعد الغاية يخالف ما
قبلها . كما في قوله : (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط
الأسود من الفجر) وقوله (حتى يطهرن) وقوله : (حتى تكح
زواجا غيره) ونظائر ذلك .

فلو أريد أنهم لم يكونوا متبينين ويؤمنون حتى يتبين لهم الحق
لزم أن يكونوا كلهم بعد مجيء البينة قد انتهوا وآمنوا . فان اللفظ عام فيهم .

وكذلك لو كان المراد أنهم كانوا متفقين على تصديق الرسول حتى
بعث لهم أن يكونوا كلهم كانوا يعرفونه قبل إرساله إليهم ، وأهم كلهم
بعد إرساله تفرقوا واختلفوا . وكلاهما باطل . فكثير منهم أميون لا
يعلمون الكتاب إلا أماني ، ولم يكونوا يعرفون ما في الكتب من
بعثه ومن أمور أخر . ولما بعث فقد آمن به خلق كثير منهم ، ولم
يتفرقوا كلهم عن الإيمان به .

وحينئذ فالآية لم تتضمن مدحهم مطلقاً ، كما ظن من ظن أن
معناها أنهم لم ينتهوا ولم يؤمنوا حتى يتبين لهم الحق . ولا تتضمن ذمهم
مطلقاً ، كما ظن من ظن أنهم لما جاءهم الرسول تفرقوا واختلفوا بعد
ما كانوا متفقين على التصديق ؛ بل تضمنت مدح من آمن منهم
بالرسول ، وذم من لم يؤمن ، والاختبار أنه لا بد من إرسال الرسول
إليهم ، فيؤمن به بعضهم ويكفر بعض .

قال تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلم
الله ورفع بعضهم درجات ، وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه
بروح القدس ، ولو شاء الله ما اقتل الذين من بعدهم من بعد ما
جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء
الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد)

ثم ان الذين آمنوا بالرسول لا بد ان يمتحنهم ليميز بين الصادق والكاذب ، كما قال تعالى (أ حسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين) ثم قال : (أم حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا ، ساء ما يحكمون)

فالناس اذا أرسل إليهم احد رجلين . إما رجل آمن بهم في الظاهر ، فلا بد ان يمتحن حتى يتبين الصادق من الكاذب . وإما رجل عمل السيئات ولم يؤمن ، فلا يفوت الله ، بل هو آخذه — سبحانه وتعالى .

ولهذا انقسم الناس في الرسل الى ثلاثة أقسام — مؤمن باطن وظاهر ، وكافر مظهر للكفر ، ومنافق مظهر للايمان مبطن للكفر . ومن حين هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة حصل هذا الانقسام ، وأزل الله تعالى في اول البقرة أربع آيات في صفة المؤمنين ، وأبين في صفة الكافرين ، وبضع عشرة آية في صفة المنافقين .

وأما حين كان بمكة وكان المؤمنون مستضعفين .. فلم يكن احد يحتاج الى النفاق ، بل كان من المؤمنين من يكتسب إيمانه من كثير من الناس .

ومنهم من يتكلم بالكفر مكرهاً مع طمأنينة قلبه بالإيمان . وهذا مؤمن باطنياً وظاهراً . فانه وإن أظهر الكفر لبعض الناس لما أكره عليه ، أو كتم عنه إيمانه ، فهو يتكلم بالإيمان في خلوته ومع من يأمنه ، ويعمل بما يمكنه ، وما عجز عنه فقد سقط عنه .

ولهذا قال العلماء ، منهم أحمد بن حنبل : لم يكن يمكنهم نفاق : إنما كان النفاق بالمدينة .

ولكن كان بمكة من في قلبه مرض ، كما قال في السورة المكية (ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا) .

وهو سبحانه قد ذكر أن المظهرين للإيمان ما كان ليدعهم حتى يميز الخبيث من الطيب ويمتحنهم ، كما قال تعالى (ما كان الله ليناً للؤمنين على ما أتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب) ، وقال (أم حسبتم ان تركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة ، والله خير بما تعملون) ، وقال تعالى (أم حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم ، مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ، ألا إن نصر الله قريب) وأمثال ذلك .

فكذلك الذين كفروا لم يكن لتركهم حتى يبعث إليهم الرسول بالآيات البينات . فهذا معنى قوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) . وهم إذا جاءتهم البينة منهم من يؤمن ، ومنهم من يكفر .

وإذا قيل : إن الآية تتضمن بعد ذلك المعنى الآخر ، وهو أنهم لم يكونوا ليهدوا ويعرفوا الحق ويؤمنوا حتى تأتيهم البينة ، إذ لا طريق لهم إلى معرفة الحق إلا برسول يأتي من الله أيضاً ؛ أو لم يكونوا متبين متعطين وإن عرفوا الحق حتى تأتيهم من الله من يذكرهم ؛ فهذا المعنى لا يناقض ذلك .

بخلاف قول من قال : لم يكن المشركون وأهل الكتاب تاركين لمعرفة محمد ولذكره ، ولم يكونوا متفرقين فيه ، بل متفقين على الإيمان به ، حتى جاءتهم البينة ، فتركوا الإيمان به وتفرقوا . فان هذا غير مراد قطعاً .

ومما يبين ذلك قوله (حتى تأتيهم البينة) ، ولم يقل « حتى أتتهم » وأولئك لما لم يفهموا معنى الآية ظنوا أن الموضع موضع الماضي ، وأن المراد : ما انفكوا عما كانوا عليه — إما من كفر ، وإما من إيمان — حتى أتتهم البينة . فلما قيل (حتى تأتيهم البينة) أشكل عليهم . وقال

بعضهم : لما تأتهم كلها .

وأما على المعنى الصحيح فالوضع موضع المضارع ، كقوله تعالى (ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب) . فان المراد : ما كانوا مفكوكين متروكين حتى تأتهم اليئنة .

وهو سبحانه قال (لم يكن الذين كفروا) . و « لم » وإن كانت تقلب المضارع ماضياً فذلك إذا تجرد ، فقيل « لم يأت » و « لم يذهب » فعناه « ما أتى » و « ما ذهب » .

وأما إذا قيل « لم يكن يفعل هذا » . و (لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً) فالقصد معنى الفعل الدائم مطلقاً . وإذا قيل « لم يكن فلان آتياً حتى يذهب إليه فلان » ، بخلاف ما إذا قلت « لم يكن فلان قد أتى حتى ذهب إليه فلان » . ولو قيل « ما كان فلان فاعلاً لهذا حتى يكون كذا » كان نحو ذلك ، بخلاف ما إذا قيل « ما كان فلان قد فعل حتى أتى فلان » .

فتنى المضارع الذي خبره اسم فاعل ، وهو الدائم . والمراد : لم يكونوا فى الحال والاستقبال متروكين حتى تأتهم اليئنة . ولو قيل هنا « حتى أتهم اليئنة » لم يكن موضعه .

وكذلك لو أراد الانتهاء عن الكفر والايمان ل قيل (حتى تأتيهم
البينة » ، أي لم يكونوا يعرفون الحق حتى يأتيهم نبي يعرفهم ، او لم
يكونوا متعظين عاملين حتى يأتي من يعظهم ويذكرهم . فليس هذا
موضع الماضي ، بخلاف ما لو قيل : « مازالوا كافرين حتى أتاهم » .

فآلية تتضمن الاخبار عن وجوب إثبات البينة ، وامتناع الانفكاك
بدونها . لم يقصد بها مجرد الخبر عن عدم الانفكاك ثم ثبوته في الماضي .
وهو كما لو قيل « لم يكونوا ينفكوا حتى تأتيهم البينة » ، لكن هنا
ذكر اسم الفاعلين ، فقيل « منفكين » .

وهو سبحانه لما ذكر أنه لا بد من إرسال الرسل إلى الذين
كفروا من المشركين وأهل الكتاب لتقوم عليهم الحجة بذلك ذكر بعد
هذا أن أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسل ما تفرقوا إلا من بعد
ما جاءتهم البينة ، وقامت عليهم الحجة . فيينات الله وحجته قامت على
هؤلاء وهؤلاء .

وهو لم يعذب واحداً من الحزبين إلا بعد أن جاءتهم البينة .
وقامت عليهم الحجة ، كما في قصة موسى ومن أرسل إليه . فان الله لم بدع
فرعون وقومه حتى أرسل إليهم موسى ، ولم يعذبهم الا بعد إقامة الحجة .
ثم لما آمن بنو إسرائيل بالكتب والرسل لم يتفرقوا ويختلفوا إلا من

بعد ما جاءتهم اليئنة . فلم يكونوا معذورين في ذلك .

ولهذا نهيت أمة محمد عن التشبه بهم ، فقيل (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم اليئنة) .

والناس الذين بعث إليهم محمد م كذلك . فمن كان كافراً لم يكن منفكاً حتى تأتيه اليئنة ، ومن آمن بمحمد من الأمم ثم تفرقوا واختلفوا فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءتهم اليئنة .

وما أمر الجميع (إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين خفاء ويقوموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) .

والآية تضمنت مدح الرب وذكر حكمته وعدله وحجته في أنه لا يدعهم حتى يرسل إليهم رسولا ، كما قال لأهل الكتاب (قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير ، فقد جاءكم بشير ونذير) — الآية . لم تتضمن مدحهم على بقائهم على الكفر حتى يأتي الرسول . فان هذا غاية أن لا يعاقبوا عليه حتى يأتي الرسول ، لا أن يحمداوا عليه حتى يأتي الرسول . فان هذا لا يقوله عاقل ، ولم يقله أحد ، لا سبياً وأهل الكتاب قد قامت عليهم الحجة بأنبياء قبله .

ونظير هذا في اللفظ قوله (وتَجْمَلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا
بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ) . ليس المراد : ما كنتم بالغية في الماضي ، بل
هذه حالهم دائماً .

فقوله « لم يكن الذين كفروا - منفيين حتى تأتيهم » يقتضي أن
هذه حالهم دائماً .

وتضمنت السورة ذكر أصناف الخلق ، وما أمر الله به جميع
العباد ، وأن ذلك أمر لا بد منه - لا بد من إرسال الرسل ، وإزالة
الكتب - وبيان السعداء أهل الجنة ، والأشقياء أهل النار .

فقوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين
حتى تأتيهم البينة ، رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة) جملة ، فيه بيان
إرسال [الرسول] إلى الجميع . وقوله (وما تفرق الذين أوتوا
الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) فيه إقامة الحجج على أهل
الشرائع ، ودم تفرقهم واختلافهم ، وأن ذلك بعد أن جاءتهم البينة .

وهاتان الجملتان نظيرها قوله (كان الناس أمة واحدة فبعث الله
النبيين مبشرين ومنذرين : وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس
فما اختلفوا فيه) : ثم قال (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد

ما جاءتهم اليينات بغياً بينهم ، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه) .

ومثل ذلك قوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك ، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين ما تدسؤم إليه ، الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب) ، ثم قال (وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، ولو لا كفة سبقت من ربك الى اجل مسمى لفضى بينهم ، وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدم لفي شك منه حريب) ، وقوله (ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ، ولو لا كفة سبقت من ربك لفضى بينهم ، وإنهم لفي شك منه حريب) في سورة « هود » وسورة « عسق » .

ثم ذكر ما أمر به الجميع بقوله (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) .

ثم ذكر عاقبة الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ، وعاقبة الذين آمنوا وعملوا الصالحات .

فصل

وقوله (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم
البينة) . قال طائفة من المفسرين : هو تفرقهم في محمد بعد أن كانوا
مجمعين على الإيمان به .

ثم من هؤلاء من جعل تفرقهم إيمان بعضهم وكفر بعض . قال
البغوي : ثم ذكر من لم يؤمن من أهل الكتاب ، فقال (وما تفرق
الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) ، أي اليان في
كتبهم أنه نبي مرسل . قال المفسرون : لم يزل أهل الكتاب مجتمعين
في تصديق محمد حتى بعث الله . فلما بعث تفرقوا في أمره واختلفوا .
فآمن به بعضهم وكفر به بعضهم .

وهكذا ذكر طائفة في قوله (ولقد بوأنا بني إسرائيل مبوأ صدق
ورزقناهم من الطيبات ، فما اختلفوا حتى جاءهم العلم) قال أبو الفرج ،
قال ابن عباس : ما اختلفوا في أمر محمد ، لم يزالوا به مصدقين حتى
جاءهم العلم ، يعني القرآن . وروى عنه : حتى جاءهم العلم ، يعني محمداً .
فعل هذا يكون العلم هنا عبارة عن المعلوم . ويان هذا أنه لما جاءهم

اختلفوا في تصديقه ، فكفر به أكثرهم بغياً وحسداً بعد ان كانوا مجتمعين على تصديقه بغياً وحسداً .

ومنهم من جعل المتفرقين كلهم كفاراً . قال ابن عطية : ثم ذكر تعالى مذمة من لم يؤمن من اهل الكتاب من بني إسرائيل من انهم لم يتفرقوا في امر محمد إلا من بعد ان رأوا الآيات الواضحة ، وكانوا من قبل متفقين على نبوته وصفته . فلما جاء من العرب حسدوه .

وكذلك قال الثعلبي : ما تفرق الذين اوتوا الكتاب في أمر محمد فكذبوه إلا من بعد ما جاءتهم البينة — البيان في كتبهم أنه نبي مرسل . قال العلماء : من اول هذه السورة الى قوله (فيها كتب قيمة) حكمها فيمن آمن من أهل الكتاب والمشركين ، (وما تفرق) حكمه فيمن لم يؤمن من اهل الكتاب بعد قيام الحجة عليه .

وكذلك قال ابو الفرج . قال : (وما تفرق الذين اوتوا الكتاب) يعني من لم يؤمن . (إلا من بعد ما جاءتهم البينة) ، وفيها ثلاثة أقوال :

أحدها انه محمد ، والمعنى لم يزالوا مجتمعين على الإيمان به حتى بعث ،
قاله الأكثرون ؛

والثاني : القرآن ، قاله ابو العالية .

والثالث : ما في كتبهم من بيان نبوته ، ذكره الماوردي .

(قلت) : هذا هو الذي قطع به اكثر المفسرين ، ولم يذكر
الثعلبي ، والبغوي ، وغيرها سواء .

وأبو العالية إنما قال : الكتاب ، لم يقل : القرآن . هكذا رواه
ابن أبي حاتم بالاسناد المعروف عن الربيع بن انس : (إلا من بعد
ما جاءتهم البينة) ، قال : قال ابو العالية : الكتاب . وحراد أبي العالية
جنس الكتاب . فيتناول الكتاب الأول ، كما قال (ولقد آتينا موسى
الكتاب فاختلف فيه) في موضعين من القرآن ، وقال تعالى (فبعث
الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين
الناس فيما اختلفوا فيه) ، ثم قال (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه
من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم ، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا
فيه من الحق باذنه) .

وهذا التفسير معروف عن أبي العالية ، ورواه عن أبي بن كعب .
ورواه ابن أبي حاتم وغيره عن الربيع ، عن أبي العالية ، عن أبي بن
كعب ، أنه كان يقرأها (كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله

التيين مبشرين ومنذرين) . وأن الله إنما أرسل الرسل وأنزل الكتب عند الاختلاف ، (وأنزل معهم الكتاب بالحق) ، قال أنزل الكتاب عند الاختلاف . (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه) يعنى بنى إسرائيل . أوتوا الكتاب والعلم (من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم) ، يقول بغياً على الدنيا وطلب ملكها وزخرفها وزينتها أيهم يكون له الملك والمهابة فى الناس ، فبغى بعضهم على بعض ، وضرب بعضهم رقاب بعض (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه) . يقول : فهداهم الله عند الاختلاف أنهم أقاموا على ما جاءت به الرسل قبل الاختلاف — أقاموا على الاخلاص لله وخدمه . وعبادته لا شريك له . وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة . وأقاموا على الأمر الأول الذي كان قبل الاختلاف ، واعتزلوا الاختلاف . فكانوا شهداء على الناس يوم القيامة — كانوا شهداء على قوم نوح ، وقوم هود ، وقوم صالح ، وقوم شعيب ، وآل فرعون ، أن رسلهم قد بلقنهم وأنهم كذبوا رسلهم .

قلت : الاختلاف فى كتاب الله نوعان . أحدهما ينم فيه المختلفين كلهم ، كقوله (وإن الذين اختلفوا فى الكتاب لفي شقاق بعيد) وقوله (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك) والثانى يمدح المؤمنين وينم الكافرين ، كقوله (ولو شاء الله ما اقتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ، ولو شاء

الله ما اقتلوا ، ولكن الله يفعل ما يريد) وقوله (هذان خصمان
اختصموا في ربهم ، فالذين كفروا قطعت لهم ثياب من نار) إلى قوله :
(إن الله يدخل الذين آمنوا و عملوا الصالحات) وقوله : (إن الذين
آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن
الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شيء شهيد) .

وإذا كان كذلك فالذي نزه من تفرق أهل الكتاب واختلافهم
نم فيه الجميع ، ونهى عن التشبه بهم ، فقال (ولا تكونوا كالذين
تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءم اليينات) وقال : (وما اختلف فيه إلا الذين
أوتوه من بعد ما جاءتهم اليينات بغياً بينهم) .

وذلك بأن تؤمن طائفة ببعض حق وتكفر بما عند الأخرى من
الحق ، وتزيد في الحق باطلا ، كما اختلف اليهود والنصارى في المسيح
وغير ذلك .

وحيث نقول : من قال إن أهل الكتاب ما تفرقوا في محمد إلا
من بعد ما بعث ، إرادة إيمان بعضهم وكفر بعضهم ، كما قاله طائفة
فالذموم هنا من كفر ، لا من آمن . فلا يذم كل المختلفين ، ولكن
يذم من كان يعرف أنه رسول ، فلما جاء كفر به حسداً أو بغياً ، كما قال
تعالى (ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل

يستفتحون على الذين كفروا ، فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله
على الكافرين) .

وان أريد بالفرق فيه أنهم كلهم كفروا به وتفرقت أقوالهم فيه
فليس الأمر كذلك . وقد بين القرآن في غير موضع أنهم تفرقوا
واختلفوا قبل ارسال محمد صلى الله عليه وسلم . فاختلاف هؤلاء وتفرقهم
في محمد صلى الله عليه وسلم هو من جملة ما تفرقوا واختلفوا فيه .
والله أعلم .

سورة التكاثر

قال شيخ الإسلام رحمه الله :

فصل

« سورة التكاثر » قيل فيها : (حتى زرتم المقابر) تنبيهاً على أن الزائر لا بد أن ينتقل عن مزاره ، فهو تنبيه على البحث .

ثم قال : (كلا سوف تعلمون ، ثم كلا سوف تعلمون) فهذا خبر عن علمهم في المستقبل ، ولهذا روى عن علي أنه في عذاب القبر ، ثم قال : (كلا لو تعلمون علم اليقين) فهذا إشارة إلى علمهم في الحال ، والخبر محذوف : أي لكان الأمر فوق الوصف ، ولعلمتم أحراً عظيماً ، ولأهالكم عما أهالكم ، فان الانتهاء بالتكاثر إنما وقع من الغفلة وعدم اليقين . كما قال : (كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين) ومثل قول النبي صلى الله عليه وسلم : « لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً » وحذف جواب لو كثير في القرآن تعظيماً له وتفخياً ، فانه اعظم

من ان يوصف أو يتصور بسماع لفظ ، اذ الخبر ليس كاللعين ، ولهذا اتبع ذلك بالقسم على الرؤية التي هي عين اليقين ، التي هي فوق الخبر الذي هو علم اليقين ، فقال : (لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين) وهذا الكلام جواب قسم محذوف مستقبل ، مع كون جواب لو محذوفاً كما تقدم ، في أحد القولين . وفي الآخر هو متعلق بلو ، لكن يقال جواب لو إنما يكون ماضياً ، فيقال : لرأيتم الجحيم . كقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لو تكونون على الحال التي تكونون عندي لصاغتكم الملائكة في طرقكم وعلى فرشكم » ولو كان ماضياً فليس مما يؤكده بل يقال : لو يجيء لأجي . وجواب هذا أنه جواب قسم محذوف سدمسد جواب لو . كقوله : (وان أظعنومم انكم لمشركون) وله نظائر في القرآن وكلام العرب ، فان الكلام إذا اشتمل على قسم وشرط وكل منهما يقتضي جوابه أجيب الأول منها ، وهو هنا القسم ، وهو المقصود .

وعلى هذا القول يكون المعنى : والله لو تعلمون علم اليقين ، لترون الجحيم بقلوبكم ، والأول هو المشهور ، ومن المفسرين من لم يذكر سواه ، وهو النبي أثروه عن متقدميهم ، ويبدل على صحته وأنه الحق أن قوله : (ثم لترونها - ثم لتسألن) معطوف على ما قبله ، فيكون داخلاً في حيزه ، فلو كان الأول معلقاً بالشرط لكان المعطوف عليه

كذلك ، وهو باطل ؛ لأن رؤيتها عين اليقين ، والمسألة عن النعيم ليس
معلقاً بأن يعلموها في الدنيا علم اليقين .

وأيضاً فتفسير الرؤية المطلقة برؤية القلب ليس هو المعروف من
كلام العرب .

وأيضاً فيكون الشرط هو الجواب ، فإن المعنى حينئذ لو علمتم علم
اليقين لرأيتهم بقلوبكم ، وذلك هو العلم ، فالمعنى لو علمتم لعلمتم ، وهذا
لا يفيد ، ولو أريد بمشاهدة القلب قدر زائد على مجرد العلم ،
فهذا معلوم أن من علم الشيء أمكنه أن يجعل مشاهداً
له بقلبه .

وأيضاً فهذا المعنى لو كان مفيداً لم يكن مما يستحق القسم عليه ،
فانه ليس بطائل .

وأيضاً فقوله : (لو تعلمون علم اليقين) لم يذكر المعلوم ، حتى
يستلزم العلم به العلم بالجسيم ، فان أريد معلوم خاص ، فلا دليل في
الشرط عليه ، حتى يصح الارتباط . وان أريد المعلوم العام وهو ما بعد
الموت فذاك يستلزم العلم بالجسيم وغيرها ، وهذا فيه نظر . فقد
يسأل ويقال قوله : (سوف تعلمون . ثم كلا سوف تعلمون) لم يذكر

فيه المعلوم بل أطلق ، ومعلوم ان كل أحد سوف يعلم شيئاً لم يكن علمه ، وجوابه : أن سياق الكلام يقتضي الوعيد والتهديد ، حيث افتتحه بقوله : (ألهاكم التكاثر) .

