مفتاح السعادة

المشتمل على مهمات مسائل الاعتقاد والمعاملات والعبادة

الجزء الثاني ـ القسم الثاني

تفسير قوله تعالى:

{هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}

[البقرة:٢٩]

قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [البقرة:٢٩].

فيه مسائل:

المسألة الأولى [في (ما) الموصولة]

دلت الآية الكريمة على أن (ما) الموصولة موضوعة للعموم لتقييدها بقوله: {جَمِيعاً}، ووجه الدلالة أن قوله: {جَمِيعاً} حال منها يفيد التوكيد وهو موضوع للعموم، فلو لم تكن ما موضوعة للعموم لم يجز تأكيدها به على ما مر تقريره في قوله تعالى: {العالمين} وفي قوله: {أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة:١٠٦] وهذا قول الجمهور، وفي حكمها سائر الأسماء الموصولة إذا لم يرد بها العهد، وكذلك (ما) الاستفهامية نحو: ما صنعت، والشرطية نحو: ما فعلت فعلت، والخلاف في ذلك كله لمن قال: ليس في اللغة لفظ يفيد العموم أصلاً وللمتوقفين وغيرهم، وقد مر تحقيق الخلاف في قوله: {أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة:١٠٦].

ومن أدلة عموم هذه اللفظة ونحوه ما مر من صحة الاستثناء من مدخولها ونحوه وفي الآية رد على القائلين بأنه لا عموم في الأخبار.

نعم و(ما) بأقسامها موضوعة لما لا يعقل.

المسألة الثانية [تخصيص الآية]

الآية ليست على عمومها؛ إذ قد خصت وأخرج منها بعض ما تناولته، قيل: إجماعاً، وإذا كانت مخصوصة فصحة الاستدلال بها فيما بقى بعد التخصيص مبني على أنه يصح الاستدلال بالعموم المخصوص فيما بقي، وفي ذلك خلاف بين الأصوليين، فقال الجمهور: يصح الاستدلال به فيما بقي ويكون حجة فيه إن خص بمبين، هكذا نسبه إلى الجمهور وقيده بكونه مخصوصاً بمبين في الغاية وشرحها، وأما غيره كالإمام المهدي، والإمام يحيى بن المحسن[1]، والرصاص في (الجوهرة) فظاهر إطلاقهم في الزوائد يدل على أنه يستدل بالعام فيما بقي مطلقاً، ولم يحكوه عن الجمهور، بل حكاه الإمام المهدي للمذهب وأكثر الفقهاء، وحكاه الإمام يحيى بن المحسن عن أبي علي، وأبي هاشم، والحاكم، والشافعي، وأصحابه، وبعض الحنفية، وقال: إنهم يقولون: إنه يصح الاستدلال به على كل حال، وجعله مقابلاً لقول عيسى بن أبان ونحوه، وفي (الجوهرة): ولكن ظاهر احتجاج[2] يدل على اعتبار القيد[1] الذي ذكره في (الغاية)

---

(١) الإمام الداعي يحي بن المحسن بن محفوظ بن محمد بن الحسين أحد علماء الزيدية وعظمائها . دعا بعد وفاة الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة سنة ٦١٤ هـ، قال عنه الإمام المنصور بالله: (مع الداعي علم أربعة) وقال أيضاً مع الداعي علوم لا يحتاج إليها الإمام) له المؤلفات العظيمة منها : كتاب المقنع في أصول الفقه، توفي رحمه الله تعالى سنة ٦٣٦ ومشهده بساقين من بلاد خولان رحمه الله رحمة الأبرار .

(٢) هكذا في الأصل، ولعلها (الاحتجاج) والله أعلم.

ولعلهم أرادوا بالإطلاق مقابلة التفاصيل الآتية. والله أعلم.

وقال عيسى بن أبان، وأبو ثور: لا يصح الاستدلال به على كل حال.

وقال أبو الحسن الكرخي: إن خص بمتصل صح الاستدلال به وإلا فلا، وبه قال محمد بن شجاع وبعض الحنفية.

وقال قاضي القضاة: إن كان للعام ظاهر يمكن العمل به قبل التخصيص فليس بمجمل، ويصح الاستدلال به فيما بقي نحو: {اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} [التوبة:٥] المخرج منه أهل الذمة، وإن لا يَكُنْ له ظاهر كذلك فإنه مجمل كقوله تعالى: {أَقِيمُوا الصَّلاَةَ} [الأنعام:٧٢] فإنه مخصص بالحائض، لكنه مفتقر إلى بيان قبل إخراجها؛ إذ لا نعلم الصلاة الشرعية فلا يمكنا امتثال ما أريد منّا من دون بيان، قيل: وكلام أبي طالب يومئ إليه.

وقال أبو الحسين البصري: إن أخرج المخصص قدراً معلوماً حتى يكون الباقي تحت العموم معلوماً صح الاستدلال به وإلا فلا. قال في (الجوهرة): وهو الذي اختاره شيخنا أبو محمد.

قلت: هذا هو الذي نسبه في (شرح الغاية) إلى الجمهور، وعليه فتكون إطلاق حكاية الإمام المهدي ومن تقدم معه عمن ذكروا على ظاهره فيحقق.

وقال أبو عبد الله البصري: إن منع ورود التخصيص من استفادة الحكم المراد من ظاهره بعد التخصيص لم يصح التعلق به وإن لم يمنع

---

(١) وهو أن يخص بمبين. تمت مؤلف.

صح، وروي هذا في (المقنع) عن أبي طالب.

وقال الإمام يحيى بن المحسن: إن علم المراد من ظاهر العموم بعد التخصيص على سبيل التفصيل فهو حجة، نحو: اقتلوا المشركين إلا زيداً، وإلا فلا نحو: اقتلوا المشركين إلا ثلاثة على صفة مخصوصة ولم يبين تلك الصفة، قال: وهو مذهب إمام عصرنا عليه السلام.

وقال بعضهم: إنه يبقى حجة في أقل الجمع.

قيل: ولعل[1] قول من لا يجيز التخصيص إلى الواحد قال في (شرح الفصول) للشيخ لطف الله: ولعل هذا إذا كان لفظ العموم جمعاً؛ إذ لو كان مفرداً فلعلهم يقولون إلى الواحد.

وحكى الغزالي عن أبي هاشم أنه يتمسك به في واحد ولا يتمسك به في جمع.

احتـــج الجمهور بوجوه:

أحـــدها: أن العام إذا خص بمبين لم يكن مجملاً وهو واضح، وإذا لم يكن مجملاً صح التعلق بظاهره لما نعلمه قطعاً من صحة التعلق بجميع الخطاب المبين كقوله -صلى الله عليه وآله: «في الرقة ربع العشر» ولهذا لو قال السيد لعبده: اعط زيداً درهماً فلم يمتثل العبد معتذراً بأنه لا يصح التعلق بظاهره لاستحق اللوم من العقلاء ولكان لومهم على هذا الاعتذار أعظم من لومهم على ترك إعطاء الدرهم، وليس ذلك إلا لقطعهم بأن ما أورده السيد مبين يصح التعلق بظاهره

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب (ولعله) والله أعلم.

وهذا بخلاف ما لو كان في الخطاب إجمالاً نحو: اعطه درهماً مخصوصاً، فإنه لا يستحق اللوم على هذا الاعتذار، وإذا صح التعلق بظاهره صح الاستدلال به بدليل أنه لا يصح أن يثبت بأحد اللفظين وينفى بالآخر فلا يقال: هذا يصح التعلق بظاهره ولا يصح الاستدلال به والعكس.

الوجه الثاني: أنا نقطع بأنه إذا قيل: أكرم بني تميم ولا تكرم منهم زيداً، فترك إكرام سائر بني تميم عُدّ عاصياً، ولولا أنه ظاهر فيما عدا صورة التخصيص وحجة فيه لما عد عاصياً.

الوجـــه الثالث: أنه قبل التخصيص كان حجة في كل واحد إجماعاً فبقي كذلك حتى يظهر معارض؛ إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان، ولم يظهر معارض إلا في القدر المخصوص فبقي حجة في الباقي.

الوجـــه الرابع: استدلال الصحابة بالعمومات على ما بقي بعد التخصيص وشاع وذاع فيما بينهم ولم ينكر فكان إجماعاً، من ذلك احتجاج علي عليه السلام على منع الجمع بين الأختين المملوكتين في الوطء بعموم قوله تعالى: {وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ} [النساء:٢٣] مع تخصيصها بقوله تعالى: {أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ} [النساء:٣] وقال: أحلت الجمع آية وحرمته أخرى. ورجح التحريم، وكذلك قال عثمان ورجح التحليل، والمعلوم أنّ قوله: {أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ} [النساء:٣] مخصوص بالبنت والأخت من الرضاع، والأمة المشتركة والمزوجة وغير ذلك، وكذلك احتجاج عمر على أبي بكر في قصة مانعي الزكاة بحديث: «أمرت أن

أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله» مع أنه مخصوص بقوله تعالى: {فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ} [الحجرات:٩] إلى غير ذلك مما كثر واشتهر.

قال الحسين بن القاسم: على أنه لا يكاد يوجد في أدلة الأحكام عموم غير مخصوص، فإبطال حجية العام المخصوص إبطال لحجية كل عام.

احتـــج عيسى بأن العموم إذا خص صار مجازاً، وإذا كان كذلك صار استعماله فيما بقي أجمع، أو في بعض المراتب على سواء، فيبقى متردداً فيما بقي وفي كل مرتبة منه فيكون مجملاً فلا يصح التعلق بظاهره والاستدلال به.

والجـــواب: أنا لا نسلم أنه يبقى متردداً وإنما يكون كذلك لو كانت المراتب متساوية ولا دليل على تعيين أحدها، وليس كذلك فإن ما ذكرناه قد دل على حمله على الباقي أجمع.

قالوا: لو قال: اقتلوا المشركين إلا بعضهم لم يصح التعلق بظاهر العموم اتفاقاً فكذلك غيره.

قلنا: هذا قياس مع وجود الفارق، فإنه إنما لم يصح التعلق فيما ذكرتم؛ لأن التخصيص صير العام مجملاً؛ لأن البعض الذي يراد قتله يصح دخوله تحت الاستثناء كما يصح دخوله تحت العموم، بخلاف ما لو قال بعد ذلك[1]: لا تقتلوا من أعطى الجزية، فإنه لا وجه للإجمال

---

(١) أي بعد قوله: {اقتلوا المشركين}. تمت مؤلف.

فيه ؛ إذ المخصص متعين والباقي داخل فيه.

قال الإمام (المهدي): والمعلوم أن الأشياء المعلومة إذا أخرج منها أشياء معلومة كنا عالمين بما عداها، وإذا أخرج منها أشياء مجهولة بقي الباقي مجهولاً لا ينفصل عما عداه فلا يُدرى ما خرج مما لم يخرج.

احتـــج الكرخي بأنه إذا خص بمنفصل صار مجازاً فيكون متردداً كما قال عيسى بن أبان، بخلاف ما إذا خص بمتصل فإنه يبقى حقيقة في الباقي متناولاً له.

والجـــواب بما مر من منع التردد، ولا نسلم أنه حقيقة مع المتصل بل هو مجاز، لكن المعتبر عدم الإجمال وحصول البيان في الكل، وسواء قلنا هو حقيقة في الباقي أم مجاز؛ إذ المجاز لا يمنع التعلق بالظاهر مع البيان.

احتـــج القاضي بأن اللفظ إذا لم يكتف بظاهره يكون مجملاً.

والجـــواب: لا وجه لمنع العمل به مع بيان المراد منه ولا يضر افتقاره إلى بيان تفاصيل المراد.

وقال الإمام المهدي: نحن نوافق القاضي في أن العام إذا كان مجملاً قبل التخصيص بقي بعده كذلك فلا يزالان مجملين حتى يبينا.

احتـــج أبو الحسين بأن المخرج إذا كان بعضاً معلوماً نحو: اقتلوا المشركين إلا زيداً كان الباقي تحت العموم معلوماً، وإن كان المخرج مجهولاً نحو: اقتلوا المشركين إلا بعضهم كان الباقي مجهولاً، وهذه الحجة قد ذكرناها وجوابها فيما مر عن الإمام المهدي وهي من

أدلة الجمهور.

وأجـــاب عنها الإمام يحيى بن المحسن بأنه لا يجب في العموم إذا أخرج منه مجهول أن يكون الباقي مجهولاً على سبيل الأطراد؛ لأن الحكيم إذا قال: اقتلوا المشركين إلا بعضهم، ولم يرد منه خطاب سوى ذلك، فإنه يمكننا الامتثال ويتعين البعض الذي أريد قتله بإخراج المكلف، ويصير الباقي معلوماً بعد هذا وكأنه قال: اقتلوا بعضاً وخلوا سبيل بعض، ويكون المراد أنا لا نستأصلهم بالقتل.

قال عليه السلام: فترك بيان البعض من الحكيم بيان ودلالة على أن ما أخرجه المكلف هو المراد؛ لأنه لو لم يكن مراداً لبينه.

قال عليه السلام: ويمكن إيراد هذا الجواب بلفظ آخر فيقال: العموم قد يخرج منه بعض مجهول ويعلم المراد بظاهره على سبيل التعيين فيصح الاستدلال به، وقد يخرج منه بعض مجهول ولا يعلم المراد من ظاهره على هذا الحد فلا يصح الاستدلال به.

قلت: وذلك نحو قوله تعالى: {أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ} [المائدة: ١].

احتـــج أبو عبد الله البصري بأن التخصيص إذا لم يخرج العموم من بقاء حكم الاسم كان الظاهر سليماً فيصح التعلق به نحو: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، فإنا لا نقتل ما عدا أهل الذمة إلا لكونهم مشركين، فالتخصيص من تعلق الحكم وهو القتل باسم الشرك وإن أخرجه من بقاء حكم الاسم لم يسلم الظاهر، فلا يصح التعلق به نحو

قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فاقطعوا أيديهما} [المائدة:٣٨] فإنا لا نقطع أحداً لمجرد كونه سرق بعد ورود الشرع باعتبار كونه سرق قدراً مخصوصاً من موضع مخصوص؛ إذ قد تغير حكم الظاهر، ومنع التخصيص من تعليق الحكم على اسم السرقة.

وتحقيق حجته أن آية السرقة تدل على أنه يقطع كل سارق على الإطلاق؛ لأنه سرق والتخصيص قد مضى بشروط وصفات لا ينبئ عنها ظاهر الآية فصارت مجملة، لا يقال: فآية المشركين مثلها؛ لأنا نقول: آية المشركين الخصوص فيها أخرج أعياناً لا يقتلون، وآية السرقة لم يخرج مخصصها أعياناً من السراق وإنما أبطل استحقاق القتل[1] في حال.

والجواب: أنا لا نسلم أن التخصيص إذا لم يخرج العموم من بقاء حكم الاسم يصح الاستدلال به على كل حال، ولأنه إذا أخرجه يكون مجملاً على كل حال، فإنه قد يبقى حكم الاسم ولا يصح الاستدلال بل يكون مجملاً، وقد يخرجه من بقاء حكم الاسم ولا يصير مجملاً بل يصح الاستدلال به، فالأول نحو: اقتلوا الفساق إلا قوماً مخصوصين بصفة مخصوصة ولا يبين تلك الصفة، فإن هذا التخصيص لا يخرج العموم من بقاء حكم الاسم؛ لأنا لا نقتل أحداً منهم إلا لكونه فاسقاً عملاً بظاهر اللفظ بعد البيان وهو هنا مجمل؛ لأن المراد لم يعلم بعد هذا المخصص؛ إذ الفسق درجات بعضها أغلظ من بعض، ولا نعلم الصفة المخصوصة من أي الدرجات هي فصار

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (القطع) والله أعلم.

مجملاً، والثاني نحو قوله صلى الله عليه وآله: «فيما سقت السماء العشر» فإن أبا عبد الله يقول بصحة التعلق بظاهره بعد تخصيصه بقوله صلى الله عليه وآله: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» مع أنه يلزمه على أصله أن يكون التخصيص قد أخرج العموم عن بقاء حكم الاسم؛ لأنه قد شرط فيه شرطاً لا ينبى عنه الظاهر وهو الأوساق، وليس اشتراطها إلا كاشتراط الحرز في السرقة، فصح أن إخراج العام عن بقاء حكم الاسم لا يوجب الإجمال من كل حال، ولا يبطل الاستدلال، وإلا فما الفرق بين الخبر وآية السرقة.

فإن قيل: إنما صح الاستدلال بالخبر للإجماع على الاستدلال به بعد ورود خبر الأوساق.

قيل: الإجماع دليل على عدم الإجمال فيه من أصله؛ إذ لو كان مجملاً لما أجمعوا على التعلق بظاهره، فيجب أن تكون الآية مثله، وكذلك لا فرق بين آية المشركين وآية السرقة فإنه قد شرط في آية المشركين شروطاً لا ينبي عنها الظاهر، وهي أن لا يكون المشرك كتابياً ولا معاهداً إلى غير ذلك.

قوله: آية المشركين، أخرج مخصصها أعياناً بخلاف آية السرقة.

قلنا: بل وآية السرقة أخرج مخصصها أعياناً وهم الذين لم يأخذوا النصاب من حرز.

احتـــج الإمام يحيى بن المحسن بالوجه الأول للجمهور، وكذلك سائر الوجوه التي احتجوا بها تصلح للاحتجاج له، والفرق بين كلامه

وكلامهم أنه يقول: إن المخصص إذا كان فيه إجمال لا يمنع من العمل بالظاهر فإنه يصح الاستدلال بالعام ولا يمنع منه ما في المخصص من الإجمال نحو: اقتلوا المشركين إلا بعضهم كما مر في جوابه على أبي الحسين، وظاهر كلام الجمهور أنه لا يصح الاستدلال بما كان كذلك.

احتـــج القائلون بأنه يبقى حجة في أقل الجمع أو في واحد بأن ذلك المتيقن وما زاد فمشكوك فيه بعد التخصيص.

قلنا: لا نسلم الشك فيما عدا المخرج لتناوله لغيره بأصل وضعه.

تنبيـه

حكى الإمام المهدي وغيره الاتفاق على أن المخصص بمجمل نحو قوله تعالى: {وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الأَنْعَامُ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ} [الحج:٣٠] ونحو: لا تقتلوا بعض المشركين بعد قوله: اقتلوا المشركين، لا يبقى حجة فيما بقي؛ لأن كل فرد يجوز فيه أن يكون مخرجاً وألاَّ يكون.

قيل: وفي دعوى الاتفاق نظر، فإن ابن برهان حكى الخلاف فيه، وصحح العمل به، واحتج بأنا إذا نظرنا إلى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج أم لا، والأصل عدمه فيبقى على الأصل ويعمل به إلا أن يعلم بالقرينة أن المخصص معارض للعام وإنما يكون معارضاً عند العلم به، ونقل العمل به أيضاً عن بعض الحنفية، وصاحب اللباب، وابن زيد وغيرهم، وعن بعض الشافعية، وهو ظاهر ما حكاه الإمام يحيى بن المحسن عن أبي علي وأبي هاشم وغيرهما كما مر، وهو

مذهب الإمام يحيى بن المحسن في بعض صوره كما مر.

وأجيب بأن القول به في غاية البعد؛ لأن إخراج المجهول من المعلوم يصير المعلوم مجهولاً، ولما يلزم عليه من ترك الدليل المخصص بلا موجب، ولأنه يلزم فيمن طلق إحدى امرأتيه أن يطأهما جميعاً، ومن اشتبه عليه إناء طاهر بإناءٍ متنجس أن يستعملهما، وقد عاتب الله نوحاً عليه السلام لما احتج بما كان مخصصه مجهولاً لما قال: {وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ} [المؤمنون:٢٧] فقال نوح عليه السلام: {إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي} [هود:٤٥] مستنداً إلى عموم قوله: {وَأَهْلَكَ} فعاتبه الله على ذلك، ويمكن أن يقال: لا حجة في الآية؛ لأن الله عاتبه على تمسكه بالعموم مع دليل إخراج الولد منه؛ لأن الذين سبق عليهم القول معلومون وهم عصاة أهله. والله أعلم.

قلت: أما على التفصيل الذي ذكره الإمام يحيى بن المحسن في جوابه على أبي الحسين فلا بُعْدَ في العمل به، ولا يلزم شيء مما ذكروه؛ لأنه مبين؛ إذ هو في حكم التخصيص بمعين في إمكان التعلق بظاهره.

المسألة الثالثة [شبهة الإباحية في هذه الآية]

تمسكت الإباحية وهم فرقة من الباطنية بقوله تعالى: {خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ} [البقرة:٢٩] على أنه خلق الكل للكل، فلا يكون لأحد اختصاص بشيء أصلاً.

وتحقيق مذهبهم أنهم يقولون بحل كل ما علم من الدين تحريمه من

الأموال، والفروج، وقتل النفس بغير حق ونحو ذلك، وسواء كانت عقلية أم شرعية، وتأولوا ما يدل على التحريم من الكتاب والسنة وقالوا: إن له باطناً خلاف ظاهره، ووافقهم على هذا المذهب المزدكية والمرجئة إلا في القتل فإنهم لا يجيزونه، واحتجوا بأن المال مال الله والعبد عبد الله فيحل لعبده تناول ماله، وقالوا: تناول النكاح من زنا أو غيره محبة لله لحلوله جل وعلا بزعمهم في المنكوح تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وتمسكوا بظواهر من القرآن ومنه الآية المذكورة، وخالفهم المسلمون في ذلك وقالوا: ما ورد الشرع بتحريمه فلا يحل تناوله، وأدلة ذلك معلومة كما في قوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...} الآية[المائدة:٣] ونحوها.

وأما قولهم: المال مال الله...إلخ فمسلم لكن لا نسلم أن لعبده تناول ماله إلا بإذنه، وقد خص تعالى بعض عبيده ببعض ماله بوجه من وجوه التخصيص والتمليك، ثم منع من تناوله إلا بإذن المخصوص به كما في قوله تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ} [البقرة:١٨٨] وغيرها.

وأما ما ذكروه في النكاح وأنه محبوب لله، نعوذ بالله من التجاسر على إطلاق هذه المقالة في حق رب العالمين، المنزه عن مشابهة المخلوقين، وبطلان ذلك معلوم.

وأما الآية فما ذكرنا من أدلة تخصيص بعض لبعض، وتحريم ما اختص به أحد عبيده على غيره إلا بشروط مخصوصة يدفع ظاهرها

على أنه لا ظاهر لها فيما راموه؛ لأنه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد، وتعيين أفراد ما في الأرض لأفراد العبيد مستفاد من دليل منفصل وهو المسمى بطريق الرزق، وهو قسمان: عقلي، وشرعي.

أما العقلي فنحو ما يحوزه ويحصله العبد من المباحات كإحياء الأرض، أو يكون طريقه المكاسب كالإجارات، وعقود المعاوضات، أو يكون مبتدأ كالهبات والإباحات ونحوها، وليس احتياج ذلك إلى شروط شرعية يخرجها عن كونها عقلية؛ لأنا لو خلينا وقضية العقل لاستحسنا التصرف فيها عند حصول أحد هذه الأسباب.

وأما الشرعي فكالمواريث والوصايا؛ إذ لو خلينا وقضية العقل لأجريناه مجرى ما لا مالك له فيكون لمن سبق إليه، لكن الشرع خص به بعضاً دون بعض، وكذلك الغنائم والصدقات وبيوت الأموال، فإن العقل يقضي بأن أهلها أحق بها.

المسألة الرابعة [حقيقة الرزق]

دلت الآية على أنه الله تعالى هو الرازق حقيقة لإفادتها الحصر المستفاد من تعريف المسند إليه فكأنه قال: لم يخلق لكم ما في الأرض إلا هو ومتى صار ذلك ملكاً لنا فلأحد الأمور التي جعلها الله أسباباً للملك، وقد مرت، ويزيده وضوحاً أن أحدنا قد يجتهد في الطلب فلا يحصل وقد يحصل بأيسر ما يكون، وقد يدخل في ملكنا بغير اختيارنا كالمواريث، وهذا متفق عليه بين العدلية والجبرية، وقالوا كلهم: لا

يقدر على إحداث الرزق غيره؛ لأنه إما جسم وهو ما يغتذى به ولا طعم له كالخبز والماء، وقد مر أن الجسم لا يقدر عليه إلا الله تعالى، وإما عرض وهو ما لا يغتذى بمحله إلا لأجله كحلاوة التمر والعنب ونحوهما فإنه لولا الحلاوة لما اغتذي بهما، فهي المنتفع بها حقيقة فكانت هي الرزق، وذلك العرض غير مقدور لنا؛ لأنا لا نقدر على إحداث الطعوم والروائح، واختلفوا في صحة إضافته إلى العبد. فقالت العدلية: يجوز ذلك.

قال النجري: مجازاً فيقال: رزق الملك جنده، ومنه قوله تعالى: {فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ} [النساء:٨] وإنما أضيف إليه؛ لأنه سبب لحصوله بما فعله من هبة وصدقة لا لحدوثه.

وقالت المجبرة: لا يصح إضافة الرزق إلى العباد رأساً؛ لأن التسبب والأحداث فعل الله وهو بناء منهم على أن فعل العبد فعل الله، وقد أبطلناه، ويزيده بياناً أن الهبة ونحوها لو كانت فعلاً لله لما استحق العبد عليها ثواباً ولا مدحاً، والمعلوم من ضرورة الدين أنه يستحق الثواب إذا قصد وجه الله تعالى.

قلت: والظاهر أنه لا مانع من إطلاق اسم الرزق على العبد حقيقة؛ لأنه قد أعطى الغير ملكه ومكنه من الانتفاع به.

وقال الشرفي: العمدة استقراء اللغة، فإن كان الرازق لغة هو خالق الرزق كان إطلاقه على نحو الواهب مجازاً، وإن كان هو معطي الرزق كان إطلاقه حقيقة.

وقال الإمام المهدي: للرزق معنيان:

أحدهما: العين المنتفع بها، ومنه {وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ} [البقرة:٢٣٣] أي قوتهن.

والثاني: بمعنى الإعطاء فهو مصدر يقال: رزقه رزقاً، كما قال تعالى: {لاَ يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ شَيْئًا} [النحل:٧٣]فرزقاً مصدر ولهذا نصب شيئاً.

قال عليه السلام: فهو بالمعنى الأول لا يضاف إلى العبد؛ إذ لا يقدر عليه إلا الله، يقال: الله الرازق، أي محدث الأرزاق ولا يقدر على إحداثها سواه، وبالثاني يصح؛ لأن العباد يقدرون على الإعطاء، ومن ثم قال تعالى: {فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ} [النساء:٨] أي اعطوهم وهم الفاعلون للإعطاء، وظاهر كلامه عليه السلام أنه يطلق بهذا المعنى على العبد حقيقة، والمفهوم من كلام الراغب أن الرازق اسم مشترك بين خالق الرزق، ومعطيه،والمسبب له، قال: وهو الله تعالى، ويقال: ذلك للإنسان الذي يصير سبباً في وصول الرزق، قال: والرزاق يعني بصيغة المبالغة لا يقال إلا لله تعالى.

وفي المختار: الرزق ما ينتفع به، والجمع: الأرزاق، والرزق أيضاً: العطاء مصدر قولك رزقه يرزقه[1] رزقاً.

---

(١) بضم الزاي. تمت مؤلف.

المسألة الخامسة

في الآية دليل على أن الله تعالى لا يفعل إلا لغرض وحكمة؛ لأن اللام فيها للتعليل، وقد تقدم الكلام في المسألة السابعة من مسائل الحمد لله[1].

وعزا الرازي في هذا الموضع نفي الغرض إلى أصحابه، واحتج لهم بنحو ما مر، وزاد وجهاً رابعاً وهو أنه لو كان فعله لغرض لكان الغرض رعاية مصلحة المكلفين، ولو كان ذلك هو الغرض لما فعل ما هو مفسدة في حقهم، لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم أنه لا يؤمن، ثم حكى عن أصحابه أنهم قالوا: إن اللام في قوله: {خَلَقَ لَكُمْ} [البقرة:٢٩] ونحوها ليست للتعليل حقيقة، ولكن لما فعل تعالى ما لو فعله غيره سبحانه لكان فعله لذلك الشيء لأجل الغرض أطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة.

والجـــواب عن هذا الوجه يؤخذ من الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ} [البقرة:٦].

وأما حملهم اللام على المجاز فعدول عن الظاهر بلا سبب ولا ملجئ إليه، وقد صرح بعض المتكلمين في العربية من أصحابه بأنها للتعليل، ومنهم من قال: إنها للملك وللإباحة، وكل ذلك يثبت به الفرض، وقد مر في الفاتحة على أن الظاهر من كلام المجبرة غير الرازي إثبات الغرض.

(١) في الموضع الثالث منها. تمت مؤلف.

وقال القسطلاني: أهل السنة لا ينكرون إمكان التعليل وإنما ينكرون وجوبه.

المسألة السادسة [الأصل في الأشياء]

استدل من قال: إن الأصل في الأشياء التي ينتفع بها ولم تجر مجرى المحظورات في العقل الإباحة بهذه الآية وما كان مثلها نحو: {وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِى السَّمَاوَاتِ وَمَا فِى الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ} [الجاثية:١٣] حتى يقوم دليل التحريم، وهذا الدليل شرعي، والعقل يقضي بذلك عند أئمتنا عليهم السلام وغيرهم، وبعضهم قال: إن العقل يقضي بالقبح ولا تستفاد الإباحة إلا من الشرع، وبعضهم توقف في دلالة العقل، وقد ذكرنا الخلاف والحجج في السادسة من المقدمة، وظاهر الآية أنه لا فرق بين الحيوانات وغيرها، وهو قول المؤيد بالله، والأمير الحسين، ومالك، فقالوا: قد دخل في العموم لحوم الحيوانات فيجوز أكلها إلا ما خصه دليل، وقال به بعض أصحاب الشافعي، واختاره أحمد بن يوسف زبارة وغيره، وهو ظاهر كلام الهادي في (الأحكام).

وقالت الحنفية، وخرجه المؤيد بالله للهادي: بل الأصل في الحيوانات الحظر فلا يحل شيء منها إلا بدليل، واختاره علامة العصر وهو المصحح للمذهب.

احتج الأولون بالآية وما في معناها من العمومات، ومنه قوله تعالى: {قُلْ لاَ أَجِدُ فِى مَا أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً...} الآية[الأنعام:١٤٥].

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا ابن ريذة، قال: أخبرنا الطبراني، ثنا إسحاق بن إبرهيم الديري، ثنا عبد الرزاق، أخبرنا قتادة، عن مطرف بن عبد الله بن الشخير، عن عياض بن حمار المجاشعي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إن الله أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا وإنه قال: كل مال نحلته عبادي لهم حلال...» الحديث. قال في (أنوار التمام): أخرجه المرشد بالله من سبع طرق.

أما الديري فهو: إسحاق بن إبرهيم بن عباد الديري، أخذ عنه أبو داود وغيره، وأكثر عنه الطبراني، واحتج به أبو عوانة في صحيحه، وقيل: هو الذي شهر علم عبد الرزاق، وقال الحاكم في رواية الدارقطني: صدوق ما رأيت فيه خلافاً، روى له المؤيد بالله، والمرشد بالله.

وأما قتادة فهو: ابن دعامة السدوسي، أبو الخطاب البصري الأكمه، احتج به الجماعة، وعده المنصور بالله في العدلية، توفي سنة سبع أو ثمان عشرة ومائة، وروى له الأئمة.

وأما مطرف فهو: أحد سادات التابعين، وثقه ابن سعد، قال علامة العصر: عداده في مبغضي أمير المؤمنين مع قوله بالعدل، وقال في (التقريب): ثقة عابد فاضل، توفي سنة خمس وتسعين، روى له أئمتنا الخمسة، واحتج به الجماعة.

وأما عياض، فقال في (الجداول): كان صديقاً لرسول الله -صلى الله عليه وآله- قبل الإسلام، له خمسة أحاديث.

ودلالة الحديث على المطلوب واضحة، فإنه نص في أن الله تعالى قد أحل لعباده ما أنحلهم وهو سبحانه قد أنحلهم ما في الأرض جميعاً بهذه الآية وغيرها، فلا يخرج منه إلا ما خصه دليل.

وفي (الشفاء): إن الله تعالى قال لنوح عليه السلام: (وجعلت كل دابة مأكلاً لك ولذريتك ما خلا الدم فلا تأكلوه) ونحن متعبدون بشرائع من قبلنا بدليل قوله تعالى: {فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ} [الأنعام: ٩٠].

وفي (صحيح البخاري): حدثنا عبد الله بن يزيد المقري، حدثنا سعيد، حدثنا عقيل، عن ابن شهاب، عن عامر بن سعد بن أبي وقاص أن النبي -صلى الله عليه وآله- قال: «إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرِّم من أجل مسألته».

سعيد: هو ابن أبي أيوب الخزاعي المعدي، وعقيل بضم العين ابن خالد الأيلي، والحديث أخرجه مسلم، وأبو داود.

وعن أبي هريرة عن النبي -صلى الله عليه وآله- أنه قال: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استعطتم». أخرجه الشيخان، وهو والحديث الذي قبله دليل على أن الأصل الإباحة، وأنه لا يحرم شيء إلا بدليل شرعي.

وعن سلمان الفارسي قال: سئل رسول الله -صلى الله عليه وآله- عن السمن والجبن والفرا فقال: «الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عُفِيَ لكم».

أخرجه ابن ماجة، والترمذي، والحاكم، قيل: في إسناد ابن ماجة سيف بن هارون البرجمي وهو ضعيف متروك.

وأخرج البزار وقال: سنده صالح، والحاكم وصححه من حديث أبي الدرداء رفعه بلفظ: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن لينسى شيئاً، وتلا: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا} [مريم:٦٤]».

وأخرج الدارقطني من حديث أبي ثعلبة رفعه: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدد حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها».

وقال علي عليه السلام: (إن الله عز وجل افترض عليكم فرائض فلا تضيعوها، وحد لكم حدوداً فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تتكلفوها). رواه في (النهج).

وفي سنن أبي داود: حدثنا محمد بن داود بن صبيح، ثنا الفضل بن دكين، ثنا محمد يعني ابن شريك المكي، عن عمرو بن دينار، عن أبي الشعثاء، عن ابن عباس قال: كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقذراً، فبعث الله تعالى نبيه صلى الله عليه وآله، وأنزل كتابه، وأحل حلاله، وحرم حرامه، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو وتلا: {قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ...} إلى آخر الآية[الأنعام:١٤٥].

حدثنا موسى بن إسماعيل، ثنا غالب بن حجرة، حدثني ملقام بن تلب، عن أبيه قال: صحبت النبي -صلى الله عليه وآله- فلم أسمع لحشرة الأرض تحريماً.

حدثنا إبرهيم بن خالد الكلبي أبو ثور، ثنا سعيد بن منصور، ثنا عبد العزيز بن محمد، عن عيسى بن نميلة، عن أبيه قال: كنت عند ابن عمر فسئل عن أكل القنفذ فتلا: {قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا...} الآية[الأنعام:١٤٥]، قال شيخ عنده: سمعت أبا هريرة يقول: ذكر عند النبي -صلى الله عليه وآله- فقال: «خبيثة من الخبائث» فقال ابن عمر: إن كان قال رسول الله -صلى الله عليه وآله- هذا فهو كما قال.