وأيضاً فمثل هذا الكلام قد صار في العرف يستعمل في الوعيد غالباً ، أو في الوعد . وإذا كان العلم مقيداً بالسياق اللفظي ، وبالوضع العرفي . فقوله : (لو تعلمون) هو ذاك العلم ، أخبر بوقوعه مستقبلاً ، ثم علق بوقوعه حاضراً ، وقيد المعلق به بعلم اليقين ، فاتهم قد يعلمون ما بعد الموت ، لكن ليس علما هو يقين .

سورة الرهزمة

قال شيخ الإسلام رحمه الله

فصل

قوله : (ويل لكل همزة لمزة) هو الطعان العياب . كما قال :
(هماز مشاء بنميم) وقال : (ومنهم من يلمزك في الصدقات) وقال :
(الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين) والهمز : أشد ؛ لأن الهمز
الدفع بشدة ، ومنه الهمزة من الحروف ، وهي نقرة في الحلق ، ومنه :
(وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين) ومنه قول النبي صلى الله
عليه وسلم : « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، من همزه ، ونفخه ،
ونفثه » وقال : « همزه الموتة » وهي الصرع ، فالهمز مثل الطعن
لفظاً ومعنى .

واللمز كالنم والعيب ، وإنما نم من يكثر الهمز . واللمز ، فان
الهمزة واللمزة هو الذي يفعل ذلك كثيراً ، و (الهمزة) و (اللمزة)

الذي يفعل ذلك به . كما في نظائر مثل الضحكة والضحكة : واللعبة
واللعبة ، وقوله : (الذي جمع مالا وعدده) وصفه بالطعن في الناس ،
والعيب لهم ، وجمع المال وتعديده ، وهذا نظير قوله : (ان الله لا
يحب كل محتال فخور الذين يدخلون) في « النساء » و « الحديد » فان الهمزة
اللمزة يشبه المحتال الفخور ، والجماع المحصي نظير البخيل ، وكذلك
نظيرها : (قوله هماز مشاء بنميم ، مناع للخير معتد أثيم ، عتل بعد
ذلك زينم) وصفه بالكبر والبخل ، وكذلك قوله : (وأما من بخل
واستغنى) فهذه خمس مواضع ، وذلك ناشيء عن حب الشرف والمال ،
فان محبة الشرف تحمل على انتقاص غيره بالهمز واللمز والفخر والحياء ،
ومحبة المال تحمل على البخل ، وضد ذلك من أعطى فلم يبخل ، واتقى
فلم يهزم ، ولم يلمز ، وايضاً فان المعطى نفع الناس ، والمتقى لم يضرهم ،
فنفع ولم يضر ، وأما المحتال الفخور البخيل ، فانه يبخله منهم الخير ،
وبفخره سيامهم الضر . فضرهم ولم ينفعهم ، وكذلك « الهمزة الذي جمع
مالا » ونظيره قارون الذي جمع مالا ، وكان من قوم موسى
فبغى عليهم .

ومن تدبر القرآن وجد بعضه يفسر بعضاً ، فانه كما قال ابن عباس
في رواية الوالي : مشتمل على الأقسام ، والأمثال ، وهو تفسير :
(متشابهها مثالي) .

ولهذا جاء كتاب الله جامعاً . كما قال صلى الله عليه وسلم : « أعطيت جوامع الكلم » وقال تعالى : (كتاباً متشابهاً مثاني) فالتشابه يكون في الأمثال ، والمثاني في الأقسام ، فان التثنية في مطلق التعديد . كما قد قيل في قوله : (ارجع البصر كرتين) وكما في قول حذيفة « كنا نقول بين السجدين : رب اغفر لي ، رب اغفر لي » وكما يقال : فعلت هذا حرة بعد حرة ، فثنية اللفظ يراد به التعديد ؛ لأن العدد مازاد على الواحد ، وهو أول التثنية ، وكذلك ثبت الثوب ، أعم من أن يكون مرتين فقط أو مطلق العدد ، فهو جميعه متشابه ، يصدق بعضه بعضاً ، ليس مختلفاً ، بل كل خبر وأمر منه يشابه الخبر ، لاتحاد مقصود الأمرين . ولاتحاد الحقيقة التي إليها مرجع الموجودات .

فلما كانت الحقائق المقصودة والموجودة ترجع الى أصل واحد ، وهو الله سبحانه . كان الكلام الحق فيها خبراً ، وأمرها متشابها ، ليس بمنزلة المختلف المتناقض . كما يوجد في كلام أكثر البشر ، والمصنفون الكبار منهم - يقولون شيئاً ثم ينقضونه ، وهو جميعه مثاني ؛ لأنه استوفيت فيه الأقسام المختلفة ، فان الله يقول : (ومن كل شيء خلقنا زوجين) فذكر الزوجين مثاني ، والاخبار عن الحقائق بما هي عليه بحيث يحكم على الشيء بحكم نظيره ، وهو حكم على المعنى الواحد المشترك خبراً أو طلباً خطاب متشابه ، فهو متشابه مثاني .

وهذا في المعاني مثل الوجوه والنظائر في الألفاظ فان كل شيئين من الأعيان والاعراض وغير ذلك إما ان يكون أحدهما مثل الآخر ، أو لا يكون مثله فهي الأمثال ، وجمعها هو التأليف ، وإذا جاءت بلفظ واحد كانت نظائر ، وإن لم يكن مثله فهو خلافه سواء كان ضداً أو لم يكن ، وقد يقال : إما أن يجمعها جنس أولاً ، فان لم يجمعها جنس فأحدهما بعيد عن الآخر ، ولا مناسبة بينهما ، وان جمعها جنس فهي الأقسام ، وجمعها هو التصنيف ، ودلالة اللفظ الواحد على المعاني المختلفة تسمى الوجوه . والكلام الجامع هو الذي يستوفي الأقسام المختلفة ، والنظائر المتماثلة جمعاً بين المتماثلين ، وفرقا بين المختلفين . بحيث يبقى محيطاً ، والا فذكر أحد القسمين أو المتلين لا يفيد التمام ، ولا يكون الكلم محيطاً ، ولا الكلم جوامع ، وهو فعل غالب الناس في كلامهم .

والحقائق في نفسها : منها المختلف ، ومنها المؤتلف ، والمتخالفان بينهما اتفاق من وجه ، واقتراق من وجه ، فاذا أحاط الكلام بالأقسام المختلفة ، والأمثال المؤتلفة كان جامعاً ، وباعتبار هذه المعاني كانت ضروب القياس العقلي المنطقي ثلاثة : الحملات والشرطيات المتصلة ، والشرطيات المنفصلة .

فالأول للحقائق المتماثلة الداخلة في القضية الجامعة .

والثاني للمختلفات التي ليست متضادة ، بل تتلازم تارة ، ولا تتلازم أخرى .

والثالث للحقائق المتضادة المتناقية ، إما وجوداً أو عدماً ، وهي التقيضان ، وإما وجوداً فقط ، وهو أعم من التقيضين ، وإما عدماً فقط ، وهو أضيق من التقيضين .

فالمجليات للمثلين ، والأمثال ، والشرطيات المنفصلة للمتضادين والمتضادات ويسمى التقسيم ، والسبر ، والترديد ، والبياني ، والمتصلة للخلافين غير المتضادين ، ويسمى التلازم .

سورة الكوثر

وقال شيخ الاسلام

أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية رحمه الله :

« سورة الكوثر » ما أجلبها من سورة ! وأغزر فوائدها على اختصارها ، وحقيقة معناها تعلم من آخرها ، فانه سبحانه وتعالى يتر شانيء رسوله من كل خير ، فيتر ذكره وأهله وماله فيخسر ذلك في الآخرة ، ويتر حياته فلا ينتفع بها . ولا يتزود فيها صالحاً لمعاده ، ويتر قلبه فلا يعي الخير ؛ ولا يؤهله لمعرفته ومحبته ، والايان برسله ، ويتر أعماله فلا يستعمله في طاعة ، ويتره من الأنصار فلا يجد له ناصرأ ، ولا عوناً . ويتره من جميع القرب والأعمال الصالحة فلا ينوق لها طعاماً ، ولا يجد لها حلاوة ، وان بشرها بظاهره ، فقلبه شارد عنها . وهذا جزاء من شنأ بعض ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ورد لأجل هواه ، أو متبوعه ، أو شيخه ، أو أميره ، أو كبيره . كمن شنأ آيات الصفات وأحاديث الصفات وتأولها على غير مراد الله

ورسوله منها ، أو حملها على ما يوافق مذهبه ، ومذهب طائفته ،
أو تمني أن لا تكون آيات الصفات أزلت ، ولا أحاديث الصفات قالها
رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومن أقوى علامات شنائه لها ، وكرهته لها أنه إذا سمعها حين
يستدل بها أهل السنة على ما دلت عليه من الحق اشتمأ من ذلك ،
وحاد ونفر عن ذلك ، لما في قلبه من البغض لها والنفرة عنها فأبي شايء
للرسول أعظم من هذا ، وكذلك أهل السماع الذين يرقصون على سماع
الغنا والقصائد والدفوف والشبابت إذا سمعوا القرآن يتلى ويقرأ في
بجالسهم استظالوا ذلك واستقلوه . فأبي شنآن اعظم من هذا ، وقس
على هذا سائر الطوائف في هذا الباب .

وكذا من آثر كلام الناس وعلومهم على القرآن والسنة ، فلولوا
أنه شايء لما جاء به الرسول ما فعل ذلك ، حتى إن بعضهم لينسى
القرآن بعد أن حفظه ، ويشتمل بقول فلان وفلان ، ولكن أعظم من
شنأ ورده : من كفر به وجحده وجعله أساطير الأولين وسحراً يؤثر
فهذا أعظم وأطم ابتتاراً وكل من شنأه له نصيب من الانتسار ، على
قدر شنائه له فهؤلاء لما شنؤه وعادوه جازم الله بأن جعل الخير كله معاديا
لهم ، فبترم منه ، وخص نبيه صلى الله عليه وسلم بضد ذلك ، وهو
أنه أعطاه الكوثر ، وهو من الخير الكثير الذي آتاه الله في الدنيا

والآخرة ، فما أعطاه في الدنيا الهدى والنصر والتأييد وقررة العين
والنفس وشرح الصدر ، ونعم قلبه بذكره ووجهه بحيث لا يشبهه نعيمه نعيم
في الدنيا ألبتة ، وأعطاه في الآخرة الوسيلة والمقام المحمود ، وجعله أول
من يفتح له ولأمته باب الجنة ، وأعطاه في الآخرة لواء الحمد ، والحوض
العظيم ، في موقف القيامة إلى غير ذلك ، وجعل المؤمنين كلهم
أولاده وهو أب لهم ، وهذا ضد حال الأبر الذي يشنؤه ويشنأ
ما جاء به .

وقوله (إن شئتك) أي مبعضك ، والأبر المقطوع النسل ،
الذي لا يولد له خير ولا عمل صالح فلا يتولد عنه خير ، ولا عمل
صالح . قيل لأبي بكر بن عياش : إن بالمسجد قوماً يجلسون ويجلس
إليهم ، فقال : من جلس للناس ، جلس الناس إليه . ولكن أهل
السنة يموتون ، ويحیی ذكرهم ، وأهل البدعة يموتون ويموت ذكرهم ؛
لان أهل السنة أحيوا ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم فكان
لهم نصيب من قوله : (ورفننا لك ذكرك) وأهل البدعة شنؤا
ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فكان لهم نصيب من قوله :
(إن شئتك هو الأبر)

فالحنر الحنر أيها الرجل من أن تذكره شيئاً مما جاء به الرسول
صلى الله عليه وسلم ، أو ترده لأجل هواك ، أو انتصاراً لمذهبك ، أو

لشيخك ، أو لأجل اشتغالك بالشهوات ، أو بالدنيا ، فإن الله لم يوجب على احد طاعة أحد إلا طاعة رسوله ، والأخذ بما جاء به ، بحيث لو خالف العبد جميع الخلق ، واتبع الرسول ما سأله الله عن مخالفة أحد فإن من يطيع أو يطاع إنما يطاع تبعاً للرسول ، وإلا لو أمر بخلاف ما أمر به الرسول ما أطيع . فاعلم ذلك واسمع ، وأطع واتبع ، ولا تتدع . تكن أبتز مردوداً عليك عملك ، بل لاخير في عمل أبتز من الاتباع ولاخير في عامله والله أعلم .

وقوله تعالى : (إنا أعطيناك الكوثر) تدل هذه الآية على عطية كثيرة صادرة عن معط كبير غنى واسع . وأنه تعالى وملائكته وجنده معه : صدر الآية (بان) الدالة على التأكيد ، وتحقيق الخبر وجاء الفعل بلفظ الماضي الدال على التحقيق ، وأنه أمر ثابت واقع ، ولا يدفعه ما فيه من الابدان ، بأن إعطاء الكوثر سابق في القدر الأول حين قدرت مقادير الخلائق ، قبل ان يخلقهم بخمسين ألف سنة ، وحذف موصوف الكوثر ليكون أبلغ في العموم ؛ لما فيه من عدم التبعين ، وأتى بالصفة أي أنه سبحانه وتعالى قال : (إنا أعطيناك الكوثر) فوصفه بالكوثر ، والكوثر المعروف إنما هو نهر في الجنة ، كما قد وردت به الاحاديث الصحيحة الصريحة ، وقال ابن عباس الكوثر إنما هو من الخير الكثير الذي أعطاه الله إياه ، وإذا كان أقل أهل

الجنة من له فيها مثل الدنيا عشر حرّات ، فما الظن بما لرسول الله صلى الله عليه وسلم مما أعدّه الله له فيها ، فالكوثر علامة وامارة على تعدد ما أعدّه الله له من الخيرات ، واتصالها وزيادتها ، وسمو المنزلة وارتفاعها ، وان ذلك النهر وهو الكوثر أعظم أنهار الجنة وأطيبها ماء ، وأعذبها واحلاها وأعلاها .

وذلك انه أتى فيه بلام التعريف الدالة على كمال المسمى وتامه . كقوله : زيد العالم ، زيد الشجاع ، أي لا أعلم منه ولا أشجع منه ، وكذلك قوله : (إنا أعطيناك الكوثر) . دل على انه اعطاه الخير كله كاملاً موفراً ، وإن نال منه بعض أمته شيئاً كان ذلك الذي ناله ببركة اتباعه ، والافتداء به ، مع ان له صلى الله عليه وسلم مثل أجره من غير أن ينقص من أجر المتبع له شيء ففيه الاشارة الى ان الله تعالى يعطيه في الجنة بقدر اجور امته كلهم من غير أن ينقص من اجورهم ، فانه هو السبب في هدايتهم ، ونجاتهم ، فينبغي بل يجب على العبد اتباعه والافتداء به ، وأن يمثل ما أمره به ويكثر من العمل الصالح صوما وصلاة وصدقة وطهارة ، ليكون له مثل أجره ، فانه اذا فعل المحظورات فات الرسول مثل أجر ما فرط فيه من الخير ، فان فعل المحظور مع ترك المأمور قوي وزره ، وصعبت نجاته لارتكابه المحظور وتركه المأمور ، وان فعل المأمور وارتكب المحظور دخل فيمن يشفع

فيه الرسول صلى الله عليه وسلم لكونه ناله مثل أجر مافعله من
للأمور ، والى الله إياب الخلق ، وعليه حسابهم ، وهو اعلم بحالهم : اي
بأحوال عبادهم ، فان شفاعته لأهل الكبار من أمته . والمحسن إنما
احسن بتوفيق الله له ، والمسيء لا حجة له ولا عذر .

والمقصود ان الكوثر نهر في الجنة ، وهو من الخير الكثير الذي
اعطاه الله رسوله صلى الله عليه وسلم في الدنيا والآخرة ، وهذا غير
ما يعطيه الله من الأجر الذي هو مثل اجور امته الى يوم القيامة ،
فكل من قرأ أو علم أو عمل صالحاً أو علم غيره أو تصدق أو
حجج أو جاهد أو رابط أو تاب أو صبر أو توكل أو نال مقاماً من
المقامات القلبية من خشية وخوف ومعرفة وغير ذلك ، فله مثل اجره
من غير ان ينقص من اجر ذلك العامل . والله اعلم .

وقوله : (فصل لربك وانحر) أمره الله أن يجمع بين هاتين
العبادتين العظيمتين ، وهما الصلاة والنسك الدالتان على القرب والتواضع
والافتقار وحسن الظن ، وقوة اليقين . وطمأنينة القلب الى الله .
والى عدته وأخره ، وفضاه ، وخلفه ، عكس حال أهل الكبر والنفرة
واهل الغنى عن الله الذين لا حاجة في صلاتهم الى ربهم يسألونه إياها ،
والذين لا ينحرون له خوفاً من الفقر ، وتركا لعاثة الفقراء واعطائهم ،
وسوء الظن منهم بربهم ، ولهذا جمع الله بينهما . في قوله تعالى : (قل

إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين (والنسك هي الذبيحة
ابتغاء وجهه .

والمقصود : ان الصلاة والنسك هما أجل ما يتقرب به الى الله فانه
أتى فيها بالفاء الدالة على السبب ؛ لأن فعل ذلك وهو الصلاة والنحر
سبب للقيام بشكر ما اعطاه الله إياه من الكوثر ، والخير الكثير ،
فشكر المنعم عليه وعبادته أعظمها هاتان العبادتان ، بل الصلاة نهاية
العبادات ، وغاية الغايات . كأنه يقول : (إنا أعطيناك الكوثر) الخير
الكثير ، وأنعمنا عليك بذلك لأجل قيامك لنا بهاتين العبادتين ، شكراً
لأنعمنا عليك ، وهما السبب لأنعمنا عليك بذلك ، فقم لنا بهما ، فان الصلاة
والنحر محفوظان بانعام قبلهما ، وانعام بعدها ، وأجل العبادات المالية النحر ، وأجل
العبادات البدنية الصلاة ، وما يجتمع للبعد في الصلاة لا يجتمع له في غيرها من
سائر العبادات ، كما عرفه أرباب القلوب الحية ، وأصحاب الهمم العالية ،
وما يجتمع له في نحره من إثارة الله ، وحسن الظن به وقوة اليقين ،
والوثوق بما في يد الله أمر عجيب ، إذا قارن ذلك الايمان والاخلاص ،
وقد امثل النبي صلى الله عليه وسلم أمر ربه فكان كثير الصلاة لربه
كثير النحر ، حتى نحر يده في حجة الوداع ثلاثاً وستين بدنة ، وكان
ينحر في الأعياد وغيرها .

وفي قوله : (إنا أعطيناك الكوثر ، فصل لربك وانحر) اشارة الى

إنك لا تتأسف على شيء من الدنيا، كما ذكر ذلك في آخر « طه » و« الحجر »
وغيرها ، وفيها الإشارة إلى ترك الالتفات إلى الناس ، وما ينالك منهم ،
بل صل لربك وانحر . وفيها التعريض بحال الأبرار الشانء ، الذي
صلاته ونسكه لغير الله .

وفي قوله : (ان شائئك هو الأبر) أنواع من التأكيد : أحدها
تصدير الجملة بان . الثاني : الاتيان بضمير الفصل الدال على قوة الاسناد
والاختصاص . الثالث : مجيء الخبر على أفعل التفضيل ، دون اسم المفعول .
الرابع : تعريفه باللام الدالة على حصول هذا الموصوف له بتامه ، وأنه
أحق به من غيره ، ونظير هذا في التأكيد قوله : (لا تخف إنك
أنت الأعلى) .

ومن فوائدها اللطيفة الالتفات في قوله : (فصل لربك وانحر)
الدالة على ان ربك مستحق لذلك ، وأنت جدير بأن تعبده ، وتحر
له . والله أعلم .

سورة الكافرون

قال الشيخ رحمه الله :

فصل

في سورة قل يا أيها الكافرون

للناس في وجه تكرير البراءة من الجانين طرق حيث قال : (لا أعبد ما تعبدون ، ولا أتم عابدون ما أعبد) ، ثم قال : (ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أتم عابدون ما أعبد) منها قولان مشهوران ذكرهما كثير من المفسرين ، هل كرر الكلام للتوكيد ، أو لنفي الحال والاستقبال ؟ .

قال أبو الفرج : في تكرار الكلام قولان . أحدهما أنه لتأكيد الأمر وحسم اطماعهم فيه ، قاله الفراء . وقد أفعمنا هذا في سورة الرحمن قال ابن قتيبة : التكرير في سورة الرحمن للتوكيد . قال : وهذه مذاهب العرب أن التكرير للتوكيد والافهام ، كما ان مذاهبهم الاختصار للتخفيف

والإيجاز . لأن افتتان المتعلم والخطيب في الفنون احسن من اقتضاده
في المقام على فن واحد . يقول القائل : والله لا افعله ، ثم والله لا افعله !
إذا أراد التوكيد وحسم الاطماع من ان يفعله ، كما يقول : والله افعله ؟
باضمار « لا » إذا أراد الاختصار . ويقول للمرسل . المستعجل : عجل ،
عجل ! والرامي : ارم ، ارم ! قال الشاعر :

كم نعمة كانت لكم ، وكم وكم ؟

وقال الآخر :

هل سألت جموع كند مدة يوم ولوا أين أيننا ؟

وربما جاءت الصفة فأرادوا توكيدها ، واستوحشوا من إعادتها ثانية ،
لأنها كلمة واحدة فغيروا منها حرفاً .

قال ابن قتيبة : فلما عدد الله في هذه السورة إنعامه وذكر عباده
آلاءه ونبهم على قدرته جعل كل كلمة فاصلة بين نعمتين لتفهمهم النعم
وتقريرهم بها ، كقولك للرجل : ألم أنزلك منزلاً وكنيت طريداً ؟ أفنتكر
هذا ؟ ألم احج بك وكنيت ضروراً ؟ أفنتكر هذا ؟ .

قلت قال ابن قتيبة : تكرر الكلام في (قل يا ايها الكافرون)

لتكرار الوقت . وذلك انهم قالوا : إن سرك ان ندخل في دينك عاماً فادخل في ديننا عاماً . فنزلت هذه السورة .

قلت : هذا الكلام الذي ذكره باعادة اللفظ وإن كان كلام العرب وغير العرب ، فان جميع الأمم يؤكدون إما في الطلب ، وإما في الخبر ، بتكرار الكلام . ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم : « والله ! لأغزون قريشاً ، ثم والله ! لأغزون قريشاً ، ثم والله ! لأغزون قريشاً . ثم قال : إن شاء الله . ثم لم يغزهم » .

وروى عنه أنه في غزوة تبوك كان يقود به حذيفة ، ويسوق به عمار ، فخرج بضعة عشر رجلاً حتى صدعوا العقبة ركبناً متلثمين وكانوا قد أرادوا الفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لحذيفة : قد ، قد ، ولعمار : سق ، سق .