أما ابن صبيح ومحمد بن شريك فوثقهما في (التقريب).

وأما عمرو بن دينار فهو الجمحي، مولاهم أبو محمد الأثرم المكي، وثقه غير واحد، وعداده في ثقات الشيعة، مات سنة ست وعشرين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له الأخوان.

وأما الشعثاء فهو: جابر بن زيد الأزدي، احتج به الجماعة، وروى له الهادي[1]، والمرادي.

وأما موسى بن إسماعيل فهو المنقري.

وأما غالب فهو: ابن حجرة بفتح المهملة وسكون الجيم، التميمي العنبري، قال في (التقريب): مجهول، وقال في (التعقيب): وثقه

(١) في المنتخب. تمت مؤلف.

ابن حبان كما في (الخلاصة).

وأما ملقام فهو: بكسر أوله وسكون اللام ثم قاف، ويقال بالهاء بدل الميم، ابن التلب بفتح المثناة وكسر اللام وتشديد الموحدة، فهو صحابي له حديث واحد في العتق.

وأما إبراهيم بن خالد فهو: أبو ثور الفقيه صاحب الشافعي، له أقاويل معروفة في الفقه، وقال في (التقريب): ثقة، وأثنى عليه غيره.

وأما سعيد فهو: ابن منصور بن شعبة، أبو عثمان الخراساني نزيل مكة، رفع من شأنه أحمد وغيره، وقال أبو حاتم: متقن ثبت، وقال في (التقرب): ثقة مصنف، وكان لا يرجع عما في كتابه لشدة وثوقه به، مات سنة سبع وعشرين ومائتين، وقيل: بعدها، احتج به الجماعة، وروى له الأخوان والمرشد بالله.

وأما عبد العزيز فهو: ابن محمد بن عبيد الدراوردي، أبو محمد الجهني مولاهم المدني، وثقه القطان وابن معين وغيرهما، وقال أبو حاتم: صدوق في الحديث، وقال معن بن عيسى: يصلح أن يكون أمير المؤمنين في الحديث، وضعفه بعضهم، توفي سنة تسع وثمانين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة.

وأما عيسى فهو: ابن نميلة بالتصغير، الفزاري الحجازي، قال في (التقريب): مجهول، وقال في (التعقيب): وثقه ابن حبان، وقال الذهبي: ما روى عنه سوى الدراوردي في أكل القنفذ.

وأما نميلة فقال في (التقريب): مجهول.

فهذه الآثار وما تقدمها من الأخبار تعضد ظواهر القرآن فيما تقتضيه من أن الأصل الإباحة في إباحة الانتفاع بكل حيوان إلا ما خصه دليل.

قال في (الثمرات): ونهيه صلى الله عليه وآله عن أكل كل ذي ناب من السبع ومخلب من الطير يدل على أنه خص المخرج، وأباح ما عدا ذلك.

احتـــج الآخرون بأن إيلام الحيوان محظور عقلاً فلا يحل إيلامها إلا بدليل شرعي؛ إذ الانتفاع لا يحصل غالباً من دون إيلام، وقد ورد الشرع بجواز الانتفاع ببعضها بذبح وغيره فيقر حيث ورد ولا نتجاوزه إلى غيره، وفي هذا جمع بين دلالة العقل والنقل.

قالوا: والعمومات التي احتج بها الأولون ليست على عمومها لخروج كثير من المحرمات، والعام المخصوص لا يكون حجة فيما بقي على ما مر، سلمنا فنقول كما أنه قد تخصصت بالمضار كالسم وحق الغير، وما ورد الشرع بتحريمه فكذلك تخص بإيلام الحيوان الذي قد قضى العقل بتحريمه والتخصيص بالعقل جائز[1].

وأما ما روي في قصة نوح عليه السلام فلا حجة فيه علينا؛ لأنه خاص بشرعه فلا يلزمنا إلا بدليل، والآثار المروية عن الصحابة ليست بحجة.

والجـــواب: أنا لا نسلم أن العقل يقضي بقبح الانتفاع، بل يقضي بالإباحة وأنها الأصل بمعنى أنه لم يمنع منه، وإنما قضى بقبح الإيلام وهو غير الانتفاع؛ إذ لا ملازمة كلية بين الإيلام والانتفاع،

---

(١) كما مر في قوله تعالى: {إن الله على كل شيء قدير}. تمت مؤلف.

ألا ترى أنه يمكننا الانتفاع بميت السمك والجراد من دون أن نؤلمها، ويمكننا أن ننتفع بالتجمل برباط الخيل ونحوها من دون إيلامها بأن لا ننتفع بها في غير التجمل، وكذلك ما أكلناه مما ذبحه الغير فإنا ننتفع بأكله من دون أن نؤلمه، فثبت أن الإيلام والانتفاع أمران مفترقان.

فإن قيل: هذا لو تم لكم فيما يمكن الانتفاع به من دون إيلامه فلا دليل لكم على حل ما لا يمكن انتفاعنا به إلا بأن نؤلمه كذبح الدابة وركوبها.

قيل: إذا قد ثبت أن العقل يحكم بجواز الأكل وغيره من وجوه المنافع وكان ذلك لا يحصل إلا بإيلامها فإن العقل حينئذ يحسن إيلامها وجوازه وإلا لعاد على الغرض وهو إباحة الانتفاع بالنقض، ونقطع بأن لها في ذلك مصلحة يعلمها الله أو أنه سبحانه قد ضمن لها العوض على ذلك على حسب الخلاف، ولا بعد في هذا فإنه لا نزاع في أنه يجوز إيلام ما أباح الشرع أكله والانتفاع به إذا كان لا يحصل الانتفاع من دونه، فكذلك يقال فيما أباحه العقل؛ إذ هو دليل كالشرع، وقد قررنا أن العقل يبيح الانتفاع بها فيلزم منه إباحة ما لا يحصل الانتفاع من دونه من الألم، وإنما نشأ القول بأن الأصل في الحيوانات الحظر من توهم الملازمة الكلية بين الانتفاع والإيلام، وقد وضح الفرق بينهما كما قررناه، وعلى هذا فتكون العمومات السمعية مؤكدة لحكم العقل في أن الأصل الإباحة في حيوان وغيره، ولا يخرج من ذلك إلا ما خصه دليل، ثم إنا لو سلمنا أن الأصل في الحيوانات الحظر لما ذكرتم من قبح إيلامها عقلاً فنقول: حكم العقل بذلك

ليس من القضايا المبتوتة التي يجوز رفعها، بل هو قضية مشروطة بأن لا يرد السمع بحسنه، وقد ورد السمع بإباحة إيلامها لأجل تحصيل الانتفاع وذلك يستلزم حسنها؛ لأن الله لا يبيح لنا القبيح ولا يرضاه.

قال النجري في (شرح الآيات): فإن قيل: قول الأكثر بعموم الحل يؤدي إلى رفع الحكم العقلي، وهو تحريم إيلام الحيوان بدليل السمع والأحكام العقلية لا يصح رفعها بنسخ ولا غيره.

قلنا: الأحكام العقلية حاصلة عن علل عقلية، والمستحيل هو رفعها مع بقاء عللها، فأما مع ارتفاع عللها فهو صحيح، بل واجب؛ إذ يلزم من ارتفاع المؤثر ارتفاع الأثر، وإيلام الحيوان قبيح عقلاً لكونه ظلماً، فإذا أباحها الشرع بنص كآية الأنعام، أو عموم كهذه الآية علم أن الله قد ضمن لها من العوض ما يخرج به الألم عن كونه ظلماً الذي هو علة القبح؛ فبذلك يرتفع القبح العقلي.

هذا وأما قولهم: إن العام المخصوص ليس بحجة فجوابه من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أن هذه الآية مخصوصة، بل هي باقية على عمومها بمعنى أن الانتفاع حاصل بكل ما تناولته وإن اختلفت وجوه النفع.

قال الزمخشري في معنى: {خَلَقَ لَكُمْ} [البقرة:٢٩] لأجلكم ولانتفاعكم به في دنياكم ودينكم، أما الانتفاع الدنيوي فظاهر، وأما الديني فالنظر فيه وما فيه من عجائب الصنع الدالة على الصانع القادر الحكيم،

وما فيه من التذكير بالآخرة وبثوابها وعقابها؛ لاشتماله على أسباب الأنس واللذة من فنون المطاعم، والمشارب، والفواكه، والمناكح، والمراكب، والمناظر الحسنة البهية، وعلى أسباب الوحشة والمشقة من أنواع المكاره كالنيران، والصواعق، والسباع، والأحناش، والسموم والغموم، والمخاوف، وقال غيره بعد أن حكى أن قوله: {مَا فِى الأَرْضِ} عام ما لفظه: لكن يرد على هذا العموم أن كثيراً من ما في الأرض ضار كالسباع والحشرات، وبعضها لا فائدة له أصلاً كالهوام، ويجاب بأنها كلها نافعة إما بالذات كالمأكول والمركوب، وإما بواسطة، ألا ترى أن السباع الضارية أهلكت كثيراً من الحيوانات التي لو بقيت أهلكت الحرث والنسل، والحيات يتخذ منها الترياق.

الوجه الثاني: أنا وإن سلمنا تخصيصها فلا نسلم أن العام المخصوص بمبين ليس بحجة كما مر، وهذا الوجه أحسن من الأول؛ لأن الآية وإن تناولت ما في الأرض جميعاً بالاعتبار الذي ذكروه فهي لم تتناول جميع وجوه الانتفاع في أفراد ما تناولته للقطع بتحريم الضار، وتحريم إتيان البهائم في فروجها، وغير ذلك مما يمكن أن يكون نفعاً، لكن منع منه مانع عقلي وشرعي، فهي لا تخلو عن تخصيص. والله أعلم.

وأما قولهم: لو سلمنا حجية العام المخصوص فنحن نخص هذه العمومات بالعقل، فقد مر أن العقل لا يقضي بقبح الانتفاع...إلى آخر ما مر.

وأما قولهم: لا حجة في قصة نوح إلا بدليل قوله تعالى: {فَبِهُدَاهُمُ

اقْتَدِهِ} [الأنعام:٩٠].

وأما الآثار عن الصحابة فالمراد بها التأييد والتأكيد؛ لأنهم أعرف بمقاصد الشرع إلا ما صح عن أمير المؤمنين عليه السلام فهو عندنا حجة.

تنبيـه [الأصل في الحيوانات]

وما ذكرناه من أن العقل يقضي بأن الأصل في الحيوانات الإباحة قد أشار إليه المقبلي في المنار وهو الذي تقضي به العمومات السابقة، فإن الظاهر من سياق قوله تعالى: {هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الأَرْضِ جَمِيعاً} [البقرة:٢٩] إرادة الامتنان عليهم، وتذكيرهم بما هو متقرر في عقولهم من أنه المنعم عليهم بتلك النعم، وتوبيخهم على كفرهم بالله وهو الذي أنعم عليهم بهذه النعمة، ولم يرد بها بيان الحكم فيما في الأرض أولا وبالذات وإن كانت قد تضمنت ذلك، لكن من حيث التقرير والتأكيد لما هو مقرر في عقولهم، وقد ذكر بعض جهابذة التفسير معنى هذا فقال: مناسبة هذه الآية لما قبلها ظاهرة وهو أنه لما ذكر أن من كان منشئاً لكم بعد العدم ومفنياً لكم بعد الوجود، وموجداً لكم ثانية إما إلى جنة وإما إلى نار كان جديراً أن يعبد ولا يجحد، ويشكر ولا يكفر، ثم أخذ يذكرهم عظيم إحسانه، وجزيل امتنانه من خلق جميع ما في الأرض لهم، وعظيم قدرته، وتصرفه في العالم العلوي، وأن العالم العلوي والعالم السفلي بالنسبة إلى قدرته على السواء، وأنه عليم بكل شيء.

وقال آخر: الصحيح في معنى قوله تعالى: {خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى

الأَرْضِ} [البقرة:٢٩] الاعتبار يدل عليه ما قبله وما بعده من نصب العبر الإحياء، والإماتة، والخلق، والاستواء إلى السماء وتسويتها أي الذي قدر على هذه لا تبعد منه القدرة على الإعادة، والمراد بالانتفاع المفهوم من قولكم هو الاعتبار لا غير، ابن العربي: وليس في الأخبار بهذه القدرة عن هذه الجملة ما يقتضي حظراً ولا إباحة ولا وقفاً، وإنما جاء ذكر هذه الآية في معرض الدلالة والتنبيه ليستدل بها على وحدانيته.

قلت: ولا وجه لمنع دلالتها على الإباحة، وكون المراد بها ما ذكر لا يمنع من ذلك؛ إذ اللفظ يقتضيه، بل لا يصح الاستدلال بها على التوحيد، ولا على التذكير بالنعم والاعتبار إلا إذا كان ما تناولته على ما يقتضيه ظاهرها، ولهذا حافظ الزمخشري وغيره على بقاء عمومها على حسبه، ولو أنصف ابن العربي لقال: إنها تدل على أن حكم الأشياء كلها على الإباحة عقلاً؛ لأن الامتنان والتذكير والتنبيه على التوحيد لا يصح إلا إذا كان ذلك مركوز في عقولهم بحيث لا يمكنهم إنكاره، وإن أنكروه ظهر عنادهم لسائر العقلاء، وكذلك قوله تعالى: {قُلْ لاَ أَجِدُ فِى مَا أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّماً...} الآية[الأنعام:١٤٥] وسائر الأدلة المتقدمة، وأقوال الصحابة تدل على أن الأصل الإباحة عقلاً في حيوان وغيره، وأنه لا يحكم بتحريم إلا بدليل شرعي، ويؤيده أن النبي - صلى الله عليه وآله- كان يركب البهائم قبل البعثة، وأيضاً والأدلة[1] العقلية الدالة على أن الأصل في المنافع الإباحة تتناول الحيوانات، وقد مرت في السادسة من المقدمة.

هذا وأما أصحابنا فظاهر كلامهم أن الإباحة في الحيوانات ليست

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (وأيضاً الأدلة نخ) والله أعلم.

إلا شرعية، وممن صرح بذلك النجري فإنه قال: وإيلام البهائم إنما حسن شرعاً فقط.

نعم لنا[1] أن العقل يقضي بإباحة الحيوانات إنما نعني به فيما فيه انتفاع، فأما إيلامها واستعمالها في غير منفعة فذلك ظلم ممنوع عقلاً وشرعاً، ويتفرع على الخلاف في الحيوانات أعني في كون الأصل فيها الإباحة أو الحظر فرعان:

الفرع الأول [في طهارة ذرق الطير]

لو وجد ذرق طير أو عظم ولم يعلم من أي حيوان هو فمن قال الأصل الحظر حكم بالنجاسة، ومن قال الأصل الإباحة كانت طاهرة.

وقال المتوكل على الله إسماعيل: أما الذرق فطاهر؛ لأن الأصل الطهارة وصحح للمذهب.

وقال الحسن بن يحيى القاسمي، وولده علامة العصر، وأبو حنيفة: بطهارة ذرق سباع الطير؛ لمفهوم خبر عمار، ولترك السلف غسل المساجد منه.

الفرع الثاني [في استعمال الدواب]

في استعمال الدواب في غير ما جرت العادة باستعمالها فيه كالحرث على الخيل والبغال والحمير وحمل آلة الحرب ونحوها على البقر ونحو ذلك.

ظاهر كلام النجري الجواز لظواهر الأدلة وعمومها، فإنها تقتضي

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (نعم قولنا إن العقل نخ) والله أعلم.

جواز الانتفاع بها في أي منفعة كانت إلا ما خصه دليل.

وقال السيد محمد بن الهادي في قوله تعالى: {وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ} الآية[النحل:٥]: تدل على جواز أكلها والانتفاع بجميع المنافع منها، وقد ورد بذلك الشرع الشريف، قال: وهو معلوم من الشرع ضرورة.

وحكى النجري عن بعض السلف أنه كان ينهى عن تحميل آلة الحرث على البقر، قال: وكذلك سائر وجوه الانتفاع إلا ما أباحه الشرع بدليل خاص.

قلت: ومقتضى مذهب الهدوية ومن وافقهم، وحجة الأولين ما مر من عموم الأدلة عقلاً ونقلاً، وحجة الآخرين ما مر من أن الأصل في الحيوانات الحظر فلا يحل من وجوه الانتفاع بها إلا ما خصه دليل، ويحتج لهم أيضاً بما في صحيح مسلم قال: حدثني أبو الطاهر أحمد بن عمرو بن سرح وحرملة بن يحيى، قالا: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني يونس، عن ابن شهاب، حدثني سعيد بن المسيب، وأبو سلمة بن عبد الرحمن أنهما سمعا أبا هريرة يقول: قال رسول صلى الله عليه وآله: «بينما رجل يسوق بقرة له قد حمل عليها التفتت إليه فقالت: إني لم أخلق لهذا، ولكني إنما خلقت للحرث، فقال الناس: سبحان الله تعجباً وفزعاً أبقرة تكلم، فقال رسول الله -صلى الله عليه وآله: فإني أومن به وأبو بكر وعمر». وله طريق أخرى قال: وحدثنا محمد بن عباد، حدثنا سفيان بن عيينة، ح وحدثني محمد بن

رافع، حدثنا أبو داود الحفري، عن سفيان كلاهما عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة عن النبي -صلى الله عليه وآله- بمعنى حديث يونس عن الزهري.

وأخرجه البخاري قال: حدثنا محمد بن بشار، حدثنا غندر، حدثنا شعبة، عن سعيد، قال: سمعت أبا سلمة، عن أبي هريرة، عن النبي -صلى الله عليه وآله- فذكر نحوه إلا أنه قال: «بينما رجل راكب على بقرة»، وسعد هو: ابن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، وأخرجه الترمذي، وهو دليل على أنه لا يجوز استعمال الدواب في غير ما خلقت له نصاً في البقرة وقياساً في غيرها؛ لأن علة المنع إنما هو كونها لم تخلق لما فعله هذا الرجل من الحمل أو الركوب، فكذلك يجب المنع من استعمال سائر الدواب فيما لم تخلق له للعلة المذكورة، وقد أعلمنا الله في كتابه بما خلق له الأنعام والخيل والبغال والحمير فقال في الأنعام: {فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ، وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ، وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الأَنفُسِ} [النحل:٥-٧] وقال في الخيل وما بعدها: {لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً} [النحل:٨] وهذا إذا ضممته إلى الدليل العقلي كان حجة قاطعة على المنع.

والجـــواب: أما قولهم: إن الأصل الحظر فقد مر إبطاله.

وأما الحديث فلا يقاوم القواطع العقلية والنقلية الدالة على جواز مطلق الانتفاع ما لم يخرج إلى حد الجور والظلم، على أنه يجاب عنه

وعن الآية بأن ذكر الحرث والركوب والزينة لا يدل على أن المنفعة مختصة بذلك، وإنما خصت هذه المنافع بالذكر؛ لأنها معظم المقصود، ولا يلزم من تعليل الفعل بمعظم المقصود منه أن لا يقصد منه غيره أصلاً ولهذا سكت عن حمل الأثقال على الخيل والبغال والحمير مع أنه لا ريب في جواز ذلك، سيما على البغال والحمير، واستدل السيد محمد بن الهادي بقوله في الأنعام: {وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ} [النحل:٧] على جواز إتعابها بالتحميل للأثقال والمسير عليها والعمل، وذلك من أعظم المشقة على البهائم، قال: وهذا جائز، ولو أتعبها ما لم يبلغ حد الجور من تكليفها ما هو فوق طاقتها، وضربها لذلك فوق الحاجة، قال: وما ذكرناه من الوجهين معلوم من الشرع على الجملة، وعليه الإجماع.

هذا وللإمام المهدي كلام حسن، ودليل عقلي مستحسن في جواز تحميل البهائم المشقة في مصالح أنفسنا حاصله: أنا نعلم من كل حيوان اختياره تحمل المشقة في طلب المعيشة ولم نر حيواناً أجوف حتى النمل ساكناً عن طلب المعيشة إلا لمانع، فعلمنا بالعقل حسن تحميل البهائم التي لا تحمل رزقها كالأنعام والخيل ونحوها قدر ما تحمله هي لو طلبت المعيشة، ويكون ذلك في مقابلة القيام بها وحفظها من المهالك؛ لأن المعلوم أن الله تعالى لم يجعل متاعها وحفظ نفسها موكولاً إليها؛ إذ لا يمكنها ما يمكن المتوحشات من حفظ نفسها عما تخاف، فلو تركت تتبع رزقها في الفيافي والقفار لكان فيه هلاكها، فلما علمنا ذلك من حالها، وعلمنا من حال سائر الحيوانات أنها تكد أنفسها أكثر

نهارها في طلب المعاش راكبة للأخطار في ذلك، علمنا حسن تحميل البهائم مثل مشقتها لو اشتغلت بالطلب كغيرها، ويكون ذلك في مقابلة القيام بمؤنتها وحفظها من السبع، والحر، والبرد وغير ذلك.

قال عليه السلام: ونعلم ضرورة أنها لو عقلت وعلمت ما يلقاه غيرها في طلب المعيشة لاختارت ما هي عليه من الخدمة في مقابلة القيام بها وحفظها، سيما مع عجزها عن القيام بنفسها، فإنها في كثير من المواضع لا تجد بلغة ولا مأوى إلا ما حصله لها المالك، وإذا علمنا ذلك فالقدر الذي يجوز عقلاً تحميلها إياه إنما هو القدر الذي تحمل نفسها لو طلبت المعيشة والحفظ فقط، لكن الأقرب أن ما من قدر في المشقة غير المبرحة[1] إلا وهي تختار تحمله في طلب ذلك عند حاجتها وهي لا تزال محتاجة إلا في وقت امتلائها وهو يسير، فيجب التهوين عليها ذلك القدر.

قلت: وقد تضمن قوله عليه السلام: لكن الأقرب...إلخ الرد على من قال: إنه لا يهتدي العقل إلى القدر الذي يحسن منا أن نحمله البهائم في منافع أنفسنا في مقابلة ما نوصله إليها من النفع، وقد استفيد من كلامه عليه السلام أنه يقول: إن إيلام الحيوان لمنفعة أنفسنا جائز عقلاً، وهو الذي اخترناه أولاً، لكن العلة عنده عليه السلام في الجواز هو كونه في مقابلة قيامنا بها.

---

(١) أي الجائزة. تمت مؤلف.

تنبيـه [مشقة الحيوان]

وكما يجوز تحميل البهائم المشقة لنفعنا على ما مر تقريره، فكذلك يجوز أن نحملها المشقة لنفعها، كركوبها في تعهدها بالسقي، وحمل علفها عليها وغير ذلك، وكذلك غيرها مما لا تكليف عليه فإنه يجوز تحميله المشقة لنفعه.

قال الإمام المهدي: وجواز ذلك معلوم، وإنما الخلاف في أنه ثابت عقلاً أم سمعاً، فقال أبو هاشم: ثبوته عقلي فإنا نعلم بعقولنا حسن ذلك، واختاره الإمام المهدي.

وقال أبو علي: لا وإنما ثبت سمعاً فقط؛ لأن العقل لا يهتدي إلى قدر المنفعة التي يختار الحيوان لو عقل تحمل المشقة لأجلها.

والجـــواب: أنه قد ثبت عقلاً حسن تحميلها المشاق لنفعنا، فبالأولى حسنه إذا كان في نفعها، ولا نسلم أن العقل لا يهتدي إلى قدر المنفعة لما مر[1] عن الإمام المهدي، وأيضاً قد علم حسن تحميل الإنسان نفسه المشقة في طلب نفع نفسه، وعلم حسن ما يتحمله سائر الحيوانات التي تقوم بنفسها من المشقة في طلب ذلك، وكذلك حسن ما يفعله الإنسان من تحميل البهيمة المشقة لنفع نفسها، فإن تدبيره لها مع عجزها وعدم تمييزها كتدبيرها لأنفسها.

دليل آخـــر وهو: أن الشيخين متفقان على أنه يحسن عقلاً تحميلها المشقة لدفع ضرر عنها أعظم مما حملت، كإيلامها بالكي ونحوه لدفع

---

(١) في قوله: والأقرب...إلخ. تمت مؤلف.

ضرر أعظم منه، فكذلك يحسن لدفع ضرر الجوع والعطش ونحوهما[1]، بل هذه المضار أبلغ من بعض الآلام، وما فرق به بين الأمرين من أن دفع المضرة قد تبلغ الرغبة فيه حد الإلجاء حتى يجب على من يخافها محاولة دفعها، بخلاف المنفعة فإنها تختلف أحوال الحيوانات فيها، فمنها ما لا يهون عليه تحمل المشقة في طلبها وإن جلت، ومنها ما يهون عليه ذلك فلا يهتدي العقل إلى القدر الذي يعلم أن هذا الحيوان يختار هذا الألم لو عقل لحصول هذه المنفعة فمدفوع بما مر.

تنبيـه [إنزال الألم بالعقلاء للمنفعة]

واختلف في إنزال الألم بالعقلاء لنفعهم من دون مراضاتهم، فقال أبو هاشم وأكثر الشيوخ: قد يعلم عقلاً حسن ذلك، فإن رجلاً لو قال لآخر: قم من مكانك لتأخذ هذه الصرة وفيها مثاقيل كثيرة لتنتفع بها وليس بينه وبينها إلا قدر خطوة مثلاً فإنه إذا امتنع كان له إجباره وقهره على القيام وهو متفضل، ويعلم حسن ذلك بالعقل.

قال الإمام المهدي: ولعل أبا هاشم يعني حيث لا يعلم من حال الممتنع قصد الزهد أو نحوه من الأمور التي يحسن معها الامتناع[2]، بل عرف ضرورة أنه لا وجه لامتناعه إلا الكسل.

وقال أبو علي: لا يحسن ذلك عقلاً، واختاره الإمام المهدي؛

---

(١) كالحر والبرد ومخافة السبع. تمت مؤلف.

(٢) كالنفرة من الدخول تحت منة الغير. تمت مؤلف.

لجواز كون هذا الكسلان يرى لذة الدعة في تلك الحال أبلغ من لذة الانتفاع بالصرة.

نعم وأما إجباره على دفع المضرة كأن يرى رجلاً قاعداً تحت جدار يخشى انهدامه عليه في تلك الحال.

قيل: فلا يبعد اتفاق الشيخين هنا أنه يحسن إجباره على القيام، ويكون ذلك تفضلاً حسناً.

قال الإمام المهدي: وهو قريب.

المسألة السابعة [حق الله وحق العباد وأيهما يقدم]

استدل بعض العلماء بقوله تعالى: {خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ} [البقرة:٢٩] على أنه إذا تعارض حق الله تعالى وحق العباد الماليان كان الواجب تقديم حق العباد؛ لأن الآية تدل على أنهم المقصودون بخلق ما في الأرض، ولأن في تقديمها وفاءً بالحقين؛ لأن وصول ذي الحق إلى حقه من أفراد المصالح العامة، ولأن دين العباد واجب عقلاً وشرعاً وهم فقراء محتاجون ودين الله واجب شرعاً فقط وهو غني لا تجوز عليه الحاجة بحال؛ ولأن دين الآدمي مبني على المشاحة والمضايقة، ومستحقه متعين، وهذا قول زيد بن علي، والداعي، والمؤيد بالله، والإمام يحيى، وأبي حنيفة وأصحابه، وقول للشافعي، ورواه في (البحر) عن أبي طالب وقال في غيره: هو تحصيل الأخوين للهادي، وقيل: بل يقدم حق الله لقوله صلى الله عليه وآله: «فدين

الله أحق أن يقضى» وهو حديث ثابت عند أئمتنا والمحدثين من رواية ابن عباس وغيره، وسيأتي ذكره في حكم الصوم، والحج عن الميت، وله ألفاظ، ففي بعضها: «فدين الله أولى»، وفي بعضها: «فدين الله أحق بالوفاء» وهو في (الجامع الكافي) بلفظ: «دين الله أحق أن يقضى من دين الناس» وهذا أحد أقوال الشافعي، قال النووي: وهو أصحها، ويشهد له قوله تعالى: {وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ} [التوبة:٦٢] ولا شك أن توفير حقوقه جل وعلا إرضاء له، كما أن توفير حقوق الآدمي إرضاء له، وقد نصت الآية على أن الله تعالى أحق بالإرضاء، ويدل عليه من جهة النظر أن معنى كونه لله أنه للمصالح العامة وليس معناه أنه ملك؛ إذ له ما في السماوات وما في الأرض فيكون بها[1] حفظ قواعد الدين ونفاذ شوكته، وبحفظ الدين تتصل الحقوق كلها بأربابها، وبضياعها تضيع جميع الحقوق، فهو كصرف غلة الوقف في عمارته أولاً، ثم تصرف الفضلة في المصرف، ولأن في تقديم حقوق الله وفاء بالحقين؛ إذ بتقديمها يصل كل أحد إلى حصته من المصالح العامة.

وأما ما احتج به الأولون فضعيف، أما الآية فليس فيها إلا إباحة ما في الأرض وتمليكهم إياه، وإطلاق الانتفاع به من جملة الانتفاع تخليص ذممهم من الحقوق اللازمة سواء كانت لله أم للعباد، وبيان كيفية تخليص الحقوق وترتيب أدائها مأخوذ من دليل آخر، وقد دل الدليل على أن حق الله أقدم.

---

(١) أي بحقوق الله. تمت مؤلف.

وأما قولهم: إن في تقديمها وفاء بالحقين؛ لأن وصول العبد إلى حقه من أفراد المصالح، فلا نسلم أن وصول فرد إلى حقه يكون وفاء بحق غيره لعدم المشاركة، وإنما يكون وفاء بالحقين إذا قدم حق الله كما مر.

وأما قولهم: إن دليل وفاء الآدمي عقلي وشرعي، وأما دين الله فشرعي فقط، فضعيف؛ لأن العقل يحكم في الجملة بوجوب قضاء كل دين، سلمنا فذلك لا يقتضي التقديم؛ إذ المعتبر في الدليل ثبوت دلالته، وإفادته الحكم.

وأما التعليل بفقر العباد وحاجتهم، فلا يصلح؛ لأن حق الله في التحقيق عائد إليهم.

وأما كون حق الآدمي مبنياً على المشاحة ...إلخ فلا يقع؛ لأن المشاحة لا تصلح فارقاً وإلا لوجب تقديم دين المشاحح من الآدميين على غير المشاحح وإن استووا في الطلب والتعيين كذلك[1]؛ إذ المطلوب تفريغ الذمة من حق الغير، ولولا ورود الدليل بوجوب تقديم حق الله تعالى لوجب تقسيط المال بين ذوي الحقوق سواء كانوا معينين أم لا لما ذكرنا[2].

وقال ابنا الهادي، وأبو علي، وقول للمؤيد بالله، وقول للشافعي: بل يقسط بين دين الله ودين الآدمي ولا يقدم أحدها، ورواه في (شرح الأزهار) عن أبي طالب، واختاره الإمام الحسن بن يحيى القاسمي

(١) أي لا يصلح فارقا. تمت مؤلف.

(٢) من أن المطلوب تفريغ الذمة. تمت مؤلف.

وولده علامة العصر، ورواه عن الهادي لحديث: «فدين الله أحق أن يقضى»؛ ولأنهما في شغل الذمة على سواء، ولما مر من أن حق الله عائد للعباد وما مر ترجيحات غير مقصودة من جهة شرعية القضاء وهو تفريغ الذمة، فلا اعتبار بها مع كونها متكافئة، وهذا هو المصحح للمذهب.

ولقائل أن يقول: أما الحديث فهو عليكم لا لكم، وأما استواؤهما في شغل الذمة، فغير مسلم وإلا لما جاء الشرع بتقديم حق الله؛ إذ لا يقدم إلا ما هو أهم، وأما عود حقه تعالى للعباد فهو حجة عليكم؛ لأنه عائد إلى مصالحهم العامة، والمصلحة العامة مقدمة على الخاصة عند التعارض.

وأما قولهم: إن ما مر ترجيحات غير مقصودة...إلخ فعجيب كيف لا يكون صريح الكتاب والسنة، وتقديم المصالح العامة مقصوداً، وقد مر أن ورود الشرع بتقديم حق الله دليل كونه أهم.

فإن قيل: قد تقدم[1] عن الراغب أن الحق قد يستعمل بمعنى الجدير، فعلى هذا لا يكون في الحديث دلالة على وجوب التقديم؛ لأنه يكون المعنى فحق الله أجدر بالوفاء أي أولى، والأولوية لا تدل على الوجوب، لا يقال فهو يدل على أن تقديم حقه تعالى أولى؛ لأنا نقول: المراد من الأولوية هنا الحث على قضاء حق الله ودفع ما عساه يتوهم من تقديم حق العباد.

---

(١) في قوله: {فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق}. تمت مؤلف.

قيل: هذا الاستعمال لا يصح هنا؛ لأن الزيادة تكون من جنس المزيد عليه في هذا الباب، والتفضيل يكون في كل شيء بحسبه، فإن كان الأمر المشترك بين المفضل والمفضل عليه هو الوجوب فالتفضيل فيه أو الندب أو التحريم فكذلك، ولا شك أن قضاء الدين مطلقاً[1] واجب، فوصفه بأنه حق لا يكون إلا بمعنى أنه واجب، فإذا وصف شيء منه بأنه أحق أفاد أنه أدخل في اللزوم، وأمكن في الوجوب، ولا فائدة لوصفه بذلك والدلالة على أمكنيته في الوجوب إلا وجوب تقديمه والاهتمام به، وقد مر عن الراغب أن الحق قد يستعمل استعمال الواجب واللازم. والله الموفق.

واعـــلم أن حقوق الله وحقوق العباد التي يقدر فيها التعارض على أربعة أضرب:

الأول: أن يكونا ماليين فحق الله كالزكاة، والفطرة، والأخماس، والمظالم الملتبس أهلها ونحو ذلك مما لا يتعلق إلا بالمال، وحق الآدمي كالدين، وهذا الضرب قد تقدم الكلام عليه.

الضرب الثاني: أن يكونا بدنيين وهو ثلاثة أقسام:

أولها: أن يكون حق الله عبادة، فيقدم حق الآدمي اتفاقاً؛ لأن العبادة نفع للمكلف وليس له أن يؤثره على إيفاء غيره حقه كصوم المرضعة التي تخشى على الرضيع ضرراً، أو صوم المرأة ما أوجبته على نفسها بغير إذن الزوج ونحو ذلك.

---

(١) سواء كان لله أو للعباد. تمت مؤلف.

ثانيها: أن يكون حق الله عقوبة كالحد فيقدم على حق الآدمي المحض؛ لأنه لما شرع لدفع المفسدة بما فيه من الزجر أهم لما عرف من أن دفع المفسدة العامة أهم من جلب المصلحة الخاصة، فيقام الحد على الزوجة والمملوك وإن فات حق الزوج والسيد ونحو ذلك ما لم يخش فوت مهجة الآدمي، كأن يخشى على الصبي التلف بإقامة الحد على أمه فلا، فأما إذا كان حق الآدمي مستوياً بحق الله كالقصاص فيقدم على الرجم.

ثالثها: أن يكون حق الله ديانة كالجهاد، والأمر بالمعروف، والفتوى، والحكم والهجرة ونحوها، وفي هذا اختلاف وهو المعبر عنه بتعارض المصلحة العامة والمصلحة الخاصة.

الضرب الثالث: أن يكون حق الله بدنياً كالحج والصلاة، وحق العباد مالياً فيقدم[1] حق الآدمي مع المطالبة، فإن كان حق الله عقوبة فهو أولى، أو ديانة فعلى الخلاف.

الضرب الرابع: أن يكون حق الله مالياً وحق العباد بدنياً، وذلك كالزوجة تخرج من بيت زوجها لتسلم الزكاة ولا يمكن التسليم إلا بخروجها، وهذا الضرب على الخلاف في الضرب الأول، ويتعلق بهذه الأضرب فروع وتفاصيل في مواضع مما يتعلق بها ويرد إليها، سنذكرها في مواضعها إن شاء الله تعالى مع إقامة الأدلة على ذلك كله، وإنما جعلنا ذكرها في هذا الموضع كالمقدمة والتمهيد لما يترتب عليها من

---

(١) فيقدم قضاء الدين على الحج. تمت مؤلف.

المسائل والخلاف.

المسألة الثامنة [تحريم أكل الطين]

قيل: في الآية دليل على تحريم أكل الطين؛ لأنه امتن بأنه خلق لنا ما في الأرض دون نفس الأرض، فإنما امتن علينا بأنه خلقها لنا فراشاً.

وقيل: لا حجة فيها؛ لأن من جملة الأرض ما يطلق عليه أنه فيها وهو مخلوق لنا كالمعادن.

وأما امتنانه بأنه خلقها لنا فراشاً فتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه، لكن الآية وإن لم تدل على تحريم الطين فقد دل على تحريمه غيرها عقلاً ونقلاً، أما العقل فلأنه ضار والعقل يحكم بوجوب دفع الضرر عن النفس وتجنب ما يجلب الضرر ولهذا حرمت السموم، وأما النقل فما رواه الهادي في (الأحكام) عن النبي -صلى الله عليه وآله- أنه نهى عن أكل الطين وقال: «إنه يعظم البطن، ويعين على القتل».

وفي (الشفاء) عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا حميراء، إياك والطين، فإنه يعظم البطن، ويعين على قتل النفس».

وفي (أصول الأحكام) عن النبي -صلى الله عليه وآله- أنه نهى عن أن يأكل الإنسان من الطين ما يضره.

وقال الهادي في (الأحكام): بلغنا عن علي -صلى الله عليه- أنه قال: ومن أكل من الطين حتى يبلغ[1] فيه ثم مات لم أصل عليه.

---

(١) أي يبلغ فيه ضرره ويستبين. تمت مؤلف.

وفي خبر الأصول: والأثر العلوي دليل على أن المحرم منه ما يضر، والعقل لا يقضي إلا بتحريم ذلك، وهذا هو المصحح للمذهب.

وأما ما لا يضر منه فقالوا: يكره فقط، وفي (البحر) عن الإمام يحيى: إن الطين مباح؛ لأنه طاهر مطهر فيحل كالماء، وقال أبو طالب: يباح قليله ويكره كثيره لخبر عائشة.

قلت: ولا وجه لكلام الإمام يحيى بمخالفته للعقل والنقل، ولا قياس مع نص.

وأما قول أبي طالب في القليل، فمسلم؛ إذ لم يرد على الكراهة فيه دليل، بل ظاهر ما مر في الإباحة، ويؤيده ما في (الجامع الكافي) عن محمد أنه سئل عن الحامل تشتهي الطين فرخص في القليل منه، وذكر عن علي -صلى الله عليه- واستدل على كراهته في (المنار) بحرمة كثيره فأقل أحواله الكراهة.

وأما قوله[1] بكراهة الكثير، فإن أراد كراهة التحريم فمسلم، وإن أراد كراهة التنزيه فلا لما مر.

المسألة التاسعة [الاستواء]

اختلف في معنى الاستواء في الآية، فقال الفراء والزمخشري ومن وافقهما: معناه أقبل وقصد فهو راجع إلى معنى الإرادة.

وقال الراغب في الاستواء: إذا عدي بإلى فمعناه الانتهاء إليه إما بالذات، أو بالتدبير.

---

(١) يعني أبا طالب. تمت مؤلف.

قلت: والذي يجوز هنا إنما هو الانتهاء إليه بالتدبير.

وقال الربيع بن أنس، والطبري: معناه علا وارتفع، قال الربيع: من دون تكييف ولا تحديد، وقال الطبري: علا أمره وسلطانه.

وقيل: إن إلى بمعنى على أي استوى على السماء، والمعنى أنه تفرد بملكها ولم يجعلها كالأرض ملكاً لخلقه، ومعناه على هذا الاستيلاء كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق

من غير سيف ودم مهراق

قال: وقال الحسن البصري: معناه تحول أمره إلى السماء واستقر فيها، والاستواء الاستقرار فيكون على حذف مضاف، أي ثم استوى أمره إلى السماء أي استقر؛ لأن أوامره تنزل إلى الأرض من السماء.

وقيل: المعنى كمل صنعه فيها كما تقول: استوى الأمر، وفيه ضعف؛ إذ لا يقال: كمل إلى هذا الشيء.

وقيل: الضمير عائد إلى الدخان، قال أبو حيان: وهذا بعيد جداً يبعده قوله تعالى: {ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ} [فصلت:١١] واختلاف الضمائر وعوده على غير مذكور، ولا يفسره سياق الكلام.

وهذه التأويلات كلها فرار عما تقرر في العقول من أن الله يستحيل أن يتصف بالانتقال المعهود في غيره سبحانه وتعالى، وأن يحل فيه حادث، أو يحل هو في حادث، وسيأتي الكلام على الاستواء بالنسبة إلى العرش إن شاء الله.

المسألة العاشرة [الرد على المشككين في القرآن الكريم]

تمسك بعض الطاعنين في القرآن من الملحدة، ومنهم ابن الراوندي بالآية على إثبات التناقض في القرآن؛ لأنها تدل على أن خلق الأرض قبل السماء، وقد نقضه بقوله تعالى: {وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا} [النازعات: ٣٠] فإنها تدل على العكس، والجواب من وجهين جملي، وتفصيلي:

أما الجملي: فهو أن التناقض هو اختلاف الجملتين بحيث إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى، وشرطه أن يتحد المنسوب والمنسوب إليه، ووجه النسبة والزمان والمكان، والجزء والكل، ومتى اختل شيء من هذه الشروط لم يكن الكلام متناقضاً وإن كان ظاهر اللفظ التناقض، ولهذا لا يحكم بالتناقض في نحو قولك: زيد في الدار زيد ليس في الدار إذا أريد بأحد الزيدين زيد بن عمرو وبالآخر ابن بكر، أو أريد بأحد الدارين غير الآخر، أو أثبت كونه فيها في وقت ونفاه في آخر، والمعلوم أن ما في القرآن مما يدعى فيه التناقض لم يحصل فيه حقيقة التناقض ولا شرائطه، وأيضاً لو كان فيه تناقض لعرفه العرب وطعنوا به، فهم كانوا أعرف منكم، وأحرص على الطعن.

وأما التفصيلي فمن وجوه:

أحـــدها: أن المراد بالاستواء تحول أمره إلى السماء كما مر عن الحسن، والمعنى أن الأوامر والتكاليف ونحوها تنزل من السماء إلى الأرض بعد خلق الأرض وما فيها.

ثانيها: أن خلق جرم الأرض قبل خلق السماء، إلا أنه ما دحاها حتى خلق السماء، وهذا قول جماعة من المفسرين وغيرهم، قال في تفسير القرطبي: قال مجاهد وغيره من المفسرين: إنه تعالى أيبس الماء الذي كان عرشه عليه فجعله أرضاً وثار منه دخان فارتفع فجعله سماء، فصار خلق الأرض قبل خلق السما، ثم قصد أمره إلى السماء فسواهن سبع سماوات، ثم دحا الأرض أي بسطها بعد ذلك وكانت غير مدحوة.

وفي (الكشاف): عن الحسن: خلق الله الأرض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتزق بها، ثم أصعد الدخان وخلق منه السماوات، وأمسك الفهر في موضعها فذلك قوله: {كَانَتَا رَتْقًا} [الأنبياء:٣٠] وهو الالتزاق، ويؤيده ما رواه ابن جرير قال: حدثنا المثنى، قال: حدثنا أبو صالح، قال: حدثني معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس في قوله حيث ذكر خلق الأرض قبل السماء ثم ذكر السماء قبل الأرض وذلك أن الله خلق الأرض بأقواتها من غير أن يدحوها قبل السماء، ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات، ثم دحا الأرض بعد ذلك، فذلك قوله: {وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا} [النازعات:٣٠].

قلت: وظاهر الآية يؤيد هذا الوجه؛ لأنه أخبر فيها بالاستواء إلى السماء لتسويتها سبع سماوات، والاستواء إليها يقتضي تقدم خلقها؛ إذ المفهوم من إطلاق قولنا: استوى فلان إلى ضيعته لإصلاحها

أن الضيعة موجودة في ملكه، ولا يقال استوى إليها وهي غير موجودة في ملكه إلا على ضرب المجاز.

وأما الرازي فذكر على هذا الوجه إشكالين:

أحدهما: أن الأرض جسم عظيم يمتنع انفكاك خلقها عن التدحية، وإذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلق الأرض متأخراً عن خلق السماء لا محالة.

قلنا: هذه دعوى[1] ولا وجه لها، فإن المعلوم ضرورة إمكان خلقها غير مدحوة، وما كان ممكناً فلا يمتنع وقوعه وإلا لخرج عن كونه ممكناً.

ثانيهما: أن الآية تدل على أن خلق الأرض وما فيها قبل خلق السماء، وخلق الأشياء فيها لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة، فهذه الآية تدل على أنها مدحوة قبل خلق السماء، وحينئذ يتحقق التناقض، وأجاب بأن قوله: {وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا} [النازعات:٣٠] يقتضي تقديم خلق السماء على الأرض ولا يقتضي تقديم تسويتها على خلق الأرض، وعلى هذا يزول التناقض، ثم اعترض هذا الجواب بأن قوله تعالى: {أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا...} الآية[النازعات:٢٧]، يقتضي تقدم خلق السماء وتسويتها على تدحية الأرض، وتدحية الأرض ملازمة لخلقها فيكون خلق ذات السماء وتسويتها مقدم على خلق ذات الأرض وتدحيتها فيعود السؤال.

---

(١) أي امتناع الانفكاك عن التدحية. تمت مؤلف.

والجـــواب ما مر من أنا لا نسلم أن تدحية الأرض ملازمة لخلقها، وحينئذ يرتفع الإشكال.

الوجه الثالث: أَن ثُمَّ هنا إنما جيء به للإيذان والدلالة على ما بين الخلقين من التفاوت في المزية والفضل الذي امتازت به العلويات على السفليات، كما في قوله تعالى: {ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا} [البلد:١٧] وليست للتراخي الزماني، قال أبو السعود: فإن تقدمه على خلق ما في الأرض المتأخر عن وجودها مما لا مرية فيه لقوله تعالى: {وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا} [النازعات:٣٠] ولما روي عن الحسن.

الوجـــه الرابع: أَن ثُمَّ هنا ليس للترتيب فإنما هو على جهة تعديد النعم، مثاله قوله: أليس قد أعطيتك النعم العظيمة، ثم رفعت قدرتك، ثم دفعت الخصوم عنك، ولعل بعض ما أخره في الذكر قد تقدم فكذلك هاهنا.

قال الرازي: وهذا الجواب الصحيح.

المسألة الحادية عشرة [دلالة الآية على مسألة أن الله عالم]

دلت الآية الكريمة على أن الله تعالى عالم، وليس الاستدلال بها من الاستدلال بالسمع من حيث أنه سمع، بل من حيث أنه مثير لدفائن العقول، ألا ترى أنه نبه قبل قوله: {وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [البقرة:٢٩] على دليل العالمية الذي هو خلق الأرض وما فيها، وتسوية السماوات المشتمل على الإحكام العجيب، والإتقان الغريب،

ولنتكلم على المسألة في ثلاثة مواضع: الأول في حقيقة العالم، الثاني: في كون الباري تعالى عالماً وذكر الخلاف في ذلك، الثالث في الدليل على أنه عالم.

الموضع الأول في حقيقة العالم

قال القرشي: هو المختص بصفة لكونه عليها لمكانها يصح منه الإحكام تحقيقاً أو تقديراً وزاد غيره: إذا لم يكن ثم مانع ولا ما يجري مجراه، فقوله المختص بصفة جنس الحد، وقوله: لمكانها، يعني لاختصاصه بها، وقوله: يصح منه الإحكام أي يصح منه الفعل المحكم فصلٌ يخرج غير المحدود، ومعنى الإحكام إيجاد فعل عقيب فعل أو مع فعل على وجه لا يتأتى من كل قادر ابتداءً، والمحكِم -بكسر الكاف- هو المرتب لذلك، والمحكَم بالفتح هو الفعل المرتب.

وقوله: أو تقديراً، أراد به ما لا يكون مقدوراً كفعل الغير، أو يكون مقدوراً لكن لا يصح إحكامه كالفعل الواحد فإنما هذا حاله يصح إحكامه تقديراً بمعنى أنه لو كان مقدوراً ومما يصح ترتيبه لأحكمناه، وقوله: ما لم يكن ثم مانع...إلخ يعني بالمانع الضد كأن يريد أحدنا الكتابة فيمسك الغير يده فيفعل من الأكوان ضد ما يريد الكاتب فعله، والذي يجري مجراه عدم الآلات كعدم القلم ونحوه، ويرد عليه أسئلة:

أحدها: أن من حق الحد أن يعلم منه المحدود، والمعلوم أن نفاة الأحوال يعلمون العالم عالماً وإن لم يعلموا أنه مختص بصفة.

الثاني: أنكم ذكرتم صحة الفعل والفعل وصف لما وجد من المقدورات، والصحة حكم لما لم يوجد، فكيف يصح منه الفعل المحكم وبعد الحصول لا صحة؟

الثالث: أن المانع وما يجري مجراه لا يتصور إلا في حقنا، فأما الباري تعالى فلا مانع في حقه كما مر تقريره في السؤال السادس على حد القادر.

الـــرابع: أن المانع لا يكون مانعاً إلا إذا وجد في وقت وجود المقدور كما مر في السؤال الخامس على مسألة قادر.

والجـــواب عن هذه الأسئلة قد مر في الثانية من مسائل قوله تعالى: {أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة:١٠٦]، وقال أبو الحسين، وابن الملاحمي: العالم هو المتبين لأمر من الأمور تبيناً يمتنع معه في نفسه تجويز خلافه، واعترضه القرشي بأن هذا اللفظ لا يطلق إلا على من يتعرف الشيء بمشقة وتجويز، وبأنه لا يفيد حصول المعرفة، ولهذا يقال: تبينت الشيء فما عرفته، وبأن المتبين أخفى من العالم.

وقال ابن حابس: هو من يمكنه إحكام الأشياء المتباينة وتمييز كل منها بما يميزه، أو من أدرك الأشياء إدراك تمييز وإن لم يقدر على فعل محكم.

نعم وقد ذكر العلماء للعالم حدوداً غير ما ذكر وهي في المعنى راجعة إلى ما ذكرنا، ولعله يأتي على أصل من قال: إن العلم لا يحد أن يقال في العالم كذلك. والله أعلم.

فائـدة

الأفعال بحسب الحكمة والإحكام تنقسم إلى أربعة أقسام: محكم، وحكمة نحو الخط الحسن في نفاعة مسلم، ولا محكم ولا حكمة نحو الخطوط التي لا حروف فيها مفصلة إذا كان لمضرة مسلم ونحو ذلك، ومحكم دون حكمة نحو الخط الحسن الذي لا غرض فيه، وحكمة دون محكم نحو الخط الذي لا تميز حروفه لنفع مسلم، ولا يوجد في أفعال الباري تعالى إلا ما فيه حكمة، والإحكام أو الحكمة دون الأحكام.

الموضع الثاني في كون الباري تعالى عالماً وذكر الخلاف في ذلك

ذهب أهل الإسلام وأهل الكتاب وغيرهم ممن أقر بالصانع المختار إلى أن الله تعالى عالم، وبه قالت الفلاسفة في الجملة، والخلاف في ذلك مع الباطنية وبرغوث فإنهم لا يصفونه بشيء من الصفات كما مر في مسألة قادر، وألزمت المطرفية أن لا يكون عالماً كما ألزموا أن لا يكون قادراً.

الموضع الثالث في دليل أهل الإسلام على أن الباري تعالى عالم

وتحريره أنه قد صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دليل كونه تعالى عالماً، فهذان أصلان:

أحدهما: أنه قد صح منه الفعل المحكم.

والثاني: أن تلك الصحة دليل كونه عالماً.

أما الأصل الأول فذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض

وما بينهما من جميع أصناف العالم فإن كل شيء منها قد قدر أعظم تقدير، وجعل في موضعه اللائق به، وأعد لما يصلح له، وأوتي ما يحتاج إليه من التمييز والتدبير، انظر في خلق الإنسان ورزقه من ابتدائه إلى انتهائه فإنه عندما تحمل أمه ينقطع عنها الحيض ليكون الدم رزقاً له، فإذا وجد أحدث الله له رزقاً في ثدي أمه مما تحتمله معدته ولم يكن ذلك موجوداً في الأم قبل الولادة، انظر إلى الإحكام البليغ في عدم اشتباه بني آدم وما يملكون من الحيوان، فإنه لا يشتبه آدميان في صورة ولا صوت، وكذلك لا يشتبه مما يملكون من الحيوان اثنان، ولولا هذا الإحكام والتدبير لوقع من الفساد ما لا يخفى على الأبله فضلاً عن العاقل البصير من اشتباه الأزواج والتظالم والأملاك إلى غيرذلك، انظر إلى ما في إدارة الأفلاك وتسخير الرياح، وتقدير الشتاء والصيف من الحكم والمنافع التي تحار فيها العقول، وتقصر عن وصفه ألسن العلماء الفحول.

فإن قيل: ما المانع من أن يكون إحكام هذه الأفعال من بعض القادرين بالقدرة، لأن الأصل في ذلك التأليف، والتأليف مقدور لنا.

قيل: إنا نفرض الكلام في أول حي خلقه الله فيسقط الاعتراض.

قال السيد مانكديم: على أنا نعلم الآن من جهة السمع أن هذه الأفعال المحكمة من جهة الله تعالى لا يشاركه فيها مشارك.

ووجه آخـــر وهو أن أحدنا وإن قدر على إيقاع الفعل المحكم والتأليف، فهو غير قادر على إيقاعه على الوجه الذي وقع في كثير من

الأجسام كتأليف أجسام الأحياء وأزهار الأشجار، وثمارها ونحو ذلك.

وجواب آخر: وهو أن ذلك الغير إما قديم وهو باطل؛ إذ لا قديم مع الله تعالى، وإما محدث وهو إنما يكون قادراً بقدرة وعالماً بعلم، وذلك يحتاج إلى نية مخصوصة، فيحتاج إلى غاية الإحكام، فيجب في فاعله أن يكون عالماً، وذلك كاف في حصول الغرض؛ لأن فاعله هو الله وإلا لزم التسلسل.

وأما الأصل الثاني وهو أن من صح منه الفعل المحكم فهو عالم، فقال الإمام القاسم بن محمد: هو ضروري، وقال القرشي: هو ضروري في الجملة؛ لأن معنى العالم هو من يصح منه الفعل المحكم.

وظاهر كلام السيد مانكديم، والإمام المهدي وغيرهما أن ذلك استدلالي، واستدلوا عليه بأنا وجدنا في الشاهد قادرين أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب، والآخر تعذر عليه ذلك كالأمي، فمن صح منه يجب أن يفارق من تعذر عليه ذلك بأمر، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه عالماً؛ لأن الذي يشتبه الحال فيه ليس إلا كونه ظاناً أو معتقداً، وذلك مما لا تأثير له في إحكام الفعل بدليل أن أحدنا أول ما يمارس الكتابة ويتعلمها قد يظنها ويعتقدها ولا تتأتى منه محكمة، فصح أن صحة الفعل المحكم دليل كونه عالماً في الشاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت مثله في الغائب؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً.

واعـــلم أنه يسأل هنا عن دليل ثبوت هذه المفارقة وأنها لم عللت،

ثم لم وجب تعليلها بأمر يرجع إلى الجملة، والكلام عليه على نحو ما مر في مسألة قادر، ويلحق بهذه الجملة سؤالات:

الأول: أن صحة إحكام الفعل في الشاهد إنما تدل على كون فاعله عالماً لمطابقته للمواضعة والعادة السابقة، وهذا غير ثابت في حق الله تعالى؛ لأن أفعاله تعالى مبتدأة لا تجري مواضعة في مثلها ولا عادة.

والجـــواب من وجهين:

أحدهما: ذكره السيد مانكديم وهو: أن صحة الفعل المحكم إنما تدل على كون فاعله عالماً من حيث أنه صح من أحدهما وتعذر على الآخر، حتى لو صح ذلك من جميع القادرين لم يدل على كونهم عالمين بدليل أن الكتابة اليسيرة كالكثيرة في الإحكام، وهي لا تدل على أن فاعلها عالم لما لم يتعذر على غيره، بخلاف الكثيرة فإنها تدل على ذلك لتعذرها على غيره.

الثاني: ذكره الإمام المهدي وغيره وهو: أن في أفعال الله ما يجري مجرى ما تجري فيه المواضعة والعادة، ألا ترى أن الله تعالى أجرى العادة المستمرة بأن لا يخلق هذه الحيوانات إلا من أجناسها، كالبقر من البقر، والغنم من الغنم، وكذلك لا يخلق هذه الثمار إلا من أشجارها المخصوصة، وذلك يدل على علمه بالأصول عند خلقه الفروع التي أوجدها من جنسها، وهذا جار مجرى المواضعة ومطابقتها.

السؤال الثاني

إذا كان الدليل على أن الله عالم وقوع الفعل المحكم وكشف الفعل عن الصحة قبله، فيلزم فيما وقع منه تعالى غير محكم، كإيجاد الأعراض والجواهر التي لا تأليف بينها، والصور الناقصة المستقبحة أن تدل على أنه تعالى غير عالم.

والجـــواب من وجوه:

أحـــدها: أن هذا جمع من غير جامع.

ثانيها: أن وجود الفعل المحكم يدل على أنه تعالى عالم من جهة المفارقة بخلاف غير المحكم فإنما يدل على أنه قادر، ولا يدل على العالمية بنفي ولا إثبات.

ثالثها: أن العالم قد يوجد منه فعل غير المحكم لغرض ولا يخرجه ذلك عن كونه عالماً، دليله أن الواحد منا قد يكون عالماً بالكتابة وكيفية إحكامها وتوجد منه كتابة غير محكمة لغرض من الأغراض ولا يخرجه ذلك عن كونه عالماً.

فإن قيل: فما الحكمة في خلق الصور القبيحة؟

قيل: لا بد فيها من حكمة ومصلحة لما تقرر من عدل الله وحكمته سواء عرفناها تفصيلاً أم لا،وقد قيل: وجه الحكمة أن في وجودها كذلك لطف لنا وأقل أحوالها أن تدعونا إلى الشكر على تمام الخلقة وتحسين الصورة.

السؤال الثالث

إذا كان في الأفعال ما يدل على أن فاعله عالم فهل فيها ما يدل على أن فاعله جاهل أي معتقد اعتقاد جهل؟

والجواب: أنه لا يوجد فيها ذلك؛ لأن غير المحكم كما يقع من الجاهل فقد يقع من العالم، قال الإمام المهدي: أما إذا علمنا أن داعيه متوفر إلى إيجاد الفعل المحكم فتعذر عليه علمنا أنه ليس بعالم به، وإذا جادل على تصحيح الباطل وعلمنا من شاهد حاله الجد في التمسك به والدفع عنه علمنا أنه معتقد اعتقاد جهل.

السؤال الرابع

إذا قستم الغائب على الشاهد في كونه قادراً عالماً فهلا حملتموه عليه في كونه جسماً؛ إذ قد ثبت في الشاهد أن القادر العالم لا يكون إلا جسماً؟

والجواب: أن هذا قياس بلا رابطة، وإنما استندتم في ذلك إلى مجرد الوجود وهي طريقة باطلة، وقد مر الكلام عليها في المسألة السابعة من مسائل الحمد لله[1]، وأيضاً هو قياس مع وجود الفارق، فيجب أن يكون باطلاً؛ وذلك أنا إنما أوجبنا في القادر العالم في الشاهد أن يكون جسماً؛ لأنه قادر بقدرة وعالم بعلم، والقدرة والعلم لا بد لهما من محل، والمحل متحيز، والجسم مركب من المتحيزات، بخلاف الباري فإنه قادر عالم لذاته فظهر الفرق.

---

(١) في الجواب على الاعتراض الأول على قياس الغائب على الشاهد، والله أعلم.

تنبيـه [في الدليل على العالمية]

قد عرفت مما مر أن الدليل على العالمية هو صحة الفعل المحكم، ودليل صحة الإحكام الوقوع؛ إذ الوقوع فرع الصحة، وهذا اختيار جماعة من أصحابنا -أعني أنهم جعلوا دليل العالمية صحة الإحكام- ولعلهم إنما عدلوا عن جعل الإحكام نفسه دليل العالمية لنحو ما مر في مسألة قادر من أن مجرد الوقوع لا يدل على كونه قادراً، وكذلك يقال مجرد الإحكام لا يدل على كونه عالماً؛ لأنه قد يقع اتفاقياً، وأيضاً إذا جعلنا دليل العالمية هو صحة الإحكام وفرضنا عدم وقوع الإحكام لم يلزم منه ثبوت الجهل وعدم العالمية؛ إذ لا يلزم من عدم الإحكام عدم صحة الإحكام، بخلاف ما إذا جعلنا الدليل نفس الإحكام فإنه يلزم من عدمه العدم، ومرادهم بالصحة هنا التي بمعنى الاختيار كما مر في مسألة قادر.

وظاهر احتجاج الإمام القاسم بن محمد في (الأساس) اختيار الاستدلال بنفس الإحكام، وهو الذي رجحه الدواري في (الغياصة) فإنه قال: الأولى في الاستدلال أن يقال: قد وقع الفعل المحكم من الله تعالى فإما أن يقع على جهة الإيجاب، أو على جهة الاختيار، باطل وقوعه على جهة الإيجاب؛ لأنه يلزم منه حصول العالم دفعة، ولأنه يلزم من ذلك قدم العالم، فإذا بطل أن يكون وقوعه على جهة الإيجاب وجب أن يكون على جهة الاختيار.

قلت: وهكذا يقال في الاستدلال على كونه قادراً، وما ذكره الأولون من أن مجرد الوقوع لا يدل على كونه قادراً ولا عالماً فمدفوع

بما ذكره الدواري من إبطال كونه على جهة الإيجاب.

وقولهم: لو جعلنا الدليل الوقوع نفسه للزم من عدمه عدم المدلول عليه[1] تكلف واحتراز عن أمر مقطوع بانتفائه، فلا حاجة إلى الاحتراز عنه والهرب من لزومه.

تنبيـه آخر [في صفة العالمية هل هي زائدة]

وما تقدم من الدليل المركب من القياس فإنما هو مبني على أن هذه الصفة أمر زائد على الذات.

وأما من ينفي الأحوال فاستدلوا بالعموم، وقالوا: قد ثبت أن كل من صح منه إحكام الفعل فهو عالم، وهذه القضية معلومة ضرورة عند بعضهم، ومن قال منهم إنها استدلالية قالوا: العالم من صح منه الفعل المحكم، وفسروا الصحة بعدم الاستحالة، والباري تعالى لا يستحيل منه ذلك بدليل وقوعه فيجب أن يكون عالماً.

ومن استدل على العالمية بنفس إحكام الفعل قال: كل من وقع منه الفعل المحكم فهو عالم، أو العالم من وقع منه الفعل المحكم.

نعـم والقول بأن هذه الصفة أمر زائد على الذات هو الذي عليه الأكثر من المعتزلة وجماعة من الزيدية، فإنهم يذهبون إلى أن للعالم بكونه عالماً صفة زائدة على ذاته راجعة إلى الجملة في الشاهد، وإلى الحي في الغائب.

---

(١) وهو القادرية والعالمية. تمت مؤلف.

وقال أبو الحسين وابن الملاحمي: المرجع بها إلى تبين العالم للمعلوم، وهو تعلق العالم بالمعلوم، ولم يثبتا صفة زائدة على التعلق لا للباري تعالى ولا للواحد منا، إلا أن أبا الحسين سمى هذا التعلق صفة لقلب الواحد منا، وابن الملاحمي لم يجعل ذلك صفة[1].

قال ابن حابس: وكلامهما هو المطابق لما عليه جمهور أئمتنا وقدماؤهم من كون الصفات هي الذات.

قلت: وفي كون كلامهما مطابق لكلام الأئمة نظر يؤخذ تقريره من مسألة قادر.

وقد حقق مذهب أبي الحسين، وابن الملاحمي القرشي في (المنهاج) ومنه تعلم عدم مطابقة كلامهما لمذهب الأئمة عليهم السلام وتلخيص كلامه أنهما لا يثبتان للعالم حالة على الحد الذي يثبته سائر المشائخ، بل أثبتا له تعلقاً وهو التبيين، وجعله ابن الملاحمي حكماً للقلب في الشاهد، وللذات في حق الباري تعالى، والفرق بين كلامه وكلام الجمهور أنهم يثبتون حالة وتعلقاً زائداً عليها، وهو أثبت التعلق فقط وجعله حالة، واستدل على أنه حالة للقلب بأنه لا يعقل من دون القلب، ولو كان حالاً للجملة لتساوت أجزاؤها فيه كما تتساوى الأجزاء السود في السواد، والمعلوم أنا نجد هذا التبين من ناحية الصدر فقط.

وأجيب بأن كونه لا يعقل من دون القلب لا يقتضي كونه حالة له، وإلا لزم أن تكون الكتابة حالة لليد؛ إذ لا تعقل إلا بها، وأما أنَّا نجد

---

(١) بل حكماً. تمت مؤلف.

التبين من ناحية الصدر، فمسلم لكن العالم هو الجملة كما أن قدرة الكتابة في اليد والكاتب هو الجملة، واستدل على أنه حالة لذات الباري تعالى بأنه[1] أمر زائد على ذاته، ولا يعقل من دونها فكان حالة لها، أما أنه أمر زائد، فلأنه قد صح منه الفعل المحكم، فإما أن يصح لأنه ذات مطلقة، أو لأنه ذات مخصوصة، أو لأن ذاته تبين للأشياء.

الأول باطل وإلا لزم صحة الإحكام من كل ذات.

وأما الثاني فيقال لهم: أصَحَّ منه؛ لأنه ذات مخصوصة بكونها متبينة للأشياء أم لا؟ إن قالوا: لا، لزمهما صحة الإحكام ممن لم يتبين وهو محال.

وأما الثالث فباطل؛ لأن ذاته لو كانت تبيناً للأشياء وهذا التبين حاصل لنا لكان يلزم أن يكون مثلا لتبيننا، وأما أن التبيين لا يعقل من دون ذاته فهو ظاهر، فثبت كونه حالة لذاته تعالى، هذا ما حكاه ابن الملاحمي[2].

وأجيب بأن هذا الدليل هو الذي يستدل به البهشمية على إثبات الحالة، فهو موضع اتفاق، لكنهم يثبتون تعلقاً للعالم بالمعلوم غيرها وهو صحة إيجاد المعلوم من جهته محكماً، وهذا لا يمكن إنكاره.

فأما ابن الملاحمي فاستدل على أن هذا التبين حكم لا حالة بأن التعلق بين العالم، والمعلوم لا يعقل من دونهما والحالة لا يعتبر

---

(١) أي التبين.

(٢) عن أبي الحسين. تمت مؤلف.

فيها الغير[1].

وأجيب بأنا لا نسلم أنه حكم، لكنا نستدل على الحالة بما ذكرته عن أبي الحسين.

قال القرشي: وقد استدل شيوخنا لإثبات هذه الحالة مع ما تقدم بأنه يستحيل حصول العلم بالشيء في جزء من القلب والجهل به في آخر، ولا وجه لهذه الاستحالة إلا حصوله على صفتين ضدين؛ لأن المعاني لا تتضاد إلا على المحل، واعترضه ابن الملاحمي بأنه مبني على إثبات المعاني، ويمكن أن يجاب بأنا لا نحتاج إلى ذكر المعاني، بل يكفي أن نقول: يستحيل أن يكون أحدنا عالماً بالشيء جاهلاً له، والوجه ما مر؛ إذ لو لم يكن إلا مجرد التعلق لما استحال تعلق القلب بالشيء على ما هو به وعلى ما ليس هو به، ألا ترى أن المجوز للشيء قد تعلق به على ما هو به وعلى ما ليس هو به، وليس له أن يفرق بسكون النفس؛ لأنه لا يثبته ولأنه من أحكام العلم.

قال القرشي: قال أصحابنا: ولو لم يكن إلا ما في القلب من التعلق، وفي اليد من البنية لما صح وقوع الفعل ولا إحكامه باليد لداع في القلب، كما لا يصح بيد زيد لداع في قلب عمرو.

قالوا: ولا يصح الفرق بأن اليد متصلة بالجملة؛ إذ لا حكم لذلك إلا إذا كان المؤثر راجعاً إلى الجملة، واعترضه أبو الحسين بأنه يلزم أن لا يصح الفعل المحكم باليد لحال العالم؛ لأن العالم هو الجملة

---

(١) يعني والتعلق قد اعتبر فيه الغير إذ العالم والمعلوم متغايران فلهذا كان حكماً. تمت مؤلف.

دون اليد، ورد بأن الفعل المحكم وقع من الجملة باليد؛ لأنها آلة، فالفعل واقع من الجملة لحال الجملة.

خاتمة فيما يجب معرفته في هذه المسألة

وجملة القول في ذلك: أنه يجب على المكلف أن يعلم أنه تعالى عالم فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة في حال من الأحوال، ودليل كونه عالماً فيما لم يزل أنه لو لم يكن عالماً فيما لم يزل ثم صار عالماً للزم أن يكون عالماً بعلم متجدد محدث وهو باطل، ودليل كونه عالماً فيما لم يزل أنه يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة ذاتية لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

نعم وقد دلت الآية على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات، وهذا مما يجب على المكلف معرفته في المسألة، وقد خالف طوائف من الناس في تعلق علمه تعالى بكل معلوم، وسيأتي ذكرهم، وإبطال مقالتهم إن شاء الله في الكلام على قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَخْفَى عَلَيْهِ شَىْءٌ فِى الأَرْضِ وَلاَ فِى السَّمَاءِ...} الآية[آل عمران:٥][(١)].

فائدة فيما يطلق عليه سبحانه وتعالى من الأسماء بمعنى كونه عالماً وما لا يجوز

فمما يجوز إجراؤه عليه: العالم، والعليم، والعلام.

قال القرشي: وفي الأخيرين مبالغة تفيد استحالة الجهل عليه، وقد يقال: إن صفات الله الذاتية لا يتصور فيها مبالغة كما مر في قدير.

---

(١) في آل عمران. تمت مؤلف.

ومنها: العارف[1]. ذكره الموفق بالله والقرشي؛ إذ لا فرق بين المعرفة والعلم، ولذلك إذا أثبت بأحد اللفظين ونفي بالآخر تناقض الكلام.

قال القرشي: لكن العارف أقل استعمالاً من العالم ولا تدخله المبالغة، فلا يقال: عراف؛ لإيهامه الخطأ.