فهذا أكثر ، لكن ليس في القرآن من هذا شيء . فان القرآن له شأن اختص به ، لا يشبهه كلام البشر — لا كلام نبي ، ولا غيره ، وإن كان نزل بلغة العرب . فلا يقدر مخلوق ان يأتي بسورة ، ولا ببعض سورة مثله .

فليس في القرآن تكرار للفظ بعينه عقب الأول قط . وإنما في

سورة الرحمن خطابه بذلك بعد كل آية ، لم يذكر متواليًا . وهذا النمط أرفع من الأول .

وكذلك قصص القرآن ليس فيها تكراراً ، كما ظنه بعضهم .

و« قل يا أيها الكافرون » ليس فيها لفظ تكرار إلا قوله (ولا أتم عابدون ما أعبد) ، وهو مع الفصل بينها بجملة .

وقد شبهوا ما في سورة الرحمن بقول القائل لمن أحسن إليه وتابع عليه بالأيادي وهو ينكرها ويكفرها : ألم تك فقيراً فأغنيتك ؟ أفتكر هذا ؟ ألم تك عرباناً فكسوتك ؟ أفتكر هذا ؟ ألم تك خاملاً فعرفتك ؟ ونحو ذلك . وهذا أقرب من التكرار المتوالي ، كما في اليمين المكررة . وكذلك ما يقوله بعضهم إنه قد يعطف الشيء لمجرد تغاير اللفظ ، كقوله :

فألني قولها كذباً ومينا

فليس في القرآن من هذا شيء . ولا يذكر فيه لفظاً زائداً إلا المعنى زائد وإن كان في ضمن ذلك التوكيد ، وما يجيء من زيادة اللفظ في مثل قوله (فيها رحمة من الله لنت لهم) ، وقوله (عما قليل ليصبحن نادمين) ، وقوله (قليلاً ما نذكرون) ، فالعنى مع هذا أزيد من المعنى بدونه . فزيادة اللفظ لزيادة المعنى ، وقوة اللفظ لقوة المعنى . والضم أقوى

من الكسر ، والكسر أقوى من القتح . ولهذا يقطع على الضم لما هو أقوى مثل « الكره » و « الكره » . فالكره هو الشيء المكروه ، كقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) ، والكره المصدر ، كقوله (طوعاً وكرهاً) . والشيء الذي في نفسه مكروه أقوى من نفس كراهة الكاره .

وكذلك « الذبح » و « الذبح » ، فالذبح : المذبوح ، كقوله (وفديناه بذبح عظيم) ، والذبح : الفعل . والذبح : مذبوح ، وهو جسد يذبح ، فهو أكمل من نفس الفعل .

قال أبو الفرج : والقول الثاني أن المعنى : (لا أعبد ما تعبدون) في حالي هذه ، (ولا أتم) في حالكم هذه (عابدون ما أعبد . ولا أنا عابد ما عبدتم) في ما استقبل ، وكذلك (أتم) فنفي عنهم في الحال والاستقبال . وهذا في قوم بأعيانهم أعلمه الله أنهم لا يؤمنون ، كما ذكرناه عن مقاتل . فلا يكون حينئذ تكرار . قال : وهذا قول ثعلب ، والزجاج .

قلت : قد ذكر القولين جماعة ، لكن منهم من جعل القول الأول قول أكثر أهل المعاني . فقالوا — واللفظ للبخوي : معنى الآية : لا أعبد ما تعبدون في الحال ، ولا أنا عابد ما عبدتم في الاستقبال ،

ولا أتم عابدون ما أعبد في الاستقبال . وهذا خطاب لمن سبق في علم
الله أنهم لا يؤمنون .

قال ، وقال أكثر اهل المعاني : نزل بلسان العرب على مجاري
خطابهم . ومن مذاهيم التكرار إرادة للتوكيد والافهام ، كما أن من
مذاهيم الاختصار للتخفيف والايجاز .

قلت : ومن المفسرين من لم يذكر غير الثاني — منهم المهدي
وابن عطية . قال ابن عطية : لما كان قوله : (لا أعبد) محتملاً أن
يراد به الآن ، وبقى المستأنف منتظراً ما يكون فيه من عبادته ، جاء
البيان بقوله (ولا أنا عابد ما عبدتم) ، أي ابدأ ما حيت . ثم جاء
قوله : (ولا أتم عابدون ما أعبد) الثاني حتماً عليهم أنهم لا يؤمنون
أبدأ ، كالذين كشف الغيب عنهم ، كما قيل لنوح (إنه لن يؤمن من
قومك إلا من قد آمن) أما إن هذا مخطاب للمعنيين ، وقوم نوح قد
عموا بذلك .

قال : فهذا معنى الترديد الذي في السورة ، وهو بارع الفصاحة .
وليس هو بتكرار فقط ، بل فيه ما ذكرته ، مع الابلاغ والتوكيد ،
وزيادة الأمر بياناً وتبرياً منهم .

قلت : هذا القول أجود من الذي قبله من جهة بيانهم لمعنى

زائد على التكرير . لكن فيه نقص من جهة أخرى . وهو جعلهم هذا
خطاباً لمعينين ، فنقصوا معنى السورة من هذا الوجه .

وهذا غلط ، فان قوله : (قل يا أيها الكافرون) خطاب لكل
كافر ، وكان يقرأ بها في المدينة بعد موت أولئك المعينين ، ويأمر بها
ويقول هي براءة من الشرك . فلو كانت خطاباً لأولئك المعينين ، أو
لمن علم منهم أنه يموت كافراً ، لم يخاطب بها من لم يعلم ذلك منه .

وأيضاً فأولئك المعينون إن صح أنه إنما خاطبهم فلم يكن إذ ذاك علم
أنهم يموتون على الكفر .

والقول بأنه إنما خاطب بها معينين قول لم يقله من يعتمد عليه .
ولكن قد قال مقاتل بن سليمان : إنها نزلت في أبي جهل والمستهزئين ،
ولم يؤمن من الذين نزلت فيهم احد . ونقل مقاتل وحده مما لا
يعتمد عليه باتفاق اهل الحديث ، كقول الكلبي .

ولهذا كان المصنفون في التفسير من اهل النقل لا يذكرون من
واحد منها شيئاً ، كمحمد بن جرير ، وعبد الرحمن بن أبي حاتم ، وأبي
بكر بن المنذر ، فضلاً عن مثل احمد بن حنبل ، واسحاق بن راهويه .

وقد ذكر غيره هذا عن قریش مطلقاً ، كما رواه عبد بن حميد ،

عن وهب بن منبه قال : قالت قريش للنبي صلى الله عليه وسلم : إن
سرك أن ندخل في دينك عاماً وتدخل في ديننا عاماً ، فنزلت (قل
يا أيها الكافرون) حتى ختمها . وعن ابن عباس ، قالت قريش : يا محمد!
لو استمت آلهتنا لعبدنا إلهك ، فنزلت السورة . وعن قتادة قال :
أمره الله أن ينادي الكفار فتادام بقوله (يا أيها) .

وروى ابن أبي حاتم عن وهب بن منبه : قال كفسار قريش ،
فذكره . وقال عكرمة : برأه الله بهذه السورة من عبدة جميع الأوثان
ودين جميع الكفار ، وقال قتادة : أمر الله نبيه أن يتبرأ من المشركين
فتبرأ منهم .

وروى قتادة عن زرارة بن أوفى : كانت تسمى « اللقشقة » .
يقال : قشقت فلان ، إذا برىء من مرضه ، فهي تبرىء صاحبها
من الشرك .

وهذا نعتها النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المعروف في السند
والترمذي من حديث إسرائيل ، عن أبي إسحاق ، عن فروة بن نوفل
عن أبيه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : « عجيب ما جاء بك ؟ »
قال : جئت ، يا رسول الله ! لتعلمني شيئاً أقوله عند منامي . قال :
« إذا اخذت مضجك فاقرا (قل يا أيها الكافرون) . ثم تم على

خاتمتها ، فانها براءة من الشرك » .

رواه غير واحد عن أبي إسحاق ، وكان تارة يسنده ، وتارة يرسله
رواه عنه زهير ، وإسرائيل مسنداً ؛ ورواه عنه شعبة ولم يذكر عن
أبيه وقال « عن أبي إسحاق ، عن رجل ، عن فروة بن نوفل » ، ولم
يقبل « عن أبيه » . قال الترمذي : وحديث زهير أشبه وأصح من
حديث شعبة قال : وقد روى هذا الحديث من غير هذا الوجه ،
فرواه عبد الرحمن بن نوفل ، عن أبيه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم
وعبد الرحمن بن نوفل هو اخو فروة بن نوفل .

قلت : وقد رواه عن أبي إسحاق ، اسماعيل بن أبي خالد ، قال :
جاء رجل من اشجع الى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا رسول
الله ! علمني كلاماً اقوله عند منامي . قال : « إنك لنا ظئر ، اقرأ (قل
يا أيها الكافرون) عند منامك ، فانها براءة من الشرك » .

فقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم واحداً من المسلمين ان
يقرأها ، واخبره أنها براءة من الشرك . فلو كان الخطاب لمن يموت على
الشرك كانت براءة من دين أولئك فقط ، لم تكن براءة من الشرك
الذي يسلم صاحبه فيما بعد . ومعلوم أن المقصود منها ان تكون براءة من
كل شرك — اعتقادي وعملي .

وقوله : (لكم دينكم ولي دين) خطاب لكل كافر وإن أسلم فيما بعد . فدينه قبل الإسلام له كان والمؤمنون برثون منه ، وإن غفره الله له بالتوبة منه ، كما قال لنيه (فان عصوك فقل إني بريء مما تعملون) فإنه بريء من معاصي أصحابه وإن تابوا منها . وهذا كقوله : (وإن كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم ، انتم برثون مما أعمل وأنا بريء مما تعملون) .

وروى ابن أبي حاتم ، حدثنا أبي ثنا محمد بن موسى الجرشبي ، ثنا أبو خلف عبد الله بن عيسى ، ثنا داود بن أبي هند ، عن عكرمة ، عن ابن عباس ان قريشا دعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم الى أن يعطوه مالا فيكون اغنى رجل فيهم ، ويزوجوه ما اراد من النساء ، ويطأوا عقبه — اي يسودوه — فقالوا : هذا لك عندنا ، يا محمد ! وكف عن شتم آلهتنا ، فلا تذكرها بسوء . فان لم تفعل فانا نعرض عليك خصلة واحدة ، وهي لك ولنا فيها صلاح . قال : « ما هي ؟ » . قالوا : تعبد آلهتنا سنة — اللات والعزى — ونعبد إلهك سنة . قال « حتى أنظر ما يأتيني من ربي » . فجاءه الوحي من الله من اللوح المحفوظ (قل يا أيها الكافرون) الى آخرها ، وانزل الله عليه (قل أغير الله تأمروني أعبد ايها الجاهلون ، ولقد اوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين ، بل الله فاعبد وكن من الشاكرين) .

وقوله (أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون) خطاب لكل من عبد غير الله وإن كان قد قدر له ان يتوب فيما بعد . وكذلك كل مؤمن يخاطب بهذا من عبد غير الله .

وقوله في هذا الحديث « حتى انظر ما يأتي من ربي » قد يقول هذا من يقصد به دفع الظالمين . بالتي هي احسن ليجعل حجته أن الذي عليه طاعته قد منع من ذلك ، فيؤخر الجواب حتى يستأمره ، وإن كان هو يعلم أن هذا القول الذي قالوه لا سبيل إليه .

وقد تخطب إلى الرجل ابنته فيقول : حتى اشاور امها ، وهو يريد أن لا يزوجها بذلك ، ويعلم ان امها لا تشير به . وكذلك قد يقول النائب : حتى أشاور السلطان .

فليس في مثل هذا الجواب تردد ولا تجوز . منه أن الله يبيح له ذلك

وقد كان جماعة من قريش من الذين يأمرونه واصحابه ان يعبدوا غير الله ، ويقاتلونهم ، ويباعدونهم عداوة عظيمة على ذلك ، ثم تابوا واسلموا وقرأوا هذه السورة .

ومن النقلة من يعين ناسا غير الذين عينهم غيره . منهم من يذكر ابا جهل وطائفة ، ومنهم من يذكر عتبة بن ربيعة وطائفة ، ومنهم من

يذكر الوليد بن مغيرة وطائفة . ومنهم من يقول : طلبوا ان يعبدوا
الله معه عاما ويعبد آلهتهم معهم عاما . ومنهم من يقول : طلبوا ان
يستلم آلهتهم .

ومنهم من يقول : طلبوا الاشتراك ، كما روى ابن ابي حاتم وغيره
عن ابن إسحاق قال : حدثني سعيد بن ميناء . مولى ابي البخري قال
لقي الوليد بن المغيرة ، والعاص بن وائل ، والأسود بن المطلب ، وأمّية
ابن خلف ، رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : هلم فلنعبد ما نعبد
وتعبد ما نعبد ، ولنشترك نحن وأنت في امرنا كله . فان كان الذي
جئت به خيراً مما بأيدينا كنا قد شركناك فيه وأخذنا بحظنا منه .
وان كان الذي بأيدينا خيراً مما بيدك كنت قد شركتنا في امرنا واخذت
بحظك منه . فأزل الله السورة .

وهذا منقول عن عبيد بن عمير ، وفيه ان القائل له عتبة ، وأمّية .

فهذه الروايات متطابقة على معنى واحد ، وهو انهم طلبوا منه أن
يدخل في شيء من دينهم ، ويدخلوا في شيء من دينه ، ثم إن كانت
كلها صحيحة فقد طلب منه تارة هذا وتارة هذا ، وقوم هذا وقوم هذا .

وعلى كل تقدير فالخطاب للمشركين كلهم — من مضى ، ومن
يأتي الى يوم القيامة .

وقد أمره الله بالبراءة من كل معبود سواه . وهذه ملة إبراهيم الخليل ، وهو مبعوث بملته . قال الله تعالى : (وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون ، إلا الذي فطرني فإنه سيهدين ، وجعلها كلمة باقية في عقبه) .

وقال الخليل ايضاً : (يا قوم إني بريء مما تشركون ، إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض خنيفاً وما أنا من المشركين) . وقال (قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه ، إذ قالوا لقومهم إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله ، كفرنا بكم وبدأ بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده) .

وقال لئيه : (وإن كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم ، أتم بريئون مما أعمل وأنا بريء مما تعملون) . فقد أمره الله أن يتبرأ من عمل كل من كذبه ، وتبريه هذا يتناول المشركين وأهل الكتاب .

وقد ذكر المهدوي هذا القول ، وذكر معه قولين آخرين . فقال : الألف واللام ترجع إلى معهود وإن كانت للجنس حيث كانت صفة ، لأن لامها مخاطبة لمن سبق في علم الله أن يموت كافراً . فهي من الخصوص الذي جاء بلفظ العموم .

وتكرير ما كرر فيها ليس بتكرير في المعنى ، ولا في اللفظ ، سوى

موضع واحد منها . فانه تكرير في اللفظ دون المعنى . بل معنى (لا أعبد
ما تعبدون) في الحال ، (ولا أتم عابدون ما أعبد) في الحال ،
(ولا أنا عابد ما عبدتم) في الاستقبال ، (ولا أتم عابدون ما أعبد)
في الاستقبال .

قال : فقد اختلف اللفظ والمعنى في قوله (لا أعبد) ، وما بعده
(ولا أنا) . وتكرر (ولا أتم عابدون ما أعبد) في اللفظ دون المعنى .

قال : وقيل إن معنى الأول : ولا أتم عابدون ما عبدت ، ومعنى
الثاني : ولا أتم عابدون ما أعبد . فعدل عن لفظ « عبدت » للإشعار
بأن ما عبد في الماضي هو الذي يعبد في المستقبل — قد يقع أحدها
موقع الآخر . وأكثر ما يأتي ذلك في اخبار الله تعالى .

ويجوز أن تكون « ما » والفعل مصدرأ ، وقيل إن معنى الآيات
وتقديرها : قل يا أيها الكافرون ! لا أعبد الأصنام . الذي تعبدون
ولا أتم عابدون الذي أعبده ، لا شراكم به واتخاذكم معه الأصنام .
فان زعمتم أنكم تعبدونه فأنتم كاذبون ، لأنكم تعبدونه مشركين به .
فأنا لا أعبد ما عبدتم ، أي مثل عبادتكم . فهو في الثاني مصدر .
وكذلك : (ولا أتم عابدون ما أعبد) هو في الثاني مصدر أيضاً ، معناه
ولا أتم عابدون مثل عبادتي التي هي توحيد .

قلت : القول الثالث هو في معنى الثاني ، لكن جعل قوله : (ولا أتم عابدون ما أعبد) معنيين : أحدهما بمعنى « ما عبدت » ، والآخر بمعنى « ما أعبد » ليطابق قوله لهم (لا أعبد ما تعبدون) (ولا أنا عابد ما عبدتم) .

فلما تبرأ من أن يعبد في الحال والاستقبال ما يعبدونه في الماضي والحال ، كذلك برأهم من عبادة ما يعبد في الحال والاستقبال . لكن العبارة عنهم وقعت بلفظ الماضي . قال هؤلاء : وإنما لم يقل في حقه : « ما عبدت » للإشعار بأن ما أعبدته في الماضي هو الذي أعبدته في المستقبل .

قلت : أصحاب هذا القول أرادوا المطابقة كما تقدم .

لكن إذا أريد بقوله : (ما عبدتم) [ما أريد] بقوله : (ما أعبد) — في أحد للموضعين الماضي — كان التقدير على ما ذكره : لا أنا عابد في المستقبل ما عبدتم في الماضي . فيكون قد نفى عن نفسه في المستقبل عبادة ما عبدوه في الماضي دون ما يعبدونه في المستقبل .

وكذلك إذا قيل : (ولا أتم عابدون ما أعبد) ، أي في الماضي ، فسواء أريد بما يعبدون الحال أو الاستقبال إنما نفى عبادة ما عبدوه في الماضي . وهذا أنقص لمعنى الآية . وكيف يتبرأ في المستقبل من عبادة ما عبدوه في الماضي فقط ؟ وكذلك هم ؟

وإن قيل : في المستقبل قد يعبدون الله بالانتقال عن الكفر ، فهو في الحال والاستقبال لا يعبد ما عبده ، قيل : فعلى هذا لا يقال لهؤلاء ولا أتم عابدون في المستقبل ما عبدت في الماضي ، بل قد يعبدون في المستقبل — إذا انتقلوا — ربه الذي عبده فيما مضى .

وإن قيل : قول هؤلاء هو القول الثاني — لا أعبد في الحال ما تعبدون في الحال ، ولا أعبد في المستقبل ما تعبدون في المستقبل ، قيل : ولفظ الآية (ولا أنا عابد ما عبدتم) ، ليس لفظها « ولا أنا عابد ما تعبدون » . فقوله : (ما عبدتم) إن أريد به الماضي الذي أراده هؤلاء فسد المعنى ، وإن أريد به المستقبل بطل ما ذكره من أن المضارع بمعنى الماضي في قوله : (ولا أتم عابدون ما أعبد) ، فإن الماضي هنا بمعنى المضارع . فإذا كان المضارع مطابقاً له بقي مضارعاً — لم ينقل إلى الماضي — فيكون عكس المقصود .

والقول الرابع الذي ذكره قول من جعل « ما » مصدرية في الجملة الثانية دون الأخرى . وهذا أيضاً ليس في الكلام ما يدل على الفرق بينها . وإذا جعلت في الجمل كلها مصدرية كان أقرب إلى الصواب مع أن هذا المعنى الذي تدل عليه « ما » المصدرية حاصل بقوله « ما » . فإنه لم يقل « ولا أتم عابدون من أعبد » ، بل قال (ما أعبد) .

ولفظ « ما » يدل على الصفة بخلاف « من » . فانه يدل على العين ، كقوله : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) ، أي الطيب ، (والساء وما بناها) أي وبانيها . ونظيره قوله : (إذ قال لبيبة ما تعبدون من بعدي . قالوا نعبد إلهك وإله آبائك) ، ولم يقل : من تعبدون من بعدي .

وهذا نظير [قوله] (ولا أتم عابدون ما أعبد) سواء . فالغنى : لا أعبد معبودكم ، ولا أتم عابدون معبودي .

فقوله : (ولا أتم عابدون ما أعبد) يتناول شركهم ، فانه ليس بعبادة لله ، فان الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصاً لوجهه . فاذا اشركوا به لم يكونوا عابدين له وان دعوه وصلوا له .

وأيضاً فما عبدوا ما يعبده ، وهو الموصوف بأنه معبود له على جهة الاختصاص . بل هذا يتناول عبادته وحده ، ويتناول الرب الذي أخبر به بما له من الاسماء والصفات . فمن كذب به في بعض ما أخبر به عنه فما عبد ما يعبده من كل وجه .

وأيضاً فالشرائع قد تتنوع في العبادات ، فيكون للمعبود واحداً وإن لم تكن العبادة مثل العبادة . وهؤلاء لا يتبرأ منهم . فكل من عبد الله

مخلصا له الدين فهو مسلم في كل وقت ، ولكن عبادته لا تكون إلا بما شرعه . فلو قال : لا أعبد عبادتكم ولا تعبدون عبادتي ، فقد يظن أنه تدخل فيه البراءة من كل عبادة تخالف صورتها صورة عبادته . وإنما البراءة من المعبود وعبادته .

فصل

إذا تبين هذا فنقول : القرآن تنزيل من حكيم حميد ، وهو كتاب أحكمت آياته ثم فصلت .

ولو أن رجلا من بني آدم له علم ، أو حكمة ، أو خطبة ، أو قصيدة ، أو مصنف ، فهدب ألفاظ ذلك وأتى فيه بمثل هذا التغير لعلم أنه قصد في ذلك حكمة ، وأنه لم يخالف بين الألفاظ مع اتحاد المعنى سدى . فكيف بكلام رب العالمين ، وأحكم الحاكمين ، لا سيما وقد قال فيه (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) .

فنقول : الفعل المضارع هو في اللغة يتناول الزمن الدائم سوى الماضي ، فيعم الحاضر والمستقبل ، كما قال سيويه : وبنوه لما مضى من

الزمان ، ولما هو دائم لم ينقطع ، ولما لم يأت — بمعنى الماضي ، والمضارع
وفعل الأمر . فجعل المضارع لما هو من الزمان دائماً لم ينقطع ، وقد
يتناول الحاضر والمستقبل .

فقوله (لا أعبد) يتناول نفي عبادته لمعبودهم في الزمان الحاضر
والزمان المستقبل ، وقوله (ما تعبدون) يتناول ما يعبدونه في الحاضر
والمستقبل ، كلاهما مضارع .