ومنها: الداري. نص عليه الموفق بالله والقرشي لما مر في عارف، قال الشاعر:

لا هم لا أدري وأنت الداري

وقال بعضهم: اللهم أنت الداري ولا أدري.

وحكي عن أبي علي القسوي أن أصله من دريت الصيد إذا توصلت إليه بحيلة، يعني فلا يصح إطلاقه على الله تعالى وهو قول الرازي؛ لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى.

وأجيب بأنه وإن كان في الأصل كذلك فقد صار في العرف مستعملاً في العالم.

قال القرشي: وأصل الاشتقاق لا يراعى في الألفاظ إذا وقع التعارف على وجه صحيح، كالحال فإن أصله التغير والانقلاب ثم استعمل في الصفات.

---

(١) وقد أطلقه أمير المؤمنين عليه السلام فقال في وصف الباري تعالى: (عارفاً بقرائنها واحنائها) رواه في النهج والقرائن جمع قرونة وهي النفس والأحناء الجوانب جمع حنوء والضمير عائد إلى الغرائز المذكورة قبل. تمت مؤلف.

وقال الراغب: الدراية المعرفة المدركة بضرب من الختل[1]، قال: والدراية لا تستعمل في الله تعالى، وقول الشاعر:

لاهم لا أدري وأنت الداري

فمن تعجرف أجلاف العرب.

ومنها: البصير. يقال: فلان بصير بكذا أي عالم به، ولا بد من زيادة علم يقتضي وصفه بذلك، ولذلك لا يقال: فلان بصير بالكلام إلا بعد معرفته حق معرفته، ولما كان الباري تعالى عالماً بكل شيء جاز وصفه بذلك.

قال القرشي: وإن كان قد يستعمل بمعنى كونه حياً لا آفة به، ويستعمل مبالغة في المبصر.

ومنها: الحكيم. أي العالم، قال تعالى: {وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ} [ص:٢٠] أي العلم، ويستعمل بمعنى المحكم أي فعل الحكمة، فيكون من صفات الأفعال، ويستعمل بمعنى المحكَم بالفتح نحو: {وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ} [يس:٢].

ومنها: الواجد بالجيم، حكاه القرشي عن بعض العدلية، وهو أحد الأسماء الحسنى المشتمل عليها حديث أبي هريرة، ومنه قوله تعالى: {وَوَجَدَكَ ضَالّاً فَهَدَى} [الضحى:٧].

قيل: يقر حيث ورد لإيهامه الخطأ من حيث لا يطلق الوجدان إلا بعد طلب، وقال بعض شراح الحديث: معنى الواجد في حق الله تعالى

---

(١) بالخاء المعجمة والتاء الفوقية وهو الغدر والحيل وهي تقديم المقدمات واستعمال الروية. تمت مؤلف.

أنه الذي يجد كل ما يريد ولا يفوته شيء، وقيل: هو الغني، وقيل: هو بمعنى الموجد أي الذي عنده علم كل شيء.

ومنها: الرائي. لا بمعنى المشاهدة؛ لأن الرؤية كما تستعمل حقيقة في المشاهدة تستعمل حقيقة في مطلق العلم، وعليه قوله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَانُ} [يس:٧٧] أي ألم يعلم، ذكر هذا القرشي.

وقال الموفق بالله: الرائي في أصل اللغة يستعمل في العالم والله تعالى عالم، فيجوز وصفه به، لكن لا يجوز إطلاق القول بأنه لم يزل؛ لأنه يوهم أنه مدرك فيما لم يزل فيجب أن يقيد بما يزيل الإيهام؛ لأنه لا يجوز أن يكون مدركاً فيما لم يزل، ذكره في (الإحاطة).

ومنها: الخبير. أي العالم بكنه الشيء كالعليم، وقيل: هو العالم ببواطن الأشياء من الخبرة وهي العلم بالخفايا الباطنة، وقيل: هو المتمكن من الإخبار عما علمه، وقيل: معناه المخبر كالسميع بمعنى المسمع في نحو قوله:

أمن ريحانة الداعي السميع

ومنها: الرقيب. نحو: {كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ} [المائدة:١١٧].

قال القرشي: وقد تعورف به في العالم بتفاصيل الأحوال وإن كان أصله من الارتقاب لحال غيره، ومثله الحفيظ وإن كان يستعمل بمعنى الحافظ فيكون من صفات الأفعال.

وقال العزيزي: الرقيب هو الحفيظ الذي يراقب الأشياء ويلاحظها فلا يعزب عنه مثقال ذرة، وقال: في الحفيظ: معناه الحفيظ لجميع

الموجودات من الزوال والاختلال مدة ما شاء، ويصون المتضادات بعضها عن بعض، ويحفظ على العباد أعمالهم، ويحصي عليهم أقوالهم وأفعالهم.

ومنها: الشهيد. مبالغة في الشاهد أي العالم الذي لا تخفى عليه الأسرار، ويستعمل بمعنى المدرك فيكون من بابه، ذكر هذا القرشي.

وقيل: الشهيد: العليم بظواهر الأشياء وما يمكن مشاهدته، كما أن الخبير هو العليم ببواطن الأشياء وما لا يمكن الإحساس به، وقيل: معناه أن يشهد على الخلق يوم القيامة.

ومنها: المطلع. حكاه القرشي عن بعض العدلية؛ لأنه قد تعورف به في العالم، وقيل: يقر حيث ورد لإيهامه المشاهدة من المكان المرتفع إلى المكان المنخفض.

وقال الموفق بالله: لا يوصف به حقيقة إلا إذا قيد بما يرفع الإيهام نحو المطلع على ضمائر القلوب فيجوز.

ومنها: الواسع. قيل: معناه العالم، وقيل: الغني، وقيل: المكثر من العطاء، وقيل: الجواد الذي عمت نعمته، وشملت رحمته كل بر وفاجر، وقيل: يقر حيث ورد لإيهامه الخطأ إلا أن يقيد نحو: واسع الرحمة والعطاء ونحو ذلك.

قلت: قد ورد به السمع مطلقاً عن القيد كما في حديث الأسماء الحسنى، فلا وجه لاشتراط التقييد.

هـذا وأما ما لا يجوز أن يجري عليه سبحانه من الأسماء المفيدة لكون الموصوف بها عالماً.

ومنها: طبيب؛ لأنه يفيد غلبة هذه الصنعة عليه؛ إذ لا يفهم عند الإطلاق إلا ذلك، وقيل: بل يجوز إطلاقه لوروده في حديث أخرجه أبو داود، والنسائي، والترمذي بإسناد على شرط الشيخين.

ومنها: شاعر. لذلك ولأنه يفيد ضرباً من التفطن لمعاني الكلام وقوافي الشعر؛ ولأنه لا بد فيه من تجدد، فلا يستعمل إلا فيما علم بعد جهل.

ومنها: فقيه؛ لأنه لا يستعمل عرفاً إلا فيما فيه بعض غموض.

ومنها: فطن، وفهم، ولقن؛ لأنها تفيد حدوث علم له وحصوله بعد أن لم يكن؛ إذ لا يوصف بذلك إلا من أدرك معاني الكلام ومقاصده مع نوع صعوبة من فكر واستنباط.

ومنها: علامة؛ لأنه يفيد أنه يحصل له العلم بالكد والطلب، وذلك عليه تعالى محال، هكذا ذكره الموفق بالله عليه السلام.

ومنها: الراوية. نص على منعه الموفق بالله، ولعل وجهه أن الراوية قد يستعمل في من تكثر رواياته للكذب كما في (النهاية).

ومنها: المنجم، لأنه يفيد أنه يتعلم علم النجوم ويستند إليها في معرفة الأشياء.

ومنها: المتيقن، والمتحقق، والمتبصر؛ لأنه يفيد حصول العلم بعد

الشك والاحتياج إلى البحث ليرتفع الشك، ولذلك لا يقال: أنا متيقن أن السماء فوقنا؛ لانتفاء الشك في ذلك.

وقال القرشي: وكذلك المتبين لذلك[1].

ومنها: محسّ. من الإحساس وهو العلم بالحواس الذي طريقه منها، فلا يوصف الباري تعالى بأنه محس، ولا أنه يحس الأشياء.

وقال أبو علي: لأنه يفيد حدوث علم عند أو الإدراك[2]، ولذلك إنه عندما يستشعر دخول داخل في الدار مثلاً يوصف بأنه أحس بدخوله وإن لم يكن قد أدركه، فدل على أنه يستعمل في العلم الحادث الذي يتعقبه الإدراك، هكذا ذكره الموفق بالله عن أبي علي، ومقصوده أن الإحساس في حق الله بهذا المعنى ممتنع؛ لأن علمه تعالى بالأشياء مستمر.

وقال أبو هاشم: بل لا يوصف به؛ لأنه يفيد إدراكه للأشياء بالحاسة.

ومنها: المشاهد. ذكره الموفق بالله قال: لأنه يفيد القرب، وحكى أنه يقال: شاهد الأعمى الأمر إذا قرب.

ومنها: حاذق؛ لأنه يفيد نوع معالجة؛ ولأنه في الأصل اسم للقاطع، يقال: سكين حاذق، وخل حاذق أي قاطع، فكأن العالم بالشيء قطعه بعلمه، فسمي حاذقاً، وذلك لا يجوز على الباري تعالى.

---

(١) أي لإفادته حصول العلم بعد البحث. تمت مؤلف.

(٢) هكذا في الأصل، ولعلها (عند أول إدراك) والله أعلم.

ومنها: الذكي. إذ لا يستعمل إلا في ذي قلب سريع التلقن.

ومنها: الحافظ. بمعنى العالم لإيهامه حفظ الدرس بخلاف الحفيظ كما مر.

ومنها: العاقل. لأن العقل إنما سمي عقلاً لمنعه صاحبه عما تنزع إليه نفسه، مأخوذ من عقال الناقة والمنع مستحيل على الله تعالى.

ومنها: المعتقد. لأنه مأخوذ من عقد الخيط، كأن المعتقد يعقد قلبه على شيء.

ومنها: المحيط. وقد مر الكلا عليه[1].

ومنها: ساكن النفس. لإيهامه السكون المعاقب للحركة؛ ولأنه مجاز.

ومنها: المتعجب؛ لأنه يفيد حصول العلم للإنسان بما لم يكن عالماً به مما لم تجرِ به العادة وفيه غرابة.

ومنها: المحصي. ذكره الموفق بالله قال: لأنه يفيد أن علمه بالشيء من طريق العدد، وذلك محال عليه تعالى.

قلت: وفيه نظر، فقد ورد به السمع كما في حديث أبي هريرة، وقال تعالى: {وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً} [الجن:٢٨] وما استند إليه من أنه يوهم أن علمه بالشيء من طريق العدد ممنوع لقيام الدليل العقلي القاطع على دفع هذا الإيهام، ولو منعنا كل ما فيه إيهام للزم منع نحو: قادر وعالم؛ إذ لا تخلو عن إيهام، وقد نبهنا

(١) في قوله: {والله محيط بالكافرين}. تمت مؤلف.

على هذا فيما مر.

إذا عرفت هذا فنقول: استعمال المحصي في حق الله تعالى مجاز، ومعناه أنه العالم الذي يحصي المعلومات ويحيط بها كإحاطة العاد بما يعده.

وقيل: معناه القادر الذي لا يشذ عنه شيء من المقدورات.

قال القرشي: وأما الغم، والندم، والأسف، والحسرة ونحو ذلك فلا شبهة في امتناع إجرائها عليه تعالى؛ لأنها تفيد اعتقاداً مخصوصاً فيما يرجع إلى فوات النفع، أو وقوع الضرر وهو مستحيل عليه تعالى، وقوله تعالى: {يَاحَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ} [يس:٣٠] مجاز، وقيل: معناه أن أفعالهم تصير حسرة عليهم، وقوله: {فَلَمَّا آسَفُونَا} [الزخرف:٥٥] مجاز، وقيل: معنى آسفوا أولياءنا.

فائدة [في القدرة والعلم الحقيقيين]

ذكر السيد أحمد بن محمد الشرفي في (شرح الأساس) أنه لا يوصف بأنه قادر حقيقة ولا عالم حقيقة إلا الله؛ لأنه جل وعلا قادر لا بقدرة وعالم لا بعلم، وغيره قادر وعالم بقدرة وعلم مجعولين له، فهو في الحقيقة مقدر ومعلم.

وظاهر كلامه أن هذا مذهب الأئمة عليهم السلام قال: واعترضه بعضهم بأن المعلوم أن قولنا: زيد قادر وعالم حقيقة لغوية كضارب وقاتل مع أنه يلزم من القول بأنه مجاز الجبر، وأجاب بأن المعلوم أن معنى قولنا:

زيد قادر وعالم أنه قادر وعالم بقدرة وعلم خلقهما الله، والمعلوم أنه لا يشتق اسم الفاعل إلا من الفعل الذي فعله المشتق له، فإن فعله به غيره اشتق له اسم مفعول، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون القادر العالم منا مقدر ومعلم في الحقيقة؛ لأن القدرة والعلم مخلوقان له ومجعولان فيه، فيكون استعمال قادر وعالم فينا مجاز، لكن لما كنا محلاً للقدرة والعلم ساغ بإذن الشرع إطلاق قادر وعالم على الواحد منا مجازاً كما يقال: التراب منبت للبقل، والمنبت حقيقة هو الله تعالى، ولا يلزم الجبر؛ لأن القدرة غير موجبة للمقدور، وليس كذلك ضارب وقاتل فإنهما حقيقة؛ لأنا الفاعلون للضرب والقتل، والاشتقاق وقع في فعلنا.

فإن قيل: استعمال قادر وعالم في المخلوق من دون قرينة دليل كونهما حقيقة.

قلنا: العقل أقوى قرينة، ولا يشترط في كل مجاز أن تكون قرينته لفظية بإجماع أهل اللغة ولذا قالوا: سال الوادي، وجرى الميزاب ونحو ذلك.

قال: ثم نقول: هل تقول إن اسم قادر في الخالق والمخلوق على سواء أم لا؟ إن كان الأول لزم الكفر؛ لأن الله تعالى قادر لا باعتبار غيره والمخلوق قادر باعتبار غيره، وإن كان الثاني فهو الذي نقول، وكذلك عالم.

المسألة الثانية عشرة [شبهة خلق أفعال العباد في الآية]

قال الرازي: في الآية دليل على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى؛ لأنه بين أن الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وأن يكون عالماً به وبتفاصيله؛ لأنه قد خصصه بقدر دون قدر، وذلك لا يكون إلا بإرادة، وإلا فقد حصل الرجحان من دون مرجح، والإرادة مشروطة بالعلم، فثبت أن خالق الشيء لا بد وأن يكون عالماً به على سبيل التفصيل، فلو كان العبد موجداً لأفعاله لكان عالماً بها تفصيلاً، فلما لم يحصل هذا العلم علمنا أنه غير موجد لها.

والجـــواب: أن هذه الشبهة قد مرت ومر جوابها في الثالثة من مسائل الاستعاذة.

المسألة الثالثة عشرة [في أن الله عالم بذاته]

حكى الرازي عن المعتزلة أنهم قالوا: إذا جمعت بين هذه الآية وبين قوله تعالى: {وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ} [يوسف:٧٦] ظهر أنه عالم بذاته، وأجاب بأن قوله: {وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ} عام، وقوله: {أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ} [النساء:١٦٦] خاص، والخاص مقدم على العام.

قلت: والكلام على هذه المسألة سيأتي مستوفى في موضع غير هذا إن شاء الله، وقد قيل: إن معنى قوله تعالى: {أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ} [النساء:١٦٦] أنزله وهو يعلمه، وتأويلها متعين لظهور فساد القول بإثبات المعاني. والله الموفق.

تفسير قوله تعالى:

{وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّى أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ}

[البقرة: ٣٠]

قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّى أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٣٠].

الملائكة: جمع ملاك على الأصل، واستعمال الواحد بحذف الهمزة أكثر وأشهر في كلام العرب، وقيل: الملك مأخوذ من الملك وهو القوة ولا حذف فيه، وجمعه على فعائلة شذوذاً، وقيل غير ذلك.

والخليفة: من يخلف غيره، وقال الرازي: الخلافة النيابة عن الغير إما لغيبة المنوب عنه، أو لموته، أو لعجزه، أو لتشريف المستخلف، وعلى هذا الوجه الآخر استخلف الله أولياءه، وقرئ: خليقة بالقاف.

والسفك: الصب والإراقة، ولا يستعمل إلا في الدم، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى في حقيقة الملائكة

فالذي عليه أكثر المسلمين أنهم أجسام لطاف، وليسوا من لحم ودم وعظام كما خلق البشر من هذه الأشياء، وقال أبو حفص المعوِّد القرينسي من المعتزلة: بل هم كالبشر وإنما لم يروا لبعد المسافة بيننا وبينهم، وتبعه على ذلك جماعة من معتزلة ما وراء النهر.

قلنا: قد نطق القرآن بقربهم منا قال تعالى: {وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ} [الزخرف:٨٠] ونحوه، فلو كانوا أجساماً كثيفة لرأيناهم.

وقال بعض عباد الأوثان: ليس الملائكة إلا هذه الكواكب الموصوفة بالإسعاد والإنحاس؛ لأنها عندهم أحياء ناطقة، فالمسعدات ملائكة الرحمة، والمنحسات ملائكة العذاب.

وقال معظم المجوس والثنوية: إن أصل العالم مركب من أصلين أزليين وهما النور والظلمة، وهما جوهران شفافان، مختاران قادران، أحدهما وهو النور خيِّر كريم لا يقع منه إلا النفع، والثاني وهو الظلمة على الضد من ذلك، ثم إن جوهر النور لم يزل يولد الأولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل كتولد الحكمة من الحكيم، والضوء من المضيء، وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه.

وقالت طائفة من النصارى: إن الملائكة هي الأنفس الناطقة المفارقة[1] لأبدانها على نعت الصفاء والخيرية؛ لأن هذه النفوس عندهم إن كانت صافية خالصة فهي الملائكة، وإن كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين.

وقالت الفلاسفة: هي جواهر قائمة بأنفسها ليست بمتحيزة، وماهيتها مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية، وهي أكمل منها قوة وعلماً، قالوا: وهي للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة

(١) المراد بمفارقة أنفس البشر إذا فارقت الأبدان بالموت فإنها عندهم تبقى قائمة بنفسها غير مدبرة لشيء من الأبدان وهذا مروي عن متأخري الحكماء. تمت مؤلف.

إلى الأضواء[1]، ثم هذه الجواهر منها ما هو بالنسبة إلى الكواكب والأفلاك كنفوسنا الناطقة بالنسبة إلى أبداننا، ومنها ما هو مستغرق في معرفة الله وطاعته، ولا تعلق لها بشيء من تدبير الفلك، وهؤلاء هم المقربون، ونسبتهم إلى الملائكة المدبرين للسماوات كنسبة أولئك إلى نفوسنا الناطقة، وهذان القسمان[2] قد اتفقت الفلاسفة على إثباتهما، ومنهم من أثبت أنواعاً ومراتب أخر.

وحاصل الكلام في ذلك عندهم أنهم أثبتوا الملائكة والجن والشياطين أشياء موجودات غير متحيزة ولا حالة في المتحيز، بل هي مجردة عن الجسمية، ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الأجسام، وهم مراتب أشرفها حملة العرش، ثم الحافون حول العرش، ثم ملائكة الكرسي، ثم ملائكة السماوات طبقة طبقة، ثم ملائكة كرة الأثير، ثم ملائكة كرة الهواء الذي هو في طبع النسيم، ثم ملائكة كرة الزمهرير، ثم الأرواح المتعلقة بالبحار، ثم الأرواح المتعلقة بالجبال، ثم الأرواح السفلية المتصرفة في الأجسام النباتية والحيوانية.

قلت: والظاهر أن الجن والشياطين داخلون في الأرواح المتعلقة بالبحار ومن بعدهم، وإن كان منها خيرة سعيدة فهم المسمون بصالحي الجن، وما كان منها شريرة كدرة فهم الشياطين.

فهذا ما وقفنا عليه من أقوال الناس في بيان ماهية الملائكة عليهم السلام وكلها باطلة ما عدا الأول منها، أما الثاني فقد مر إبطاله، وأما سائرها

---

(١) لعله يريد أن البشرية تستمد منها كما تستمد الأضواء من الشمس. تمت مؤلف.

(٢) وهم المقربون والمدبرون للسماوات. تمت مؤلف.

فلا دليل عليها، وسيأتي إن شاء الله الرد عليهم مفصلاً عند الكلام على هذه الأجناس التي ادعوها.

فـــرع: ولا خلاف بين المسلمين في حدوث الملائكة عليهم السلام وهو قول غيرهم من أهل الملل، والخلاف في ذلك للفلاسفة القائلين بأنهم العقول المفارقة، فإنهم يذهبون إلى قدمهم، حكاه عنهم ابن أبي الحديد، وهو مبني على أنها ليست بمتحيزة ولا حالة في المتحيز وهو باطل؛ إذ العالم بأمره[1] لا يكون إلا متحيزاً أو حالاً في متحيز، وقد أشرنا إلى هذا في الفاتحة.

المسألة الثانية [الدليل على وجود ا لملائكة]

ذهب بعضهم إلى أنه لا دليل على وجود الملائكة إلا من جهة السمع، وهذا هو الظاهر[2] من كلام علماء الإسلام، فإني لم أجد عن أحد منهم خلافاً في ذلك.

وذهبت الفلاسفة إلى أن العقل يدرك ثبوتهم، ومن جملة أدلتهم على ذلك أنه قد ثبت أن الملك هو الحي الناطق الذي لا يكون ميتاً، والقسمة العقلية تقتضي وجود أقسام ثلاثة وهي: أن الحي إما أن يكون ناطقاً ميتاً وهو الإنسان، أو ميتاً فقط وهو البهائم، أو ناطقاً ولا يكون ميتاً وهو الملك وهو أشرف المراتب، والإنسان أوسطها، والبهائم لكونها ميتة فقط أخسها، فإذا اقتضت الحكمة الإلهية إيجاد

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (بأسره) والله أعلم.
(٢) يعني كون الدليل سمعياً فقط. تمت مؤلف.

الأخس السافل كان اقتضاؤها لإيجاد الأشرف العالي بالأولى.

والجـــواب: أنا لا نسلم أن الحكمة إذا اقتضت إيجاد السافل كان اقتضاؤها لإيجاد العالي بالأولى لجواز أن لا يكون في إيجاد العالي مصلحة.

احتـــجوا ثانياً بأن المعلوم أن عالم السماوات أشرف من العالم السفلي، وأن الحياة والعقل والنطق أشرف من أضدادها، ومن البعيد حصول هذه الخصال في العالم السفلي ولا يحصل في العالم العلوي.

والجـــواب: أنه لا بعد في ذلك لما مر[1]، ثم إن هذه الحجة لا تدل إلا على استبعاد عدم الوجود، ومجرد الاستبعاد لا يدل على الثبوت.

المسألة الثالثة [التشاور مع ذوي العلم والمعرفة]

قيل: في الآية دليل على أنه ينبغي مشاورة ذوي الأقدار، والأحلام، وأرباب المعرفة وإن كان من يشاورهم أوفر منهم عقلاً وأكمل معرفة، وأنه لا ينبغي كتم الأمور العامة ونحوها عنهم؛ لأن الله تعالى اعتبر بالملائكة عليهم السلام مع علمه بالمصالح وحقائق الأمور، وقد صرح الله بهذا الحكم في قوله تعالى: {وَشَاوِرْهُمْ فِى الأَمْرِ} [آل عمران:١٥٩].

---

(١) من تجويز عدم المصلحة. تمت مؤلف.

المسألة الرابعة [في أن الكبائر لا تجوز على الملائكة]

ذهبت الحشوية إلى أن الكبائر تجوز على الملائكة، وخالفهم في ذلك العدلية جميعاً، وحكاه الرازي عن الجمهور، ولفظهُ: الجمهور الأعظم علماء الدين، اتفقوا على عصمة كل الملائكة عليهم السلام عن جميع الذنوب، ومن الحشوية من خالف في ذلك.

احتـــج الجمهور بآيات منها قوله تعالى: {وَجَعَلُوا الْمَلاَئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثا} [الزخرف:١٩] قال سبحانه في الرد عليهم: {بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ، لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ} [الأنبياء:٢٦،٢٧] وقوله تعالى: {يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ} [النحل:٥٠] وهاتان الآيتان عامتان لأصناف الملائكة ولجميع الأزمان، وفيهما دلالة على العصمة من الكبائر والصغائر، وقد نص على عصمتهم من الصغائر الإمام المهدي لعموم الدليل.

ومن أدلة الجمهور قول علي عليه السلام في وصف الملائكة عليهم السلام: (لا ينتحلون ما ظهر في الخلق من صنعه، ولا يدعون أنهم يخلقون شيئاً معه مما انفرد به...إلى أن قال: وعصمهم من ريب الشبهات، فما منهم زائغ عن سبيل مرضاته...إلى أن قال: ولم يختلفوا في ربهم باستحواذ الشيطان عليهم، ولم يفرقهم سوء التقاطع، ولا تولاهم على التحاسد، ولا تشعبتهم مصارف الريب، ولا اقتسمتهم أخياف الهمم، فهم أسراء إيمان لم يكفهم من ربقته زيغ ولا عدول ولا ونى

ولا فتور). رواه في (النهج) من كلام طويل كله يؤدي هذا المعنى، وفي (النهج) أيضاً عنه عليه السلام مما يدل على عصمتهم كلام كثير.

احتـــج الخصم بشبه منها هذه الآية التي نحن بصددها، وقال: هي تدل على صدور الذنب عنهم؛ لأنهم اعترضوا على الله تعالى وطعنوا في بني آدم وذلك غيبة، ومدحوا أنفسهم بقولهم: {وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ} [البقرة:٣٠] ومدح النفس قبيح.

قلنا: لا نسلم أنهم اعترضوا على الله، ودليل عصمتهم يمنع من حمل سؤالهم على ذلك ويوجب تأويله، وفيه وجوه:

أحـــدها: أن الإنسان إذا رأى حكيماً يفعل فعلاً لا يقف على وجه الحكمة فيه فإنه يستفهم عن ذلك متعجباً مع قطعه بأن ذلك الحكيم لا يفعل إلا لحكمة، فكذلك يقال في الملائكة، وإلى هذا ذهب المرتضى فإنه نص على أن سؤالهم كان استفهاماً لا شكاً في أمر الله، وذلك بعد أن كان قد أخبرهم الله تعالى بما يكون من بني آدم من الفساد وسفك الدماء.

الثاني: أن إيراد الإشكال طلباً للجواب لا محذور فيه، فكأنهم قالوا: أنت الحكيم الذي لا يفعل القبيح وتمكين السفيه من القبيح قبيح من الحكيم فكيف يمكن الجمع بين الأمرين، فكأن الملائكة أوردوا السؤال طلباً للجواب.

الثالث: أن الخير في خلق بني آدم غالب على الشر، والحكيم لا يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل، والملائكة نظروا إلى ما يحصل

منهم من الشرور فأجابهم الله تعالى بأنه يعلم من الخير الكثير الحاصل منهم ما لا يعلمه الملائكة، وهذا جواب الحكماء والأولان للعدلية.

الـــرابع: أن جوابهم كان على جهة المبالغة في إعظام الله تعالى، فإن العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره أن يكون له عبد يعصيه.

الخـــامس: أن ذلك مسألة منهم أن يجعل الأرض لهم أو بعضها إن كان ذلك صلاحاً؛ فكأنهم قالوا: اجعل الأرض لنا لا لهم، كما قال موسى عليه السلام: {أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا} [الأعراف:١٥٥] أي لا تهلكنا، فأجابهم الله بأنه يعلم من صلاح الفريقين ما لا يعلمه الملائكة، وأن المصلحة للملائكة في إسكانهم السماء، ولبني آدم في إسكانهم الأرض.

السادس: أن هذا الاستفهام خارج مخرج الإيجاب كقول جرير:

ألستم خير من ركب المطايا

أي أنتم وإلا لم يكن مدحاً، فكأنهم قالوا: أنت تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبحك ونقدسك؛ لأنا نعلم أنك لا تفعل إلا الصواب والحكمة فقال تعالى: {إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [البقرة:٣٠] فأنتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل، وأنا علمت ظاهرهم وما في باطنهم من الأسرار الخفية التي تقتضي إيجادهم.

وأما قولكم: إنهم طعنوا على بني آدم.

فالجواب: أن من أراد إيراد سؤال وجب أن يذكر موضع الإشكال،

وموضع الإشكال إنما هو إقدام بني آدم على الفساد والقتل دون غيرهما فلذلك تعرضوا لذكرهما ولم يقصدوا الغيبة.

وأما مدح النفس فليس ممنوعاً مطلقاً كما مر في الفاتحة.

المسألة الخامسة [دلالة الآية على مذهب العدلية]

هذه الآية تدل على العدل ونسبة أفعال العباد إليهم من وجوه:

أحـــدها: أنهم أضافوا الفساد وسفك الدماء إلى المخلوقين لا إلى الخالق.

الثانـــي: أنهم نسبوا التسبيح والتقديس إلى أنفسهم وتمدحوا به، ولو كان الله هو الفاعل لذلك لم يحسن التمدح به، ومعنى: {نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ} [البقرة:٣٠]: أنا ننزهك عن مشابهة خلقك، وعن نسبة القبائح إليك، ونثني عليك بذلك ونصفك به، ومعنى {وَنُقَدِّسُ لَكَ} أنا نطهرك من نسبة ذلك إليك وهو كالتأكيد للأول، وقيل: التسبيح والتقديس الصلاة، وهو مروي عن قتادة.

وأخرج ابن جرير عن ابن مسعود وناس من الصحابة في قوله: {وَنُقَدِّسُ لَكَ} قال: نصلي لك.

وعن مجاهد في قوله: {نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ} [البقرة:٣٠] قال: نعظمك ونكبرك، وعنه: نطهر أنفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك، وقيل: نصفك بما يليق بك.

وقال أبو مسلم: نطهر أنفسنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك.

الوجه الثالث: لو كان الفساد والقتل فعلاً لله تعالى لوجب أن يكون الجواب: أني مالك أفعل ما أشاء، أو نعم خلقهم للفساد والقتل.

الـــرابع: أن قوله: {إِنِّى أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [البقرة:٣٠] يقتضي التبري من فعل الفساد والقتل؛ لأن الملائكة لما قالوا: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا} [البقرة:٣٠]، أجاب بأنه يعلم من المصلحة ما لا يعلمونه، فكأنه قال: لم أخلقهم لذلك بل خلقتهم لمصلحة لا تعلمونها وهي ما يخرج من ذرية آدم من المطيعين. ذكره الهادي والمرتضى.

قال الهادي: منهم من لولاه ما خلقته[1] ولا خلقت الدنيا محمد - صلى الله عليه وآله- السراج المنير، البشير النذير.

وقيل: إن إبليس كان أميراً على ملائكة السماء الدنيا فاستكبر، وفي رواية: إن الجن لما سفكوا الدماء وأفسدوا، فأرسل الله عليهم إبليس في جند من الملائكة فقتلوهم وطردوهم اغتر إبليس وداخله العجب، فلما علم الله منه ما علمه من المعصية قال: {إِنِّى جَاعِلٌ فِى الأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة:٣٠] وأخبر الملائكة بما يقع منهم، فقالوا: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ} [البقرة:٣٠] فقال: {إِنِّى أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [البقرة:٣٠]، من كبر إبليس واغتراره هذا حاصل الروايات وهي مبسوطة في (الدر المنثور): وأي القولين كان هو المراد، فقوله: {إِنِّى أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [البقرة:٣٠] يقتضي التبري من فعل الفساد، وأنه إنما خلقهم لما يخرج منهم من أهل الصلاح، أو لأجل ما علمه من معصية إبليس، وكان خلقه إياهم كالعقوبة للشيطان. والله أعلم.

---

(١) يعني آدم عليه السلام. تمت مؤلف.

الوجـــه الخامس: لو كان الفساد والقتل فعلاً لله لكان جارياً مجرى صورهم وألوانهم في عدم صحة التعجب منه.

المسألة السادسة [في المصلحة المفسدة]

دلت الآية على أن المصلحة لا تبطل إذا لزم من وجودها مفسدة مرجوحة؛ لأن الله تعالى قد علم بما يقع من بني آدم من الفساد وسفك الدماء، ولم يكن ذلك مانعاً من إيجادهم لما علمه من المصلحة الحاصلة من الإيجاد.

فإن قيل: إنما يصح الاستدلال بالآية لو ثبت أن المفسدة اللازمة من إيجادهم مرجوحة بالنظر إلى المصلحة الحاصلة منه، وهذا دليل[1] عليه لاحتمال رجحان المفسدة أو مساواتها للمصلحة.

قيل: إيهام تلك المصلحة، واختصاص الله تعالى بالعلم بها دليل على عظم أمرها وفخامة شأنها، وذلك يقتضي رجحانها، وهذا الحكم متفق عليه -أعني كون المصلحة لا تبطل بلزوم مفسدة مرجوحة- وأما إذا لزم من وجود المصلحة مفسدة راجحة عليها أو مساوية لها فقد اختلف في اعتبار المصلحة وعدمه حينئذ، فقال الجمهور ببطلان المصلحة وعدم اعتبارها؛ لقضاء العقل بأن لا مصلحة مع مفسدة مثلها أو زائدة عليها ضرورة، ولذلك لو قيل لعاقل: بع هذا بربح مثلما تخسر أو أقل منه لم يقبل ويعلل بأنه لا ربح حينئذٍ،

(١) لعلها (وهذا لا دليل عليه) والله أعلم.

ولو فعل لم يعد عاقلاً، ولهذا يقال: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

وقال الرازي: لا تبطل، وهو مروي عن البيضاوي لصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع كون المصلحة المقتضية لها معارضة بمفسدة التحريم، والمصلحة لا تزيد على المفسدة وإلا لما حرمت للقطع والإجماع على أن ما يشتمل على مصلحة راجحة لا يحرم، بل ربما يجب فيجب كون المفسدة تساويها وتزيد عليها، فلو انخرمت المصلحة بذلك لما صحت الصلاة.

والجـــواب: أنا لا نسلم صحة الصلاة، سلمنا فالكلام في مصلحة ومفسدة لشيء واحد، ومفسدة الغصب لم تنشأ من الصلاة، فإنه لو شغل المكان من غير أن يصلي لأثم، وكذلك مصلحة الصلاة لم تنشأ من الغصب، فإنه لو أداها في غير المغصوب لصحت.

قيل: والخلاف لفظي؛ لأنه يرجع إلى أن هذه المصلحة هل تبقى مع المفسدة أم لا مع الاتفاق على انتفاء الحكم؟

فالجمهور قالوا: عدم لزوم المفسدة شرط في كونها مصلحة، فإذا وجدت المفسدة الراجحة أو المساوية عدم المقتضي للحكم فيجب انتفاء الحكم لانتفاء مقتضيه، والرازي يقول: انتفاء الحكم ليس لعدم المقتضى؛ بل لوجود مانع، فلزوم المفسدة عنده مانع.

فإن قيل: كيف وقع الاتفاق على الاعتبار عند رجحان المصلحة ولم يقع على الإلغاء عند رجحان المفسدة؟

قيل: لشدة اهتمام الشارع برعاية المصالح وبناء الأحكام عليها.

فائـدة [في ترجيح المصلحة]

وترجح المصلحة على المفسدة يكون إما بطريق إجمالي شامل لجميع المسائل وهو أن المصلحة لو لم تكن راجحة لما ثبت الحكم؛ إذ لو ثبت من دونها لزم أن يكون الحكم قد ثبت لا لمصلحة وهو باطل؛ إذ فيه التعبد بالتحكم ، وإما بطريق تفصيلي وهو يختلف باختلاف المسائل، ومنه ترجح المصلحة الدينية على المفسدة الحاجية والضرورية [.....][1] على المفسدة الحاجية إلى غير ذلك.

---

(١) بياض في الأصل قدر كلمة، ولعلها تكرار من الناسخ.

تفسير قوله تعالى:

{وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِى بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ ، قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ، قَالَ يَاآدَمُ أَنبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنّى أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ}

[البقرة: ٣١ـ ٣٣]

قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِى بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ ، قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ، قَالَ يَاآدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنّى أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ}.

وفي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى [في ثبوت العلم]

دلت هذه الجملة على ثبوت العلم، ووجه دلالتها: أن الله تعالى أخبر بأنه علّم آدم وأن العلم حصل لا بدليل[1] قوله: {أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ} ، ودلت أيضاً على أنه يصح العلم بالأشياء وأن للأشياء حقائق يصح العلم بها ودلالتها على ذلك ظاهرة، وهذا قول الأكثر، والخلاف في ذلك لأهل السفسطة والعنود فقالوا: لا يصح العلم بشيء؛ إذ لا علم عندهم ولا حقيقة لشيء من الأشياء، وهو قول مخالف للضرورة، ومن ثم اختلف أصحابنا في صحة مناظرتهم، فقال أبو القاسم والقرشي: لا يناظرون لإنكارهم الضرورة؛ إذ ما

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (حصل لآدم بدليل نخ) والله أعلم.

جحدوه هو الذي ينتهي إليه المتناظران[1]، وإذا وقع معهم ما يجري مجرى المناظرة فليس المراد به إلا بيان كذبهم.

ومما يجري مجرى المناظرة معهم أن يقال: أبعلم قلتم: أن لا علم ولا حقيقة لشيء، فإن قالوا: نعم، تركوا مذهبهم، وإن قالوا: لا، لم يستحقوا جواباً؛ إذ لا مستند لهم حتى يناقض ويعارض، وإنما يسألون عن مستند قولهم فيقال: لم قلتم ذلك؟ ولم لا تجوزون خلافه؟

فإن قالوا: نحن نجوز ذلك.

قلنا: فهل تعلمون ذلك الجواز أم لا؟ ثم يعود الكلام ويقال لهم أيضاً: بم تجتنبون الضرر وتتبعون النفع؟ وكيف ميزتم بين ذلك؟

فإن قالوا: بالظن.

قلنا: أتعلمون أنكم تظنون؟ وهل تعلمون الفصل بين العلم والظن؟

فإن قالوا: نعم، تركوا مذهبهم، وإن قالوا: لا، عاد الكلام.

وقال أبو علي، وأبو هاشم: بل تصح مناظرتهم؛ لأنهم إنما أنكروا كون اعتقادهم علماً، والعلم بكون الاعتقاد علماً مكتسب لا ضروري.

وقال قاضي القضاة: إن أنكروا كون الضروري علماً لم يناظروا؛ إذ العلم به ضروري، بل يعارضون ويناقضون كما مر، وإن أنكروا

---

(١) يعني أن المتناظرين إنما يتناظران حتى يحصل لهما العلم بثبوت الشيء أو نفيه. تمت مؤلف.

الاستدلال نوظروا؛ إذ العلم به استدلالي.

هذا ولم أقف للسوفسطائية على شبهة إلا ما يقع من الغلط في المناظرة وكون العقلاء يتخيلون الأشياء على خلاف حقيقتها كالسراب ماءً، وحبة العنب في الماء ترى كالأجاصة ونحو ذلك.

والجـــواب: أن هذه الشبهة إنما تتأتى على القول بأن للأشياء حقائق يقع اللبس في بعضها، وأما على قولهم فلا تصح.

قال القرشي: وعندنا أن ذلك اللبس لأمر يرفع إلى الأشعة ومجاورة أجزاء بعض المرئيات لبعض، ثم نقول لهم: هل تعلمون أن العنبة أصغر من الأجاصة، وأن السراب ليس بماء؟

فإن قالوا: نعم. بطل مذهبهم، وإن قالوا: لا. تركوا شبهتهم.

نعم وحكى القرشي أن منهم فرقة تسمى الأدرية؛ لأنهم يقولون في كل شيء: لا ندري، وهؤلاء يقال لهم: هل تعلمون أنكم لا تدرون؟ وأن قولكم لا ندري يطابق مذهبكم؟ وهل تعلمون الفصل بين لا ونعم؟

المسألة الثانية في أقوال الناس في حد العلم

وقد اختلف في ذلك، فقال السيد حميدان، والإمام يحيى، والرازي، والطوسي، والغزالي، والجويني: لا يحد، وهو قول البغدادية، ورواه السيد حميدان عن أئمتنا، ثم اختلف هؤلاء في الوجه: فقال الرازي وهو ظاهر ما في (شرح الغاية) عن الإمام يحيى

والطوسي: إنما لم يحد؛ لأنه ضروري جلي، والحد إنما يؤتى به لتبيين المحدود وتوضيحه، وتوضيح الواضح محال، وهذا قول البغدادية.

ويفهم من كلام السيد حميدان فإنه قال: إنه أبين من أن يفسر، واحتجوا بوجهين:

أحدهما: أن كل أحد يعلم بالضرورة وجود نفسه، وهذا علم خاص لتعليقه بمعلوم خاص، فالعلم جزء منه[1]؛ لأنه مطلق والمطلق ذاتي للمقيد، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل لتوقف حصول الكل على حصول جزئه ضرورة، والسابق على الضروري أولى بأن يكون ضرورياً.

وأجيب بأن الضروري إنما هو حصول العلم للعالم وهو غير المتنازع فيه، فإن المتنازع فيه هو حد العلم وتصوره، ونحن لا ننكر حصوله العلم ووجوده للعالم ضرورة، لكن لا يلزم من حصول العلم بحقيقته؛ إذ حصوله ليس نفس تصوره ولا مستلزماً لتصوره بدليل أنها تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة، ولا نتصور أشياء من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا، بل نحتاج في تصورها إلى توجه مستأنف إليها، فلا يكون حصولها نفس تصورها ولا مستلزماً له، وإذا لم يكن العلم الجزئي متصوراً فلا يلزم تصور العلم المطلق أصلاً فضلاً عن أن يكون تصوره ضرورياً، ولو سلم أن الحصول هو التصور أو مستلزماً له فإنما يتم إذا كان العلم ذاتياً لما تحته وكان شيء من إفراده متصوراً بالكنه بديهية وهما ممنوعان، أما الأول فلأنه ليس بمجزوم به لتعسر

(١) أي من هذا العلم الخاص؛ لأن العلم من حيث هو مطلق. تمت مؤلف.

الاطلاع على الذاتيات في أكثر الأشياء، وأما الثاني فلأن التصديق بأنه موجود لا يستدعي تصور بعض أفراد العلم بالكنه، كما لا يستدعي تصور بعض أفراد شيء من أطرافه بالكنه، هكذا حرر أصحابنا وغيرهم هذا الوجه وجوابه.

وهو جواب مفيد على هذا التحرير، لكن الرازي أورده في التفسير على وجه آخر وهو: أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه، وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا في لجة البحر، والعلم الضروري بكونه عالماً بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم، والعالم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين، قال: فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبية حاصلاً كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلاً، وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعاً.

وحاصل كلامه أن العلم بالنسبة الذي هو التصديق بديهي، فيكون السابق على هذا التصديق وهو العلم بالطرفين أولى بأن يكون بديهياً لما مر[1].

وأجيب بأنه يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما، ولا يحتاج فيه إلى تصورهما بالحقيقة كما يحكم على جنس معين مشاهد من بعد بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقة الحيز والشغل، فاللازم مما ذكره تصور مطلق العلم بوجه ما بديهياً، ولا نزاع فيه، بل في تصوره بنفس الحقيقة.

---

(١) من أن العلم بالجزء سابق على العلم بالكل. تمت مؤلف.

الوجـــه الثاني مما احتجوا به: أن تصور العلم لو كان كسبياً، فالمعلوم ضرورة أنه لا يعرف بنفسه؛ لأنه يكون من تعريف الشيء بنفسه وهو محال، وإذا كان كذلك فلا بد من أن يكون مُعَرَّفاً بغيره وهو باطل أيضاً؛ لتوقف تصور حقيقته على تصور ذلك الغير وهو الجنس والفصل، لكن ذلك الغير لا يعلم إلا بالعلم فيلزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر، لا يقال لا يلزم من امتناع كونه كسبياً أن يكون ضرورياً لجواز أن يكون تصوره بالكنه ممتنعاً؛ لأنا نقول: هو معلوم[1]، فيكون لا بالغير[2] وهو الضروري.

وأجيب بأن الدور إنما يلزم لو توقف تصور الغير على تصور حقيقة العلم، وليس كذلك، بل حصول فرد من أفراد العلم يتعلق بذلك الغير، ولهذا فإن جمهور العقلاء يعلمون أشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق.

وقال الجويني والغزالي: ليس امتناع حد العلم لكونه ضرورياً، وإنما هو لعسر تحديده لخفاء جنسه وفصله، ومن شرط الحد أن يكون أجلى من المحدود ليحصل به التمييز، قالا: وإنما يعرف بالقسمة أو المثال، أما القسمة فكأن يقال: الاعتقاد إما جازم أو لا، والجازم إما مطابقٌ أو لا، والمطابق إما ثابت أو لا، فقد حصل من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت متميز عن سائر الاعتقادات، وهذا هو العلم بمعنى

---

(١) أي: العلم، تمت مؤلف.

(٢) لما ذكرنا، تمت مؤلف.

اليقين، والمثال فكتشبيه إدراك البصيرة بإدراك الباصرة.

وأجيب أن القسمة والمثال إن أفادا تمييز ماهية العلم عما عداها صلحاً معرفاً لها، وإلا لم تحصل بهما معرفة؛ لامتناع حصول معرفة الشيء بدون تمييزه.

واعـــلم بأن الغزالي صرح في المستصفى بما يفيد أن المتعسر حد العلم بالحد الحقيقي لا بما يفيد امتيازه.

وحاصل كلامه على ما ذكره سعد الدين أنه يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل؛ لأن ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك، فكيف في الإدراكات الخفية، لكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم أو مثال.

أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلتبس به من الإدراكات[1] فيتميز عن الظن والشك بالجزم، وعن الجهل بالمطابقة، وعن اعتقاد المقلد بأن الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد ويصير جهلاً بخلاف العلم، وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يرتسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه.

وأما المثال فهو أن إدراك البصيرة شبه بإدراك الباصرة، فكما أنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة المبصر أي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة، كذلك العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات في العقل، فالنفس بمنزلة حديدة المرآة، وغريزتها التي بها يتهيأ لقبول الصورة -أعني العقل- بمنزلة صقالة المرآة واستنارتها،

(١) أي الاعتقادات. تمت مؤلف.

وحصول الصورة في مرآة العقل هو العلم، فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه، وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم.

قال السعد: هذا ملخص كلامه في (المستصفى) وبه يتبين أن مراده عسر تحديده بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتيازه.

وقال في (شرح الغاية): فظهر أنه إنما أراد تعسر التحديد الحقيقي لا مطلق التعريف، وهذا موضع اتفاق لا اختلاف فيه جار في غير العلم أيضاً كما اعترف به.

وقال السيد حميدان: إنما امتنع حده لاختلاف المعلومات في ذواتها، فإن بعضها جسم وبعضها عرض، وكل منهما أنواع[1] وأفراد مختلفة، وكما اختلفت ذاتاً فهي أيضاً مختلفة ماهية، فإن حقيقة الجماد غير حقيقة الحيوان، وكل جنس منهما مختلف في نفسه، ومع هذا الاختلاف لا يمكن جمعها في حد واحد؛ لأن لكل واحد منهما فصلاً يميزه غير فصل الآخر، وذلك معلوم.

قال في (الأساس): وهذا نظر منه إلى أن العلم يطلق على المعلومات، كما يقال: هذا علم أهل البيت أي معلومهم.

قلت: والظاهر أنه إنما منع من تحديده لجلائه، كما مر، ولأنه عنده من قبيل المشترك اللفظي فهو معاني متعددة، وإذا كان كذلك لم يكن هناك علم مطلق مشترك بين جزئياته حتى يتصور بداهة أو كسباً، وإنما قلنا إنه إنما منع لهذا؛ لأنه الذي تقتضيه عبارته، فإنه قال: أما معنى

(١) فإن الجسم جماد وحيوان والحيوان إنسان وغيره والجماد حجر وغيره والعرض متنوع كذلك. تمت مؤلف.

العلم ففيه ثلاثة أقوال:

الأول: قول الأئمة عليهم السلام إنه أبين من أن يفسر بغيره، ومع ذلك فإنه اسم عام لأنواع مختلفة المعاني، وكل اسم كذلك، فإنه لا يصح السؤال عن معناه حتى يبين السائل أيها يريد، فإن لم يبين كان سؤاله مغلطة وتعنتاً، فهذا يدل على أنه عنده من المشترك اللفظي، والمعلوم أن المشترك اللفظي لا يمكن جمع أفراده في حد واحد لما مر من أن لكل فرد منها فصلاً يميزه عن غيره، ولا يصح أن يكون لها فصل واحد يميزها جميعاً عن غيرها.

وقد ذكر في (المقاصد) وشرحه: أنه لا نزاع في اشتراك لفظ العلم، وعن بعضهم أنه مشترك بين اليقين والظن.

وقال بعض المحققين: إنه يطلق بالاشتراك في المشهور على ثلاثة معاني:

أحـــدها: مطلق الإدراك الذي يعم التصور وهو ما يحصل بالمعرف، والتصديق وهو ما يحصل بالبرهان إما مطلقاً أو مقيداً بكون[1] يقينياً.

وثانيها: مطلق التصديق الذي يساوي اليقيني من الأحكام.

وثالثها: التصديق اليقيني الذي هو عبارة عن المعنى المقتضي لسكون النفس إلى آخر الحد، والعلماء لم يحدوه إلا باعتبار المعنى الثالث، ولا شك أن حده باعتبار جميع معانيه متعذر لاختلافها في نفسها، واختلاف فصولها المميزة لكل واحد منها. والله أعلم.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (بكونه) والله أعلم.

فهـذا كلام القائلين بأنه لا يحد.

وأما القائلون بأنه يحد فهم البصرية، ورواه في (الفصول) عن أئمتنا والجمهور؛ لأنه نظري، وهؤلاء اختلفوا في حده اختلافاً شديداً.

فقالت المعتزلة: هو المعنى الذي يقتضي سكون النفس، قال الإمام المهدي: إلى أن متعلقه على ما تناوله، وقال أبو علي وأبو هاشم: إلى أن متعلقه على ما هو به، وقيل: كما اعتقده، وربما قالوا: هو الاعتقاد المقتضي سكون النفس...إلخ.

وقال القرشي: هو الاعتقاد الذي يكون معتقده، أو ما يجري مجراه على ما تناوله مع سكون النفس إليه، والمراد بسكون النفس هو التفرقة التي يجدها الإنسان بين أن يعتقد كون زيد في الدار بالمشاهدة أو خبر نبي، وبين أن يعتقد ذلك بخبر واحد من افناء الناس.

وقيل: هو اعتقاد جازم مطابق ثابت، ومعنى هذه الحدود متقارب، فالاعتقاد جنس شامل للظن والجهل والتقليد والتبخيت.

وقوله: المقتضي سكون النفس فصل يخرج به الظن والتقليد، والتبخيت وهو اعتقاد الشيء خبطاً وهجوماً لا لأمر، وإنما خرج التقليد والتبخيت بهذا الفصل حيث يطابقان معتقدهما؛ لأنهما وإن طابقا فإنه يجوز زوالهما لا لموجب لعدم استنادهما إلى أمر من حس أو بديهة، أو عادة أو برهان، وما هذا حاله فهو لا يقتضي سكون النفس.

قال القرشي: فأما حيث لا يطابقانه فهما جهل.

وقوله: على ما تناوله فصل آخر يخرج به الجهل؛ لأن الجاهل ساكن النفس على ما اعتقده وجازم به.

قال القرشي: وأردنا بالمعتقد ما يكون شيئاً كالذوات وبما يجري مجراه ما لا يكون شيئاً، كالصفات، والأحكام، والأمور السلبية، ولعله أراد أن هذه الأمور من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج، وما هذا حاله فلا يتعلق به الاعتقاد، فلهذا جعله جارياً مجرى المعتقد فقط، وهو مبني على ما ذهب إليه أبو هاشم من أنه يجوز علم لا معلوم له ومثلوه بالنفي، وخالفه أبو القاسم، وابن الإخشيذ فقالا: بل لكل علم معلوم، ورد قولهما الإمام المهدي بأن علمنا بأن لا ثاني للقديم إن تعلق بذاته تعالى أو بصفاته لزم فيمن علمها أن يعلم نفي الثاني، وإن تعلق بموجود غيره أو معدوم لزم إثبات ثاني فصح أن لا معلوم له، وقد اعترض على هذا الحد من وجوه:

أحـــدها: أن الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعله جنساً للعلم.

وأجيب بأنا لا نسلم لما مر في السابعة من مسائل الحمد لله.

الثاني: أنه غير جامع لخروج علم الله؛ إذ لا يصح وصفه بالاعتقاد وسكون النفس، ولخروج التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد هو التصديق، والتصديق قسيم التصور.

وأجيب عن الأول بأنا إنما حددنا العلم في الشاهد؛ لأن الباري تعالى عندنا عالم لا بعلم، وعن الثاني بأنا لا نسلم خروج التصور

عن الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد هو الجزم بالشيء، فإن كان مع سكون النفس سمي علماً وإلا فلا، والتصور هو العلم بصور الأشياء ومفرداتها، ومعنى ذلك أنه يحصل في ذهن الإنسان صورة مطابقة لما في الخارج، ولا شك أن العالم بصور الأشياء ومفرداتها جازم بها، وهذا هو معنى الاعتقاد، ويؤيده أن الاعتقاد اسم لما عقد عليه القلب من الجزم كما ذكره بعضهم[1]، أو مأخوذ من عقد الخيط على شيء على جهة التشبيه فكأن المعتقد عقد قلبه على عقيدته، وعلى هذا فلا وجه لقصر الاعتقاد على التصديق، لكنه يقال: هو مأخوذ من العقد وهو لغة الجمع بين أطراف الشيء فسمي الاعتقاد اعتقاداً؛ لتعلقه بشيئين وهما المنسوب والمنسوب عليه، وهذا هو معنى التصديق؛ لأنه هو العلم بالنسب الحاصلة بين المفردات والتصور لا نسبة فيه، فالأولى أن يقال هذا الاعتراض لا يرد إلا على من جعل جنس الحد الاعتقاد، وأما من عدل عنه[2] فلا.

الوجـــه الثالث: استعمال المجاز في لفظ الاعتقاد والسكون، فإنهما مأخوذان على جهة التشبيه من عقد الخيط والسكون المقابل للحركة، واستعمال المجاز في الحدود معيب.

وأجيب بأنه لا عيب إذا ظهر المراد باشتهار التجوز أو ظهور القرينة، وهنا المعنى المجازي مشهور، والإضافة إلى النفس قرينة مشعرة بالمراد.

---

(١) أبو علي. تمت مؤلف.

(٢) نحو قولهم: هو المعنى المقتضى...إلخ أو ما يقتضي سكون النفس. تمت مؤلف.

الوجـــه الرابع: ذكره السيد حميدان، وهو أن هذا الحد غير صحيح لما مر من أن اسم العلم عام لأنواع من العلم مختلفة المعاني؛ ولأن علم كل عالم من علماء السوء قد اقتضى سكون نفسه بحيث لا يخطر بباله أن أحداً أعلم منه، قال: وكل حقيقة لا يحصل بها التمييز بين الحق والباطل فهي باطلة.

قلت: وهو بناء منه على ما مر من أن لفظ العلم مشترك اشتراكاً لفظياً بين معاني متعددة، وأن حده باعتبار جميع معانيه متعذر، ويمكن أن يقال: إن أراد السيد بأنواع العلم فنونه، كعلم الكلام، وعلم النحو، وعلم الفقه ونحو ذلك فاعتراضه غير وارد؛ لأنهم لم يريدوا تمييز تلك العلوم عن بعضها الآخر في حد واحد، ولم يقصدوا في الحد هذه الفنون، وإنما قصدوا مطلق العلم من حيث أنه علم من غير نظر إلى أنواعه، كما يقال في حد الحيوان إنه جسم نام حساس، ولم يلحظوا إلى بيان أنواعه، ولم يقل أحد بمنع هذا التحديد على أن تسمية الفنون علوماً إنما هو اصطلاح وإلا فكثير من مسائلها إنما هو مظنون لا معلوم، والمطلوب حد العلم الذي هو بمعنى اليقين.

وإن أراد أنه متنوع باعتبار متعلقاته فإن العلم بالله غير العلم بزيد، والعلم بالسماء مغاير للعلم بالأرض بناء على ما ذهبت إليه البهشمية من أنه لا يتعلق العلم الواحد تفصيلاً بأكثر من معلوم واحد، فذلك لا يمنع من تحديده؛ لأن بين هذه العلوم قدراً مشتركاً وهو المعنى المذكور، فالحد باعتباره.

وإن أراد ما مر من أنه مشترك بين الظن وغيره، فقد مر أنهم لم يحدوه إلا باعتبار أحد معانيه وهو ما كان بمعنى اليقين.

لا يقال: فكان عليهم أن يبينوا أنهم لم يقصدوا إلا ذلك المعنى؛ لأنا نقول: ذلك معلوم لا يحتاج إلى بيان على أنه مفهوم من الحد؛ لأنهم ذكروا فيه سكون النفس والجزم والمطابقة.

وأما قوله: إن علماء السوء قد تسكن أنفسهم، ومراده أن ذلك قد لا يكون علماً لمخالفته الحق المتقرر في نفس الأمر، كمن ينسب إلى الله ما لا يليق به، فجوابه: أنا لا نسلم أن ذلك سكون نفس، وإنما هو بصورة السكون، وقد مر المعنى المراد من سكون النفس قريباً، وتقدم أيضاً في السابعة من مسائل قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١] الدليل على أن سكون النفس هو الطريق إلى العلم، ومنهم من جعل ذلك ضرورياً. وبهذا تم الكلام على حد المعتزلة.

وقال السيد صلاح بن أحمد المؤيد: الأجود أن يقال إدراك لا يحتمل متعلقه النقيض، قال: أي نقيض ذلك التمييز، فيشمل التصور والتصديق بناء على أن التصورات لا نقائض لها، ويرد عليه أنه غير مانع لشموله الإدراك بالحواس الظاهرة، وليست من العلم عند أكثر المتكلمين خلافاً للأشعري، فالسمع والبصر عنده نفس العلم بالمسموع والمبصر، وهو ضعيف؛ لأنهما صفتان زائدتان.

وقال الإمام القاسم بن محمد: يمكن أن يقال: هو إدراك تمييز مطابق بغير الحواس سواء توصل إليه بها أم لا، فالإدراك جنس يشمل

جميع الإدراكات.

وقوله: تمييز يخرج إدراك البهائم، وقوله: مطابق يخرج الجهل المركب، وقوله: سواء توصل إليه بها أم لا، زيادة في توضيح المراد من شموله لعلم الله تعالى؛ لأنه لا يحتاج إلى التوصل إليه بشيء.

ويرد عليه أنه ليس بمانع لشموله الظن وغيره؛ لأن الإدراك قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما، وقد يكون الإدراك بمعنى الظن مطابقاً، فلو قال: إدراك تمييز جازم مطابق لكان أولى.

وقال ولده الحسين عليه السلام: الأولى أن يقال: هو إدراك يتجلى به المدرَك بفتح الراء للمدرِك بكسرها، فالإدراك جنس شامل للتصورات والتصديقات، والتجلي الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه، فيتناول الموجود والمعدوم ممكنة ومستحيلة، والمفرد والمركب، والكلي والجزئي، ويخرج بقيد التجلي ممكن الزوال من تصور أو تصديق سواء كان مطابقاً أم لا، ويعني بممكن الزوال الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب، ويرد عليه شموله إدراك الحواس الظاهرة كما مر.

قال عليه السلام: فإن أريد إخراجه قيل: إدراك يتجلى به المعنى المدرك للمدرك؛ لأن المراد بالمعنى ما يقابل المدرك بإحدى الحواس، ولا يضر كون الإدراك مجازاً عن العلم؛ لأنه مشهور، ولا يلزم تعريف الشيء بنفسه[1] لاشتهار الإدراك في المعنى الأعم الذي هو جنس للأخص المعرف، وتعريف الأخص بالأعم جائز لجلائه.

---

(١) من حيث أنه عرف العلم بالإدراك والإدراك عبارة عنه. تمت مؤلف.

قال عليه السلام: أو يقال صفة يتجلى بها المذكور أي ما من شأنه أن يذكر لمن هو له، وهو كالذي قبله في الإخراج والشمول.

وقال أبو الحسين: هو ظهور أمر للحي يمتنع معه في نفسه تجويز خلافه، وهذا شامل لعلم الخالق والمخلوق، واعترض بأن الظهور يختص بالمعلوم، والعلم يختص بالعالم، وبأن الظهور هنا مجاز ولا قرينة، وبأنه لا يصح إطلاقه على الله تعالى فلا يقال: ظهر لله كذا، وأيضاً إن أراد بامتناع التجويز استحالته فغير صحيح؛ لأن أحدنا قد يختار الجهل[1] ويجوز في نفسه خلاف المعلوم في المسائل الاستدلالية.

وإن أراد بامتناعه أنا لا نفعله مع القدرة عليه فغير صحيح؛ لأن أحدنا كما يمتنع من هذا التجويز عند حصول هذا الظهور وهو لم يعتبر سكون النفس حتى يتميز به الظهور الحقيقي من غيره.

وقال أبو الحسن الأشعري: العلم ما يعلم به وربما قال: ما تصير الذات به عالماً، واعترض بأن العالم والمعلوم لا يعرفان إلا بالعلم فتعريفه بهما دور.

وأجـــاب بأن علم الإنسان بكونه عالماً بنفسه وألمه ولذته ضروري، والعلم بكونه عالماً بهذه الأشياء علم بأصل العلم[2]؛ لأن الماهية المطلقة داخلة في الماهية المقيدة كعلمه بكون العلم علماً ضرورياً فلا دور، لا يقال: فقد صار العلم حينئذٍ ضرورياً فلا يحتاج إلى التعريف؛

---

(١) بأن يورد على نفسه شبهة. تمت مؤلف.

(٢) أي بماهيته. تمت مؤلف.

لأن له أن يقول: الضروري إنما هو حصول العلم للعالم، ولا يفيد العلم بحقيقته كما مر.

وقال القاضي أبو بكر: هو معرفة المعلوم على ما هو عليه، وربما قال: هو المعرفة.

والاعتراض على الأول أنه عرف العلم بالمعلوم وهو دور، وبأن المعرفة لا تكون إلا على وفق المعلوم، فقوله: على ما هو عليه، حشو، وعلى الثاني بأنه من تعريف الشيء بنفسه؛ لأن المعرفة هي العلم عنده، وبأنه غير جامع لخروج علم الله تعالى وما لم يسبقه جهل والتباس من علم المخلوق؛ لأن المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الجهل أو الالتباس، ولهذا قيل: لا يوصف الباري تعالى بأنه عارف.

وقال أبو إسحاق الإسفرايني: هو تبين المعلوم على ما هو به، وهذا الحد مروي عن (الأشعرية)[1]، وربما قالوا: هو استبانة الحقائق، وربما قال: العلم هو التبيين، واعترض على الأول بما اعترض به على حد القاضي، وعلى الآخرين بأنه ليس فيهما إلا تبديل لفظ بلفظ أخفى منه، وبأن التبيين والاستبانة يشعران بالظهور بعد الخفاء، وذلك لا يطرد في علم الله.

وقال ابن فورك: هو ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه، واعترض بأن العلم بوجوب الواجبات، وامتناع الممتنعات

---

(١) ورواه عنهم الإمام المهدي فإنه حكى أنهم يقولون: هو تبين الشيء على ما هو به. تمت مؤلف.

لا يفيد الإحكام.

وقال القفال: العلم إثبات المعلوم على ما هو به، وربما قيل: هو تصور المعلوم على ما هو به، ويرد عليه ما مر[1] وعدم اطراده؛ إذ علم الله ليس بتصور، وأيضاً إذ الإثبات ليس بجنس للعلم.

وقالت (الفلاسفة): هو إدراك النفس الحق، روى هذا عنهم (الإمام المهدي)، ويرد عليه عدم الانعكاس لشموله المدرك بالحواس والظن؛ لأنه داخل في الإدراك، وقد يكون المظنون حقاً.

وحكى عنهم السيد حميدان أنهم يقولون: العلم ثبوت صورة المعلوم في نفس العالم، واعترض من وجوه:

أحـــدها: أن ثبوت الشيء غير العلم به.

الثـــاني: أنه مبني على ثبوت ذوات العالم في الأزل وهو باطل.

الثالث: أنهم قرروا كلامهم بأن قالوا: إنه كما تحصل في المرآة صورة الوجه مثلاً، فكذلك تحصل صورة المعلوم في الذهن، وهذا ضعيف؛ لأنا إذا عقلنا الجبل والبحر فإن حصلا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر، وهو محال، وإن لم يحصل فيه إلا صورتاهما فقط كان المعلوم هو الصورة والجبل والبحر يجب أن لا يكونا معلومين، والمعلوم خلافه.

وإن قيل: الحاصل فيه الصورة ومحلها[2] لزم ما مر من حصول الجبل

---

(١) من الحشو وتعريف الشيء بنفسه وإبدال لفظ بلفظ. تمت مؤلف.

(٢) وهو الجبل والبحر. تمت مؤلف.

والبحر في الذهن.

الرابع: أن من المعلومات ما لا صورة له كالباري تعالى، والأعراض، والمستحيل، والأمور الاعتبارية والنفي.

الخـــامس: أن المعلوم الواحد قد يكون معلوماً لعالم من الناس، ولا ريب في استحالة أن يكون للمعلوم الواحد ألف صورة في نفس ألف عالم.

السادس: أنه غير شامل لعلم الله سبحانه؛ لأن النفس عندهم جوهر متعلق بالبدن، وحكى الرازي عنهم أن العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم، واعترض بما مر، إلا أنه عبر هنا بالحصول وهناك بالثبوت ومعناهما واحد، واعترض أيضاً بأن المطابقة لا تعقل في الأمور الاعتبارية ونحوها مما لا وجود له في الخارج، ولهذا فإنا نعقل المعدوم، ولا يمكن أن يقال: الصورة العقلية مطابقة له؛ لأن المطابقة لا تكون إلا بين أمرين ثبوتيين، والمعدوم نفي محض يستحيل تحقق المطابقة فيه.

ويمكن أن يجاب عن الوجه الأول بأن مرادهم بالثبوت الوجود الذهني، والحكماء يثبتونه، وقال: هو العلم وهو نفس الصورة الحاصلة في نفس العالم، واستدلوا على ثبوته بأنا نحكم على ما هو عدم صرف، ونفي محض بأحكام ثبوتية صادقة، كالحكم عليه بالإمكان العام، والحكم عليه يقتضي ثبوته؛ إذ ثبوته لغيره فرع ثبوته في نفسه، وليس ثابتاً في الخارج فهو ثابت في الذهن وهو المطلوب.

واحتـــجوا على أنه هو العلم بأن الحكم على ما هو عدم صرف إذا كان لا يمكن إلا بتعلقه، فلا شبهة أن بين العاقل والمعقول تعلقاً مخصوصاً، والتعلق إنما يتصور بين شيئين متمايزين، ولا تمايز إلا بأن يكون لكل منهما ثبوت في الجملة، ولا ثبوت للمعلوم هنا في الخارج كما مر فهو في الذهن، فإذاً لا حقيقة للعلم إلا أثر الوجود في الذهن، وأما التعلق فأمر خارج عن حقيقة العلم لازم لها.

قالوا: وهذا الموجود في الذهن هو المعلوم، فالعلم والمعلوم متحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، فإن الموجود في الذهن باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم، وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم.

قالوا: وإذا كان العلم بها[1] هو عدم صرف على هذه الحال وجب أن يكون العلم في سائر المعلومات كذلك؛ إذ لا اختلاف بين أفراد حقيقة واحدة نوعية، وإذا كان الوجود الذهني ثابتاً بطل الوجه الأول من هذه الاعتراضات، لكنه يقال: لا نسلم ثبوت الوجود الذهني، وقد نفاه جمهور المتكلمين، واحتجوا على نفيه بما مر في الوجه الثالث من لزوم كون الجبل والبحر في الذهن.

وأجابوا عما احتج به الحكماء على إثباته بأنهم إن أرادوا بالأحكام الثبوتية أموراً ثابتة في الخارج فلا نسلم؛ إذ لا يحكم بها على ما لا ثبوت له في الخارج، وإن أريد بها أمور ثابتة في الذهن فمصادرة على المطلوب، وإذا لم يثبت الوجود الذهني بطل قولهم إنه

---

(١) أي الصورة الحاصلة. تمت مؤلف.

هو العلم.

ويجـــاب عن الوجه الثاني[1] بأنا لا نسلم بناءه على القول بثبوت ذوات العالم في الأزل، وإنما هو مبني على إثبات الوجود الذهني كما مر.

وعن الثالث بأنا لم نقل: إن الموجود في الذهن هوية الجبل والبحر، فإنه لا شك في امتناع ذلك[2]؛ لاتصافها[3] بالعظم المانع من حصولها في الذهن، ولا الصورة وحدها ولا هي ومحلها، بل الموجود فيه هو ماهية الجبل والبحر أي الحقيقة، ويمكن أن يقال: إن أردتم بحصول الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى حصولها في ضمن الأجزاء عاد الإلزام السابق، وهو أن لا يكون الجبل معلوماً، وإن أردتم مع حصولها في ضمن الأفراد لزم حصول تلك الأفراد في الذهن وهو محال.

ويجـــاب عن الوجه الرابع والخامس: بأن المراد بالصورة الوجود الذهني لا ما توهمتموه.

وعن السادس بأن المبحوث عنه هو العلم المكتسب، وعلم الله تعالى ليس بمكتسب فلا يضر خروجه من الحد.

وأما ما حكاه الرازي عنهم من اشتراط المطابقة فلعله قول لبعضهم أو وهم، فإن المحكي عنهم في (الغاية) وشرحها أنهم لا يشترطون

(١) مما أجبت به على الفلاسفة. تمت مؤلف.
(٢) أي ذات الجبل والبحر. تمت مؤلف.
(٣) أي الهوية. تمت مؤلف.