وقال في الجملة الثانية عن نفسه (ولا أنا عابد ما عبدتم) . فلم
يقول « لا أعبد » ، بل قال (ولا أنا عابد) . ولم يقل « ما
تعبدون » ، بل قال (ما عبدتم) . فاللفظ في فعله وفعلهم مغاير للفظ
في الجملة الأولى .

والنفي بهذه الجملة الثانية أعم من النفي بالأولى . فانه قال (ولا أنا
عابد ما عبدتم) بصيغة الماضي . فهو يتناول ما عبدوه في الزمن الماضي ،
لأن المشركين يعبدون آلهة شتى . وليس معبودهم في كل وقت هو
المعبود في الوقت الآخر ، كما أن كل طائفة لها معبود سوى معبود
الطائفة الأخرى .

فقوله (ولا أنا عابد ما عبدتم) براءة من كل ما عبدوه في الأزمنة

الماضية ، كما تبرأ أولاً مما عبده في الحال والاستقبال . فتضمنت
الجملة البراءة من كل ما يعبد المشركون والكافرون في كل زمان —
ماض ، وحاضر ، ومستقبل . وقوله أولاً : (لا أعبد ما تعبدون) لا
يتناول هذا كله .

وقوله (ولا أنا عابد) اسم فاعل قد عمل عمل الفعل ، ليس
مضافاً ، فهو يتناول الحال والاستقبال أيضاً . لكنه جملة اسمية ، والنفي
بما بعد الفعل فيه زيادة معنى ، كما تقول : ما أفعل هذا ، وما
أنا بفاعله .

وقولك « ما هو بفاعل هذا أبداً » أبلغ من قولك « ما يفعله
أبداً » . فانه نفى عن الذات صدور هذا الفعل عنها ، بخلاف قولك « ما
يفعل هذا » ، فانه لا ينفى إمكانه وجوازه منه . ولا يدل على أنه لا
يصلح له ولا ينبغي له ؛ بخلاف قوله « ما هو فاعلا ، وما هو بفاعل » ،
كما في قوله (فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيماهم)
وقوله (ما أنا بمصرخكم وما اتم بمصرخي) وقوله (وما الله بغافل
عما تعملون) ، (وما أنت بهادي العمي) ، (وما أنت بسمع من
في القبور) ، (وما هم بضارين به من أحد إلا باذن الله)

ولا يقال : الجملة الاسمية ترك الثبوت ، ونفي ذلك لا يقتضي نفي

العارض . فان هذه الجملة في معنى الفعلية نفي ، لكونها عملت عمل الفعل .
لكنها دلت على اتصاف الذات بهذا ، فنفت عن الذات أن يعرض لها
هذا الفعل تنزيهاً للذات ونفيًا لقبولها لذلك . فالأول نفي الفعل
في الماضي والمستقبل ، والثاني نفي قبوله في الماضي مع الحاضر والمستقبل .

فقلوه (ولا أنا عابد ما عبدتم) ، أي نفسي لا تقبل ولا يصلح
لها ان تعبد ما عبدتموه قط ولو كنتم عبدتموه في الماضي فقط .
فأي معبود عبدتموه في وقت فأنا لا أقبل أن أعبده في وقت
من الأوقات .

ففي هذا من عموم عبادتهم في الماضي والمستقبل ، ومن قوة براءته
وامتناعه وعدم قبوله لهذه العبادة في جميع الأزمان ما ليس في الجملة
الأولى . تلك تضمنت نفي الفعل في الزمان غير الماضي ، وهذه تضمنت
نفي إمكانه وقبوله لما كان معبوداً لهم ولو في بعض الزمان الماضي فقط .
والتقدير : ما عبدتموه ولو في بعض الأزمان الماضية فأنا لا يمكنني ولا
يسوغ لي أن أعبده أبداً .

ولكن لم ينف إلا ما يكون منه في الحاضر والمستقبل لأن المقصود
برأته هو في الحال والاستقبال . وهذه السورة يؤمر بها كل مسلم وإن
كان قد أشرك بالله قبل قراءتها .

فهو يتبرأ في الحاضر والمستقبل مما يعبده للشركون في أي زمان كان . وينفي جواز عبادته لمعبودهم ، وبين أن مثل هذا لا يكون ولا يصلح ولا يسوغ . فهو ينفي جوازه شرعا ووقوعا . فان مثل هذا الكلام لا يقال إلا فيما يستتبع من الأفعال ، كمن دعي إلى ظلم أو فاحشة فقال : « أنا أفعل هذا ؟ ما أنا بفاعل هذا أبداً » . فهو أبلغ من قوله « لا أفعله أبداً » . وهذا كقوله (وما أنت بتابع قبلتهم ، وما بعضهم بتابع قبلة بعض) .

فهو يتضمن نفي الفعل بغضاً فيه وكراهة له ، بخلاف قوله « لا أفعل » . فقد يتركه الانسان وهو يحبه لغرض آخر . فاذا قال « ما أنا عابد ما عبدتم » دل على البغض والكراهة والمقت لمعبودهم ولعبادتهم إياه . وهذه هي البراءة .

ولهذا تستعمل في ضد الولاية فيقال : تول فلانا ، وتبرأ من فلان . كما قال تعالى (إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله) — الآية .

وأما قوله من الكفار : (ولا أستم عابدون ما أعبد) ، فهو خطاب لجنس الكفار وإن أسلموا فيما بعد ، فهو خطاب لهم ما داموا كفاراً . فاذا أسلموا لم يتناولهم ذلك . فانهم حينئذ مؤمنون ، لا كفرون .

وإن كانوا مناققين فهم كافرون في الباطن ، فيتناولهم الخطاب .

وهذا كما يقال : قل يا أيها المحاربون ، والمحاصمون ، والمقاتلون ،
والمعادون . فهو خطاب لهم ما داموا متصفين بهذه الصفة .

وما دام الكافر كافراً فإنه لا يعبد الله ، وإنما يعبد الشيطان ؛ سواء
كان متظاهراً ، أو غير متظاهر به كاليهود .

فإن اليهود لا يعبدون الله ، وإنما يعبدون الشيطان . لأن عبادة الله
إمّا تكون بما شرع وأمر . وهم وإن زعموا أنهم يعبدونه فتلك
الأعمال المبدلة والنهى عنها هو يكرهها ويبغضها وينهى عنها ،
فليست عبادة .

فكل كافر بمحمد لا يعبد ما يعبده محمد ما دام كافراً . والفعل
المضارع يتناول ما هو دائم لا ينقطع . فهو ما دام كافراً لا يعبد معبود
محمد صلى الله عليه وسلم — لا في الحاضر ولا في المستقبل .

ولم يقل عنهم « ولا تعبدون ما أعبد » ، بل ذكر الجملة الأسمية
ليبين أن نفس نفوسكم الحيثة الكافرة بريئة من عبادة إله محمد ، لا
يمكن أن تعبد ما دامت كافرة . إذ لا تكون عابده إلا بأن تعبد

وحده بما أمر به على لسان محمد . ومن كان كافراً بمحمد لا يكون عمله عبادة لله قط .

وتبرئتهم من عبادة الله جاءت بلفظ واحد بجملة اسمية تقتضي براءة ذواتهم من عبادة الله ، لم تقتصر على نبي الفعل .

ولم يحتج أن يقول فيهم « ولا أتم عابدون ما عبدت » كما قال في نفسه (ولا أنا عابد ما عبدتم) لوجهين .

أحدهما : ان كل مؤمن فهو مأمور بقراءة هذه السورة ، ومنهم من كان معبوده غير الله . فلو قال « ولا أتم عابدون ما عبدت » لقالوا : بل نحن نعبد ما كنت تعبد لما كنت مشركاً ، بخلاف ما إذا قال « ولا أتم عابدون ما أعبدته في هذا الوقت » . ولم يقل « ما أنا عابد له » إذ نفسه قد لا تكون عابدة له مطلقاً . وقد يجوز أن يعبد الواحد من الناس غير الله في المستقبل ، فلا يكون من لم يعبد ما يعبد في المستقبل مذموماً ، بخلاف المؤمن الذي يخاطب بهذه السورة غيره ، فانه حين يقولها ما يعبد إلا الله . فهو يقول للكفار « ولا أتم عابدون ما أعبدته الآن » . وذكر النبي عن الكفار في الجملتين لتقارب كل جملة جملة . فلما قال (لا أعبد ما تعبدون) فنفي الفعل ، قال (ولا أتم عابدون ما أعبد) .

ثم لما زاد النبي بنفي جواز ذلك وبراءة النفس منه — ذكر ما يدل على كراهته له وقبحه ، ونفى ان يعبد شيئاً مما عبده ولو في بعض الزمان — قال (ولا اتم عابدون ما اعبد) ، بل اتم بريئون من عبادة ما اعبد . فليس لبراءتي ، وكال براءتي وبعدي من معبودكم ، وكال قربى الى الله في عبادتي له وحده لا شريك له ، يكون لكم نصيب من هذه العبادة . بل اتم ايضاً في هذه الحال لا تعبدون ما اعبد — لا في الحال الأولى ، ولا في الثانية .

ولو اقتصر في تبرئهم من عبادة الله على الجملة الأولى لم يكن فيها تبرئة لهم في هذه الحال الثانية . فبرأهم من معبوده حين البراءة الأولى الخاصة ، وحين البراءة الثانية العامة القاطعة .

وهم لم يختلف حالهم في الحالين ، بل هم فيها لا يعبدون ما يعبد . فلم يكن في تغيير العبارة فائدة ، وإنما غيرت العبارة في حقه وحق المؤمنين لتغيير المعنيين .

والانسان يقوى يقينه ، وإخلاصه ، وتوحيده ، وبراءته من الشرك واهله ، وبغضه لما يعبدون ولعبادتهم ، فرفع درجته في ذلك . وهو في ذلك يقول للكفار : « لا تعبدون ما اعبد » في هذه الحال — سواء كانوا هم قد زاد كفرهم وبغضهم له او لم يزد .

فالمقصود بالسورة ان المؤمن يتبرأ منهم ، ويخبرهم أنهم برآء منه .
وتبريه منهم إنشاء ينشئه ، كما ينشئ المتكلم بالشهادتين . وهذا يزيد
وينقص . ويقوى ويضعف .

وأما هم فهو يخبر ببراءتهم منه في هذه الحال ، لا ينشئ شيئاً لهم
يكن فيهم . فخطاب المؤمن عن حالهم خبر عن حالهم ، والخبر مطابق
للمخبر عنه ، فلم يتغير لفظ خبره عنهم ، إذا كانوا في كل وقت من
أوقات عبادته لله لا يعبدون ما يعبد . فهذا اللفظ الخبري مطابق لحالهم في
جميع الأوقات — زادوا أو نقصوا .

ولا يجوز للمؤمن أن ينشئ زيادة في كفرهم ، فان ذلك محرم .
بل هو مأمور ببعثهم إلى الايمان . وليس له أن ينقصهم في خبره عما
هم متصفون به . فلم يكن في الاخبار عن حالهم زيادة فيام عليه ولا
نقص . فلم يغير لفظ الخبر في الحالين بلفظ واحد . وأما المؤمن نفسه
فهو مأمور بأن ينشئ قوة الاخلاص لله وحده وعبادته وحده ،
والبراءة من كل معبود سواه وعبادته ، وبرأته منه ومن عابديه . وقوله :
(لا أعبد ما تعبدون) وإن كان لفظها خبراً ففيها معنى الانشاء ،
كسائر ألفاظ الانشاءات ، كقوله « أشهد أن لا إله إلا الله » ، وقوله
(إنني برآء مما تعبدون . إلا الذي فطرني) وقوله (إني برىء مما
تشركون) فكل هذه الأقوال فيها معنى الانشاء لها ينشئ المؤمن في

نفسه من زيادة البراءة من الشرك وهي المشقة التي تقشقش من الشرك ، كما يقشقش المريض من المرض . فان الشرك والكفر أعظم أمراض القلوب . فأمر المؤمن بقول يوجب في قلبه من البراءة من الشرك ما لم يكن في قلبه قبل ذلك . وكلما قاله ازداد براءة من الشرك . وقلبه شفاء من المرض ، وإن كان الكفرة المخاطبون لا يزدادون بالاخبار عنهم إلا كفراً . فالجمل الخبرية تطابق الخبر عنه ، والانشاء يوجب إحداث ما لم يكن . فقيل (قل يا أيها الكافرون . لا أعبد ما تعبدون) ، أي أنا ممتمع من هذا ، تارك له ، ثم قال (ولا أنا عابد ما عبدتم) أي أنا برىء من هذا ، منزه عنه . مزك لنفسي منه . فان الشرك أعظم ما تنجس به النفس ، وأعظم تزكية النفس وتطهيرها تزكيتها منه وتطهيرها منه . فما أنا عابد قط ما عبدتم في وقت من الأوقات .

وأتم مع ذلك ما أتم عابدون ما أعبد ، بل أتم بريئون مما أعبد . وأنا برىء مما تعبدون ، مأمور بالبراءة منه ، وطالب زيادة البراءة منه ، ومجتهد في ذلك .

وأنا أخبر عنكم بأنكم بريئون مما أعبد ، إما لكونكم تأمرون بذلك وإما لكونكم تعبدونه ، فلا أخبر به ، فانه كذب . وإما لكونكم تجتهدون في البراءة وتبالتون فيها ، فيها تختلف فيه أحوالكم .

وأنا لا يسوغ لي أن أذكر ما يزيل براءتكم ، ولا أكذب عليكم فانكم تقصون منها إذا تبرأت ، بل التبري منها داع وبعث لمن له عقل أن ينظر في سبب هذه البراءة ، لا سيما في حق الرسول الذي خوطب أولاً بقوله (قل) .

فلينظر العاقل في سبب براءتي من الشرك وما أتم عليه ، واختياري به عداوتكم ، والصبر على أذاكم ، واحتمالي هذه المكاره العظيمة . بعد ما كنتم تعظموني غاية التعظيم ، وتصفوني بالأمانة ، وتسموني « الأمين » وتفضلوني على غيري ، ونسبي فيكم أفضل نسب وتعرفون ما جعل الله في من العقل والمعرفة ومكارم الأخلاق وحسن المقاصد وطلب العدل والاحسان ، وأني لا أختار لأحد منكم سوءاً ، ولا أريد أن أصيب أحداً بشئ . فاختياري للبراءة مما تعبدون ، وإظهاري لسبهم وشتمهم . أهو سدى ليس له موجب أوجهه ؟ فانظروا في ذلك . ففي السورة دعاء وبعث للكفار إلى طلب الحق ومعرفته ، مع ما فيها من كمال البراءة منهم .

ومعانيها كثيرة شريفة يطول وصفها .

وقوله : (قل يا أيها الكافرون) يتناول كل كافر . فهو لا يعبد ما يعبده أحد من الكفار ، ولا مشركي العرب ، ولا غيرهم من المشركين

والكفار أهل الكتاب — لا اليهود ولا النصارى ، ولا غيرهم من
أصناف الكفار . وذلك أنه قال (لا أعبد ما تعبدون) . فذكر لفظ
« ما » ، ولم يقل « من تعبدون » . و « ما » تدل على الصفة كما تقدم
وما ذكره المهدوي وغيره من أنه قال : (ما أعبد) ولم يقل « من
أعبد » — يقابل به (ولا أنا عابد [ما عبدتم]) الذي يراد به
الأضنام ، فضعيف جداً يغير اللغة ويخص عموم القرآن — وهو عموم
مقصود — ويزيل المعنى الذي به تعلق هذه البراءة .

فإن « ما » في اللغة إما لما لا يعلم ، ولصفات ما يعلم ، كما في قوله
(فانكحوا ما طاب) (وما سواها) ، (وما خلق الذكور والاشئ) ؛
وفي التسييح المأثور أنه يقال عند سماع الرعد : « سبحان ما سبحت له »
ومثله كثير . فقوله : (ولا أتم عابدون ما أعبد) جار على أصل اللغة .

وأيضاً فقوله : (لا أعبد ما تعبدون) خطاب للكفار مطلقاً ،
فهو لا يعبد الملائكة ولا غير ذلك مما عبد من دون الله — وإن كان
ما عبد أهل العلم والعقل فعبر عن ذواتهم بـ « من » فتخصيص البراءة
من الشرك بشرك مشركي العرب غلط عظيم ، وإنما هي براءة من
كل شرك .

وكون الرب يتصف بما تتصف به الأضنام من عدم العلم ما لا

يجوز عليه ، ولا تصح المقابلة في مثل ذلك . بل المقصود ذكر الصفات والاخبار بمعبود الرسول والمؤمنين ليتبرأ من معبودهم ويبرئهم من معبوده .

وإذا قال اليهود : نحن نقصد عبادة الله . كانوا كاذبين ، سواء عرفوا أنهم كاذبون أو لم يعرفوا ، كما يقول النصارى : إنا نعبد الله وحده وما نحن بمشركين ، وهم كاذبون . لأنهم لو أرادوا عبادته لعبوده بما أمر به ، وهو الشرع ، لا بللنسخ المبدل .

وأيضاً فالرب الذي يزعمون أنهم يقصدون عبادته هو عندهم رب لم ينزل الانجيل ولا القرآن ، ولا أرسل المسيح ولا محمداً . بل هو عند بعضهم فقير ، وعند بعضهم نجيل ، وعند بعضهم عاجز ، وعند بعضهم لا يقدر أن يغير ما شرعه . وعند جميعهم أنه أيد الكاذبين المقترين عليه الذين يزعمون أنهم رسله وليسوا رسله ، بل هم كاذبون سحرة . قد أيدهم ونصرهم : ونصر أتباعهم على أوليائه المؤمنين ، لأنهم عند أنفسهم أولياؤه دون الناس . فالرب الذي يعبدونه هو دائماً ينصر أعداءه .

فهم يعبدون هذا الرب ، والرسول والمؤمنون لا يعبدون هذا المعبود الذي تعبده اليهود . فهو منزه عما وصفت به اليهود معبودها

من جهة كونه معبوداً لهم — منزّه عن هذه الاضافة . فليس هو معبوداً لليهود ، وإنما في جلاتهم صفات ليست هي صفاته زينها لهم الشيطان . فهم يقصدون عبادة المتصف بتلك الصفات ، وإنما هو الشيطان .

فالرسول والمؤمنون لا يعبدون شيئاً تعبد به اليهود — وإن كانوا يعبدون من يعبدونه . وهذا مما يظهر به فائدة ما ذكرنا .

وعلى هذا فقوله : (لكم دينكم ولي دين) خطاب لجميع الكفار كما دلت عليه الآية . وبهذا يظهر خطأ من قال إنه خطاب للمشركين والنصارى دون اليهود ، كما في قول ابن زيد : (لكم دينكم ولي دين) قال للمشركين والنصارى ، واليهود لا يعبدون إلا الله ، ولا يشركون إلا أنهم يكفرون ببعض الأنبياء بما جاؤا به من عند الله ، ويكفرون برسول الله صلى الله عليه وسلم وبما جاء به ، وقتلوا طوائف الأنبياء ظلماً وعدواناً . قال : إلا العصاة التي تقول حيث خرج بنجت نصر ، وقيل : من سموا عزيراً « ابن الله » ولم يعبدوه . ولم يفعلوا كما فعلت النصارى — قالت : للمسيح ابن الله ، وعبدته .

فهذا الذي ذكره من أن اليهود لا تشرك كما اشركت العرب والنصارى صحيح ، لكنهم مع هذا لا يعبدون الله . بل يستكبرون عن عبادته ، ويعبدون الشيطان ، لا يعبدون الله . ومن قال إن اليهود

تعبد الله فقد غلط غلطاً قبيحاً . فكل من عبد الله كان سعيداً من
اهل الجنة ، وكان من عباد الله الصالحين . قال تعالى (ألم أعهد إليكم
يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان ، إنه لكم عدو مبين . وأن اعبدوني
هذا صراط مستقيم)

وفي الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ بن جبل
حين بعثه إلى اليمن : « إنك تأتي قوماً هم اهل كتاب ، فأول ما ندعوم
إليه شهادة ان لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله — وفي رواية :
« فادعهم إلى عبادة الله فاذا عرفوا الله فاعلمهم ... »

فلا يعبد إلا الله بعد أن ارسل محمداً وعرفت رسالته وبلغت .
ولهذا اتفق العلماء على أن اعمالهم حابطة . ولو عبدوا الله لم تحبط
اعمالهم . فان الله لا يظلم احداً .

وقبل إرسال محمد إنما كان يعبد الله من عبده بما أمر به . فأما
من ترك عبادته بما أمر به واتبع هواه فهو لا يعبد الله ، إنما يعبد
الشيطان ، ويعبد الطاغوت . وقد اخبر الله عن اليهود بأنهم عبدوا
الطاغوت ، وأنه لعنهم وغضب عليهم وجعل منهم القردة والخنازير
وعبد الطاغوت .

وهو اسم جنس يدخل فيه الشيطان ، والوثن ، والكهان ،

والدرم والدينار ، وغير ذلك . وقال تعالى : (أ لم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجيت والطاغوت) وقال (نبذ فريق من الذين أتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون . واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ، وما كفر سليمان) — الآية

وهم أشد عداوة للمؤمنين من النصارى ، وكفرهم أعظم ، وهم مغضوب عليهم . ولهذا قيل : إنهم تحت النصارى في النار . واليهود إن لم يعبدوا المسيح فقد افتروا عليه وعلى أمه بما هو اعظم من كفر النصارى . ولهذا جعل الله النصارى فوقهم إلى يوم القيامة .

فالنصارى مشركون يعبدون الله ويشركون به . وأما اليهود فلا يعبدون الله ، بل هم معطلون لعبادته ، مستكبرون عنها — كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم استكبروا ففريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون . بل هم متبعون اهواءهم ، عابدون للشيطان .

فالنبي والمؤمنون لا يعبدون ما تعبد اليهود . وهم وإن وصفوا الله ببعض ما يستحقه فهم يصفونه بما هو منزه عنه . وليس في قلوبهم عبادة له وحده . فان ذلك لا يكون إلا لمن عبده بما أمره به .

والسورة لم يقل فيها : « يا أيها المشركون » حتى يقال فيها إنها

إنما تناولت من أشرك . بل قال (يا أيها الكافرون) فتناولت كل كافر ، سواء كان ممن يظهر الشرك ، او كان فيه تعطيل لما يستحقه الله واستكبار عن عبادته . والتعطيل شر من الشرك ، وكل معطل فلا بد أن يكون مشركا .