المطابقة، ولذا حده في (الغاية) بأنه الصورة الحاصلة من الشيء في العقل أو عنده[1]، قال: وهو شامل للصورة المطابقة وغيرها، والكليات والجزئيات لقولنا في العقل أو عنده، قال: وهذا كله بناء على أنه مدرك[2] الكليات والجزئيات المجردة هو العقل، ومدرك الجزئيات المادية هو القوى الجسمانية[3] وهو رأي محققي الحكماء، ووجه بناء الحد على رأيهم كون إطلاق لفظ العلم على هذا المعنى الأعم واقعاً على اصطلاحهم، ثم اعترضه بخروج علم الله وعلم الإنسان إن أريد بالعقل ما هو المعنى المشهور بينهم من أنه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن، وبخروج علم الله فقط إن أريد به النفس، وقد مر معناها عندهم، واعترضه أيضاً بخروج المستحيل والمعدوم، ثم قال: ولو عرف بما يحصل من المعنى المدرك بفتح الراء للمدرك بكسرها لسلم عما ورد على تعريف الحكماء.

تنبيـه [في اطلاق العلم]

ذكر في (الغاية) وشرحها أن العلم يطلق على معنيين أعم وأخص، فهو بالمعنى الأعم يشمل غير الثابت من تصور أو تصديق، والمراد بغير الثابت ممكن الزوال، ومحتمل النقيض، فيدخل فيه من التصورات العلم بالمفرد الذي يمكن تغيره والشك والوهم، ومن التصديقات الظن والجهل المركب، واعتقاد المقلد المصيب، وأما بالمعنى الأخص فلا

(١) (أو) لبيان نوعي المحدود فلا تخل بالحد. تمت مؤلف.
(٢) هكذا في الأصل، ولعلها (أن مدرك نخ) والله أعلم.
(٣) هي المشاعر العشر. تمت مؤلف.

يتناول إلا الثابت.

قيل: وهذا المعنى هو الذي يقتضيه استعمال اللغة، والعرف، والشرع؛ إذ لا يطلق في شيء منها على الظان، والشاك، والجاهل جهلاً مركباً أنه عالم، وإلا لزم أن يكون أجهل الناس بما في الواقع أعلمهم به، وإطلاق العلم على التقليد مجاز، وإنما يطلق العلم على هذه الإدراكات في اصطلاح الحكماء.

واعـــلم أن تفسيرهم غير الثابت بممكن الزوال، ومحتمل النقيض مبني على إثبات النقيض للتصور على ما عليه المناطقة، والمشهور بين جمهور العلماء أن الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة لما في نفس الأمر وعدمها، والصورة التصورية لا تتصف إلا بالمطابقة، وما لا يكون إلا مطابقاً فلا يحتمل النقيض.

فإن قيل: إنكار الخطأ في التصور مكابرة كما إذا رأينا شجرة من بعيد فحصل في أذهاننا منه صورة إنسان، فلا شك أن هذه الصورة غير مطابقة للواقع فيكون خطأ.

قيل: الخطأ إنما هو في الحكم المقارن لهذا التصور، وهو أن هذه الصورة صورة لهذا المرئي الذي هو الشجرة.

وأما الصورة المرتسمة في أذهاننا فهي علم تصوري للإنسان وآلة لملاحظته ومطابقته له بحيث لا يحتمل غيره.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الخلاف في حد العلم وعدمه على كلا المعنيين، وما تقدم من الحدود فإنما هو باعتبار المعنى الأخص إلا الحد

المحكي عن الحكماء[1] فإنه بالمعنى الأعم كما لا يخفى على الفطن.

تنبيه [في ذكر حد العلم]

وما ذكرناه من الخلاف في حد العلم فإنما هو باعتبار الحد الذاتي والرسمي مما يحصل به في الذهن صورة غير حاصلة، وأما اللفظي فالقائل بأنه ضروري يجيزه؛ لأن الضروري قد يحد لإفادة العبارة عنه؛ إذ الإنسان قد يعلم حقيقة الضروري ويعجز عن التعبير عما في نفسه، فالحدود المذكورة للعلم إنما هي بحسب لفظه عنده[2] ليمكن التعبير عنه. والله أعلم.

تتمة في ذكر الألفاظ

منها ما هو مرادف للعلم، ومنها ما هو نوع خاص منه، ومنها ما هو جنس له[3]، ومنها ما هو مخالف له، لكنه قد يتوهم مرادفته إياه، ومنها ما يحسن ذكره لبيان ماهيته، وذكر الفرق بينه وبين العلم.

أحـــدها: الإدراك وهو لغة الوصول، يقال: أدركت الثمرة، إذا وصلت وبلغت حد الكمال، وفي الاصطلاح: وصول النفس إلى المعنى بتمامه من نسبة أو غيرها، وفي هذا الحد مراعاة للمعنى اللغوي؛ لأن القوة العاقلة إذا وصلت ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكاً لها من هذه الجهة.

---

(١) وهم الفلاسفة ومن نحى نحوهم. تمت مؤلف.

(٢) أي عند القائل بأنه ضروري، والله أعلم.

(٣) أي الإدراك. تمت مؤلف.

قيل: والشائع في معناه أنه حصول صورة الشيء في العقل أي صورة الشيء الحاصلة عند العقل، وفيه أنه إن أريد بالعقل ما هو المشهور عند الحكماء من أنه جوهر مجرد[1] غير متعلق بالبدن خرج إدراك الله تعالى للمدركات وإدراك الإنسان، وإن أريد به النفس على اصطلاحهم[2] خرج إدراك الإنسان.

ويرد عليه كثير مما ورد على حدهم للعلم، فالحد الأول أولى لسلامته من ذلك وقربه من المعنى اللغوي وإن كان قد ورد عليه عدم شموله إدراك البسايط؛ لأن التمام لا يعقل إلا في المركبات، وقد أجيب بأن المراد بالتمام الكنه والحقيقة.

وقيل: بل المراد به أعم مما بالكنه وغيره فيشمل البسيط؛ لأنه يحد بالجنس والفصل إلا أنهما فرضيان، فإن العقل يخترع منه شيئاً يقوم مقام الجنس، وشيئاً يقوم مقام الفصل كتعريف السواد بأنه لون قابض للبصر.

وقوله: في الحد من نسبة، أراد به النسبة الحكمية[3] في التصديق والتقييد به في التصور، وقوله: أو غيرها وهو المحكوم عليه أو به.

إذا عرفت هذا فالإدراك ليس مرادفاً للعلم، بل هو أعم منه؛ لأنه ينقسم إلى تصور ولا يكون إلا علماً خلافاً للمناطقة كما مر،

---

(١) أي ليس بجسم ولا جسماني. تمت مؤلف.

(٢) وقد مر. تمت مؤلف.

(٣) أي التي معها حكم كإدراك الإنسان والكاتب وكون الكاتب ثابتاً للإنسان أو منفياً عنه. تمت مؤلف.

وتصديق وهو ينقسم إلى جازم وغير جازم، والجازم ينقسم إلى علم واعتقاد، والاعتقاد إلى صحيح وفاسد، وغير الجازم ينقسم إلى ظن ووهم وشك كما ذكره أهل الأصول، فثبت أن الإدراك غير مرادف للعلم، واختلف في الإدراك هل هو معنى أم لا، وقد تقدم الخلاف في ذلك في العاشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ} الآية[البقرة:٧] إلا أن القائلين بأنه معنى من أئمة العدل إنما يثبتونه في الشاهد فقط، وأما الأشعرية فيثبتونه معنى شاهداً وغائباً.

الثاني من الألفاظ التي نريد الكلام عليها: الشعور، وهو لغة: إدراك الشيء من وجه يدق، مشتق من الشعر لدقته، هكذا قيل، ويشهد له قول صاحب القاموس: شعر به كنصر وكرم، شعراً وشعوراً علم به وفطن له وعقله، وقال فيه: وأشعره الأمر وبه أعلمه.

وفي (المختار): وشعَر بالشيء بالفتح يشعر شعراً بالكسر فطن له، ومنه قولهم: ليت شعري، أي ليتني علمت.

وقال الزمخشري والراغب ومن وافقهما: هو علم الشيء علم حسي، قال الراغب: والمشاعر الحواس، وقوله: {وَأَنْتُمْ لاَ تَشْعُرُونَ} [الزمر:٥٥] ونحو ذلك، معناه: لا تدركونه بالحواس، ولو قال في كثير مما جاء فيه لا يشعرون يعقلون لم يكن يجوز؛ إذ كان كثير مما لا يكون محسوساً قد يكون معقولاً، هذا ما قيل في معناه لغة.

وأما في الاصطلاح: فهو وصول النفس إلى المعنى لا بتمامه، هكذا قال المحلى في (شرح الجمع).

وفي (المقاصد) عن الرازي وغيره: أنه أول وصول النفس إلى المعنى، فإذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور، فإذا بقي بحيث لو أراد استرجاعه بعد ذهابه أمكن يقال له: حفظ، ولذلك الطلب تذكر، ولذلك الوجدان ذكر، قال بعضهم: فيؤخذ منه أن الشعور ليس تصوراً.

وفي تفسير الرازي نحو ما حكي عنه هنا فإنه قال: هو إدراك بغير استثبات، وهو أول مراتب وصول المعلوم إلى القوة العاقلة، وكأنه إدراك متزلزل، ولهذا لا يقال في الله تعالى إنه يشعر بكذا كما يقال يعلم بكذا.

قلت: والحق تفسيره بما ذكره، بل لأن علمه تعالى لا يكون من قبيل الحاسة، أو لأنه يفيد ضرباً من التفطن والتفكر والباري تعالى منزه عن ذلك.

الثالث: التصور. وهو في اللغة التوهم، قال في (المختار): تصورت الشيء توهمت صورته، وفي الاصطلاح ما مر من أنه وقوف النفس على تمام المعنى.

وقال القرشي: هو العلم بصور الأشياء ومفرداتها، ومعنى ذلك أنه يحصل في ذهن الإنسان صورة مطابقة لما في الخارج، قال: ومنه قولهم: تصورت هذا الشيء أي علمت صورته.

وقيل: هو حصول صورة الشيء في العقل، وليس المراد من حصول الصورة معناه الحقيقي لاستحالته وإنما المراد تخيله.

قال الرازي: اعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة، ولفظ الصورة حيث وضع فإنما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل، إلا أن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات تصير حالة في القوة العاقلة كما أن الشكل والهيئة يحلان في المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل.

إذا عرفت هذا فالتصور ليس مرادفاً للعلم، بل هو نقيضه بالنظر إلى المعنى اللغوي، وقسم منه بالنظر إلى الاصطلاحي، وقد قسمه العلماء باعتبار معناه الاصطلاحي إلى ضروري ونظري، فالضروري منه ما لا يحتاج في معرفته إلى حد، كعلمنا بزيد، والحرارة، والبرودة، ونحو ذلك مما نجد من أنفسنا العلم بها بلا واسطة نظر في جنس وفصل، بل يدركها العقل بضرورته، والنظري بخلافه وهو ما لا يدرك إلا بالحد ونحوه[1]، كالعلم بماهية العالم، والمحدث، والملك، والجن، والإنسان، ونحو ذلك مما لا تحصل صورته عند العقل إلا بتفكر في جنسه وفصله، وقد استفيد من هذا أنه لا طريق إلى تحصيل النظري من التصور إلا الحد وما في معناه وهو الرسم والشرح، فالحد إن كان المطلوب العلم بالماهية مفصلاً، والرسم إن كان المطلوب مجرد تمييزها عن غيرها، والشرح هو الحد اللفظي إن كان المطلوب العلم بها مجملاً.

الرابع: الحفظ. وهو لغة: الحراسة والاستظهار، قال في القاموس: حفظه كعلمه حرسه، والقرآن استظهره، والمال رعاه.

---

(١) الرسم والشرح. تمت مؤلف.

وقال الراغب: الحفظ يقال تارة لهيئة النفس التي بها يثبت ما يؤدي إليه الفهم، وتارة لضبط في النفس ويضاده النسيان، وتارة لاستعمال تلك القوة فيقال: حفظت كذا حفظاً، ثم يستعمل في كل تفقد، وتعهد، ورعاية.

وأما معناه في الاصطلاح فمأخوذ مما مر، وقد حققه الرازي فقال: إذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت بحيث لو زالت تمكنت القوة العاقلة من استرجاعها سميت تلك الحالة حفظاً، ولما كان لفظ الحفظ مشعراً بالتأكد بعد الضعف لم يسم علم الله حفظا، ولأنه إنما يحتاج إلى الحفظ ما يجوز زواله.

قلت: وهو قريب من المعنى اللغوي، إلا أن الظاهر أنه بناه على ما ذهب إليه الحكماء من إثبات القوة الباطنة والمتكلمون ينفونها، وقد علمت مما ذكرنا أنه غير مرادف للعلم وإنما هو لفظ يطلق على نوع من العلم خاص، وقول الرازي: إنه لا يجوز إطلاقه على الله غير مسلم؛ إذ المعنى اللغوي لا يثبت في حقه تعالى، ولما مر في قوله تعالى: {وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [البقرة:٢٩].

الخامس: التذكر. هو مأخوذ من الذكر، والذكر في اللغة الحفظ للشيء كالتذكار، ذكره في القاموس.

وقال الراغب: الذكر تارة يراد بها هيئة للنفس بها يمكن الإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة وهو كالحفظ، إلا أن الحفظ يقال اعتباراً بإحرازه، والذكر يقال اعتباراً باستحضاره، وتارة يقال لحضور الشيء

بالقلب أو القول، ولذلك قيل: الذكر ذكران ذكر بالقلب وذكر باللسان، وكل منهما ذكر عن نسيان، وذكر لا عن نسيان، بل عن إدامة الحفظ، وهذا يفيد أن التذكر يقال على استمرار الدرس ونحوه طلباً لاستدامة الحفظ، وعلى استحضار ما قد ذهب عنه بالنسيان بعد حفظه وطلب استرجاعه، وهذا المعنى هو الذي ذكره في (المقاصد) وقد مر.

وذكره أيضاً الرازي فقال: إن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فحاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر، ثم ذكر أن في هذا سر وإشكال لا تقف عليهما العقول، ولا يعلمهما إلا الحي القيوم، حاصلهما أن الصورة الزائلة إن كانت مشغولاً بها فهي حاصلة، والحاصل لا يمكن تحصيله وإلا كان الذهن غافلاً عنها، والمغفول عنه يستحيل طلبه واسترجاعه، وعلى كلا التقديرين يكون التذكر بهذا المعنى ممتنعاً مع أنا نجد أنفسنا طالبة لاسترجاعها، ثم قال: وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء عند الناس، فكيف القول في الأشياء التي هي من أخفى الأمور وأعضلها على العقول والأذهان.

والجـــواب: أنه لا إشكال في ذلك، وقد تقدم نحو هذا في السابعة من مسائل قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ...} الآية[البقرة:٢١]، واستوفينا الجواب هنالك في المقام الأول منها والثاني، وحاصله أن المطلوب لا بد وأن يكون معلوماً من وجه، مجهولاً من وجه، ولا محذور في طلبه من الوجه المجهول؛ لأنه ليس مجهولاً مطلقاً فيستحيل

طلبه، وتوجه النفس إليه، بل هو معلوم ببعض عوارضه الذي هو الوجه المعلوم، وبما تقرر يعلم أن الإشكال الذي أورده االرازي إنما يتأتى لو قيل: إن التذكر معلوم من كل وجه، أو مجهول من كل وجه، ويكفي في الدلالة على أنه معلوم من وجه اعترافه بأنا نجد أنفسنا طالبة له؛ إذ لو لم يكن معلوماً من وجه لم يحصل ذلك الوجدان ضرورة استحالة طلب المجهول المطلق، ونحن نعلم من أنفسنا أنا لا نتوجه إلى تذكر الصورة الزائلة ونطلب استرجاعها إلا إذا علمنا أنها قد كانت محفوظة لنا ثم زالت، ولم نعلم بما كان محفوظاً على الوجه الأكمل، وهذا هو معنى قولنا: إنه معلوم من وجه، مجهول من آخر، ثم إن قوله: إذا كانت مشعوراً بها فهي حاصلة، إن أراد أنها حاصلة على الوجه الأكمل ناقض ما مر له في معنى الشعور، وإن أراد أنها مدركة إدراكاً متزلزلاً بطل قوله بامتناع طلبها إذا لم يكن المعنى حاصلاً بتمامه، والمطلوب هو تمام المعنى.

نعـــم وقد استفيد مما ذكر أن التذكر ليس علماً، وإنما هو طريق من طرق العلم يطلب به استدامته واسترجاع الزائل منه بعد حصوله.

الســـادس: الذكر، وقد عرفت معناه لغة، وهو في الاصطلاح الوجدان الحاصل بعد التذكر كما مر، وقال الرازي: الصورة الزائلة إذا عادت بعد الطلب سمي ذلك الوجدان ذكراً، فإن لم يسبق بزوال لم يسم ذكراً، ولهذا قال الشاعر:

الله يعلم أني لست أذكره

وكيف أذكره إذ لست أنساه

فجعل النسيان شرطاً لحصول الذكر ويوصف به القول؛ لأنه سبب حصول المعنى في النفس ثم قال: إن الله تعالى قال: {فَاذْكُرُونِى أَذْكُرْكُمْ} [البقرة:١٥٢] وهذا الأمر إن توجه على العبد حال نسيانه فهو غافل فكيف يكلف مع النسيان، وإن كان حال ذكره فالذكر حاصل، وتحصيل الحاصل محال فكيف يكلف به، قال: وهذا الإشكال وارد على قوله تعالى: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ} [محمد:١٩] إلا أن هذا في التصديقات فلا يقوى فيه الإشكال وذلك في التصورات فيقوى فيه.

قلــت: وهذا الإشكال يعرف جوابه مما مر، وقد أجاب عنه الرازي وقارب الإنصاف لولا دسيسة في آخره، وذلك أنه قال: إنا نجد من أنفسنا أنه يمكننا التذكر فما ذكرته تشكيك في ضروري فلا يستحق جواباً، إلا أنا لا نعرف كيف نتذكر، لكن العلم الجملي بالتمكن منه كاف، وعجزك عن إدراك تلك الكيفية يكفيك في علمك بأن ذاك ليس منك، ثم ذكر أن عجزنا عن إدراك ماهية التذكر مع أنه صفة لنا دليل على عجزنا عن إدراك كنه المذكور وهو الله تعالى، والدسيسة المشار إليها هي قوله: وعجزك عن إدراك تلك الكيفية...إلخ فإنه جعل ذلك العجز دليلاً على الجبر وأن ذلك الطلب ليس منا.

وجــوابه: أن هذا يناقض قوله أولاً: إنه يمكننا التذكر وجعل ذلك ضرورياً؛ لأنه إذا كان كذلك فكل فعل يوصف بالتمكن منه ثم يقع

منا على حسب دواعينا وقصودنا ويقف على اختيارنا، فلا يصح وصفنا بالعجز عنه؛ إذ لو كنا عاجزين عنه لم يكن كذلك، والتذكر من هذا القبيل باعترافه.

وأما قوله: إنا لا نعرف كيف نتذكر، فغير مسلم، فإن التذكر هو الطلب كما نص عليه في (المقاصد) وبه قال الرازي؛ لأنه عبر عنه بمجادلة الذهن استرجاع الصورة الزائلة، وهذا هو معنى الطلب، والطلب أمر معلوم عندنا وعند الخصم، فعندنا أنه الإرادة، واختاره القرشي كما مر في السادسة من مسائل المقدمة، وعند الخصم أنه أمر مغاير للإرادة والعلم والفكر كما مر هنالك، فعلى قولنا لا شك أنا نعرف كيف نريد وعند الخصم كذلك؛ لأنه أمر يجده الإنسان من نفسه عند الإرادة، والأمور الضرورية لا تحتاج في معرفتها إلى أمر خارج تعرف به لجلائها، ولهذا قالوا: لا يحد الضروري، هذا وقد علم مما ذكرنا في حقيقة الذكر لغة واصطلاحاً أنه أمر مغاير للعلم، أما لغة فلأنه عبارة عن هيئة للنفس يتمكن بها من حفظ المعلوم، وعن حضور الشيء بالقلب أو القول كما مر، وكل من الهيئة والحضور لا يسمى علماً.

وأما على المعنى الاصطلاحي؛ فلأن معنى الوجدان المذكور إنما هو حصول الصورة الزائلة في الذهن، والحصول لا يسمى علماً كما مر في مباحث العلم. والله أعلم.

السـابع: المعرفة. قال القرشي: وهي لغة مرادفة للعلم وهو ظاهر القاموس، وقال الراغب: المعرفة والعرفان إدراك الشيء بتفكر وتدبر

لأثره، وهو أخص من العلم، ويضاده الإنكار يقال: فلان يعرف الله ولا يقال: يعلم الله متعدياً إلى مفعول واحد لما كان معرفة البشر لله هي بتدبر آثاره ودون إدراك ذاته، ويقال: الله يعلم كذا ولا يقال: يعرف[1] كذا، قال: والعلم يضاده الجهل.

هذا وأما الحكماء فلهم في معنى هذه اللفظة أقوال كلها تدل على عدم الترادف فقيل: العلم يتعلق بالمركبات والمعرفة بالمفردات، وربما قالوا: المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق، وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم، قالوا: لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود، وأمر معلوم بالضرورة، وأما تصور حقيقته فأمر خارج عن طوق البشر، ولأن الشيء ما لم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته، فعلى هذا كل عارف عالم ولا عكس، ولذلك فإن الرجل لا يوصف بالعرفان إلا إذا توغل في العلم وبلغ غايته بحسب الطاقة البشرية.

قالوا: وفي الحقيقة أن أحداً لا يعرف الله سبحانه لاستحالة الاطلاع على كنه ذاته.

قلـــت: إن أرادوا أن أحداً لا يعرف كنه ذاته فمسلم، وإن أرادوا أن أحداً لا يعرف ما يجب من معرفته وهو إثباته وإثبات صفاته فهو خلاف ما عليه المسلمون من اتفاقهم على حصول معرفة الله تعالى وإن اختلفوا في كونها ضرورية أو نظرية.

وقيل: المعرفة إدراك الجزئيات، والعلم إدراك الكليات.

(١) لأن المعرفة لا تستعمل إلا في العلم القاصر المتوصل إليه بتفكر. تمت مؤلف.

وقيل: المعرفة إدراك المحفوظ ثانياً[1].

وأما المتكلمون فقال (النجري): أطلق كثير من أصحابنا أن العلم والمعرفة مترادفان، قالوا: ولهذا لا يصح أن يثبت بأحدهما وينفى بالآخر، ثم استشكله لما مر من الفرق بينهما لغة.

وعند (الحكماء) قال: وقال بعضهم: المعرفة علم ناقص، ومن ثم يقال: الله تعالى عالم ولا يقال له عارف، قال: ومنع بعضهم أن يطلق على الله عارف وإنما يقال له: عالم، قال: لأن المعرفة هي العلم المسبوق بالجهل والله يتعالى عن ذلك.

قيل: ومن ثم لم يرد لفظ عارف في أسماء الله الحسنى، ولا وصف بها نفسه في كتابه العزيز مع كثرة ما وصف به نفسه بالعلم وما تصرف منه.

قلـــت: وقد مر في قوله: {وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [البقرة:٢٩] عن الموفق بالله، والقرشي جواز وصف الله تعالى بعارف.

وبه قال السيد محمد بن عز الدين المفتي، وأجازه الفقيه حميد الشهيد وهو في (الكشاف) وغيره، بل قد روي عن علي عليه السلام حيث يقول في بعض خطبه: هو الظاهر عليها بسلطانه وعظمته، والباطن لها بعلمه ومعرفته. وقال عليه السلام: عارفاً بها قبل إبدائها، محيطاً بها

(١) فمن أدرك شيئاً وحفظه في نفسه ثم أدركه ثانياً وعرف أنه الأول فهذا الإدراك هو المعرفة كما يقال: عرفت هذا الرجل وهو الذي كنت رأيته وقت كذا. تمت مؤلف.

قبل انتهائها[1].

وأجيب بأن إطلاقه عليه السلام إنما كان للقرينة الصارفة عن المعنى الذي وضعت له المعرفة وهو العلم المسبوق بجهل، والقرينة في كلامه عليه السلام ذكر العلم والمحيط؛ إذ هو بمعنى عالم، وفيه نظر؛ إذ اتباع أحد اللفظين بالآخر لا يقتضي صرفه عما وضع له. والله أعلم.

الثـــامن: الفهم. قال في (المختار): فهِم الشيء -بالكسر- فهماً وفهامة علمه، ونحوه في القاموس إلا أنه قال: علمه وعرفه بالقلب.

وقال الراغب: الفهم هيئة للإنسان بها يتحقق معاني ما يحسن، وهذا يدل على أنه غير مرادف للعلم في اللغة.

وأما كلام صاحب (المختار) فهو يفيد الترادف وهو قول القرشي فإنه نص على ترادفهما لغة، واحتج بما مر في المعرفة.

وقال الغزالي: هو لغة بمعنى الفقه، وسيأتي معنى الفقه عنده.

وقال الرازي: الفهم تصور الشيء من لفظ المخاطب، والإفهام إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع، فقصره على نوع خاص من العلم، لكنه خالف أهل اللغة في معناه كما عرفت، فإن من قصره على نوع من العلم لم يقصره على العلم الحاصل من لفظ المخاطب، بل قصره على علم الإنسان وهم القدوة في معاني الألفاظ اللغوية،

---

(١) لفظه في النهج: عالماً بها -يعني الغرايز- قبل ابتدائها محيطاً بحدودها وانتهائها عارف بقرائنها وإحنائها. تمت مؤلف.

وإن كان ما مر[1] من التعليل في منع وصف الله تعالى بفطن وفهم يشهد لصحة قوله. والله أعلم.

التـــاسع: الفقه. وقد اختلف في معناه لغة واصطلاحاً، فقال القرشي: هو لغة مرادف للعلم لما مر[2]، وفي القاموس: الفقه ـ بالكسر ـ: العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين لشرفه، وفي (المختار): الفقه: الفهم، ثم خص به علم الشريعة، والعالم به فقيه.

وقال الراغب: هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد وهو أخص من العلم، ثم قال: والفقه: العلم بأحكام الشريعة.

وقال الإمام يحيى بن المحسن، والإمام المهدي، وأحمد بن محمد الرصاص ومن تبعهم: هو لغة فهم معنى الخطاب الذي فيه غموض فلا يقال: فهمت[3] معنى قولك السماء فوقنا لما كان لا غموض فيه، ووافقهم الرازي إلا أنه لم يقيده بالغموض.

وقال في (الفصول): هو لغة العلم، أو الظن لأمر خفي ولو كان بغير خطاب في الأصح، قال السيد صلاح بن أحمد: هذا إشارة إلى ضعف تقييد الفهم بكونه عن الخطاب؛ لأنه يصح أن يقال: فقهت المسألة وإن لم يكن ثم متكلم ولا مخاطب، فإن احتج للتقييد بقوله

---

(١) في قوله: {وهو بكل شيءٍ عليم}. تمت مؤلف.

(٢) في المعرفة. تمت مؤلف.

(٣) هكذا في الأصل، ولعلها (فقهت) والله أعلم.

تعالى: {قَالُوا يَاشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ} [هود:٩١] ونحوها.

قلنا: هذا يدل على أن الفهم من الخطاب يسمى فقهاً لا على أنه لا يسمى فقهاً إلا ما كان كذلك وقد قال تعالى: {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا} [الأعراف:١٧٩] وهذا لا يختص بالفهم من الخطاب، بل عدم الفهم مطلقاً من الأدلة العقلية والسمعية، وذكر بعض المحققين أن الفقه يقال لغة على ما ليس من جنس الكلام كالحرف والصنائع[1].

قلـــت: ويرد على من قيده بالخفي والغموض أنه مخالف لما نقل عن أهل اللغة كما قررناه لكنه يقال: قد ثبت أن الفقه يستعمل في علم الشريعة وهو مما يدخله بعض خفاء وغموض، ولهذا لا يسمى العلم بوجوب الصلاة ونحوها مما علم من ضرورة الدين فقهاً، ومن حق العرفي أن يكون بينه وبين المعنى اللغوي بعض مناسبة، فإذا اعتبر الخفاء في أحدهما وجب أن يكون معتبراً في الآخر، ثم إن كلام الراغب يقتضي اشتراطه؛ لأنه جعله عبارة عن العلم الاستدلالي، وذلك لا يخلو من غموض.

هـــذا وأما في الاصطلاح فقد اختلف فيه على أقوال:

أحدها: أنه العلم بالحلال والحرام الشرعي، وأسبابهما، وشروطهما.

ثانيها: أنه العلم بأحكام الشرع وما يتصل بها من أسبابها،

---

(١) فيقال: فقهت صنعت كذا أي علمتها. تمت مؤلف.

وشروطها، وعللها، وطرقها، والأسباب، كالنصاب في الزكاة[1]، والشروط على ضربين: شرط في الحكم نفسه كشروط الصلاة من الطهارة وغيرها، وشرط في علته كالزنا علة في الرجم بشرط الإحصان، والعلل كالكيل والوزن مع اتفاق الجنس فإنهما علة لثبوت الحكم الشرعي وهو التحريم، والطرق هي الأدلة وسائر مسائل أصول الفقه، وذكر الأسباب وما بعدها للاحتراز عن العامة إذا اعتقدوا هذه الأحكام تقليداً، فإن اعتقادهم لا يسمى فقهاً لما لم يكن تحصيل ذلك منهم عن معرفة هذه الأمور.

واعـــترض هذان الحدان بأمور: منها أن أكثر الفقه خارج عنهما وهو ما كان مظنوناً، ويجاب بأن المراد بالعلم هنا الاعتقاد الراجح وهو شامل للعلم والظن.

قلت: وفيه نظر؛ إذ للخصم أن يقول: لا نسلم أن الظن من جنس الاعتقاد، والأولى أن يقال: إنما عبر بالعلم؛ لأن الظن يفضي إلى اليقين، وذلك لأن الشارع جعل مناط الأحكام ظن المجتهد كما جعل ألفاظ العقود علامة عليها وأسباباً لثبوتها، فمتى تحقق ظنه بالوجدان علم قطعاً ثبوت ما نيط به إجماعاً، بل ضرورة من الدين فقد أفضى به ظنه إلى العلم بالأحكام نفسها[2]، ذكر هذا الوجه الإمام الحسن بن عز الدين قال: وعلى هذا لا يدخل اعتقاد العامي المقلد؛ لأن ظنه

---

(١) فإنه سبب في وجوبها. تمت مؤلف.

(٢) ووجوب العمل بمقتضاها، ومعنى ذلك أنه يجب عليه اعتقاد وجوب الفعل أو ندبيته أو نحو ذلك على حسب ما يتعلق به. تمت مؤلف.

لا يفضيه إلى علم؛ إذ لم ينعقد إجماع على وجوب اتباعه لظنه، بل انعقد على خلافه، وإنما يتأتى دخوله حيث حملنا العلم على الاعتقاد الراجح وهو جواب حسن لكنه لا يتأتى إلا على القول بأن كل مجتهد مصيب، وأما على الأول بأن المصيب واحد فلا، لكن قد أجاب بعضهم على هذا التقدير بما معناه: أن المجتهد إذا نظر في الدليل الظني فحصل له ظن الحكم فإنه يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعاً، وكلما وجب عليه العمل به قطعاً فهو معلوم عنده قطعاً، أما الأولى فللإجماع على أن المجتهد يجب عليه العمل بما أداه إليه اجتهاده من الأحكام المظنونة قطعاً.

قيل: والأخبار في ذلك متواترة معنى.

وأما الثانية فلأن وجوب العمل لا يكون مقطوعاً به إلا بعد العلم المقطوع[1] به؛ لأنه فرع عليه حتى لو لم يكن معلوماً لم يجب العمل به.

وأجيب بأن القطعية لم تحصل من الدليل التفصيلي، وإنما الحاصل عنه ظن فقط، ووجوب العمل به قطعاً أمر خارج عن مفاد الدليل فلا ينافي كون المدلول ظنياً، ومن الأمور المعترض بها على هذين الحدين أن الأحكام الشرعية ومسائل الحلال والحرام متعذر إحصاؤها، والتعريف بأل إن أريد الاستغراق لزم أن لا يوجد فقيه في الدنيا؛ لأنه لا يكون فقيهاً حتى يأتي على كل الفقه، والفرض أنه متعذر، وهذا خلاف ما هو معلوم من إطلاق اسم الفقيه على من عرف جملاً منه،

(١) بأنه يجب عليه العمل. تمت مؤلف.

وقد ثبت عن مالك أنه قال في ست وثلاثين مسألة أو أكثر: لا أدري، وتسميته فقيهاً مجمع عليه، وإن لم يرد به الاستغراق فإما أن يراد به بعض معنى فلا دليل عليه، أو بعض له نسبة معينة إلى الكل كالنصف فصاعداً فهو رد إلى جهالة؛ لأن الكل مجهول الكمية، والجهل بها يستلزم الجهل بالأجزاء المنسوبة إليها، أو بعض مطلق وإن قل، وهو باطل وإلا لزم تسمية من علم مسألة أو مسألتين فقيهاً، وليس كذلك اصطلاحاً.

وأجيب باختيار الأول، ولنا في تقريره طريقان:

الأولـــى: أن العلم هنا بمعنى التهيؤ وهو أن يكون عند المجتهد ما يكفيه في العلم بالأحكام بأن يرجع إليه عند النظر فيحكم، وعدم العلم في الحالة الحاضرة لا ينافيه؛ لجواز أن يكون ذلك لتعارض الأدلة، أو لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمناً طويلاً.

فإن قيل: إن أريد بالتهيؤ البعيد فهو حاصل لكل عاقل فيلزم أن يكون كل عاقل فقيهاً، والمعلوم خلافه، وإن أريد القريب فلا ضابط له؛ إذ لا يعرف أن أي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب.

قيل: نختار الثاني، وقوله: لا ضابط له ممنوع، فإن معناه ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الأحكام، وإطلاق العلم على هذا التهيؤ[1] شائع عرفاً، يقال: فلان يعلم النحو، ولا يراد أن جميع

---

(١) المعبر عنه بالملكة. تمت مؤلف.

مسائله حاضرة عنده على التفصيل، بل إنه متهيئٌ لذلك.

الطريقة الثانية: أن العموم معتبر بالنظر إلى المجتهد وهو أن تكون جميع الأحكام الحاصلة له بالفعل ثابتة بطريق علمية وهي طريقة الاستدلال، ومما يعترض به عليهما أنهما غير مانعين لدخول غير المحدود فيه، وذلك أن العلم بوجوب الأمر الشرعي على سبيل الجملة حكم شرعي، وكذلك بعض ما يذكر في أصول الفقه وغيره مع أنها لا تعد فقهاً بالإجماع.

قلنا: أما الأول فلا يرد عليه هذا، لأن ما ذكره المعترض ليس من مسائل الحلال والحرام.

وأما الثاني فإنما لزمه بما يلتزمه فإنه قد جعل مسائل أصول الفقه من الفقه كما يفيده قوله: وما يتصل بها..إلخ، وله أن يقول الإجماع على أنها لا تعد فقهاً غير مسلم، فإن السبكي اختار في (منع الموانع) أن المسائل الاعتقادية التي طريقها السمع فقه، وسيأتي لهذا مزيد تحقيق.

ومنها أنه يلزم أن يكون علم الله تعالى بذلك فقهاً وليس كذلك، ولهذا لا يوصف بأنه فقيه كما مر[1].

ويجـــاب بأن كون الكلام في بيان ماهية الفقه قرينة واضحة كافية في إخراج علم الله تعالى وتخصيصه بعلم الإنسان الذي يكون به فقيهاً، ومنها أنه يلزم دخول ما علم ضرورة أنه من الدين، ويجاب بالتزام دخوله كما مر.