والنصارى مع شركهم لهم عبادات كثيرة ، واليهود من أقل الأمم عبادة وأبعدهم عن العبادة لله وحده . لكن قد يعرفون ما لا تعرفه النصارى ، لكن بلا عبادة وعمل بالعلم . فهم مغضوب عليهم ، وأولئك ضالون . وكلاهما قد برأ الله منهم رسوله والمؤمنين .

وفي هذه الأمة من يعرف ما لا تعرفه اليهود والنصارى بلا عمل بالعلم . ففيهم شبه ، كما قال سفيان بن عيينة : من فسد من علمائنا كان فيه شبه من اليهود ، ومن فسد من عبادنا كان فيه شبه من النصارى . بل قد قال ابو هريرة : ما اقرب الليلة من البارحة ، اتم اشبه الناس بيني إسرائيل . بل في الحديث الصحيح : « لتبعن سنن من كان قبلكم شبرا بشبر ، وذراعا بذراع ، حتى لو دخلوا جحر ضب لدختموه » . قالوا : اليهود والنصارى ؟ قال : « فن ؟ » وفي رواية : فارس والروم ؟ قال : « ومن الناس إلا اولئك ؟ » .

وقال : « افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة ، وافترقت

النصارى على اثنين وسبعين فرقة ، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة ، كلها في النار إلا واحدة .

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، وبين فيه حال الفرقة الناجية الذين هم على مثل ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه .

ومما يوضح ما تقدم أن قوله (لا أعبد ما تعبدون . ولا اتم عابدون ما أعبد) معناه المعبود . ولكن هو لفظ مطلق يتناول الواحد والكثير ، والمذكر والمؤنث . فهو يتناول كل معبود لهم .

والمعبود هو الاله . فكأنه قال : لا أعبد إلهكم ، ولا تعبدون إلهي ، كما ذكر الله في قصة يعقوب . قال تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي ، قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ، إلهاً واحداً ونحن له مسلمون) واسم الاله والمعبود يتضمن إضافة إلى العابد . وقال : (إله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق) : هو الذي يعبد هؤلاء — صلوات الله وسلامه عليهم — وبألهونه .

وإنما يعبد من كان على ملتهم ، كما قال يوسف إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون . واتبعت ملة آبائي إبراهيم

وإسماعيل وإسحاق ويعقوب . ما كان لنا أن نشرك بالله من شيء ،
ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس — إلى قوله — ذلك الدين القيم
ولكن أكثر الناس لا يعلمون) . فتبين أن ملة آباؤه هي عبادة الله .
وهي ملة إبراهيم . وقد قال تعالى (ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا
من سفه نفسه — إلى قوله — فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون) .

وإذا كان كذلك فاليهود والنصارى ليسوا على ملة إبراهيم ، وإذا
لم يكونوا على ملته لم يكونوا يعبدون إله إبراهيم . فإن من عبد إله
إبراهيم كان على ملته ، قال تعالى (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى
تهتدوا ، قل بل ملة إبراهيم حنيفاً ، وما كان من المشركين
— إلى قوله — وهو السميع العليم) فقوله : (قل بل ملة إبراهيم) بين أن
ما عليه اليهود والنصارى ينافي ملة إبراهيم .

وهذا بعد مبعث محمد بما لا ريب فيه ، فإنه هو الذي بعث بملة
إبراهيم . والطائفتان كاتتا خارجتين عنها بما وقع منهم من التبديل . قال
تعالى (إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا)
وقال (قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيماً ملة إبراهيم) — الآية .

وقال (ثم أوحينا إليك ان اتبع ملة إبراهيم حنيفاً) .

وقوله (ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه) بين

ان كل من رغب عنها فقد سفه نفسه . وفيه من جهة الاعراب
والمعنى قولان .

أحدهما — وهو قول الفراء وغيره من نحاة الكوفة واختيار ابن
قتيبة وغيره ، وهو معنى قول أكثر السلف — أن النفس هي التي سفهت .
فإن « سفه » فعل لازم لا يتعدى ، لكن المعنى : إلا من كان سفياً
فجعل الفعل له ونصب النفس على التمييز لا النكرة ، كقوله (واشتعل
الرأس شيئاً) .

وأما الكوفيون فعرفوا هذا وهذا . قال الفراء : نصب النفس
على التشبيه بالتفسير ، كما يقال : ضقت بالأمر ذرعاً ، معناه : ضاق
ذرعى به . ومثله (واشتعل الرأس شيئاً) ، أي اشتعل الشيب في
الرأس . قال : ومنه قوله : ألم فلان رأسه ، ووجع بطنه ، ورشد
أمره . وكان الأصل : سفهت نفس زيد ، ورشد أمره ، فلما حول
الفعل إلى زيد انتصب ما بعده على التمييز .

فهذه شواهد عرفها الفراء من كلام العرب . ومثله قوله : غبن
فلان رأيه ، وبطر عيشه . ومثل هذا قوله (بطرت معيشتها) ، أي
بطرت نفس المعيشة . وهذا معنى قول يمان بن رباب : حرق رأيه
ونفسه ، وهو معنى قول ابن السائب : ضل من قبل نفسه ، وقول

أبي روق : عجز رأيه عن نفسه .

والبصريون لم يعرفوا ذلك . فمنهم من قال : جهل نفسه ، كما
قاله ابن كيسان ، والزجاج . قال : لأن من عبد غير الله فقد جهل
نفسه لأنه لم يعلم خالقها .

وهذا الذي قالوه ضعيف . فانه إن قيل إن المعنى صحيح فهو إنما
قال (سفه) : و « سفه » فعل لازم ، ليس بمتعد ، و « جهل »
فعل متعد . وليس في كلام العرب « سفهت كذا » ألبة بمعنى : جهلته .
بل قالوا : سفه — بالضم — سفاهة ، أي صار سفيهاً ، وسفه
— بالكسر — أي حصل منه سفه ، كما قالوا في « فقه وفقه » .
ونقل بعضهم : سفهت الشرب إذا كثرت منه . وهو يوافق ما حكاه
الفراء ، أي صار شربه سفيهاً ، فسفه شربه لما جاوز الحد .

وقال الأخفش ، ويونس : نصب باسقاط الحافض ، أي سفه في
نفسه . وقولهم « باسقاط الحافض » ليس هو أصلاً فيعتبر به ، ولكن
قد تزرع حروف الجر في مواضع مسموعة ، فيتعدى الفعل بنفسه .
وإن كان مقيساً في بعض الصور . و « سفه » ليس من هذا ،
لا يقال : سفهت أمر الله ، ولا دين الاسلام ، بمعنى : جهلته ، أي
سفهت فيه . وإنما يوصف بالسفه وينصب على التمييز ما خص به ،

مثل نفسه أو شربه ، ونحو ذلك .

والمقصود أن كل من رغب عن ملة إبراهيم فهو سفيه . قال أبو العالية : رغب اليهود والنصارى عن ملة إبراهيم ، وابتدعوا اليهودية والنصرانية ، وليست من الله ، وتركوا دين إبراهيم . وكذلك قال قتادة : بللوا دين الأنبياء واتبعوا المنسوخ .

فأما موسى والمسيح ومن اتبعها فهم على ملة إبراهيم متبعون له ، وهو إمامهم . وهذا معنى قوله (إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا) . فهو يتناول الذين اتبعوه قبل مبعث محمد وبعد مبعثه . وقيل إنه عام ، قال الحسن البصري : كل مؤمن ولي إبراهيم ممن مضى وممن بقي . وقال الريح بن أنس : هم المؤمنون الذين صدقوا نبي الله واتبعوه ، وكان محمد والذين معه من المؤمنين أولى الناس بإبراهيم . وهذا وغيره مما يبين أن اليهود والنصارى لا يعبدون الله ، وليسوا على ملة إبراهيم .

فان قيل : فالمشرك يعبد الله وغيره بدليل قول الخليل (أفرايتم ما كنتم تعبدون ، أتم وأباؤكم الأقدمون ، فاتهم عدو لي إلا رب العالمين) . فقد استثناء مما يعبدون ، فدل على أنهم كانوا يعبدون الله . وكذلك قوله (إني برآء مما تعبدون . إلا الذي فطرنى) ، واستثناء

أيضاً . وفي المسند وغيره حديث حصين الخزاعي لما قال له النبي صلى الله عليه وسلم : « يا حصين ! كم تعبد اليوم ؟ » قال : سبعة آلهة - ستة في الأرض ، وواحد في السماء . قال : « فمن الذي تعد لرغبتك ورهبتك ؟ » قال : الذي في السماء .

قيل : هذا قول المشركين ، كما تقول اليهود والنصارى : نحن نعبد الله . فهم يظنون أن عبادته مع الشرك به عبادة ، وهم كاذبون في هذا .

وأما قول الحليل ففيه قولان . قال طائفة : إنه استثناء منقطع وقال عبد الرحمن بن زيد : كانوا يعبدون الله مع آلهتهم .

وعلى هذا فهذا لفظ مقيد . فانه قال (ما تعبدون) . فسماء عبادة إذا عرف المراد ، لكن ليست هي العبادة التي هي عند الله عبادة . فانه كما قال تعالى : « أنا أغنى الشركاء عن الشرك . من عمل عملاً أشرك فيه غيري فأنا منه بريء ، وهو كله للذي أشرك » . وهذا كقوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) . سماء إيماناً مع التقييد ، وإلا فالشرك الذي جعل مع الله إلهاً آخر لا يدخل في مسمى الايمان عند الاطلاق . وقد قال (يؤمنون بالجبت والطاغوت) ، (فبشرهم بعذاب أليم) . فهذا مع التقييد . ومع الاطلاق فالإيمان هو الايمان بالله ، والبشارة بالخير .

وقوله (ولا أتم عابدون ما أعبد) نفي العبادة مطلقاً ، ليس هو نفي لما قد يسمى عبادة مع التقييد . والمشرك إذا كان يعبد الله ويعبد غيره فيقال : إنه يعبد الله وغيره ، أو يعبد مشركاً به . لا يقال : إنه يعبد مطلقاً . والمعطل الذي لا يعبد شيئاً شر منه . والعبادة المطلقة المعتدلة هي المقبولة ، وعبادة المشرك ليست مقبولة .

ومما يوضح هذا قوله : (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت) الآية . قالوا فيها (نعبد إلهك وإله آبائك) ، ثم قالوا : (إلهاً واحداً) . فهذا بدل من الأول في أظهر الوجهين . فان التكررة تبدل من المعرفة ، كما في قوله (لنسفياً بالناصية ، ناصية كاذبة خاطئة) ، فذكرت معرفة ، وموصوفة . كذلك قالوا (نعبد إلهك) فعرفوه ، ثم قالوا (إلهاً واحداً) فوصفوه . والبدل في حكم تكرير العامل أحياناً ، كما في قوله (قال اللأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم) فالتقدير : نعبد إلهك ، نعبد إلهاً واحداً ، ونحن له مسلمون . فجمعوا بين الخبرين بأمرين — بأنهم يعبدون إلهه ، وأنهم إنما يعبدون إلهاً واحداً . فمن عبد إلهين لم يكن عبداً لاله وإله آباءه . وإنما يعبد إلهه من عبد إلهاً واحداً .

ولو كان من عبد الله وعبد معه غيره عبداً له لكانت عبادته نوعين — عبادة إشراك ، وعبادة إخلاص . وإذا كان كذلك لم يكن

قوله (إلهاً واحداً) بدلاً . لأن هذا كل من كل ، ليس هو بل بعض من كل . فعلم أن إلهه وإله آبائه لا يكون إلا إلهاً واحداً .

والوجه الثاني : قوله (إلهاً واحداً) نصب على الحال ، لكنها حال لازمة فانه لا يكون إلا إلهاً واحداً ، كقوله (وهو الحق مصدقاً) وهو لا يكون إلا مصدقاً . ومنه (ملة إبراهيم خيفاً) ، (ويقتلون النبيين بغير حق) . فمن عبد معه غيره فما عبده إلهاً واحداً ، ومن أشرك به فما عبده . وهو لا يكون إلا إلهاً واحداً . فاذا لم يعبده في الحال اللازمة له لم تكن له حال أخرى يعبده فيها ، فما عبده .

فان قيل : المشرك يجعل معه آلهة أخرى ، فهو يعبد في حال ليس هو فيها الواحد ، قيل : هذا غلط منشؤه أن لفظ « الاله » يراد به المستحق للالهية ، ويراد به ما اتخذته الناس إلهاً وإن لم يكن إلهاً في نفس الأمر ، بل هي أسماء سموها م وآبؤم . فتلك ليست في نفسها آلهة ، وإنما هي آلهة في أنفس العابدين . فلهيتها أمر قدره المشركون ، وجعلوه في أنفسهم من غير أن يكون مطابقاً للخارج ، كالذي يجعل من ليس بعالم عالماً ، ومن ليس بحمي حياً ، ومن ليس بضائق ولا عدل صادقاً وعدلاً فيقال : هذا عندك صادق ، وعادل ، وعالم ، وتلك اعتقادات غير مطابقة ، وأقوال كاذبة غير لائقة .

ولهذا يجعل سبحانه ذلك من باب الافتراء والكذب ، كما قال أصحاب الكهف (هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة ، لو لا يأتون عليهم بسلطان بين ، فن أظلم ممن افترى على الله كذبا) . وقال الخليل (إنما تعبدون من دون الله آوثانا وتخلقون افكا) . يقال (وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ؟ ان يتبعون الا الظن وان م الا منحصرين) أي أي شيء يتبع الذين يشركون ؟ وإنما يتبعون الظن والحرص ، وهو الحزر . هذا صواب ، وان ما استفهامية . وقد قيل انها نافية ، وبعضهم لم يذكر غيره ، كأبي الفرج . وهو ضعيف كما قد بين ذلك في غير هذا الموضع .

وقال هود (اعبدوا الله مالكم من الله غيره ، إن اتمم الامقرون) .

واذا كانت الهية ما سوى الله أحرأ مختلفا يوجد في الذهن واللسان لا وجود له في الأعيان . وهو من باب الكذب والاعتقاد الباطل الذي ليس بمطابق . وما عند عابديها من الحب والخوف والرجاء لها تابع لذلك الاعتقاد الباطل . كمن اعتقد في شخص أنه صادق فصدقه فيما يقول ، وبنى على إخباره أعمالا كثيرة . فلما تبين كذبه ظهر فساد تلك الأعمال كأتباع مسيلة ، والأسود ، وغيرها من أصحاب الزوايا والترهات ، وما بشرعونه لأتباعهم مما لم يأذن به الله ، بخلاف الصادق والصدق .

ولهذا كانت كلمة التوحيد (كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء) . وقال في كلمة الشرك (كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار) . فليس [لها] أساس ثابت ، ولا فرع ثابت ، اذ كانت باطلة ، كأقوال الكاذبين وأعمالهم . بل هي أعظم الكذب والافتراء مع الحب لها .

والشرك أعظم الظلم . قال ابن مسعود ، قلت : يا رسول الله ! أي الذنب أعظم ؟ قال : « أن تجعل لله نداً وهو خلقك » .

فنفس تألهم لها ، وعبادتهم إياها ، وتعظيمها ، وحبها ، ودعائها ، واعتقادها آلهة ، والخبر عنها بأنها آلهة موجود ، كما كان اعتقاد الكذابين موجوداً . وأما نفس اتصافها بالالهيّة ففقود ، كاتصاف مسيئة بالنبوة .

فهنا حالان — حال للعابد ، وحال للمعبود . فأما العابدون فكلهم في قلوبهم عبادة وتألّه لمن عبده . وأما المعبدون فالرحمن له الالهية ، وما سواه لا الهية له ، بل هو ميت لا يملك لعابديه ضراً ولا نفعاً . (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا الى ذي العرش سييلاً) وهو في أصح القولين (سييلاً) بالتقرب بعبادته وذكره . ولهذا قال بعدها (تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن ، وان من شيء

الا يسبح بحمده) فأخبر عن الخلائق كلها أنها تسبح بحمده . وقد بسط هذا في موضع آخر .

فقوله (نعبد إلهك — إلهاً واحداً) اذا قيل انه منصوب على الحال ، فاما أن يكون حالا من الفاعل العابد ، أو من المفعول للمعبود . فالأول : نعبد في حال كوننا مخلصين لا نعبد الا اياه . والثاني نعبد في الحال اللازمة له : وهو أنه إله واحد ، فنعبد مخلصين معترفين له بأنه الإله وحده دون ما سواه .

فان كان التقدير هذا الثاني امتنع أن يكون المشرك عابداً له . فانه لا يعبد في هذه الحال . وهو سبحانه ليست له حال أخرى نعبد فيها . وان كان التقدير الأول فقد يمكن ان نعبد في حال أخرى تتخذ معه آلهة أخرى في أنفسنا .

لكن قوله (إلهاً واحداً) دليل على انها حال من المعبود ، بخلاف ما اذا قيل : نعبد مخلصين له الدين ، فان هذه حال من الفاعل .

ولهذا يأتي هذا في القرآن كثيراً ، كقوله (فاعبد الله مخلصاً له الدين) ، وقوله (قل الله أعبد مخلصاً له ديني) . فهذا حال من الفاعل

فانه يكون تارة مخلصا ، وتارة مشركا . وأما الرب تعالى فانه لا يكون إلا إلهاً واحداً .

والحال وان كانت صفة للمفعول فهي أيضا حال للفاعل . فاتهم قالوا : نعبده في هذه الحال . فلزم أن عبادتهم له ليست في غير هذا الحال . وبين أن قوله (نعبد الهك واله آباءك ... الها واحداً) هي حال متعلقة بالفاعل والمفعول جميعا — بالعابد والمعبود . فان العامل فيها — المتعلق بها — العبادة ، وهي فعل العابد ، والذي يقال له المفعول في العربية هو المعبود .

كما قيل في الجملة (ونحن له مسلمون) . قيل : هي واو العطف ، وقيل واو الحال أي نعبده في هذه الحال . قالوا : وهي حال من فاعل « نعبد » أو مفعوله لرجوع الهاء اليه في « له » ، وهذا التردد غلط ، إذ هي حال منها جميعاً . فاتهم إذا عبدوه وهم مسلمون فهم مسلمون حال كونهم عابدين : وحال كونه معبوداً ، إذ كونهم عابدين وكونه معبوداً ليس مختصاً بمقارنته احدها دون الآخر .

فالظرف والحال هنا كلمة وليست مفرداً ، ولهذا اشتبه عليهم . فان المفرد لا يمكن أن يكون في اللفظ صفة لهذا وهذا . فاذا قلت : ضربت زيدا قاعداً ، فالقعود حال للفاعل أو المفعول . وإذا قلت : ضربته والناس

قعود ، فليس هذه الحال من أحدهما دون الآخر ، بل هي مقارنة للضرب
المتعلق بها . كأنه قال : ضربته في زمان قعود الناس . فهو ظرف للفعل
المتعلق بالفاعل والمفعول ، بخلاف ما إذا قلت : ضربته في حال قعودي
أو قعوده ، فهذا يختلف .

والآية فيها (إلهاً واحداً) . فهذه حال من المعبود بلا ريب . فلزم
أنهم إنما عبدوه في حال كونه إلهاً واحداً ، وهذه لازمة له .

وإذا قيل ، المراد : في حال كونه معبوداً واحداً لا تتخذ معه معبوداً
آخر ، فهذه حال ليست لازمة ، لكنه صفة للعابدين ، لا له . قيل :
هذا ليس فيه مدح له ، ولا وصف له بأنه يستحق الالهية . لكن فيها
وصفهم فقط .

وأيضاً فقوله (إلهاً واحداً) كقوله (وإلهكم إله واحد) فهو في
نفسه إله واحد وان جعل معه المشركون آلهة بالافتراء والحب . فيجب
أن يكون المراد ما دل عليه هذا الاسم .

ولو أرادوا ذلك المعنى لقالوا : نعبد مخلصين له الدين . وهذا
المعنى قد ذكروه في الجملة الثانية . وهي قولهم (ونحن له مسلمون) ،
لا سيما إذا جعلت حالا ، أي نعبد إلهاً واحداً في حال إسلامنا له .

وإسلامهم له يتضمن إخلاص الدين له ، وخضوعهم ، واستسلامهم لأحكامه ،
بخلاف غير المسلمين .

ولهذا قال آخراً للمؤمنين أن يقولوا (آمنا بالله وما أنزل إلينا وما
أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط ، وما أوتي
موسى وعيسى ، وما أوتي النبيون من ربهم ، لا نفرق بين أحد منهم .
ونحن له مسلمون) .

ثم قال (صبغة الله ، ومن أحسن من الله صبغة ، ونحن له
عابدون ، قل أتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ، ولنا أعمالنا ولكم
أعمالكم ، ونحن له مخلصون) .

وفي هذه الآيات معان جليّة ليس هذا موضع استيفائها .

فصل

وهذا النزاع في قوله : (قل يا أيها الكافرون) هل هو خطاب
لجنس الكفار كما قاله الأكثرون ، أو لمن علم أنه يموت كافراً كما قاله
بعضهم ، يتعلق بمسمى « الكافر » ومسمى « المؤمن » .

فطائفة تقول : هذا إنما يتناول من وافى القيامة بالإيمان . فاسم المؤمن عندهم إنما هو لمن مات مؤمناً . فلما من آمن ثم ارتد فذاك ليس عندهم بإيمان .

وهذا اختيار الأشعري ، وطائفة من أصحاب أحمد ، وغيرهم . وهكذا يقال : الكافر [من] مات كافراً .

وهؤلاء يقولون : إن حب الله وبغضه ، ورضاه وسخطه : وولايته وعداوته ، إنما يتعلق بالموافاة فقط . فالله يحب من علم أنه يموت مؤمناً ، ويرضى عنه ويواليه بحب قديم وموالاته قديمة . ويقولون : إن عمر حال كفره كان ولياً لله .

وهذا القول معروف عن ابن كلاب ومن تبعه ، كالأشعري وغيره .

وأكثر الطوائف يخالفونه في هذا ، فيقولون : بل قد يكون الرجل عدواً لله ثم يصير ولياً لله ، ويكون الله يبغضه ثم يحبه . وهذا مذهب الفقهاء والعامّة . وهو قول المعتزلة ، والكرامية ، والحنفية قاطبة ، وقدماء المالكية ، والشافعية ، والحنبلية .

وعلى هذا يدل القرآن ، كقوله (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) ، (وإن تشكروا يرضه لكم) . وقوله (إن الذين آمنوا

ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا) ، فوصفهم بكفر بعد إيمان ، وإيمان بعد كفر . وأخبر عن الذين كفروا أنهم كفار ، واتهم إن انتهوا يغفر لهم ما قد سلف . وقال (فلما آسفونا انتقمنا منهم) وقال (ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم) .

وفي الصحيحين في حديث الشفاعة : تقول الأنبياء : « إن ربي قد غضب غضباً لم يغضب قبله مثله . ولن يغضب بعده مثله » .

وفي دعاء الحجاج عند الملتزم عن ابن عباس وغيره : « فان كنت رضية عنى فازدد عنى رضا ، وإلا فمن الآن فارض عنى » . وبعضهم حذف « فارض عنى » ، فظن بعض الفقهاء أنه « فمن الآن » أنه من « المن » . وهو تصحيف . وإنما هو من حروف الجر كما في تمام الكلام وإلا فمن الآن فارض عنى .

فبين أنه يزداد رضا ، وأنه يرضى في وقت محدود . وشواهد هذا كثيرة . وهو مبسوط في مواضع .

فصل

ونظير القول في (قل يا أيها الكافرون) القولان في قوله (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) فان للناس في هذه الآية قولين .

أحدهما : أنها خاصة بمن يموت كافراً . وهذا منقول عن مقاتل ، كما قال في قوله (قل يا أيها الكافرون) . وكذلك نقل عن الضحاك . قالوا : نزلت في مشركي العرب ، كأبي جهل ، وأبي طالب ، وأبي لهب ، بمن لم يسلم . وقال الضحاك : نزلت في أبي جهل وخمسة من أهل بيته .

وطائفة من المفسرين لم يذكروا غير هذا القول ، كالثعلبي والبغوي وابن الجوزي . قال البغوي : هذه الآية في أقوام حقت عليهم كلمة الشقاوة في سابق علم الله .

وقال ابن الجوزي ، قال شيخنا علي بن عبيد الله : وهذه الآية وردت بلفظ العموم والمراد بها الخصوص ، لأنها آذنت بأن الكفار حين إنذارهم لا يؤمنون ، وقد آمن كثير من الكفار عند إنذارهم . ولو كانت على ظاهرها في العموم لكان خبر الله بخلاف مخبره ، فلذلك وجب نقلها إلى الخصوص .

والقول الثاني : أن الآية على مقتضاها ، والمراد بها أن الانذار وعدمه سواء بالنسبة إلى الكافر ما دام كافراً ، لا ينفعه الانذار ولا يؤثر فيه ، كما قيل مثل ذلك في الآيات إنها غير موجبة للإيمان . وقد جمع بينها في قوله (وما تنفي الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون) .

فآيات أفقية ، وأرضية ، وقرآنية ، وهي أدلة العلم . والانتذار
يقضي الخوف . فالآيات لمن إذا عرف الحق عمل به ، فهذا تنفعه الحكمة .
والانتذار لمن يعرف الحق وله هوى يصدّه فينذر بالعذاب الذي يدعو
إلى مخالفة هواه ، وهو خوف العذاب . وهذا هو الذي يحتاج إلى
الموعظة الحسنة . وآخر لا يقبل الحق فيحتاج إلى الجدل ، فيجادل بالتي
هي أحسن .

وقد قال تعالى : (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا
عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) ، وقال (إنما
أنت منذر من ينحشاها) ، (إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي
الرحمن بالغيب) .

فالمراد ان الكافر ما دام كافراً لا يقبل الحق سواء أنذر أم لم
ينذر ، ولا يؤمن ما دام كذلك . لأن على قلبه وسمعه وبصره موانع تصد
عن الفهم والقبول . وهكذا حال من غلب عليه هواه .

وهو سبحانه لم يقل « أنهم لا يؤمنون » . وقيل ذلك لمن سبقت
عليه الشقوة ، أو حقت عليه الكلمة ، كقوله (إن الذين حقت
عليهم كلمة ربك لا يؤمنون . ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب
الآليم) فيبين أن هؤلاء لا يؤمنون إلا حين لا ينفعهم إيمانهم وقت

رؤية العذاب الأليم . كما إن فرعون المذكور قبلها . وموسى قد دعا عليه فقال (ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم . قال قد اجيت دعوتكما) .

وأما إذا أطلق سبحانه الكفار فهو مثل قوله (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة) — الآية . فيبين أنهم قد يؤمنوا إذا شاء .

وآية البقرة مطلقة عامة . فانه ذكر في أول السورة أربع آيات في صفة المؤمنين . وآيتين في صفة الكافرين ، وبضع عشرة آية في المنافقين . فيبين حال الكافر المصر على كفره أن الانذار لا ينفعه للحجب التي على قلبه وسمعه وبصره . وليس قال : إن الله لا يهدي أحداً من هؤلاء ، فيسمع ويقبل . ولكن هو حين يكون كافراً لا تتأوله الآية . وهذا كما يقال في الكافر الحربي : لا يجوز ان تعقد له النعمة ، ولا يكون قط من أهل دار الاسلام مادام حربياً .

فالكفار ماداموا كفاراً هم بهنئة المثابة . لهم موانع تمنعهم من الايمان كما أن للمنافقين موانع تمنعهم ماداموا كذلك . وإن أنذروا . وهذا كقوله (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء ، صم بكم عمي فهم لا يعقلون) فهذا مثل كل كافر مادام كافراً .

وذلك لا يمنع أن يكونوا قد يسمعون [إذا زال الغطاء الذي على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم ، فانهم لا يسمعون] لذلك المعنى المشتق منه ، وهو الكفر . فما داموا هذه حالهم فهم كذلك ، ولكن تغير الحال يمكن . كما قال (إلا ان يشاء الله) ، وكما هو الواقع .

ومثل هذا يفيد أن الانسان لا يعتقد أنه بدعائه وإنذاره وبيانه يحصل الهدى ولو كان أكمل الناس ، وأن الداعي وإن كان صالحاً ناصحاً مخلصاً فقد لا يستجيب المدعو — لا لنقص في الدعاء ، لكن لفساد في المدعو .

وهذا لأن حصول المطلوب متوقف على فعل الفاعل وقبول القابل ، كالسيف القاطع يؤثر بشرط قبول المحل فيه — لا يقطع الحجارة والحديد ونحو ذلك . والنفخ يؤثر إذا كان هناك قابل — لا يؤثر في الرماد .

والدعاء ، والتعليم ، والارشاد . وكل ما كان من هذا الجنس ، له فاعل وهو المتكلم بالعلم والهدى والندارة ، وله قابل وهو المستمع . فاذا كان المستمع قابلاً حصل الانذار التام ، والتعليم التام ، والهدى التام . وإن لم يكن قابلاً قيل : علمته فلم يتعلم ، وهديته فلم يهتد ، وخاطبته فلم يصغ ، ونحو ذلك .

فقوله في القرآن (هدى للمتقين) هو من هذا . إنما يهتدي من يقبل الاهتداء ، وهم المتقون ، لا كل أحد . وليس المراد أنهم كانوا متقين قبل إلهتدائهم ، بل قد يكونوا كفاراً . لكن إنما يهتدي به من كان متقياً . فمن اتقى الله اهتدى بالقرآن . والعلم والانذار إنما يكون بما أمر به القرآن .

وهكذا قوله (لينذر من كان حياً) الانذار التام ، فان الحي يقبله . ولهذا قال (ويحق القول على الكافرين) فهم لم يقبلوا الانذار . ومثله قوله (إنما أنت منذر من يخشاها) .

وعكسه قوله (وما يضل به إلا الفاسقين) ، أي كل من ضل به فهو فاسق . فهو ذم لمن يضل به ، فانه فاسق . ليس أنه كان فاسقاً قبل ذلك .

ولهذا تأولها سعد بن أبي وقاص في الخوارج ، وسماهم « فاسقين » لأنهم ضلوا بالقرآن . فمن ضل بالقرآن فهو فاسق .

فقوله (إن الذين كفروا) من هذا الباب . والتقدير : من ختم على قلبه وجعل على سمعه وبصره غشاوة فسواء عليك أنذرته أم لم تنذره هو لا يؤمن . أي ما دام كذلك .

ولكن هذا قد يزول — وفي صفة النبي صلى الله عليه وسلم :
(إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً) وحرزاً للأمين . أنت عبدي
وربوبي ، سميتك « المتوكل » ، لست بفظ ، ولا غليظ ، ولا سخاب
في الاسواق . ولا يجزى بالسيئة السيئة ، ولكن يعفو ويغفر . ولن أقبضه
حتى أقيم به الملة العوجاء . فأفتح [به] أعيناً عمياً وآذاناً صاماً وقلوباً غلفاً .

وقد قال (لتندر قوماً ما أنذر آبؤهم فهم غافلون ، لقد حق القول
على أكثرهم فهم لا يؤمنون) فدل على أن بعضهم يؤمنون . ثم قال
(إنا جعلنا في أعناقهم أغلالاً — إلى قوله — إنما تنذر من اتبع الذكر
وخشى الرحمن بالغيب) ، فهذا هو الانذار التام ، وهو الانذار الذي
يقبله المنذر وينتفع به .

وقوله (سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم) هو أصل الانذار ،
كما يقال في البليد والمشغول الذهن بأمور الدنيا والشهوات : سواء عليك
أعلمته أم لم تعلمه لا يتعلم ولا يقبل الهدى ، ويقال في الذكي الفارغ :
إنما يتعلم مثل هذا . ثم المشغول قد يتفرغ . وقد يصلح ذهن بعد
فساده ، ويفسد بعد صلاحه لفساد قلبه وصلاحه .

وعلى هذا القول أكثر تفسير السلف ، كما ذكره ابن إسحاق ،
وقد رواه ابن أبي حاتم وغيره . قال ابن إسحاق ، حدثني محمد بن أبي

محمد ، عن عكرمة أو سعيد بن جبير ، عن ابن عباس : (إن الذين كفروا) أي بما أنزل إليك ، وإن قالوا : إنا قد آمننا بما جاءنا قبلك (سواء عليهم أن أنزرتهم أم لم تنزهم لا يؤمنون) ، أي إنهم قد كفروا بما عندهم من ذكرك وجحدوا ما أخذ عليهم من الميثاق فقد كفروا بما جاءك وبما عندهم مما جاءهم به غيرك . فكيف يسمعون منك إنذاراً وتحذيراً ؟

فقد تبين أنهم لا يسمعون الانذار لكفرهم بما عندهم وما جاءهم من الحق . ومعلوم أن منهم خلقاً تابوا بعد ذلك وآمنوا .

وروى عن الربيع بن أنس ، عن أبي العالية قال : آتان في قادة الأحزاب (إن الذين كفروا سواء عليهم أن أنزرتهم أم لم تنزهم لا يؤمنون) . قال : هم الذين ذكروهم الله في هذه الآية (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار) .

(قلت) : جعلهم قادة الأحزاب لكونهم أضلوا الأتباع فأحلوم دار البوار . والأحزاب يوم الحندق قد أسلم عامة قادتها ، وحسن إسلامهم ، مثل عكرمة بن أبي جهل ، وصفوان بن أمية ، وسهيل بن عمرو ، وأبي سفيان . وهؤلاء أسلم منهم من أسلم عام الفتح ، وهم الطلقاء . ومنهم من أسلم قبل ذلك . والحزب الآخر غطفان ، وقد أساموا أيضاً .

والآية لا بد أن تتناول كفار أهل الكتاب ، كما قال ابن إسحق .
فان السورة مدنية ، وإن تناولت مع ذلك المشركين . فهي تعم كل
كافر . ومقاتل ، والضحاك ، يخصصها ببعض مشركي العرب . وابن السائب
يقول : هي إنما نزلت في اليهود ، منهم حيي بن أخطب . وكذلك ما
ذكره ابن اسحق ، عن ابن عباس ، أنها في اليهود . وأبو العالية يقول :
إنها نزلت في قادة الأحزاب .

والآية تعم هؤلاء كلهم وغيرهم ، كما أن آيات المؤمنين والمنافقين كان
سبب نزولها [للمؤمنين والمنافقين الموجودين وقت النزول ، وهي تعمهم]
وغيرهم من المؤمنين والمنافقين إلى قيام الساعة .

والمقصود أن قوله (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذروا لا يؤمنون) كقوله
(فانك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين ، وما
أنت بهادي العمى عن ضلالتهم) ، وقوله (أفأنت تسمع الصم ولو
كانوا لا يعقلون ، ومنهم من ينظر إليك ، أفأنت تهدي العمى ولو
كانوا لا يبصرون) .

وكل هذا فيه بيان أن مجرد دعائك وتبليغك وحرصك على هدام
ليس موجب ذلك ، وإنما يحصل ذلك إذا شاء الله هدام فشرح
صدورم للاسلام ، كما قال تعالى (إن تحرص على هدام فان الله

لا يهدي من يضل) ففيه تعزية لرسوله صلى الله عليه وسلم وبينت الآية له أن تبليغك وإن لم يهتدوا به ففيه مصالح عظيمة غير ذلك .

وفيه بيان أن الهدى هدى الله . ف (من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضل فلن تجد له ولياً مرشداً) وقد قال له (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) . ففيه تقرير التوحيد ، وتقرير مقصود الرسالة .

وهو سبحانه أخبر عن لا يؤمن فقال (إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ، ولو جاءتهم كل آية) . وقال (لتندر قوماً ما أنذر آباؤهم فهم غافلون) ، ثم قال (لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون) . فخص في هذه الآية ، وفي تلك (إن الذين حقت عليهم كلمة ربك) . وهم الذين حق عليهم القول ، أي حق عليهم ما قاله الله سبحانه ، وكتبه ، وقدره . فجعل الموجب هو التقدير السابق ، وهو قوله .

والقول وإن كان قد يكون خبراً مجرداً بما سيكون ، وقد يكون قولاً يتضمن أشياء كاليمين المتضمنة للحض والمنع . فقد ذكر في مواضع تقدم اليمين ، كقوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني) ونحو ذلك .

فهو خبر عما قاله . أو قاله وكتبه . وهو التقدير الذي يتضمن أنه قدر ما يفعله ، وعلمه ، وكتبه ، كما تظاهرت النصوص بأن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة . والقدر تضمن علمه بما سيكون ، ومشئته لوجود ما قدره . وعلم أن سيخلقه .

والقول قد يكون خبراً ، وقد يكون فيه معنى الطلب — الحض والمنع — بالقسم . وإما لكتابته على نفسه ، كقوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ، وقوله (وكان حقاً علينا نصر المؤمنين) وقوله « يا عبادي ! إني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا » .

وأما قوله (ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين) ، فهذا مختص بالكفار . وهو الوعيد المتضمن الجزاء على الأعمال ، كما قال تعالى لابليس (لأملأن جهنم منك ومن تبعك منهم أجمعين) .

وقوله (ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى) أي إن عذابهم له أجل مسمى ، إما يوم القيامة ، وإما في الدنيا كيوم بدر ، وإما عقب الموت — وقد ذكر في الآية الأقوال الثلاثة . فلولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لكان العذاب لزاماً ، أي لازماً لهم . فان المقضى له قائم تام ، وهو كفرهم .

وأما إذا أطلق القول على الكفار من غير تقييد فانه لا يريد من
[لا] يؤمن منهم . فان اللفظ لا يدل على ذلك ألبتة .

وأيضاً فان هذا لا فائدة فيه ، إذ كان أولئك غير معروفين ،
وإنما هم طائفة قد حق عليهم القول ، وهم لا يتميزون من غيرهم . بل
هو مأمور بانذار الجميع ، وفيهم من يؤمن ومن لا يؤمن . فذكر
اللفظ العام ؛ وإرادة أولئك دون غيرهم — ليس فيه بيان للمراد
الخاص . وذكر المعنى الذي أوجب أنهم لا يؤمنون قط ، ولا فيه
تعليق الحكم بالمعنى العام . وكلام الله تعالى يسان عن مثل ذلك .

وما ذكر من الموانع هي موجودة في كل من لم يقبل الانذار ،
سواء كان كافراً أو منافقاً أو فاسقاً أو غير ذلك ، لسبب يوجب
ذلك ، فيمتنع قبول الانذار بسبب الموانع . ولكن هذه الموانع قد
تزول ، فانها ليست لازمة لكل كافر .

وإذا كان المانع ما سبق من القول الذي حق عليهم فقد لا يزول
أبداً ، كما قال (إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون . ولو
جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم) .

وقد يذكر هذا وهذا .

وأما إذا اقتصر على ذكر الموانع التي فيهم ، ولم يذكر ما سبق
من القول ، فهذه الموانع يرجى زوالها ويمكن ، ما لم يذكر معها
ما يقتضي امتناع تغير حالهم وحصول الهدى .

فصل

(قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون) . جاء الخطاب فيها بـ « ما » ،
ولم يجيء بـ « من » ، فقيل : (لا أعبد ما تعبدون) لم يقل « لا أعبد من
تعبدون » ، لأن « من » لمن يعلم ، والأصنام لا تعلم .

[وهذا القول ضعيف جداً] ، فإن معبود المشركين يدخل فيه
من يعلم كاللائكة والأنبياء والجن والانس ، ومن لم يعلم . وعند الاجتماع
تغلب صيغة أولى العلم ، كما في قوله (فمنهم من يمشي على بطنه ، ومنهم
من يمشي على رجلين ، ومنهم من يمشي على أربع) .

فإذا أخبر عنهم بحال من يعلم عبر عنهم بعبادته ، كما في قوله (إن
الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعواهم فليستجيبوا لكم إن
كنتم صادقين ، ألهم أرجل يمشون بها ، أم لهم أيد يبطشون بها)
الآية فعبّر عنهم بضمير الجمع المذكور ، وهو لأولى العلم .

وأما ما لا يعلم فجمعه مؤنث ، كما تقول : الأموال جمعها .
والحجارة قذقتها .

ف « ما » هي لما لا يعلم ، ولصفات من يعلم . ولهذا تكون للجنس العام ، لأن شمول الجنس لما تحته هو باعتبار صفاته ، كما قال (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) ، أي الذي طاب والطيب من النساء . فلما قصد الاخبار عن الموصوف بالطيب ، وقصد هذه الصفة دون مجرد العين : عبر بـ « ما » ..

ولو عبر بـ « من » كان المقصود مجرد العين والصفة للتعريف ، حتى لو فقدت لكنت غير مقصودة ، كما إذا قلت : جاءني من يعرف ، ومن كان أمس في المسجد ، ومن فعل كذا ، ونحو ذلك . فالمقصود الاخبار عن عينه والصلة للتعريف وإن كانت تلك الصفة قد ذهبت .

ومنه قوله (والسبأ وما بناها . والأرض وما طحاها . ونفس وما سواها) — على القول الصحيح إنها اسم موصول ، والمعنى : وبانيها ، وطاحيها ، ومسويها . [و] لما قال (قد أفلح من زكاهها . وقد خاب من دساها) — أخبر بـ « من » . لأن المقصود الاخبار عن فلاح عينه وإن كان فعله للتركيب والتدسية قد ذهب في الدنيا .

فالقسم هناك بالموصوف بحيث أنه إنما أقسم بهذا الموصوف والصفة

لازمة . فانه لا توجد مبنية إلا بانيها ، ولا مطحية إلا بطاحيها ، ولا مسواة إلا بمسويها . وأما الرء الزكي نفسه والمدسيها فقد انقضى عمله في الدنيا ، وفلاحه وخيبته في الآخرة ليسا مستلزماً لذلك العمل .

ومحو هذا قوله (وما خلق الذكر والأثى) .

ولهذا يستفهم بها عن صفات من يعلم في قوله (وما رب العالمين) كما يستفهم — على وجه — بها في قوله (ماذا تعبدون) .

وأما قوله (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) فالاستفهام عن عين الخالق للتمييز بينه وبين الآلهة التي تعبد . فان المستفهمين بها كانوا مقرين بصفة الخالق ، وإنما طلب بالاستفهام تعيينه وتمييزه ، ولتقام عليهم الحجة باستحقاقه وحده العبادة .

وأما فرعون فكان منكراً للموصوف المسمى ، فاستفهم بصيغة « ما » لأنه لم يكن مقراً به ، طالباً لتعيينه . ولهذا كان الجواب في هذا الاستفهام بقول موسى (رب السموات والأرض) ، وبقوله (ربكم ورب آبائكم الأولين) فأجاب أيضاً بالصفة . وهناك قال (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) ، فكان الجواب بالاسم المميز للمسمى عن غيره . وكذلك قوله (قل لمن الأرض ومن فيها) — إلى تمام الآيات .

فقوله (لا أعبد ما تعبدون ، ولا أستم عابدون ما أعبد) يقتضي تزيهه عن كل موصوف بأنه معبودهم . لأن كل ما عبده الكافر وجبت البراءة منه ، لأن كل من كان كافراً لا يكون معبوده الاله الذي يعبده المؤمن . إذ لو كان هو معبوده لكان مؤمناً . لا كافراً . وذلك يتضمن أموراً .

أحدها : أن ذلك يستلزم براءته من أعيان من يعبدونهم من دون الله .

الثاني : أنهم إذا عبدوا الله وغيره فمعبودهم المجموع ، وهو لا يعبد المجموع — لا يعبد الا الله وحده . فيعبده على وجه إخلاص الدين له ، لا على وجه الشرك بينه وبين غيره .

وهذا يظهر الفرق بين هذا وبين قول الخليل (إني براء مما تعبدون ، الا الذي فطرني) . وقوله (أفرأيتم ما كنتم تعبدون ، أستم وآباؤكم الأقدمون ، فأنهم عدو لي الا رب العالمين) . بأن يقال : هنا نفي عبادة المجموع ، وذلك لا ينفي عبادة الواحد الذي هو الله . والخليل تبرأ من المجموع ، وذلك يقتضي البراءة من كل واحد ، فاستثنى . أو يقال : الخليل تبرأ من جميع المعبودين — من الجميع — فوجب أن يستثنى رب العالمين . ولهذا لما وقع مستثنى في أول الكلام في قوله

(قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم
انا برآء منكم وبما تعبدون من دون الله) لم يحتج الى استثناء آخر .

وأما هذه السورة فان فيها التبري من عبادة ما يعبدون ، لا من
نفس ما يعبدون . وهو بريء منهم ، ومن عبادتهم . وبما يعبدون .
فان ذلك كله باطل ، كما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم
يقول الله : « انا أغنى الشركاء عن الشرك . من عمل عملاً أشرك فيه
غيري فأنا منه بريء . وهو كله للذي أشرك » .

فعبادة المشرك كلها باطلة ، لا يقال : نصيب الله منها حق ، والباقي
باطل ، بخلاف معبودم . فان الله إله حق ، وما سواه آلهة باطلة .

فلما تبرأ الخليل من المعبودين احتاج الى استثناء رب العالمين . ولما
كان في هذه تبرؤه من أن يعبد ما يعبدون ، فكان المنفي هو العبادة ،
تبرأ من عبادة المجموع الذين يعبدم الكافرون .