(١) في مسألة عالم في قوله: {وهو بكل شيء عليم}. تمت مؤلف.

الثالث من الأقوال في حد الفقه: العلم أو الظن لجمل من الأحكام الشرعية لا يعلم باضطرار أنها من الدين وشروطها، وأسبابها، وعللها، واعترض عليه بوجوه: منها ما قد ذكر في الاعتراض على ما قبله، ومنها: أنها أتى (بأو) فى الحد، والإتيان بها معيب في الحدود.

ويجـــاب بأن المعيب إنما هو إذا كانت للتشكيك، وليست هنا كذلك وإنما هي للتنويع[1].

ومنها أن ذكر الظن حشو لا حاجة إليه؛ لأن العلم يشمله على ما ذكره صاحب (التنقيح) من أن العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات، وبه يشعر كلام صاحب (الكشاف) وقد مر عن بعضهم أنه يطلق بالاشتراك على ثلاثة معان، وعد منها ما يجب العمل به من الأحكام.

وأجيب بأن ذلك الإطلاق مجاز، سلمنا فاستعمال العلم بالظن غريب لا يعرفه إلا الخواص، والمقصود بالحدود التوضيح والتفصيل الذي يعرفه كل أحد.

ومنها: أن الحكم المظنون يصير معلوماً على ما مر تقريره فلا حاجة لذكر الظن.

وأجيب بأن المعلوم انقسام الأحكام إلى معلوم ومظنون، ولا نزاع في أن الحكم المظنون يجب العمل به قطعاً، لكن الفقه هو العلم بنفس الحكم أو ظنه لا بوجوب العمل به فإنه أمر آخر، والحكم المظنون إنما

---

(١) أي لبيان كون المحدود نوعين علم وظن. تمت مؤلف.

يصير معلوماً بالنظر إلى وجوب العمل به لا بالنظر إلى ثبوته في نفسه، ويؤيد ذلك أن الحكم المظنون محتمل لعدم الثبوت في الواقع، ولو كان قطعياً لم يحتمل ذلك، فثبت أن ذكر العلم لا يغني عن ذكر الظن.

ومنها: أن الفقه هو المعلوم والمظنون لا العلم والظن بدليل أنه يقال: هل علمت الفقه أو ظننته، والفقيه لا يكون فقيهاً حتى يعلم جملاً من الفقه أو يظنها.

ويجـــاب بأن هذا مخالف لما عليه محققو الأصوليين فإنهم لم يفسروا الفقه إلا بالعلم أو بالعلم والظن، وفي (شرح الجمع) ما معناه: إن جميعهم عرفوا الفقه بالعلم بالأحكام لأنفسها مع أنه أقرب إلى المعنى اللغوي، سلمنا فهو من إطلاق المصدر مراداً به اسم المفعول وهو شائع.

ومنها: أنه يخرج منه علم الصحابة فلا يسمى فقهاً؛ لأنه حاصل عن اضطرار لتلقيهم من النبي ﷺ.

وأجيب بأن المراد بالعلم التهيؤ كما مر، وإمكان الاستنباط من الأدلة والصحابة كانوا كذلك.

الـــرابع من حدود الفقه: قول الإمام يحيى بن المحسن وهو أنه جملة من الأحكام الشرعية، أو جمل معلومة، أو مظنونة على سبيل التفصيل لا يعلم اضطراراً أنها من الدين وشروطها، وأسبابها،

وعللها، وطرقها، والاعتراض عليه يعلم مما مر، ومما يختص به[1] أن جعل الفقه هو نفس الأحكام، وقد مر أنه خلاف قول المحققين، وأنهم يجعلونه اسماً لما تعلق بالأحكام من علم فقط، أو من علم وظن على الخلاف.

وقال صاحب (الجوهرة): هو العلم أو الظن بجمل من الأحكام[2]..إلخ، ثم قال: ولك أن تقول: هو العلم الذي يتبعه، ويصح معه إمكان استنباط أحكام الشرع عن طرقها بشروطها وأسبابها وعللها، ولعله إنما اقتصر على العلم لنحو ما مر من أن الأحكام المظنونة تفضي إلى اليقين، أو لما ذكره إمام الحرمين في (البرهان) وهو أن الظنون ليست فقهاً،وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون، قال: ولذلك قال المحققون: أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهو الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الآحاد، وإجراء الأقيسة، ونحوه محكي عن القاضي، وأبي الحسين، والرازي، وابن الحاجب، والسبكي، وأكثر الأصوليين، فهؤلاء يقولون: إن الأحكام كلها معلومة، وقالوا: الظن إنما يدخل في طرف[3] الأحكام لا في الأحكام أنفسها فإنها معلومة عند حصول غالب الظن بطريقها والفقه هو العلم بها.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (أنه) والله أعلم.

(٢) تمامه الشرعية لا يعلم اضطراراً أنها من الدين بشروطها وأسبابها وعللها. تمت مؤلف.

(٣) هكذا في الأصل، ولعلها (بطرق) والله أعلم.

قال في (الجوهرة): وقلنا بشروطها...إلخ؛ لأن العامة يظنون كثيراً من أحكام الشرع ثقة بمن يقلدونه من أهل الاجتهاد، وليسوا فقهاء لما لم يظنوها بشروطها وأسبابها وعللها.

الخـــامس من الحدود: ذكره صاحب (الفصول) وهو أنه العلم، أو الظن للأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية ونحوه في (جمع الجوامع) إلا أنه حذف الظن وعبر عن الفرعية بالعملية، وزاد بعدها المكتسب[1] ونحوهما في (الغاية) إلا أنه عدل عن العلم والظن إلى الاعتقاد لشموله الظن، ولأنه إن أريد بالعلم المعنى الأخص خرج أكثر الأحكام؛ إذ أكثرها ظني، أو الأعم دخل الشك والوهم.

قلت: وإن صرح بذكر الظن كان تطويلاً، والحدود مبنية على الاختصار.

إذا عرفت هذا فاعـــلم أنه خرج بقيد الأحكام العلم بالذوات والصفات كتصور الإنسان والبياض، وبقيد الشرعية العلم بالأحكام العقلية والحسية، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وأن النار محرقة، وأن هذا مماثل لهذا أو مخالف له؛ إذ لا مدخل لهما[2] في باب الفقه ومعنى انتسابها إلى الشرع ثبوتها به، وبقيد الفرعية العلم بالأحكام الشرعية أي الاعتقادية، كالعلم بأن الله تعالى لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة، وكمسألة الشفاعة، وبقيد المكتسبة علم الله تعالى وجبريل والنبي -صلى الله عليه وآله- بما ذكر، فإنها لا تسمى فقهاً؛ لأن

(١) فقال المكتسب من الأدلة التفصيلية. تمت مؤلف.

(٢) أي العقل والحس المدلول عليهما بقوله: العقلية والحسية. تمت مؤلف.

المنقسم إلى الضروري والكسبي هو العلم الحصولي[1]، وأما علم الله فهو حضوري، وأما علم جبريل فمستند إلى الوحي فهو ضروري، وعلم النبي -صلى الله عليه وآله- كذلك إلا ما كان طريقه الاجتهاد فقيل: إنما لم يسم فقهاً لأن اجتهاده دليل وفي عدم تسمية علمه صلى الله عليه وآله وعلم جبريل فقهاً خلاف ليس هذا موضعه، وبقيد التفصيلية اعتقاد المقلد العامي؛ إذ ليس عن دليل، ويخرج أيضاً الأدلة الإجمالية كمطلق الكتاب والسنة فلا يستند في حل البيع إلى كون الكتاب حجة، بل إلى الدليل التفصيلي وهو قوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} [البقرة:٢٧٥]، والمراد بالأحكام النسب التامة نحو: الحج واجب، والوتر مندوب، هذا ويؤخذ ما ورد على هذا الحد مما سبق.

واعـــلم أن العلوم وإن كانت كلها فقهاً إلا أنه قد غلب هذا الاسم على هذا العلم، كما غلب اسم النحو على علم العربية وإن كانت العلوم كلها منحوة أي مقصودة، والأمور الاصطلاحية لا مشاححة فيها، ولا حجة منها.

وأما الغزالي فقد صاح وناح وقال: إن الناس تصرفوا في لفظ الفقه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل؛ إذ خصصوه لمعرفة فروع الفقه من الطلاق والعتاق ونحوهما والوقوف على دقائقها، ولم يكن إطلاقه في العصر الأول إلا على علم طريق الآخرة ومعرفة آفات النفوس، واحتج بقوله تعالى: {لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا

---

(١) أي الحاصل بعد أن لم يكن. تمت مؤلف.

قَوْمَهُمْ} الآية[التوبة:١٢٢]، والإنذار لا يكون إلا بتعريف علوم الآخرة لا بمسائل الطلاق ونحوه، بل ربما أن الانكباب عليها يقسي القلب، واحتج أيضاً بقوله تعالى: {لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا} [الأعراف:١٧٩] أي لا يعقلون معاني الإيمان، وبقوله ﷺ: «علماء حكماء فقهاء» للذين وفدوا عليه، قال في (التخريج): أخرجه أبو نعيم في الحلية، والبيهقي في الزهد، والخطيب في التاريخ من حديث سويد بن الحارث بإسناد ضعيف، وروى أبو طالب نحوه من حديث [.....][1].

وقوله صلى الله عليه وآله: «ألا أنبئكم بالفقيه كل الفقيه؟ قالوا: بلى، قال: من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤمنهم من مكر الله، ولم يؤيسهم من روح الله، ولم يدع القرآن رغبةً عنه إلى ما سواه» أخرجه أبو بكر بن لال في مكارم الأخلاق، وابن السني، وابن عبد البر من حديث علي عليه السلام قال ابن عبد البر: وأكثرهم يوقفونه على علي عليه السلام.

وقال في (الجامع الكافي): وروى محمد بإسناده عن أبي الدرداء، قال: قلت يا رسول الله ما الحد الذي إذا بلغه الرجل كان به فقيهاً؟ فقال صلى الله عليه وآله: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً يبعثه الله يوم القيامة فقيها عالماً، وكنت له شهيداً شفيعاً».

---

(١) بياض في الأصل، ولعل الذي يقصده المؤلف رحمه الله تعالى هو ما رواه الإمام أبي طالب عليه السلام في الأمالي، عن جابر بن عبد الله، أن النبي ﷺ تلى هذه الآية: {وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون} [العنكبوت:٤٣] قال: العالم الذي عقل عن الله عز وجل، فعمل بطاعته واجتنب سخطه، الأمالي ص ٢١٢ رقم (١٥٧).

ومن كلام السلف قول أنس: إنّا كنا نقعد فنذكر الإيمان، ونتدبر القرآن، ونتفكر في الدين، ونعد نعم الله علينا تفقهاً. رواه أبو داود بإسناد حسن.

وعن الحسن[1]: الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير بهذا الدين، المتمسك بالإسلام. رواه الموفق بالله.

فهذه وما في معناها لم يقل في شيء منها العالم بالفروع والفتاوي الفقهية.

قال الغزالي: ولست أقول إن اسم الفقه لم يكن متناولاً للفتاوي في الأحكام الظاهرة، ولكن كان بطريق العموم، أو بطريق الاستتباع، وكان إطلاقهم له على علم الآخرة أكثر.

قلـــت: قد أكثر الغزالي التشنيع على العلماء في هذا الموضع، والحق أنهم لم يخصوا اسم الفقه بالأحكام الظاهرة إلا من حيث الاصطلاح، وذلك لا حجة فيه ولا مشاحة، فلكل أهل حرفة وصناعة اصطلاح خاص فيما بينهم به تعرف مقاصدهم في المخاطبة ونحوها، وكذلك يقال: إن العلماء اصطلحوا على هذا التخصيص فيما بينهم لتمييز العلم بالأحكام عن سائر العلوم إذا وقع في التخاطب نحو أن يقال: الأولى القراءة في علم الفقه، أو ابحث عن مسألة كذا في كتب الفقه، وقد تقدم أن هذا اصطلاح غالب كما اصطلح على تسمية علم العربية نحواً.

---

(١) البصري. تمت مؤلف.

وأما بحسب الوضع الشرعي الذي تتعلق به فضائل الفقه ونحوها فجميع مسائل الشرع تسمى فقهاً، ولا نزاع فيه إلا أنه يرد على أهل الاصطلاح إشكال وهو أنهم فسروا الفقه المأخوذ في اسم الفن المعروف بأصول الفقه بالمعنى الاصطلاحي، وهذا يفيد أنه لا يتوقف على معرفة فن أصول الفقه إلا الفقه بالمعنى المصطلح عليه، وليس كذلك، فإن كثيراً من مسائل الاعتقاد التي دليلها السمع متوقفة على أصول الفقه، ويتوصل بقواعده إلى معرفتها، وذلك معلوم في مسألة الوعد والوعيد، والشفاعة وغير ذلك، فإن الاستدلال عليها إنما يكون بإجراء الأدلة على قواعد الأصول من عموم وخصوص، وإجمال وتبيين وغير ذلك، فكان الأولى أن يفسر بما يفيد الشمول نحو أن يقال: الفقه هو العلم بالمسائل.

العاشر من الألفاظ المتكلم عليها[1]: العقل. والكلام في العقل يحتاج إلى تطويل وليس هذا موضعه إلا أنا نقول: تسميته علماً هو قول المعتزلة؛ لأنهم يقولون: إن العقل هو مجموع علوم عشرة ضرورية فهو نوع خاص من العلم.

وقال الإمام أحمد بن سليمان: العقل العلم، وحكى إجماع الموحد والملحد على أن العقل هو العلم إلا المطرفية فإنهم يقولون: هو القلب.

قلت: وفي دعوى الإجماع نظر كيف وبعض أئمتنا عليهم السلام يقولون:

---

(١) أي باعتبار مرادفتها للعلم أوْ لا. تمت مؤلف.

إنه عرض غير العلوم العشرة، والفلاسفة يقولون: إنه جوهر وإن العلم هو الصورة الحاصلة أو عنده، ولغيرهم كلمات تدل على أنه غير العلم.

وقال الرازي: العقل هو العلم بصفات الأشياء من حسن وقبح وما فيها من نفع وضر؛ لأن من علم ذلك أقدم على الفعل والترك فصار العلم هو الداعي إلى الفعل والترك، ويكون تارة مانعاً من الفعل، وتارة مانعاً من الترك، فجرى مجرى عقال الناقة.

والجواب: أن العلم بالحسن ونحوه إنما هو نوع مخصوص مما يدرك بالعقل، ولا يحصل إدراكه بغيره، وليس العلم هو نفس العقل، ونظيره المشاهدة للشيء فإنها لا تحصل إلا بإدراك مخصوص، ولا يحصل إلا بمعنى في العين، وليست المشاهدة هي نفس البصر، فكذلك هنا، وسنقتصي الكلام في مواضعه إن شاء الله تعالى.

الحادي عشر: الدراية. وقد تقدم الكلام عليها في مسألة عالم.

الثاني عشر: الحكمة. وسيأتي الكلام عليها في مواضعها إن شاء الله تعالى.

الثالث عشر: اليقين. وقد تقدم الكلام عليه في قوله تعالى: {وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ} [البقرة:٤] وفي مسألة عالم.

وقال الرازي: قالوا: اليقين لا يحصل إلا إذا اعتقد أن الشيء كذا، وأنه يمتنع كون الشيء بخلاف معتقده إذا كان لذلك الاعتقاد موجب إما ببديهة الفطرة، وإما بنظر العقل، وأتى الغزالي في تحقيق اليقين

وتقسيمه بما لا ينبغي جهله؛ لأن اليقين مقام عظيم، ولهذا وجبت العناية الشديدة بتقويته بالنظر في الأدلة كما يشير إلى ذلك تكرار الأدلة في المعارف الإلهية وغيرها؛ إذ لا فائدة لها إلا رسوخ العلم، وثبوت اليقين، واطمئنان القلب، وقد أشرنا إلى هذا في سياق قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١]، وفي الحديث: «إن اليقين هو الإيمان كله» وقد مر.

وحكى الغزالي في فضله أحاديث منها قوله صلى الله عليه وآله: «تعلموا اليقين» ونسبه العراقي إلى أبي نعيم في الحلية من رواية ثور بن يزيد مرسلاً وهو معضل، رواه ابن أبي الدنيا من قول خالد بن معدان.

وقوله صلى الله عليه وآله لما قيل له رجل حسن اليقين كثير الذنوب، ورجل مجتهد في العبادة قليل اليقين، فقال صلى الله عليه وآله: «ما من آدمي إلا وله ذنوب ولكن من كان غريزته العقل، وسجيته اليقين لم تضره الذنوب؛ لأنه كلما أذنب تاب واستغفر وندم فتكفر ذنوبه، ويبقى له فضل يدخل به الجنة» هكذا في الإحياء، قال العراقي: أخرجه الحكيم الترمذي في النوادر بإسناد مظلم.

وقوله صلى الله عليه وآله: «إن من أقل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر، ومن أعطي حظه منهما لم يبال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار» قال في (التخريج): لم أقف له على أصل.

قال: وروى ابن عبد البر من حديث معاذ: «ما أنزل الله شيئاً أقل من اليقين، ولا قسم بين الناس شيئاً أقل من الحلم».

قال الغزالي: وقد أشار الله في القرآن إلى ذكر الموقنين في مواضع دل بها على أن اليقين هو الرابطة للخيرات والسعادات.

إذا عرفت هذا فلنأت في هذا الموضع بحاصل ما في الإحياء من التحقيق والتقسيم فنقول:

اعـــلم أن اليقين لفظ مشترك يطلقه فريقان لمعنيين مختلفين، وأما النظار والمتكلمون فيعبرون به عن عدم الشك[1]، وذلك أن ميل النفس إلى التصديق بالشيء أربع مقامات:

أحدها: أن يعتدل التصديق والتكذيب، وهذا يعبر عنه بالشك.

ثانيها: أن يكون أحد الأمرين راجحاً، لكنه رجحان لا يمنع إمكان نقيضه، وهذا هو الظن ولا يخلو من شك الاستواء التجويزين في ميل النفس إليهما، لكن ذلك الميل لا يمنع رجحان أحدهما.

ثالثها: أن تميل النفس إلى التصديق بحيث يغلب عليها ولا يخطر بالبال غيره، ولو خطر لم تقبله النفس لكن ليس مع ذلك معرفة محققة؛ إذ لو وقع التأمل والإصغاء إلى التشكيك أو التجويز لم تنفر عنه النفس، وهذا يسمى اعتقاداً مقارباً لليقين وهو اعتقاد العوام في الشرعيات؛ إذ رسوخها في نفوسهم ليس إلا لمجرد السماع حتى أن كل فرقة تثق بصحة مذهبها وإصابة إمامها حتى لو ذكر لأحدهم إمكان خطأ إمامه نفر عنه.

رابعها: المعرفة الحقيقية الحاصلة بطريق البرهان الذي لا يشك فيه

(١) وهذا أول المعنيين. تمت مؤلف.

ولا يتصور الشك فيه، فإذا امتنع الشك وإمكانه سمي يقيناً عند هؤلاء[1]، وكل علم حصل على هذا الوجه يسمى يقيناً عندهم، سواء حصل بنظر كإثبات القديم تعالى، أو بحس كعلمنا بالشمس والقمر، أو بغريزة العقل كالعلم باستحالة حادث بلا سبب، أو بتواتر كعلمنا بمكة، أو بالتجربة كالعلم بأن بعض الأدوية مسهلة، فشرط إطلاق هذه الاسم عندهم عدم الشك، وعلى هذا لا يوصف اليقين بالضعف؛ إذ لا تفاوت في نفي الشك.

المعنى الثـــاني: وهو اصطلاح الفقهاء، والمتصوفة، وأكثر العلماء أنه عبارة عن ميل النفس إلى التصديق، وغلبة ذلك الميل على القلب، واستيلائه عليه حتى صار هو المتحكم والمتصرف في النفس بالتجويز والمنع، فإذا كان كذلك سمي يقيناً عندهم، ولم يلتفتوا إلى اعتبار التجويز والشك، بل إلى الغلبة والاستيلاء، ويوصف عندهم بالقوة والضعف، ولهذا يقال: فلان قوي اليقين في الرزق مع أنه يجوز أن لا يأتيه لما كان قد غلب عليه ميل النفس إلى الوثوق بإتيانه، ويقال: فلان ضعيف اليقين بالموت، أو غير موقن به لما كان غير ملتفت إليه ولا إلى الاستعداد له.

نعم أما الوصف بالجلاء والخفاء فالمعنيان مشتركان في الوصف بهما، ألا ترى أنك تجد تفرقة بين تصديقك بوجود مكة ووجود فدك مثلاً مع أنك لا تشك في الأمرين، وطريقهما معاً التواتر، ولكنك تجد أحدهما أوضح في قلبك من الثاني لقوة سببه وهو كثرة المخبرين، وكذلك

(١) وهم النظار والمتكلمون. تمت مؤلف.

ليس ما علمته بدليل واحد في الوضوح كالذي علمته بالأدلة الكثيرة مع تساويهما في نفي الشك.

قال الغزالي: وهذا ينكره المتكلم الذي يأخذ العلم من الكتب والسماع ولا يراجع نفسه فيما يدركه من تفاوت الأحوال، قال: وأما القلة والكثرة فذلك بكثرة متعلقات اليقين كما يقال: فلان أكثر علماً من فلان أي معلوماته أكثر.

فإن قيل: فما معنى متعلقات اليقين ومجاريه وفيماذا يطلب؟ فإني عالم أعرف ما يطلب فيه اليقين لم أقدر على طلبه.

قيل: جميع ما ورد به الأنبياء[1] -صلوات الله عليهم- هو من مجاري اليقين، فإن اليقين عبارة عن معرفة مخصوصة، ومتعلقه المعلومات التي وردت بها الشرائع، ولا مطمع في إحصائها، ولكنا نشير إلى أمهاتها فمنها: التوحيد.

قلـــت: وأدلته معلومة وهو مما وردت به الشريعة من حيث أنها جاءت بتقرير الأدلة العقلية ومنبهة عليها، وقد اشتمل كتابنا هذا من أدلة التوحيد على ما يغني عن غيره.

ومنهـــا: الثقة بضمان الله تعالى بالرزق في قوله تعالى: {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا} [هود:٦] واليقين أن ذلك يأتيه، فعند ذلك يجمل في الطلب ولم يشتد حرصه وشرهه وتأسفه على الفائت، ويثمر هذا اليقين كثيراً من الطاعات والأخلاق الحميدة.

---

(١) قد شمل العقلي والشرعي. تمت مؤلف.

ومنـــها: أن يغلب على قلبه أن من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره وهو اليقين بالثواب والعقاب، وثمرته صدق المراقبة في الحركات والسكنات والخطرات، والمبالغة في التقوى، والتحرز عن كل السيئات، اليقين اليقين بأن الله تعالى مطلع عليك في كل حال، وهذا متيقن عند كل مؤمن بالمعنى الأول[1].

وأما بالثاني فهو مختص بالصديقين، وثمرته أن يكون الإنسان في خلوته متأدباً في جميع أحواله، كالجالس بمشهد ملك عظيم ينظر إليه، ويكون تأدبه في الأعمال الباطنة كتأدبه في الأعمال الظاهرة لتحققه أن الله تعالى مطلع على باطنه كاطلاع الخلق على ظاهره، وهذا المقام من اليقين يورث الحياء والخوف، والذل والخضوع، وجملة من الأخلاق المحمودة، وهذه الأخلاق تورث أنواعاً من الطاعات رفيعة.

قال (الغزالي): فاليقين في كل باب من هذه الأبواب مثل الشجرة، وهذه الأخلاق في القلب مثل الأغصان المتفرعة منها، وهذه الأعمال والطاعات الصادرة[2] عنها كالثمار والأنوار المتفرعة من الأغصان، فاليقين هو الأصل والأساس، وله مجارٍ وأبواب أكثر مما عددناه، فهذا حاصل ما ذكره الغزالي، وهو كلام نفيس تقتضيه الأدلة وأقوال الأئمة عليهم السلام، ومنه يتبين صحة ما قاله الناصر عليه السلام من أن العاصي من هذه الأمة إنما يختار المعصية لعدم يقينه؛ لأنه إما أن يكون من

---

(١) وهو عدم الشك. تمت مؤلف.

(٢) أي عن الأخلاق. تمت مؤلف.

العوام فاليقين غير حاصل له بالمعنى الأول لعدم انتفاء الشك عنه، وإما أن لا يكون من العوام لكن قد غلب على قلبه حب الدنيا واستولى عليه حب الشهوات، فاليقين منتفٍ عنه بالمعنى الثاني. والله أعلم.

وقد علم مما ذكرناه هنا وفيما مر أن اليقين علم مخصوص.

الـــرابع عشر: الذهن. وهو لغة الفطنة والحفظ، ذكره في (المختار) قال: والذهن بفتحتين مثله، وفي (القاموس): الذهن -بالكسر-: الفهم والعقل، وحفظ القلب، والفطنة، ويحرك والقوة والشحم، وجمعه أذهان.

وأما في الاصطلاح فقال الرازي: هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة، قال: وتحقيق القول فيه أن الله تعالى خلق الروح خالياً عن العلم بالأشياء ولم يخلقها إلا للطاعة كما قال تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات:٥٦] والطاعة مشروطة بالعلم[1]، ولا بد منه على كل حال، فلا بد وأن تكون النفس متمكنة من تحصيله، فأعطانا الله سبحانه من الحواس ما أعان على تحصيل الغرض فقال في السمع: {وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ} [البلد:١٠] وفي البصر: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ} [فصلت:٥٣] وقال في الفكر: {وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ} [الذاريات:٢١]، فإذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالماً، فالحاصل أن استعداد النفس لتحصيل هذه

(١) أي العلم بالله وكذا سائر العلوم الواجبة. تمت مؤلف. أي لا تحصل إلا بالعلم. تمت مؤلف.

المعارف هو الذهن.

قلـــت: وما ذكره في حده فهو موافق لقول أهل اللغة، إن أراد بالقوة الفطنة، أو العقل أو الفهم؛ لأن كل واحد من هذه تصدق عليه أنه قوة للنفس على اكتساب العلوم، ولكن كلامه في تحقيق ذلك يفيد أن تلك القوة هي الحواس المستعان بها على تحصيل العلوم، وهذه القوة لا أعلم أحداً من الحكماء يسميها ذهناً، بل كلامهم كلهم يقتضي أن الذهن أمر قلبي.

وأما أهل اللغة فقد عرفت معناه عندهم، ويمكن تخريجه على ما في القاموس من أنه قد يطلق على القوة، ثم تخصيصه الروح بالخلو من العلم، وأنه هو المخلوق للطاعة إنما يستقيم على القول بأن الإنسان المكلف هو الروح وهو قول باطل، وقد مر إبطاله في الثانية من مسائل قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ} الآية[البقرة:٨].

الخامس عشر: الفكر. وسيأتي الكلام عليه.

السادس عشر: الحدس. وهو لغة الظن والتخمين، ذكره في القاموس و(المختار)، قال في القاموس: والتوهم في معاني الكلام، وقال في (المختار) يقال: هو يحدس أي يقول شيئاً برأيه.

واصطلاحاً قيل: هو سنوح المبادئ المترتبة من غير طلب، وقيل: هو انتقال من المطالب إلى المبادئ دفعة واحدة، ومن المبادئ إلى المطالب كذلك فهو مجموع الانتقالين، وقال الرازي: لا شك أن الفكر لا يتم عمله إلا بوجدان شيء يتوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة

المجهولة معلومة، فإن النفس حال جهلها كأنها في ظلمة فلا بد لها من قائد وسائق وذلك هو المتوسط بين الطرفين، وله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته إليهما مقدمتان، فكل مجهول لا يحصل العلم به إلا بواسطة مقدمتين معلومتين، والمقدمتان هما اللتان ينتجان المطلوب، فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس.

قلـــت: وذلك المتوسط هو التصور للمطلوب بوجه ما؛ إذ لا يتصور غيره. والله أعلم.

السابع عشر: الذكاء. وهو لغة سرعة الفطنة، وفي (النهاية): الذكاء شدة وهج النار ونحوه في مفردات الراغب قال: وعبر عن سرعة الإدراك وحدة الفهم بالذكاء كقولهم: هو شعلة نار، وقال الرازي: الذكاء هو شدة الحدس وكماله، وبلوغه الغاية القصوى.

الثامن عشر: الفطنة. قال في (المختار): الفطنة كالفهم، وفي القاموس: الفطنة بالكسر الحذق، وفطن به وإليه وله كفرح ونصر وكرم، وقال الرازي: هي عبارة عن التنبيه لشيء قصد تعريضه، ولذلك فإنه يستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجي والرموز.

التاسع عشر: الخاطر. وقد بسطنا القول فيه في المسائل قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ} [النساء:١] ولنذكر هنا ما قاله أهل اللغة والرازي، قال في القاموس: الخاطر: الهاجس، وجمعه الخواطر، وقال الرازي: هو حركة النفس نحو تحصيل الدليل، قال: وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر والنفس، وكذلك يقال: هذا

خطر ببالي، إلا أن النفس لما كانت محلاً لذلك المعنى الخاطر جعلته خاطر إطلاقاً لاسم الحال على المحل.

العشـــرون: الوهم. وقد مر أنه الاعتقاد والتجويز المرجوح، قال الرازي: وقد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمور جزئية غير محسوسة لأشخاص حزبية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الأم وغداقة المؤذي.

الحـــادي والعشرون: الظن. وسيأتي الكلام عليه مبسوطاً.

الثاني والعشرون: الخيال. وهو لغة: الشخص، والطيف، وفي القاموس: الخيال والخيلة ما تشبه لك في اليقظة والحلم من صورة، وجمعه: أخيلة، وفي مفردات الراغب: الخيال أصله الصورة المجردة، كالصورة المتصورة في المنام، وفي القلب بعيد غيبوبة الشخص، ثم يستعمل في صورة كلام متصور، وفي كل شخص دقيق يجري مجرى الخيال، والتخييل تصوير خيال الشيء في النفس، والتخيل تصور ذلك.

واصطلاحاً قال المحلى: حركة النفس في المحسوسات يسمى تخييلاً ويقابله الفكر[1]، والمراد بحركة النفس في الشيء مطالعتها إياه ومشاهدتها له في قواها، وقال بعض المحققين: المحسوس ما حصل صورته في إحدى الحواس الظاهرة، والمخيل ما حصل صورته في الخيال التي هي خزانة الحس المشترك، والموهوم الذي أدركته القوة الواهمة وألقته في خزانتها التي هي الحافظة وتوجه النفس إلى

(١) فإنه حركة النفس في المعقولات. تمت مؤلف.

المحسوس، والمخيل إحضار صورة إلى الحس المشترك، وتوجهها إلى الموهوم إحضار صورته من الحافظة إلى الواهمة، فصور المحسوسات إن حضرت إلى الحس المشترك من قبل الحواس كان ذلك الإحضار توجهاً إلى المحسوس، أو من قبل الخيال كان ذلك الإحضار يوجهها إلى المخيل، وكلا الإحضارين يسمى تخييلاً، وهو المراد من قول الشريف الجرجاني: إن حركة النفس في صور المحسوسات تسمى تخييلاً، ومن هنا تعلم الفرق بين الخيال والتخيل بياء واحدة، والتخييل باثنتين.

وفي الاصطلاح فالأول هو خزانة الحس المشترك، والثاني حصول صورة في الخيال، والثالث إحضار الصورة إلى الحس المشترك من قبل الحواس أو من قبل الخيال، وهذا كله مبني على إثبات الحواس الباطنة وعلماء الإسلام ينفونها، وسيأتي الكلام عليها إن شاء الله، وكلام الرازي في معنى الخيال قريب من كلام أهل اللغة.

الثـــالث والعشرون: البديهة. وهي المعرفة الحاصلة في النفس ابتداء في النفس لا بسبب الفكر، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، والبديهيات هي التي يسمونها الأوليات سميت بذلك لأن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها[1] أولاً من غير توسط شيء آخر.

الـــرابع والعشرون: الرويَّة. هي النظر والفكر كما في القاموس.

وقال الرازي: هي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير.

الخامس والعشرون: الكياسة. قال في القاموس: الكيس خلاف

(١) كقولنا: السماء فوقنا، فإنه يحكم بالفوقية للسماء ابتداءً. تمت مؤلف.

الحمق، وفي النهاية: والكيس العاقل، وقال الرازي: هي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع.

السادس والعشرون: الخبرة. قال في القاموس: الخبر والخبرة بكسرهما ويضمان والمخبرة والمخبرة: العلم بالشيء، كالاختيار، وفي المختار: وخبر الأمر علمه، وبابه نصر، والاسم الخبر بالضم وهو العلم بالشيء، ثم قال: وخبره إذا بلاه واختبره، وبابه نصر وخبرة أيضاً بالكسر.

وقال الراغب: الخبر العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر، وخبرته خبراً وخبره وأخبرت: علمت بما حصل لي من الخبر، وقيل: الخبرة المعرفة ببواطن الأمور.

وقال الرازي: الخبرة هي معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة.

قلـــت: وهذا هو معناها في الاصطلاح.

السابع والعشرون: الرأي. وهو في أصل اللغة مصدر رأى الشيء يراه رأياً، ثم غلب على المرئي نفسه من باب استعمال المصدر في المفعول، وهو اسم لما يعلم بالقلب، ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تعارض فيه الأمارات، فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه مما يحس به أنه رأيه، ولا للأمر المعقول الذي لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الأمارات أنه رأي وإن احتاج إلى فكر وتأمل، كدقائق الحساب ونحوها.

وقال الرازي: الرأي إحاطة[1] الخاطر في المقدمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب وهو للفكر كالآلة للصانع، ولهذا قيل: إياك والرأي الفطير.

الثامن والعشرون: الفراسة. هي لغة التثبت والنظر، واصطلاحاً قال الرازي: هي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن، وقد نبه الله على صدقها بقوله تعالى: {إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ} [الحجر:٧٥] ونحوها، وفي الحديث: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عزَّ وجل». أخرجه البخاري.

وفي التاريخ عن أبي سعيد، والحكيم الترمذي، وسمويه في فوائده، والطبراني في الكبير، وابن عدي في الكامل كلهم عن أبي أمامة، وابن جرير عن ابن عمر، قيل: وهو حديث حسن، وهي ضربان: ضرب يحصل في الخاطر بلا سبب وهذا ضرب من الإلهام، وضرب يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة.

فهذه ثماني وعشرون كلمة تكلمنا عليها في هذا الموضع، وقد نبهنا على بعض ما هو نوع مخصوص من العلم وما ليس كذلك، وسكتنا عن بعضها لوضوحه. والله الموفق.

المسألة الثالثة [فضل العلم]

هذه الآية دالة على فضل العلم، والأدلة على فضيلته كثيرة عقلاً

(١) ظ إجالة. تمت مؤلف.

ونقلاً، أما العقل فمن وجوه:

أحـــدها: أن العلم صفة كمال وشرف، والجهل صفة نقص، وهذا معلوم ضرورة، ولذلك لو قيل للعالم: يا جاهل، فإنه يأنف ويتأذى مع علمه بكذب القائل، ولو قيل للجاهل إنه عالم لفرح بذلك، وهذا يدل على أن العلم شريف وممدوح، وأن الجهل نقصان لذاته.