الثالث : ان كان النفي عن الموصوف بأنه معبودم ، لا عن عينه ،
فهو لا يعبد شيئاً من حيث هو معبودم . لأنه من حيث هو معبودم
م مشركون به ، فوجبت البراءة من عبادته على ذلك الوجه . ولو قال
« من تعبدون » لكان يقال : الا رب العالمين ، لأن النفي واقع على

عين للعبود . وليس اذا لم يعبد ما يعبدون متبرئاً منه ومعادياً له حتى يحتاج الى الاستثناء . بل هو تارك لعبادة ما يعبدون .

وهذا يتبين بالوجه الرابع : وهو قوله (ولأنتم عابدون ما أعبد) نفي عنهم عبادة معبوده . فهم اذا عبدوا الله مشركين به لم يكونوا عابدين لمعبوده . وكذلك هو اذا عبده مخلصاً له الدين لم يكن عابداً لمعبودهم .

الوجه الخامس : أنهم لو عينوا الله بما ليس هو الله ، وقصدوا عبادة الله معتقدين أن هذا هو الله ، كالذين عبدوا العجل ، والذين عبدوا المسيح ، والذين يعبدون البغال ، والذين يعبدون ما يعبدون من دنياهم وهواهم ، ومن عبد من هذه الأمة . فهم عند نفوسهم انما يعبدون الله ، لكن هذا المعبود الذي لهم ليس هو الله .

فاذا قال (لا أعبد ما تعبدون) كان متبرئاً من هؤلاء المعبودين وان كان مقصود العابدين هو الله .

الوجه السادس : أنهم اذا وصفوا الله بما هو بريء منه ، كالصاحبة والولد ، والشريك ، وأنه فقير أو بخيل ، أو غير ذلك ، وعبدوه كذلك . فهو بريء من المعبود الذي لهؤلاء . فان هذا ليس هو الله ،

كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ألا ترون كيف يصرف الله غني سب قریش ؟ يسبون مذمماً وأنا محمد » . فهم وإن قصدوا عينه لكن لما وصفوه بأنه مذموم كان سبهم واقعاً على من هو مذموم ، وهو محمد - صلى الله عليه وسلم . وذلك ليس هو الله .

فالمؤمنون برآء مما يعبد هؤلاء .

الوجه السابع : أن كل من لم يؤمن بما وصف به الرسول ربه فهو في الحقيقة لم يعبد ما عبده الرسول من تلك الجهة .

وقس على هذا فلتأمل هذه المعاني ، وتلخص وتهذب ، والله تعالى أعلم .

سورة تبت

قال شيخ الاسلام قدس الله روحه

« سورة تبت » نزلت في هذا وامراته ، وهما من أشرف بطنين في قريش ، وهو عم علي ، وهي غمة معاوية ، واللذان تداولوا الخلافة في الأمة هذان البطان : بنو أمية ، وبنو هاشم ، وأما أبو بكر وعمر فمن قبيلتين أبعد عنه - صلى الله عليه وسلم - وانفق في عهدهما ما لم يتفق بعدها .

وليس في القرآن ذم من كفر به - صلى الله عليه وسلم - باسمه إلا هذا وامراته ، ففيه أن الأنساب لا عبرة بها ، بل صاحب الشرف يكون ذمه على تخلفه عن الواجب أعظم . كما قال تعالى : (يانسأ النبي من يأت منكن بفاحشة مينة يضاعف لها العذاب) الآية .

قال النحاس : (تبت يبدأ أبي لهب) دعاء عليه بالخسر ، وفي قراءة عبد الله : (وقد تب) وقوله : (وما كسب) أي ولده . فان قوله :

(وما كسب) يتناوله ، كما في الحديث ولله من كسبه . واستدل بها على جواز الأكل من مال الولد . ثم أخبر أنه : (سيصلى ناراً) أخبر بزوال الخير ، وحصول الشر ، و « الصلي » الدخول والاحتراق جميعاً . وقوله : (حمالة الحطب) ان كان مثلاً للنميمة ؛ لأنها تضم الشر ، فيكون حطب القلوب ، وقد يقال : ذنبها أعظم ، وحمل النيمة لا يوصف بالجبل في الجيد ، وإن كان وصفاً لخالها في الآخرة ، كما وصف بعلمها وهو يصلى ، وهي تحمل الحطب عليه ، كما أعاتته على الكفر ، فيكون من حشر الأزواج ، وفيه عبرة لكل متعاونين على الإثم ، او على إثم ما ، أو عدوان ما .

ويكون القرآن قد عمم الأقسام الممكنة في الزوجين ، وهي أربعة إما كإبراهيم وامرأته ، وإما هذا وامرأته ، وإما فرعون وامرأته ، وإما نوح وامرأته ، ولوط ، ويستقيم أن يفسر حمل الحطب بالنيمة بحمل الوقود في الآخرة . كقوله : « من كان له لسانان » الخ . والله أعلم .

آخر المجلد السادس عشر

فهرس المجلد السادس عشر

الموضوع

صفحة

سورة الزمر

- ٥ - ٨ « قال رحمه الله فصل في قوله (الذين يستمعون القول
فيتبعون أحسنه) »
- ٥ ، ٦ « (اتبعوا أحسن ما انزل اليكم) (ياخذوا بأحسنها)
- ٨ - ١٦ « وقال : فصل : السماع الذي أمر الله به هو سماع
ما جاء به الرسول سماع فقه وقبول »
- ٨ انقسم الناس في هذا السماع الى أربعة أقسام الاول كالذين قال
فيهم : (وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن) الآية .
- ٨ - ١١ (٢) من سمع الصوت بذلك لكن لم يفقه المعنى كما في نحو قوله
(ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء
الآيسة .
- ١١ (ونو علم بالله فيهم خيرا لاسمعهم) الآية .
- ١٢ ، ١٤ (٣) من سمع الكلام وخطه لكن لم يقبله ولم يطع امره .
- ١٣ - ١٥ (٤) الذين سمعوه سماع فقه وقبول كقوله (واذا سمعوا ما انزل
الى الرسول) .
- ١٤ - ١٦ ليس من شرط المتقى والمؤمن ان يكون متقيا مؤمنا قبل سماع
القرآن .
- ١٦ ، ١٧ « وقال في قوله (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء

| الموضوع | صفحة |
|--|---------|
| فسلكه ينابيع في الأرض (الآية) | |
| من اى شىء يكون الله المطر ، هل كل ماء فى الارض من ماء السماء | ١٦ |
| » وقال فصل في قوله (قل يا عبادي الذين أسرفوا على | ١٨ - ٣٣ |
| أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله) الآيات « | |
| هذه الآية فى حق التائبين بخلاف آية النساء . | ١٨ |
| الآيتان رد على الوعيدية والواقفية . | ١٨ ، ١٩ |
| القنوط ، هل يصير العبد فى حال تمتنع منه التوبة إذا ارادها | ٢٠ ، ٢١ |
| كمن توسط لرضا مقصوبة او جرحى والمشارك اذا دخل الحرم | |
| ومن زنا بامرأة فتأب قبل النزاع وهل يعد هذا النزاع وطأ ، واذا | |
| طلع الفجر عليه وهو مولج فهل نزعه جماع ؟ . | |
| هل قوله (ان الله يفر الذنوب جميعا) يعم جميع المذنبين حتى | ٢٢ - ٢٨ |
| الكفار . | |
| هذه الآية تبطل قول من لا يرى للمبتدع توبة . | ٢٣ - ٢٥ |
| توبة القاتل ، كل وعيد فى القرآن فهو مشروط بعدم التوبة . | ٢٥ ، ٢٦ |
| ما يحتاج اليه المبتدع فى توبته ، ومن تمام توبة غيره ان يكتب | ٢٥ ، ٢٦ |
| من الحسنات . | |
| فان قيل قد اخبر فى القرآن انه لا يقبل توبة الكافر اذا ارتد | ٢٧ - ٣١ |
| ثم عاد الى الاسلام ، نزاع الفقهاء فى قبول توبة اللزنيق . | |
| هل يدرأ لأحد عن قامت عليه البيعة او لعترف بعد أو تعزير | ٣١ ، ٣٢ |
| اذا قال تبت . | |
| » سئل عن قوله (ونفخ فى الصور فصعق من فى | ٣٣ - ٣٧ |
| السموات ومن فى الأرض) الآيتين « | |

سورة الشورى

| | |
|--|---------|
| » وقال قد كتبت بعض ما يتعلق بقوله (وما عند الله | ٣٧ - ٤٠ |
| خير وأبقى) إلى قوله : (من عزم الأمور) « | |

٣٧ ، ٣٨ « احرص على ما ينفعك » الحديث .

سورة الزخرف

٤٠ - ٤٣ « وقال فصل في قوله (وإذا بشر أحدم بما ضرب
للرحمن مثلا) وقوله (ولما ضرب ابن مريم مثلا) »

سورة الاحقاف

٤٣ - ٤٦ « سئل عن قوله (ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة) »
٤٤ لم نؤمر بحفظ التوراة والانجيل «النصارى يحفظون التوراة كالانجيل

سورة ق

٤٦ ، ٤٧ « سئل عن قوله (يوم نقول لجهنم هل امتلئت وتقول
هل من مزيد) »

سورة المجادلة

٤٨ - ٥٢ « وقال فصل في قوله (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين
أوتوا العلم درجات) »
٤٩ - ٥١ رقل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا (بالافراط في تجويد
القرآن ، من لم يقدر القرآن حق قدره .

سورة الطارق

٥٢ - ٥٥ « وقال فصل في قوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) الآية . »

٥٢ ، - ٥٣ . قول القائل : قد نرى من يتقى وهو محروم ، ومن يخلافه مرزوق .
٥٢ ، ٥٣ (فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربسى
أكرمن) الآية .

٥٥ - ٥٧ « وقال أيضاً في قوله (ومن يتق الله يجعل له
مخرجا) الآية »

سورة التَّحْرِيمِ

٥٧ - ٦٠ « سئل عن قوله (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله
توبة نصوحا) »

سورة المَلِكِ

٦٠ « وقال في قوله (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف
الخبير) » .

سورة القَلَمِ

٦١ - ٧٢ « وقال فصل في سورة ن »
٧٢ ، ٧٣ « وقال في قوله (بأيكم المقتون) »
٧٢ ، ٧٣ (وإذا رأوهم قالوا ان هؤلاء لضالون) .

سورة عَبَسَ

٧٤ - ٨٠ « فصل ولجماعة من الفضلاء كلام في قوله (يوم يفر المرء

| الموضوع | صفحة |
|--|---------|
| من أخيه (لم بدأ بالأخ ؟) | |
| (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) (فكفارته اطعام عشرة مساكين) الآية . | ٧٥ - ٧٩ |
| (أو كفارة طعام مساكين) الآية (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) الآية . | ٧٥ - ٧٧ |

سورة التكويد

| | |
|--|----|
| « وقال فصل قوله (وإذا المؤمنة سئلت بأي ذنب قتلت) دليل على أنه لا يجوز قتل النفس إلا بذنوب منها » | ٨٠ |
| لا يقتل صبيان أهل الحرب ولا نسأؤهم . | ٨٠ |
| « وقال في قوله (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين) » | ٨١ |

سورة الاعلى

| | |
|--|----------|
| « وقال فصل قال ابن فورك في كتابه الذي كتبه إلى أبي إسحاق الاسفرائيني ان الله يرى لا في جهة الخ » | ٨٢ - ٢١٧ |
| اعتراض السلطان والعلما عليه . | ٨٢ - ٨٤ |
| قولهم يرى من غير مواجهة ومعينة ، ومعنى « لا تضلمون ولا تضارون في رؤيته » . | ٨٤ - ٨٦ |
| قوله : يرى نفسه لا في جهة فكذلك يراه غيره راني لا لكم من وراء ظهري) . | ٨٦ ، ٨٧ |
| (لا تدركه الابصار) (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء) (ولا يحيطون به علما) . | ٨٧ - ٨٩ |

| الموضوع | صفحة |
|---|-----------------------|
| فصل اختلاف كلام ابن فورك والجوينى ونحوهما فى اثبات الصفات . | ٨٩ - ٩٣ |
| قوله تقول فى المخلق ما تقوله نحن وانتم فى الاستواء . | ٩٤ - ٩٦ |
| فصل وهو سبحانه وصف نفسه بالعلو وهو من صفات المدح اللازمة له . | ٩٧ - ١٠٠ |
| كل ما وصف الله به نفسه من الصفات السلبية فلا بد ان يتضمن معنى ثبوتيا . | ٩٩ |
| حديث « انت الاول فليس قبلك شيء » . | ١٠٠ |
| المخالفون للسلف ايمان يصفوه بالعلو والسفول واما ان ينفوا عنه العلو والسفول ومعنى قوله (فى السماء) . | ١٠٠-١٠٣، ١٠٨، ١٠٩ |
| انكار ابن عربى للعلو ودفاعه عن فرعون . | ١٠٢ ، ١٠٣ |
| اتفاق العقلاء على تجدد النسب والاضافات وانزاعهم فى . | ١٠٥ ، ١٠٦ |
| فصل واما الذين يصفونه بالعلو والسفول . | ١٠٦ - ١٠٨ |
| (قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله) فلا يظهر على غيبه احد) (عالم الغيب والشهادة) . | ١٠٩ ، ١١٠ |
| مستند المعطلة والحلولية ومستند اهل السنة ، اعتراف بنفاسة بأنه ليس مستندهم كتاب ولا سنة ولا اقوال السلف ولا الفطرة . | ١١٠ ، ١١١ |
| فصل والاعلى على وزن افعال التفضيل مثل الاكرم والاكبر والاجل . | ١١١ ، ١١٢ |
| الحكمة فى اختيار « الله اكبر » شعاعا للصلاة والاذان والاعباد والامكن لعالية . | ١١٢ ، ١١٣ |
| هل تنعقد الصلاة بغير هذا اللفظ ، الحكمة فى اختصاص التكبير بحال الارتفاع ، والتسبيح بحال الانخفاض . | ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٨ ، ١١٩ |
| هل يجب انتسبيح فى الركوع والسجود ويعنى لفظه ام لا ؟ | ١١٤ - ١١٨ |
| اشتغال الصلاة على التحميد والتسبيح والتكبير والتشهد . | ١١٧ |
| معنى (الاعلى) يجمع معانى العلو (تعالى عما يشركون) . | ١١٩ - ١٢٤ |
| بين فى القرآن استحقاقه للعبادة دون ما يعبد من دونه . | ١٢٠ - ١٢٤ |
| (ولا يملكون من دونه الشفاعة) (اذا لا يتقوا الى ذى العرش سبيلا) . | ١٢٢ ، ١٢٣ |
| فصل والامر بتسبيحه يقتضى ايضا تنزيهه عن كل عيب واثبات صفات الكملى له سبحانه | ١٢٥ ، ١٢٦ |
| فصل العطف يقتضى الاشتراك والمقايرة كقوله (الذى خلق فسوى ، والذى قدر فهدى) . | ١٢٧ ، ١٢٨ |
| ما بين انه خلق الاشياء لحكمة وغاية انه اطلق فى قوله (خلق فسوى) (قدر فهدى) وقيد فى قوله (خلقك فسواك) . | ١٢٩ ، ١٣٠ |

- ١٣٠ - ١٣٢ انكرت الجهمية بالحكمة وانكرت الفلاسفة الارادة والفصل
شبههم وحلها .
- ١٣٣ - ١٣٥ ، ١٤٥ (الذي خلق فسوى) وقدر في السردم .
- ١٣٥ - ١٣٨ فصل في اثبات المقدر السابق وقوله (الذي قدر)
- ١٣٩ ، ١٤٠ فصل قد علم الله ما سيكون للمخلوقات وهدها له .
- ١٤٠ - ١٤٣ ، ١٤٦ لا قول المفسرين في قوله (الذي قدر فهدى) .
- ١٤٠ ، ١٤٢ قول قتادة : ان الله لم يكره احدا على العصية ، فالهمها فجورها
اطلاق لفظ الجبر .
- ١٤٣ - ١٤٥ (وهديناه النجدين) (انا هديناه السبيل) (فالهمها فجورها
وتفواها) .
- ١٤٥ ، ١٤٦ القراءتان في (قدر) ومعناها .
- ١٤٧ - ١٤٩ كثير من تفاسير السلف من باب التمثيل (ومن بلغ) .
- ١٤٩ - ١٥٢ فصل في قوله : (والذي اخرج المرعى ، فجعله غثاء اجوى) .
- ١٥٠ ، ١٥١ (وتعملون رزقكم انكم تكذبون) .
- ١٥٣ - ١٧٠ ، ١٨٤ فصل قوله (فذكر ان نعمت الذكرى) الآية .
- ١٥٦ ، ١٥٧ (انما نورد فهديناكم) (ولكل قوم هاد) (اهدنا الصراط)
(هدى للمتقين) .
- ١٥٧ (وتندر به قوما لدا) و (انما انت منذر من يخشاها) (انما تنذر من
اتبع الذكر) .
- ١٥٧ ، ١٥٨ (ولا ذكر للعالمين ، لمن شاء منكم ان يستقيم) (ما ياتيهم من ذكر
من ربهم محلت) الآية
- ١٥٩ - ١٦١ (سراييل اتقيكم البحر) (وما قبلها وما بعدها من الآيات غسى
ذكر النعم) .
- ١٦٣ ، ١٦٤ (وتولى عنهم فما انت بملوم وذكى الآية .
- ١٦٣ ، ١٦٤ من لم يصغ الى التذکر ولم يستمع له او اظهر ان الحججة قامت
عليه وانه لا يهتدى فانه يعرض عنه .
- ١٦٤ ، ١٨٤ - ١٨٧ (عبس وتولى) الى قوله (قد افلح من تزكى) (ولا تجهر
بصلاتك) الآية .
- ١٦٦ - ١٧١ (سيدكر من يخشى ويتجنبها الاشقى) (فذكر بالقرآن من
يخاف وعيد) .
- ١٧١ - ١٧٩ ، ١٨٢ فصل قد تحصل الخشية عقب الذكر .
- ١٧٣ ، ١٧٤ (وما يضل به الا الفاسقين) الآيات (يتبعون ما تشابه منه) .
- ١٧٥ - ١٧٧ (من خشى الرحمن بالقييب وجاء بقلب منيب) (اصحاب الاعراف) .
- ١٧٧ ، ١٧٩ - ١٨٤ فصل (وما يدريك لعله) (لعله يتذكر لو يخشى) (وما يدريك لعله)

- يزكى او يذكر فتنفمه بالذكرى (فلا يناقض هذه الآية) .
- ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٢ (انما يخشى الله من عباده العلماء) (انما للتوبة على الله للذين يعملون للسوء بجهالة) الآية .
- ١٧٨ ، ١٧٩ (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) .
- ١٨٣ فصل واما قوله (وما يتذكر الا من ينيب) .
- ١٨٦ - ١٨٨ (لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا) .
- ١٨٨ ، ١٨٩ فصل للتذكر اسم جامع لكل ما امر الله بتذكره (ولذكروا نعمه الله عليكم)
- ١٨٩ - ١٩١ من خطاب القرآن ما ورد بلفظ الخصوص ومنه ما ورد بلفظ العموم ، سبب ذلك .
- ١٩١ للخطاب بلفظ الخصوص لا يوجب الفضل (لمن اكرمكم عند الله اتقاكم) .
- ١٩١ نسب الانصار ، مجموع السابقين .
- ١٩١ - ١٩٣ (رسول من انفسكم) (رسولا منهم) .
- ١٩٢ ، ١٩٣ امر بذكر النعم وشكرها وذكرها من شكرها ، مما امرنا به تذكر قصص الانبياء ، وتذكر ما وعدوا به من الثواب والعقاب ، وتذكر آيات الله التي اتى على قدرته وعلى العباد .
- ١٩٤ - ١٩٧ فصل (ويتجنبها للاشقى الذي يصل النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى) .
- ١٩٥ ، ١٩٦ من دخلها من عصاة الموحدين امانته حتى تحل للشفاة ، الآية .
- حجة على اللواقفة والمرجثة .
- ١٩٧ - ٢٠٣ فصل جمع الله بين ابراهيم وموسى في امور .
- ١٩٨ - ٢٠٠ (قد افلح من زكاهم) (قد افلح من تزكى) (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) .
- ١٩٩ ، ٢٠٠ (وذكر اسم ربه) .
- ٢٠١ (بل تؤثرون الحياة الدنيا ، والاخرة خير وابقى) .
- ٢٠٣ - ٢٠٩ فصل و ابراهيم وموسى قلما باصل الدين الذي هو الاقرار بالله وعبادته وحده ومخاصمة من كفر به .
- ٢٠٣ - ٢٠٦ (الم تر الى الذي حاج ابراهيم) الآية (رب لا تني كنيص الموتي) منذهب قوم ابراهيم في الله وصفاته وفي المبدأ والعماد .
- ٢٠٥ ، ٢٠٦ (يا ايت لم تعبد ما لا يسمع ؟) الآية ونحوها (الذي خلقني فهو يهدين) الآيات .
- ٢٠٦ - ٢٠٩ (لا احب الآفلين) (ويشركون ما لا يخلق شيئا) الآيات .
- ٢٠٩ - ٢١٦ فصل واهل السنة متبعون ل ابراهيم وموسى ومحمد في اثبات

- تكليم الله ومحبته ورحمته بعكس للعطلة للشرع والعقل مسن
الجهمية ونحوهم الذين لا يتبعوا فرعون وقومه وسائر اعلاء المرسل
٢١٢ - ٢١٦ ما رمت به الجهمية اهل السنة من اللقب الشنيعة وما اجاب
اهل السنة عن ذلك .
٢١٣ ، ٢١٤ مذهب الرازي وطريقته في التصنيف .

سورة الفاتحة

- ٢١٧ - ٢٢١ « وقال فصل في قوله (وجوه يومئذ خاشعة) »

سورة البلد

- ٢٢١ - ٢٢٦ « وقال في قوله (ألم نجعل له عينين ، ولسانا وشفتين ،
وهديناه النجدين) »

- ٢٢١ لم خص هذه الاعضاء الثلاثة ؟ .
٢٢٢ الحكمة في ذكر اللسان والشفتين ، سر توزيع الاحرف على
مخارجها واختصاص كل حرف من حروف المعاني بما اختص به

سورة الشمس ٢٢٥ - ٢٥١

- ٢٢٧ - ٢٢٩ الحكمة في تنوع التقسيم به في هذه الآيات ونحوها .
٢٣٠ - ٢٥٠ ما في السورة من الرد على طوائف القدرية ومن تبهم ، بيان
حقيقة منزههم وحججهم ، ومذهب اهل السنة . مسألة التحسين
والتقبيح .
٢٣٦ - ٢٣٨ الرازي وابو الحسين البصري وما بينهما من المناقضة .
٢٣٩ ، ٢٤٠ قال رب بما اغويتني ، الآيات .
٢٤١ - ٢٤٣ المناقضة بين مذهب الوعيدية ومذهب المرجئة وايهما اشهد
ضلالا وبلعة .
٢٤٥ ، ٢٤٦ (فنسوه حظه ما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء) .
٢٤٨ (والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله
فاستغفروا لذنوبهم) الآية .

- ٢٤٩ ، ٢٥٠ الحكمة في ذكر ثمود في هذه السورة دون غيرهم، ما ذكره الله
 عن مكذبي المرسل مع الشرك .
 ٢٥٠ عناب كل امة بحسب ذنوبهم .

٢٥١-٤٧٧ سورة العلق

- ٢٥١ ، ٢٦٠-٢٦٦ ، ٢٦٢ بيان ان الرسول اول ما انزل عليه بيان واصول
 الدين ، وهي الادلة العقلية الدالة على اثبات الصانع وتوجيهه
 وصدق رسله وعلى المعاد .
 ٢٥١ من ابتدع اصولا تخالف ذلك فهي باطلة عقلا وسما .
 ٢٥١ - ٢٥٣ قصور وتقصير كثير من المنتسبين الى العلم والدين في معرفة
 ما انزل الله من الادلة السمعية والعقلية .
 ٢٥٣ ، ٢٥٤ يجب شكر الله ولو لم يكن وعيد .
 ٢٥٤ - ٢٦٠ اول ما انزل على الرسول اقرأ ، والمدثر نزلت بعدها ، ادلة
 ذلك ، وبالجمع بين ما روى فيه .
 ٢٦٠ ، ٢٦١ انكرت الدهرية خلق آدم من طين .
 ٢٦٧-٢٧٢ طريقة لتكلمين في اثبات الصانع ، والنبوة : هي الاستدلال بحوث
 الاعراض على حدوث الاجسام . الخ وهي مبتدعة في الشرع فاسدة
 في العقل .
 ٢٦٨ - ٢٧١ ، ٢٧٧ زعمهم ان الله لا يحدث جوهر وانما يحدث اعراضا
 كالسحاب والمطر والزرع والشجر والانسان ، الجوهر الفرد .
 ٢٧١ - ٢٦٩ وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا .
 ٢٧٣ الكلام على الحد، وهل يفيد تصوير ماثية المحلود .
 ٢٧٤ - ٢٧٧ فصل في بطلان لوازم هذا الدليل .
 ٢٧٤ - ٢٧٧ قولهم بتمائل الجوهر الفرد ، وان العرض لا يبقى زمانين ، وان
 الاشياء انما تحتاج الى الله في وجودها لا في بقائها .
 ٢٧٨ ، ٢٧٩ فصل في ذكر خلق الانسان مفصلا (ولقد خلقنا الانسان من
 سلالة من طين) الى قوله (ثم انكم يوم القيامة تبعثون) .
 ٢٧٩ - ٢٨١ (ثم رددناه لسفل سافلين) الآيات .
 ٢٨١ - ٢٩٠ ربما يكذبك بعد بالدين .
 ٢٨٩ - ٢٩١ ، ٢٩٧-٢٩٩) ليس الله باحكم الحاكمين) .
 ٢٩٢ ، ٢٩٢ وان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات
 وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر .

| الموضوع | صفحة |
|---|-------------------------------|
| فصل قوله (وربك الاكرم) | ٢٩٢ ، ٢٩٦ ، ٣١٧-٣٢١ ، ٣٦٠-٣٦٢ |
| ٢٩٢ ، ٢٩٤ لا تسموا العنكب بالكرم) فانبئتنا فيها حبا وعنبا الآيات (من كل فوج كريم) | |
| ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٣١٧-٣٢٤ (تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام) ذو الجلال والاكرام) | |
| ٢٩٦ - ٣٠٠ الجهمية مع تقصيرهم في اثبات كونه خلقا لا يصفونه بالكلام و لا الرحمة ولا الحكمة وان اطلقوا عليه الفاظها . | |
| ٢٩٧ ، ٢٩٨ معنى الحكمة ودلالاتها على العلم . | |
| ٢٩٩ ، ٣٠٠ رايحسب الانسان ان يتركه سدى) | |
| ٣٠٠ ، ٣٠١ قولهم : ان القادر يرجع احد مقدره على الآخر بلا مرجع . وتمثيلهم لذلك . | |
| ٣٠١ ، ٣٠٢ (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) | |
| ٣٠١ - ٣١٢ هل ارادة الله قديمة ازلية واحدة وانما يتجدد تعلقها بالمراد الخ؟ وكذلك للعلم ؟ | |
| ٣٠٣ - ٣٠٥ هل يوصف الله بالعزم (فاذا عزم فتوكل على الله) هل للعلوم شيء ؟ | |
| ٣٠٥ - ٣٠٧ اثبات القدر . | |
| ٣٠٨ ، ٣٠٩ سبب تناقض كلام الاشعري ، واقرب المناهج الى منهجه ، واختلاف الناس فيه . | |
| ٣١٢ ، ٣١٣ ما خلقه الرب فانه يراه ويسمع الاصوات اذا اوجدها . | |
| ٣١٣ - ٣١٦ فصل صفات الرسول واتباعه هي الهدى والرحمة والحلم والصبر والكرم والمشجعة بعكس المخالفين لهم . | |
| ٣١٥ (وما هو على الغيب بظنين) | |
| ٣٢٣ مراد من قال من السيلف : الاسم هو للمسمى (اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى) | |
| ٣٢٤ - ٣٢٨ ، ٣٣٩ فصل الاضافة في قوله (ربك) (وربك) دليل على ان الرب معروف بدون استدلال هذا خطاب للنبي ولكل واحد في هذه الآية ونحوها . | |
| ٣٢٥ - ٣٢٧ (فان كنت في شك مما انزلنا اليك) (الحق من ربك فلا تكونن من المعتزين) (ولا تطع للكافرين والمنافقين) | |
| ٣٢٨ - ٣٣٢ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ غلط كثير من المتكلمين في قولهم ان طريق الاعتراف بانخلق لا يحصل الا بالنظر في الاعراض وازومها للجسام الخ للناس في هذا فالنظر ثلاثة اقوال . | |
| ٣٣٢ ، ٣٣٣ اول دعوة المرسل وال واجب هو عبادة الله . | |
| ٣٣٢ - ٣٣٨ فرعون يظهر وجود الخالق ، محاجة موسى له في القرآن . | |

| الموضوع | صفحة |
|---|------|
| ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ليس قوله (وما رب العالمين) استفهام عن ماهية الرب . | |
| (اذنى الله شك) | ٣٣٩ |
| ٣٤٠ - ٣٤٨ ان قيل اذا كانت معرفته ومحبته ثابتة فى كل فطرة فكيف ينكر ذلك كثير من المنظر ويدعون انهم يقيمون بالدلة العقلية على وجوده | |
| ٣٤٤ - ٣٤٦ طانى خلقت عبادى حنفاً لئلا ينحرفوا (كل مولود يولد على الفطرة .) | |
| ٣٤٦ ، ٣٤٧ قد يخفى على الشخص بعض احوال نفسه من الرياء والاقربار وغيره ذلك . | |
| ٣٤٨ - ٣٥٢ فصل ونسيان الانسان لنفسه ولما فيها حصل بنسيان لربه ولما أنزله (تسو الله فنيهم) (فانساهم فانفسهم) | |
| ٣٥٣ فصل خلق الله للانسان وغيره لا يكون الا بقدره لا نظير له فى المخلوقات | |
| ٣٥٢ ، ٣٥٤ الخلق والقدرة والتعليم تستلزم العلم (الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) | |
| ٣٥٥ ، ٣٥٦ العلم والقدرة والادبارة تستلزم الحياة وهذه تستلزم السمع والبصر والكلام . | |
| ٣٥٦ - ٣٦٤ فصل اثبات صفات الكمال له طرق (١) ان الفعل مستلزم للقدرة الخ (٢) الاستدلال بالانتر على المؤثر الخ كما يدل على ذلك قوله (الذى خلق) (الاكرم) وغيرهما (٣) قياس الاولى . | |
| ٣٥٨ - ٣٦٠ (العلى) تفسير السلف لقوله (الرحمن على العرش استوى) | |
| ٣٦١ ، ٣٦٢ حجة النصارى على قولهم بأن الله جوهر وله ثلاث صفات وهى الاقانيم . | |
| ٣٦٢ قوله (علم الانسان ما لم يعلم) | |
| ٣٦٣ تنزيه يرجع الى اصلين ، وهو معلوم بالعقل . | |
| ٣٦٤ - ٣٧٠ فصل فى الدلالة على اثبات افعال الله واقواله وتعلقها ببشئته من قوله (الذى خلق) و(علم بالقلم) ، الخلق غير المخلوق . | |
| ٣٦٨ ، ٣٦٩ اثبات صفات الكمال لله وانه لم يزل متصفاً بها . | |
| ٣٧٠ ، ٣٧١ فصل نفى الالهية عن غيره فى قوله (لا اله الا هو) ولم يذكر مع قوله (خلق) نفى خالق آخر؟ | |
| ٣٧٢ فصل من اعظم الاصول للمعرفة بما نعت الله به نفسه صراحة الصفات الفعلية ، وهى نوعان تمتد والزام . | |
| ٣٧٢ - ٣٧٩ اتفق المسلمون على النوع الاول لكن تنازعوا فى الفعل هل يقوم به لو ان الفعل هو المفعول . | |
| ٣٧٦ ، ٣٧٧ الذين يقولون بقيام الافعال الاختيارية بناته منهم من يصحح | |

- دليل الاعراض والاستدلال به على حدوث الاجسام ومنهم من
لا يصححه .
- ٣٨٠ - ٣٦١ بحث في اتسلسل في كلام الله وفعاله ونزاع الطوائف
وتصويب مذهب اهل السنة فيه .
- ٣٩٠ - ٣٩١ بحث في القراءة والتلاوة .
- ٣٩٣ فصل واما الافعال اللازمة كالامتواء والمجىء فالتناس متنازعون
في اثباتها .
- ٣٩٣ - ٣٩٥ الدين اثبتوا الصفات الخبرية لهم في الافعال اللازمة ماخنان .
- ٣٩٥ - ٤٠٧ نزاع اهل المأخذين في تفسير قوله (ثم استوى الى السموات
هل ينظرون الا ان ياتيهم الله) (ثم استوى على العرش)
ونحو ذلك .
- ٣٩٨ - ٤٠٧ للناس في طواهر هذه النصوص ستة اقوال .
- ٤٠٢ - ٤٠٣ سمي العرش عرشا لارتفاعه ، شواهد ذلك .
- ٤٠٥ ، ٤٢٠ - ٤٢٣ اختلف اصحاب احمد فيما نقله حنبل عنه في «الايان»
وصاروا على ثلاثة اقوال .
- ٤٠٧ ابن كلاب جعل العلو معلوما بالعقل .
- ٤٠٧ - ٤٢٢ الكلام على لفظ التأويل وعلى تأويل المعطلة وآية (وما يعلم
تأويله الا الله) .
- ٤٠٩ - ٤١٢ فرق بين ان يقال الرب هو الذي ياتي اتيانا يليق بجلاله وبين ان
يقال ما ندرى هل هو الذي ياتي لولاه .
- ٤١٠ - ٤٢٢ هل يكون في القرآن من اخبار للصفات او غيرها ما لا يفهم احد
من الناس .
- ٤١٧ ، ٤١٨ (اذا جاء نصر الله وافتتح) السورة .
- ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ هل يوصف الله بالزوال وبالانتقال والحركة .
- ٤٢٤ ، ٤٢٥ نزول الله وقربه لا يتأخر عن علوه بخلاف نزول المخلوق .
- ٤٢٤ - ٤٢٦ (هو الاول والآخر) الآية وقول النبي « وانت ائبطن الخ » .
- ٤٢٥ ، ٤٢٦ ينزه الله عما يناقض صفات كما له كالسنة والنوم وينزه عن
ان يماثله شيء في شيء من صفاته .
- ٤٢٧ - ٤٣١ قول الفقائل يجب تنزيهه عن سمات الحدوث او علامات الحدوث او
كلما اوجب نقضا وحوثا فالرب منزه عنه .
- ٤٣٠ - ٤٣٢ لا يجوز للاكتفاء فيما ينزه الرب عنه على عدم ورود اللمسج
والتخبر به .
- ٤٣٢ ينبغي ان تعرف وجوه دلالة القرآن وان يعرفها ثبت من السنة
وما علم انه كذب .

| صفحة | الموضوع |
|-----------------------------|--|
| ٤٣٢ - ٤٣٥ | بعض من انتسب الى السنة جمع احاديث فيها الضعيف والمكذوب - وجعل ذلك عقيدة وقد يكفر من يخالفه . |
| ٤٣٣ | وبازاء هؤلاء من يكذب بجنس احاديثه يقول هي اخبار احسان لا تفيد للعلم او يقول دلالة القرآن سمعية لا تفيد اليقين . |
| ٤٣٥ - ٤٣٩ | حديث الاطيط وبتكلام في متنة وسنده . |
| ٤٣٦ - ٤٣٩ | طريقة القرآن في بيان عظمة الرب ان يذكر عظمة المخلوقات ويبين ان الرب اعظم منها - |
| ٤٣٨ ، ٤٣٩ | (لا تدركه الابصار) . |
| ٤٣٩ | فصل الرسول بين الاصول المتوصلة الى الحق التي يبين وبين الآيات الباطنة على الخلق واسمائه وصفاته ووحدهيته . |
| ٤٤٠ - ٤٤٢ | واهل البدع اصلوا لمصلا تناقض الحق وقدموها عليه فتارة يقولون جاء الرسول بالتحجيل وتارة بالتأويل وتارة بالتجهيل |
| ٤٤٢ ، ٤٤٣ | حملهم على ذلك ظنهم ان المعقول ينقض ما اخبر به الرسول ، او ظاهر ما اخبر به ، كشف شبهتهم بارب مقامات . |
| ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٥١ ، ٤٦١ | معقولات المتفلسفة والجهمية والمعتزلة والاشاعرة والكرطمية وغيرهم التي زعموا انهم اثبتوا بها واجب الوجود او التقديم او الخلق اما تدل على انتفائه وتعطيله وتكذيب رسله . |
| ٤٤٤ - ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥١ - ٤٦١ | ما استدللت به هذه الطوائف وبيان طرق اثبات ذاته واسمائه وصفاته . |
| ٤٤٩ ، ٤٥٠ | ان قيل : يعارض هذا بان يقال : من جعل غيره ظالما او كاذبا فهو ايضا ظالم كاذب . |
| ٤٥٠ ، ٤٥٢ | او قيل الكاذب والظالم قد يلزم غيره بالصدق والعدل احيانا . |
| ٤٥١ | (واذن مؤذن ايها العير انكم لسارقون) . |
| ٤٥٧ - ٤٦٠ | بحث في الارادة والقدرة . |
| ٤٦١ ، ٤٦٢ | اذا كانت اصولهم التي بنوا عليها لاثبات الصانع باطلة فهل يلزم من ذلك ان يكونوا هم غير مقربين بالصانع ولا عارفين ولا محبين ولا عابدين له . |
| ٤٦٢ ، ٤٦٣ | فصل ومما ينبغي ان يعرف ان لا تقول ان الشيء لا يعرف الا باثبات جميع لوازمه . |
| ٤٦٣ - ٤٦٩ | اذا قال اهل البدع ان العقل يخالف النقل لخطاوا فسي خمسة اصول . |
| ٤٦٤ - ٤٦٨ | ما اخبر به الرسول عن الله فقله اخبر به . |
| ٤٦٤ - ٤٦٨ | (لكن الله يشهد بما انزل لئيك انزله بعلمه) وانزل يعلم الله (قل اتنبثون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض) . |

| صفحة | الموضوع |
|-----------|--|
| ٤٦٩ - ٤٧٦ | فصل لفظ «السمع، والاعقل» قد صار لفظاً مجملاً . |
| ٤٧٠ ، ٤٧١ | احتج الأشعري وغيره بقوله (فرايتم ما تمنون) الآيات : على ان في النطفة جواهر بآقية الاشعري ومثاله برزخ بين السلسف والجهمية ، النظار في القرآن ثلاث درجات كما انهم ثلاث طبقات في دلالة الخبرية . |
| ٤٧١ - ٤٧٦ | دين الإسلام وطريقة ائمة المسلمين ان يجعل القرآن هو الامام في اصول الدين وفروعه ، عباراتهم في اثبات الصفات . |
| ٤٧٣ | مراد الشافعي وغيره بأهل الكلام والكلام المنعوم . |
| ٤٧٧ - ٤٨٠ | « وقال فصل السور القصار في أواخر المصحف متناسبة » |
| ٤٧٧ | (سورة اقرأ) «سورة المدثر» « سورة المزمل » (سورة القدر) . |
| ٤٧٧ | «المعارج» «والنبأ» (البينة) . |
| ٤٧٨ | « الزلزلة » (العاديات) (القارعة) « العصر » (الهمزة) |
| | « الفيل » (لايلاف) (لمرايت) (الكوثر) (الكافرون) (النصر) (تبت) |
| ٤٧٨ ، ٤٧٩ | « الاخلاص » (المودتان) . |

٤٨٠-٥١٧ سورة البينة

| | |
|-----------------------|---|
| ٤٨١ ، ٤٨٢ | سبب قراءة النبي سورة البينة على ابي بن كعب . |
| ٤٨٩ - ٤٩٣ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ | اختراق الامم قبل هذه الامة . |
| ٤٩٥ - ٥٠٠ | «يحسب الانسان ان يترك سدي» («فترضب عنكم فلذكر صفحا» |
| ٤٩٧ - ٤٩٩ | هل يعرف بالاعقل وجوب ارسال المرسل . |
| ٤٩٩ ، ٥٠٠ | خطا القدريه الناقية والمرجئة في الوعد والوعيد . |
| ٥٠١ | (وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين) |
| ٥٠٣ - ٥٠٥ | (احسب الناس ان يتركوا) الآية . |
| ٥١١ ، ٥١٢ | (ولقد بوانا بنى اسرائيل مبطاً صدق ورزقناهم من الطيبات فما اختلفوا حتى جاهم العلم) . |
| ٥١٣ ، ٥١٤ | (كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين) الآية |
| ٥١٤ - ٥١٦ | الاختلاف في كتاب الله نوعان احدهما ما ينم فيه المختلفين كلهم والثاني ما يمدح فيه المؤمنين وينم الكافرين . |

سورة النطار ٥١٧-٥٢١

سورة المرحمة ٥٢١-٥٢٦

- ٥٢١ (ومنهم من يلمزك في الصدقات) (الذين يلمزون المطوعين)
 ٥٢١ ، ٥٢٢ وان الله لا يحب كل مختال فخور) (الذين يبخلون ويأمسرون
 الناس بالبخل)
 ٥٢٣ - ٥٢٥ (كتابا متشابها مثاني) (ارجع البصر كرتين) (ومن كل شيء
 خلقنا زوجين)

سورة الكور ٥٢٦-٥٣٤

سورة الطافرون ٥٣٤-٦٠١

- ٥٣٦ ، ٥٣٧ هل قوله (غباى آله ربكأ تكذبان) بعد كل آية يعد مس
 بنب لأتكرير ام زيادة معنى ؟ وكذلك ذكر قصص القرآن وهل
 يعطف الشيء لجرد تغاير اللفظ .
 ٥٣٧ ، ٥٣٨ موقع (ما) فى نحو قوله (بما رحمة) (عما قليل) (قليلا ما
 تذكرون)
 ٥٣٨ الضم اقوى من المكسر والكسر اقوى من الفتح وهو كره لكم، وكرها
 (بنسج)
 ٥٤٣ - ٥٤٦ (فئن عصوك فقل انى برىء مما تعملون) (وان كذبوك فقل
 لى عملى) الآية (قل اغفر الله تامرونى لعبد) الآية .
 ٥٦٢ ، ٥٦٦ ، ٥٩٧ (ما عفى قوله (ما طاب) (ما سواها) (وما خلق الذكر-
 ولانثى)
 ٥٦٢ - ٥٦٦ اذا قالت اليهود والنصارى نحن نقصد عبادة الله كانوا كاذبين
 (وعبد للطاغوت)
 ٥٦٥ - ٥٧٣ اليهود بشد عداوة للمؤمنين من النصارى ، دين اليهود ودين
 النصارى وكفرهم .
 ٥٦٨ - ٥٧٢ (نعبد الهك) (من سغه نفسه) (واشتعل الراس شيبا) .
 ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٦٠٠ (ان تولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه) الآية
 (الا رب العالمين) (الا الذى فطرنى) (قد كانت لكم اسوة حسنة)
 الآية .

| الصفحة | الموضوع |
|-----------|--|
| ٥٧٣ | وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون (يؤمنون بالجبت والطاغوت) (فيشرهم بعذاب اليم) . |
| ٥٧٤ - ٥٨١ | ام كنتم شهلاء اذ حضر يعقوب الموت (الآية) ان هي الا ا . سميتوما انتم وآباؤكم) . |
| ٥٧٧ | (كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء)(كشجرة خبيثة) |
| ٥٧٧ ، ٥٧٨ | قل لو كان معه آلهة كما يقولون (الآيات) . |
| ٥٧٧ | (قل لو كان معه آلهة كما يقولون) الآيات . |
| ٥٨١ - ٥٩٥ | هل قوله . (قل يا ايها الكافرون) وقوله (ان الذين كفروا سواء عليهم اأنذرتهم) خطاب لجنس الكفار او لمن علم انه يموت كفرا وكذلك الحب والبغض والسخط والرضى للمذكور في القرآن . |
| ٥٨٤ - ٥٩٣ | (وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون) (ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة) الآيات ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون) الآية ونحوها . |
| ٥٨٦ ، ٥٨٧ | (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء) |
| ٥٨٦ - ٥٩٢ | (هدى للمتقين) (لينذر من كان حيا) (وما يضل به الا الفاسقين) ولتنذر قوما ما انذر آباؤهم) الآيات . |
| ٥٩٣ | (ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين) (لا ملأن جهنم) (ولولا كلمة سبقت من ربك) الآية . |
| ٥٩٥ - ٥٩٧ | (ومنهم من يمشى على بطنه) (ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم) الآية . (والسما وما بناها) الآيات (وما خلق المذكرو والانس) . |
| ٥٩٦ ، ٥٩٧ | (وما رب العالمين) الآيات (ولئن سألتهم من خلق السموات) . |