الثـــاني: أن صاحب العلم محترم معظم حتى أن الرعاة إذا رأوا من جنسهم من هو أوفر منهم عقلاً وأوفر فضلاً فيما بصدده انقادوا له وأطاعوه، ولذلك قيل: العلماء إذا لم يعاندوا كانوا رؤساء بالطبع على من دونهم.

الثـــالث: لا شك أن كل نفيس مرغوب فيه ينقسم إلى ما يطلب لغيره، وإلى ما يطلب لذاته، وإلى ما يطلب لغيره ولذاته جميعاً، والمعلوم أن المطلوب لذاته أفضل من المطلوب لغيره، والذي يطلب هو نحو الدراهم والدنانير فإنهما حجران لا نفع فيهما إلا أن الله تعالى يسر قضاء الحاجات بهما، والذي يطلب لذاته هو السعادة في الآخرة، والذي يطلب لهما فكسلامة البدن، فإنها مطلوبة لكونها سلامة للبدن من الألم وللمشي بها ولتوصل إلى المآرب، وبهذا الاعتبار إذا نظرت إلى العلم وجدته لذيذاً في نفسه مطلوباً لذاته، ووجدته مع ذلك وسيلة إلى السعادة الأخروية وهي أعظم الأشياء في حق الآدمي، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل؛ إذ لا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم، فأصل السعادة هو العلم، فهو إذن أفضل الأشياء وأعظمها؛ إذ فضل الشيء قد يعرف بفضل ثمرته، وهذا الوجه هو لبيان فضل علوم الإسلام.

الوجـــه الرابع: أنا نعلم أن الإنسان أفضل من سائر الحيوانات، وليس ذلك لقوته وصولته؛ إذ فيها ما هو مثله أو أعظم، ولم يبق إلا أن تلك الفضيلة ليس إلا لاختصاصه بمزية العقل التي لأجلها صار مستعداً لإدراك حقائق الأشياء والإطلاع عليها.

الخـــامس: أن الجاهل كأنه في ظلمة شديدة لا يرى شيئاً، والعالم كأنه يطير في أقطار الملكوت، ويسبح في بحار المعقولات، فيطالع الموجود والمعدوم، والواجب والممكن والمحال، ثم يعرف انقسام الممكن إلى الجوهر والعرض، والجوهر إلى البسيط والمركب، ويعرف أثر كل شيء ومؤثره، ومعلوله وعلته، لازمه وملزومه، وكليه وجزئيه إلى غير ذلك حتى يصير عقله كنسخة أثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها، فأي فضيلة فوق هذه الدرجة الرفيعة، ثم إنه بعد ذلك يصير النفوس الجاهلة عالمة بتعليمه إياها فيصير كالشمس للعالم، وسبباً للحياة الأبدية لسائر النفوس؛ لأنها كانت بسبب الجهل كالميتة؛ ولذلك قيل: الروح بلا علم ميت، وقال عليه السلام: هلك خزان الأموال والعلماء باقون ما بقي الدهر. أو كما قال.

وأما الأدلة النقلية فأكثر من أن تحصى كتاباً وسنة وإجماعاً، وسيأتي كثير منها إن شاء الله في أثناء الكتاب ومنها هذه الآية، ووجه دلالتها أن الله تعالى ما أظهر كمال الحكمة في خلق آدم عليه السلام إلا بإظهار علمه، فلو كان شيء أشرف من العلم مما هو داخل في الإمكان لكان من الواجب إظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم. والله أعلم.

تنبيه [معاني الفضيلة]

قد علم مما تقدم بيان معنى الفضيلة، وتحقيق القول في معناها ما ذكره الغزالي وهو: أن الفضيلة مأخوذة من الفضل وهو الزيادة، فإذا اشترك شيئان في أمر واختص أحدهما بمزية فيما هو كمال ذلك الشيء فإنه يقال فضل عليه، كما يقال: الفرس فضل على الحمار بمعنى أنه يشاركه في قوة الحمل ويزيد عليه بقوة الكر والفر، وشدة العدو، وحسن الصورة، فلو فرض حمار اختص بسلعة زائدة لم نقل إنه أفضل؛ لأن تلك الزيادة في الجسم ونقصان في المعنى، وليست من الكمال في شيء؛ إذ الحيوان يطلب لصفاته ومعناه لا لجسمه.

إذا فهمت هذا لم يخف عليك أن للعلم فضيلة إن أخذته بالإضافة إلى سائر الأوصاف، كما أن للفرس فضيلة إن أخذته إلى سائر الحيوانات، بل شدة العدو فضيلة في الفرس وليست فضيلة على الإطلاق، والعلم فضيلة في ذاته وعلى الإطلاق من غير إضافة، فإنه وصف كمال الله تعالى، وبه شرف الملائكة والأنبياء عليهم السلام بل الكيس من الخيل خير من البليد، فهو فضيلة على الإطلاق من غير إضافة.

المسألة الرابعة [هل يصح إطلاق معلم على الله تعالى]

قال الإمام المهدي، وأبو هاشم، والرازي: قوله تعالى: {إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ} [الحجر:٧٥] لا يقتضي وصف الله تعالى بأنه معلم؛ إذ لا يوصف به في العرف إلا المحترف بالتحريم والتلقين[1] ولا يفيد

(١) بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره. تمت مؤلف.

فعل العلم بالغير.

قال الرازي: ولهذا لا يقال للمدرس معلم مطلقاً حتى لو أوصى للمعلمين لم يدخل المدرس، فلا يطلق على الله إلا مقيداً، ولولا العرف لحسن إطلاقه.

وقال أبو علي: بل يوصف به؛ إذ فعل العلم في غيره بدليل الآية وذلك هو معنى معلم.

المسألة الخامسة [توقيف اللغة]

استدل بالآية على أن اللغات توقيفية، ومعناه أنها حاصلة بتعليم الله تعالى عباده إما بالوحي إلى بعض أنبيائه، أو بخلق الأصوات إما بأنه يخلق في كل شيء إسماع اسمه، أو يخلق في بعض الأجسام إسماع اسمه واسم غيره، وإما بخلق علم ضروري في بعض العباد بها.

والكـــلام في المسألة يكون في ثلاثة مواضع: الأول في بيان الحاجة إلى الوضع وذكر حقيقته، الثاني في الخلاف في أدلة الألفاظ هل بالوضع أو بغيره، الثالث في الخلاف في تعيين الواضع وذكر الحجج على ذلك.

الموضع الأول في بيان الحاجة إلى الوضع وذكر حقيقته

فأما بيان الحاجة إليه فاعلم أن كل أحد من الناس محتاج إلى وضع اللغات للتعبير عما في ضميره؛ لأنه لا يستقل بنفسه، بل يحتاج إلى من يعاونه في أمر معاشه، وتفهيم ما ينفعه في معاده، والإشارة والمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء لا تكمل إفادتهما لاختصاصهما بالموجود المحسوس بخلافها، فإنها تعم الموجود والمعدوم، والمحسوس والمعقول، والقديم والمحدث، والغائب والشاهد، وأيضاً هي أسهل منها وأيسر لموافقتها الأمر الطبيعي وهو النَّفَس بفتح الفاء؛ لأن الصوت إنما يتولد من كيفية مخصوصه في إخراج النَّفَس، وذلك أمر ضروري لا تكلف فيه ولا مشقة بخلافهما

فإنهما لا يحصلان إلا بعلاج وتكلف، ولأجل هذا قال العلماء: إن وضع اللغات من نعم الله العظيمة وألطافه الجسيمة؛ لأنه إما أن يكون الله هو الذي وضعها فذلك ظاهر، أو غيره فليس ذلك إلا بتمكينه وهدايته إليها بخلق العقل والقدرة عليها، فهي بأي الاعتبارين نعمة منه جل وعلا {وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ} [النحل:٥٣].

وأما حقيقة الوضع فهو في اللغة: جعل الشيء في حيز معين[1]، وأما في الاصطلاح فقد اختلف في حده، فقيل: هو تخصيص شيء بشيء بحيث إذا أطلق الأول أو أحس فهم الثاني، وهذا منسوب إلى أئمة النحو والبيان والأصول، واعترض بأنه لم يثبت تعيين الواضع، وإذا لم يتعين فلا سبيل إلى النقل عنه بأنه خصص هذا اللفظ بهذا المعنى.

وأجيب بمنع عدم تعيينه سلمنا فالاتفاق على أنه لا بد من واضع، وعلى أن اللغات منسوبة إليه يكفي في الحكم بالتخصيص؛ إذ لا يشترط النقل عن معين.

قالوا: قولهم متى أطلق الأول فهم الثاني غير صحيح؛ إذا المعلوم ضرورة أنها قد تطلق ألفاظ موضوعة ولا يفهم معناها.

قلنا: هم يشترط[2] في الفهم علم السامع بالموضوع له.

قالوا: يخرج المجاز؛ إذ لا يفهم عند الإطلاق.

---

(١) إنما زادوا قوله: معين؛ لأن الجسم المتحرك دائماً المتضرب لا يتعين حيزه فلعله لا يكون موضوعاً لغة. تمت مؤلف.

(٢) هكذا في الأصل، ولعلها (يشترطون) والله أعلم.

قلنا: بل يفهم بمعونة القرينة، سلمنا فقد ذكر بعض المحققين أنه ليس بموضوع فلا يضرنا خروجه.

وقيل: هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى، ذكره ابن السبكي، واعترض بأنه غير شامل للمجاز؛ إذ دلالته على المعنى المجازي إنما هو بمجموع اللفظ والقرينة.

قلنا: ممنوع، بل الدال هو اللفظ بواسطة القرينة سلمنا فلا يضر لما مر.

وقيل: هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فدخل المشترك؛ لأنه قد عين للدلالة على كل من المعنيين بنفسه، وعدم فهم أحد المعنيين لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك ولا يخرج المجاز؛ إذ ليس بموضوع بالنسبة إلى معناه المجازي؛ لأن دلالته عليه إنما تكون بقرينة لا بنفسه، واختلف في الكناية، قيل: -السعد- لا تدخل في الحد؛ إذ ليست موضوعة؛ لأن القول بوضعها إن كان بالنسبة إلى معناها الأصلي فهو فاسد؛ لأن المجاز كذلك، وإن كان بالنسبة إلى معناها الذي هو لازم المعنى الأصلي ففساده ظاهر؛ لأنه لا يدل عليه بنفسه بل بواسطة القرينة.

وقيل: بل تدخل؛ لأنها تدل على المعنى بنفسها؛ لأنها أريد بها موضوعها استعمالاً، وأريد لازمة إفادة، فالكناية موضوعة؛ لأن اللفظ عين فيها للدلالة على معناه الذي هو موضوع اللفظ بنفسه فكانت موضوعة، وكونها دالة على لازم ذلك المعنى بقرينة حالية كدلالة طويل النجاد على طول المقام يحتاج إلى قرينة، لكن ذلك ليس المعنى الذي استعملت الكلمة فيه.

قيل: الوضع تعيين اللفظ بإزاء معنى، فيدخل المجاز؛ لأنه موضوع لمعناه المجازي.

الموضع الثاني في الخلاف في دلالة اللفظ هل ذلك بالوضع أو بغيره

فالذي نص عليه جماعة من المحققين وأحسبه قول الأكثر أن دلالة اللفظ على معانيه إنما هي بالوضع، وقال عباد بن سليمان الصيمري: بل بين اللفظ وبين مدلوله مناسبة ذاتية تقتضي اختصاص دلالة ذلك اللفظ على ذلك المعنى، وهو محكي عن بعض المعتزلة، وفساده ظاهر؛ فإن دلالة الألفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والأمم، ولفهم كل إنسان معنى كل لغة، والمعلوم خلاف ذلك، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، ويلزمه أيضاً منع الاشتراك بين المتنافيين كالقرء والجون؛ لأنا لو وضعناه لمجرد النقيض أو الضد لما كان له في ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشيء فيلزم تخلف ما بالذات وهو محال، ولو وضعناه لذلك الشيء ونقيضه أو ضده، فدل عليهما لزم اختلاف ما بالذات بأن يناسب اللفظ بالذات الشيء ونقيضه أو ضده وهما مختلفان.

قالوا: لو تساوت الألفاظ بحسب ذواتها لم يختص بالمعاني؛ إذ لو كان لها اختصاص فإما أن يكون هناك تخصيص أو لا، فعلى الثاني يلزم الاختصاص بدون مخصص، وعلى الأول التخصيص بغير مخصص وكلاهما محالان.

قلنا: نختار التخصيص، والمخصص إرادة الواضع المختار ولا تحتاج

إلى انضمام داعية إليها في التخصيص؛ إذ الواضع إما الله تعالى فتخصيصه هنا كتخصيص حدوث العالم بوقته مع إمكان تقدمه وتأخره، وليس المخصص هنا إلا إرادته تعالى من غير انضمام داعيه إليها.

وأما البشر فتخصيصهم هنا كتخصيص الأَعلام بالأشخاص والمخصص الإرادة، وقد يؤول كلام عباد بأن معناه أنها حاملة على الوضع على وفقها، وتحقيقه أن الواضع لا يهمل رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة كالجهر، والهمس، والشدة وغير ذلك، فإن تلك الخواص تقتضي أن يكون العالم بها إذا أخذ في تعيين شيء مركب منها لمعين لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كما قيل: إن الفصم بالفاء الذي هو حرف رخو للكسر من غير بينونة وبالقاف الذي هو شديد للكسر مع البينونة.

الموضع الثالث في الخلاف في تعيين الواضع وذكر أدلة كل قول

فقال المرتضى، وأبو مضر، والبغدادية، وأكثر الأشعرية: اللغات كلها توقيفية لا يوقف عليها إلا بإعلام من الله تعالى للبشر فهو الواضع لها، قال الأشعري: وذلك التوقيف إما بالوحي، أو بخلق الأصوات، أو بعلم ضروري.

وحكى الرازي عنه، وعن أبي علي، وأبي القاسم: أن معنى كونها توقيفية أن الله تعالى خلق علماً ضرورياً بتلك الألفاظ وتلك المعاني، وبأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعاني.

وقالت البهشمية: بل واضعها البشر واحداً أو جماعة، قال الشريف: بأن انصرفت داعيته ودواعيهم إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها، وهذا قول الموفق بالله، ورواه في (الفصول) عن جمهور أئمتنا، وفي (جمع الجوامع) عن أكثر المعتزلة.

وقال أبو علي، وأبو إسحاق الإسفراييني: القدر المحتاج إليه في التعريف توقيف وغيره محتمل، وقيل عكسه، وهو مروي عن بعض المعتزلة.

وقال الإمام يحيى، وابن أبي الخير، وبعض الأشعرية: الجمع ممكن عقلاً، وأدلتها لا يفيد شيء منها القطع فوجب الوقف، ونسبه في (جمع الجوامع) إلى كثير من العلماء.

احتـــج الأولون بالآية، ووجه الاحتجاج بها أنها تدل على أن الملائكة وآدم عليهم السلام لا يعلمون إلا بتعليم الله إياهم، لا يقال: الدليل لا يطابق الدعوى، فإن المدعي وضع اللغات كلها من الأسماء والأفعال والحروف، والدليل لم يتناول إلا الأسماء؛ لأنا نقول: المراد بالأسماء ما يشمل الأفعال والحروف؛ لأن كلاً منها اسم أي علامة على مسماه، وتخصيص الاسم ببعضها عرف طارئ فلا ينزل القرآن عليه، وعلى تقدير اختصاص الأسماء بالمعنى العرفي، فالدليل تام؛ إذ لا قائل بالفصل، ولأن التكلم لمجرد تعليم الأسماء دونهما متعذر أو متعسر.

واعتـــرض بوجوه:

أحـــدها: جواز أن يراد بالتعليم الإلهام وبعث داعيته على الوضع مثل: {وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ} [الأنبياء:٨٠].

الثاني: أن يكون المراد علمه ما سبق من اصطلاحات قوم كانوا قبله.

الثالث: جواز أن يراد بالأسماء الحقائق أي المسميات بدليل قوله تعالى: {ثُمَّ عَرَضَهُمْ} [البقرة:٣١]؛ إذ لا يصلح للأسماء إلا إذا أريد به المسميات مع تغليب العقلاء؛ لأن عرض الأسماء نفسها غير معقول.

الرابع: أن الآية ظاهرة في إضافة التعليم إلى الأسماء، لكن ذلك لا يقتضي أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم.

الخامس: أن آدم لما تحدى الملائكة بعلم الأسماء فلا بد وأن يعلموا كونه صادقاً وإلا لم يحصل العلم بصدقه، وذلك يقتضي سبق وضع الأسماء على ذلك التعليم.

السادس: أنا وإن سلمنا أن المراد بالأسماء ما ذكروه فلا نسلم العموم لجواز أن يراد بها الأسماء الموجودة في زمان آدم عليه السلام.

السابع: لو سلم العموم منعنا بقاء تلك اللغات لجواز أن يكون من بعد آدم من نسيها، فاصطلح جماعات على هذه اللغات التي يبعد أن يعلمها الحكيم شخصاً واحداً مع غناء أحدها.

والجـــواب من وجهين: جملي، وتفصيلي، أما الجملي فهو أن جميع ما ذكروه خلاف الظاهر ولا موجب له، وكل ما كان هذا حاله وجب رده.

وأما التفصيلي فنقول:

الجـــواب عن الوجه الأول والثاني بأنهما خلاف الظاهر، وبأن الأصل عدم وضع سابق، وعن الثالث كذلك وبأن قوله: { أَنبِـُٔونِى بِأَسْمَاءِ هَـٰٓؤُلَآءِ} [البقرة:٣١] {فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ} [البقرة:٣٣] نص في أنه ليس المراد بالأسماء المسميات، وأيضاً لو كان التعليم بالمسميات لما صح الإلزام للملائكة عليهم السلام ضرورة أن إلزامهم لا يكون إلا بما اختص بالعلم به آدم دونهم وهم يعلمون الحقائق؛ إذ منها ما يدرك بالحواس كالمبصرات والمسموعات، لا يقال الفضيلة بإدراك الحقائق أفضل إذ هي المقصودة بالمعرفة والأسماء كالآلة التي يتوصل بها إلى الإدراك والتمييز، وأيضاً التحدي إنما يجوز بما يمكن السامع من مثله في الجملة؛ إذ لا يحسن من العربي أن يقول للزنجي: تكلم بلغتي وأفصح بمثل بلاغتي، والمعلوم أن العقل لا طريق له إلى معرفة اللغات، بخلاف العلم بالحقائق فإنه متمكن من تحصيله فيجب أن يكون التحدي إنما وقع به؛ لأنا نقول: لا نسلم أن الفضيلة بإدراك الحقائق أكثر، سلمنا فذلك لا يوجب حمل الآية عليها؛ إذ المقصود ما به تظهر الحكمة في خلق آدم وبيان فضيلته في العلم وهي تحصل بما ذكرنا.

قوله: التحدي لا يجوز إلا بما يتمكن السامع من مثله...إلخ.

قلنا: هم متمكنون بمعنى أنه لو كان التعليم متوجهاً إليهم لفهموا وقبلوا، ثم إن المراد بالآية التنصيص على أن الله تعالى فضل آدم بما اختصه به من العلم دونهم، وليس المقصود بها التحدي والدلالة

على نبوته عليه السلام، وإلا لكان مرسلاً إليهم ولكان هو الذي يتحداهم كما فعل سائر الرسل عليهم السلام، وعلى الجملة إن الآية لم يرد بها إلا بيان الحكمة والمصلحة في خلق آدم والنص على فضله. والله أعلم.

والجـــواب عن الرابع: بأن الآية لا تقتضي ذلك إلا لو كانت اللام فيها للعهد، ولا دليل عليه.

وعن الخامس بأن آدم لم يتحد الملائكة وإنما تحداهم الله عز وجل لإظهار حكمته في خلق آدم.

وعن السادس بأن قوله تعالى: {كلها} يدفعه، وعن السابع بأنه خلاف الظاهر، بل قيل: إنه من فرض المحال.

احتـــج أهل القول الثاني بأنا لا نعلم فائدة الكلام إلا إذا علمنا المواضعة، وكذلك لا نعرف فائدة الذبح إلا إذا عرفنا ما وضع له، فالتوقيف إذا لم يكن مواضعة ومواطأة سابقة لا تعلم منه فائدة؛ لأنا نجوز أن يقصد به غير ما يراد منه، ألا ترى أن الباري تعالى إذا قال ماءً قبل أن يكون له وضع سابق فإنا نجوز كون المراد به طعاماً.

فإن قيل: إنه يقرن التعليم بالإشارة.

قيل: الباري تعالى لا تجوز عليه الإشارة؛ لأنها لا تتم إلا بآلة وكونه في جهة والعلم الضروري الذي يدعيه الأشعري لا يجوز مع بقاء التكليف؛ لأن معرفة الله تعالى نظرية، وكونه مريداً لمعنى مخصوص من اللفظ صفة له تعالى، ولا يجوز أن تعلم الذات دلالة والصفة ضرورة، وأيضاً العلم النظري يدخله التشكيك بخلاف

الضروري، وكيف يصح أن يكون شاكاً في الذات مع كونه يعلم صفتها ضرورة، ألا ترى أنه لا يصح كون أحدنا يعلم كون الجسم متحركاً وهو شاك في جمود الجسم.

فإن قيل: لِمَ لا يصح أن يخلق الله من لا يكون مكلفاً ويغنيه بالحسن عن القبيح، ويكمل عقله، ويضطره إلى معرفة المراد فيخبرنا، ويضيف إلى ذلك قرائن تضطرنا إلى قصده وإن كنا مكلفين؛ لأنه وإن كان لا يصح الاضطرار إلى مراد الباري تعالى فيصح الاضطرار إلى قصد أحدنا.

قيل: ذلك جائز عقلاً لكن لا دليل عليه.

فإن قيل: لا مانع من أن يحصل العلم الضروري بها لغير العاقل، كما أنه قد يحصل للصبيان العلم الضروري ببعض المعلومات.

قيل: من البعيد أن يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل، والعلم الحاصل للصبيان إنما هو في المحسوسات من دون شعور منهم لما تضمنته من الحكم الغريبة.

احتجوا ثانياً بقوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ} [إبراهيم:٤] أي بلغتهم، وبيان الاحتجاج بها أنها تدل على سبق اللغات للإرسال، ولو كان حصول اللغات بالتوقيف فلا يتصور التوقيف إلا بإرسال الرسل إليهم لسبق الإرسال للغات، فيلزم الدور لتقدم كل من الإرسال واللغات على الآخر، فتعين أن تكون اللغات سابقة على الإرسال، وإذا كانت كذلك فلا تكون إلا بالمواضعة.

قالوا: وطريقنا إلى العلم بقصد الواضع ما يصحب القول من القرائن أو الإشارة نحو أن يشير بيده إلى كتاب ويقول لمن قد عرف معنى خذ لقرينة خذ هذا الكتاب، ونحو أن يقول لمن عرف معنى خذ ومعنى البيت خذ الكتاب من البيت وليس في البيت غير الكتاب، وهذه القرائن قد تفيدنا الضرورة بقصد الواضع، ولذلك إن أعجمي قد يضطر إلى معرفة المراد من كلامنا بالقرينة، والصبي يعلم ما تلقنه أمه من الكلام بالقرائن.

قال الموفق بالله: وبهذا يبطل قول القاسم على أنه لا يمكنا معرفة فائدة الكلام وقصده.

والجـــواب عن الحجة الأولى: بأنكم بنيتموها على أنها لو كانت توقيفية لما عرف المراد منها؛ إذ لا طريق إلا بالإشارة أو العلم الضروري، وقد أبطلتموهما، ونقول: لم لا يجوز أن يعلم بقرينة غير الإشارة كما قلتم في الطريق إلى معرفة مراد أهل الاصطلاح؟ وما المانع من حصول العلم الضروري للعاقل الذي ليس بمكلف أو لغير العاقل كما مر؟ ولا مانع من ذلك عندكم إلا عدم الدليل والاستبعاد، لكنه يقال: قد ثبت بقوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ} [البقرة:٣١] أنها توقيفية، وإذا كان لا طريق إليها إلا خلق العلم الضروري، وقد بطل أن يكون ذلك للمكلف، ولا وجه يقدر إلا أحد الأمرين تعين أحدهما بطريق السبر والتقسيم، وهذا دليل واضح، فيقال: قد ثبت أن اللغات توقيفية فلا تخلو إما أن يكون العلم بها ضرورياً أو لا، الثاني باطل لعدم المشاهدة والمشافهة للباري تعالى، والإشارة ممتنعة كما مر،

والأول إما أن يخلق ذلك العلم للمكلف أو لا، الأول باطل لما مر فتعين الثاني، وأما الاستبعاد فلا وجه له مع ما ذكرنا.

والجـــواب عن الحجة الثانية: أن الآية إنما تدل على سبق اللغات والأوضاع ولا توقف له[1] على الإرسال، وإنما يتوقف على الوحي باللغات والأوضاع إلى آدم قبل إرساله إلى القوم فيكون هناك وحي باللغات، ولا إرسال له إلى قوم لعدمهم، ثم بعد وجودهم وتعلمهم منه عليه السلام، وتفرق اللغات فيهم أرسل إلى كل قوم بلسانهم، فلا يلزم الدور. والله أعلم.

احتـــج أبو علي الإسفرائيني بأنه لو لم يكن القدر المحتاج إليه في الاصطلاح توقيفياً لزم الدور؛ لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر، والمفروض أنه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه على اصطلاح سابق يتوقف على معرفته وهو الدور، أو متوقف على اصطلاح سابق وهو على آخر إلى ما لا نهاية له فيلزم التسلسل.

وأجيب بأنا لا نسلم توقفه على اصطلاح، بل يعرف بالترديد والقرائن كالأطفال والحيوانات، فإنها تعلم مراد تصويت الإنسان لها، وتصويت بعضها لبعض بقرينة حسية، ثم ينتهي ذلك إلى تجربة تامة تفيد الضرورة.

احتـــج القائلون بأن القدر المحتاج إليه اصطلاحي بما مر عن البهشمية، وأما احتمال الباقي فلعدم الحاجة إليه.

---

(١) أي السمع. تمت مؤلف.

احتـــج أهل الوقف بما مر[1] وهو مبني على أن المسألة قطعية، وفيه نظر، ولهذا قال ابن السبكي: المختار الوقف عن القطع بواحد منها؛ لأن أدلتها لا تفيد القطع، وأن التوقيف مظنون لظهور دليله.

قلت: ويؤيده أنه قد ورد عن جماعة من السلف منهم ابن عباس أنه علمه اسم كل شيء حتى البعير، والبقرة، والشاة والقصعة، ذكره في (الدر المنثور) وفيه: وأخرج وكيع، وابن عساكر، والديلمي عن عطية بن بشر مرفوعاً في قوله: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا} [البقرة:٣١] قال: علم الله في تلك الأسماء ألف حرفة من الحرف وقال له: (قل لولدك وذريتك يا آدم إن لم تصبروا عن الدنيا فاطلبوا الدنيا بهذه الحرف ولا تطلبوها بالدين، فإن الدين لي وحدي خالصاً، ويل لمن طلب الدنيا بالدين ويل له).

وقال السيد محمد بن إسماعيل الأمير: ومن نظر في التفاسير المأثورة في قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا} [البقرة:٣١] وضمها إلى ما ذكرناه لم يبق معه ريب أن الله واضع اللغات، وعلم الملائكة منها ما يحتاجونه في عبادته، وتقديسه، وتحميده، وتسبيحه، ثم علم آدم ما يحتاجه البشر في ذلك، ثم اختلفت اللغات بتداخل بعض الألفاظ في بعض وتبديل بعض الحروف ببعض، وإلا فاللغة واحدة هي ما علمه الله آدم عليه السلام.

قلت: وأراد بما ذكره ما حرره في حاشيته على (شرح الغاية)

(١) من أن الجميع ممكن. تمت مؤلف.

من الاستدلال على ما اختاره، وحاصله: أن المعلوم ضرورة أنه لا بد من واضع، والمعلوم ضرورة أنه تعالى لم يوجد البشر في أول إيجاده العالم، وقد تيقن شرعاً أن الملائكة كانوا يسبحونه ويقدسونه قبل إيجاده لآدم، ومعلوم أن قوله: {إِنِّى جَاعِلٌ فِى الأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة:٣٠] وقوله للسماوات والأرض: {ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً} [فصلت:١١] خطاب قبل إيجاده عليه السلام، وهو برهان قاطع على أن الله تعالى وضع ألفاظاً قبل خلق البشر، ومعلوم يقيناً أن تسمية يوم القيامة وما فيه من الكائنات والجنة والنار وما فيهما ليس من وضع البشر؛ إذ لا يعلمون ذلك، ووضع الاسم فرع على العلم به، وذكر آثاراً منها ما أخرجه ابن جرير، وابن أبي حاتم عن ابن عباس: أن أول ما خلق الله من شيء القلم وأمره أن يكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة والكتاب عنده ثم قرأ: {وَإِنَّهُ فِى أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ} [الزخرف:٤]، ثم ذكر أن الله تعالى قد أخبر أن اسم محمد صلى الله عليه وآله في التوراة والإنجيل، وأنه بشّر مريم بكلمة منه، وزكريا بغلام اسمه يحيى، وروي عن ابن عباس أنه لم يسم أحداً بيحيى قبله، فهذه التسمية منه تعالى، هذا حاصل كلام السيد رحمه الله، واختار أن بعض الألفاظ واضعها الله يقيناً وبعضها الأظهر أنه واضعها، ويحتمل أن في بعضها إلهاماً منه للبشر، كإلهامه لمن لا يعقل فهم معاني الألفاظ مثل إيحائه إلى النحل أن تأكل من بعض الثمرات.

المسألة السادسة [في أن الاسم غير المسمى]

في هذه الآية دلالة على أن الاسم غير المسمى؛ إذ المراد بقوله: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا} [البقرة:٣١] أسماء المسميات، فحذف المضاف إليه لكونه معلوماً ومدلولاً عليه بقوله تعالى: {أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَـؤُلاَءِ} [البقرة:٣١] وقوله: {أَنبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ} [البقرة:٣٣] وما قاله ابن المنير من أن المراد بالأسماء المسميات كقوله: {ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ} [البقرة:٣١] والضمير فيه للمسميات اتفاقاً؛ ولأن تعليق التعليم بالألفاظ لا يكون فيه كثير غرض فمدفوع بما مر في المسألة التي قبل هذه.

وأما عود الضمير في قوله: {ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ} إلى المسميات، فليس فيه دلالة على ذلك؛ لأنه إنما عرض المسميات على الملائكة ليطلب منهم الإنباء بأسمائها فيكون أدخل في التبكيت وأدل على الحكمة؛ إذ لو طلب منهم معرفة أسماء ما لا يعرفونه لم يكن فيه بيان فضيلة آدم التي هي المقصودة من هذا الطلب.

المسألة السابعة [في تكليف ما لا يطاق]

من الناس من تمسك بقوله تعالى: {أنبئوني} على جواز تكليف ما لا يطاق وهو باطل؛ لأن الأمر فيه للتعجيز لا للتكليف، ويدل

عليه قوله: {إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ} [البقرة:٣١].

المسألة الثامنة [في المعاصي هل تقع من الملائكة]

تمسك من قال بمعصية الملائكة لقولهم: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا} [البقرة:٣٠] بقوله تعالى حكاية عنهم: {سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا...} الآية[البقرة:٣٢]، وقالوا: هذا منهم اعتذار وتوبة عن ذلك الذنب.

وأجاب النافون للمعصية عنهم بوجهين:

أحدهما: أنهم إنما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم، كأنهم قالوا: لا نعلم إلا ما علمتنا، فإذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه.

والثاني: أنهم إنما قالوا: {أَتَجْعَلُ فِيهَا} بقوله: {يُفْسِدُ فِيهَا} لأن الله تعالى أعلمهم ذلك فكأنهم قالوا: إنك علمتنا أنهم يفسدون فقلنا لك أتجعل، وأما هذه الأسماء فلم تعلمنا فكيف نعلمها.

وعلى أي الوجهين فكلامهم هذا غاية في ترك الدعوى والاستسلام التام لله تعالى.

فائدة

قال بعض العارفين: ما بلا الخلق إلا الدعاوي، ألا ترى أن الملائكة لما قالوا: {وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ} كيف ردوا إلى الجهل حتى قالوا: {لاَ عِلْمَ لَنَا}، وروي معناه عن جعفر الصادق.

المسألة التاسعة [في المعارف]

احتجت الأشاعرة بقوله: {إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا} على أن المعارف والعلوم كلها مخلوقة لله تعالى.

أجابت العدلية بأن المراد لا علم لنا إلا من جهتك إلا بالتعليم أو بنصب الأدلة.

أجابت الأشاعرة بأن التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالتسويد عبارة عن جعل السواد في الغير.

قلنا: لا نسلم بل هو عبارة عن إفادة الأمر الذي يحصل عنده العلم عند حصول الشرط وانتفاء المانع، ولذلك يقال: علمته فما تعلم، وذلك الأمر هو الدليل والله تعالى قد فعله.

قالوا: المؤثر في وجود العلم ليس هو الدليل، بل النظر وهو فعل العبد فلم يكن حصول العلم بتعليم الله تعالى وإنه يناقض قوله: {إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا}.

قلنا: قد نص علماء المعاني على أن للفعل ملابسات شتى فيسند إلى الفاعل حقيقة، وإلى غيره مجازاً كإسناده إلى المصدر، وإلى المسبب له ونحو ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: ما كان من العلوم من فعل الله، كالعلوم الضرورية فلا إشكال في إسناده إلى الله تعالى حقيقة، وما كان متولداً عن النظر في الدليل فهو يسند إلى الله تعالى وإلى الدليل على جهة

المجاز العقلي من إسناد المسبب إلى السبب، وبهذا يدفع التناقض، وقد تقدم نحوه في إسناد الإيمان إلى الله تعالى في التاسعة من مسائل الحمد لله وغيرها.

المسألة العاشرة [معرفة المغيبات]

احتـــج أهل الإسلام بهذه الآية على أنه لا سبيل إلى معرفة المغيبات إلا بتعليم الله، وأنه لا يمكن التوصل إليها بعلم النجوم والكهانة.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز القول بأن الله تعالى خلقها دلائل على أحوال هذا العالم؟

قيل: العقل لا يمنع منه كما جعل السحاب والرعد والبرق دليلاً على حصول المطر ونحو ذلك، لكن كونه تعالى خلقها كذلك يحتاج إلى دليل قاطع ولو كان لاشتهر، بل المشهور خلافه وهو تحريم إتيان المنجمين وتصديقهم فيما قالوا، وتكفير من أتاهم وصدقهم.

المسألة الحادية عشرة [في معرفة العليم]

العليم قد تقدم معناه في مسألة[1] عالم، والحكيم قد تقدم أنه يكون من صفات الفعل بمعنى أنه لا يفعل القبيح كما مر في السابعة من مسائل الحمد لله، وبمعنى عالم ومحكِم بكسر الكاف ومحكَم بفتحها كما مر في مسألة عالم، وقد تقدم معناه لغة وعرفاً في الرابعة

(١) في قوله: {وهو بكل شيء عليم}. تمت مؤلف.

من مسائل بسم الله الرحمن الرحيم.

وقال الرازي: الحكيم يستعمل بمعنى العليم فيكون من صفات الذات، وبمعنى آخر وهو أنه لا اعتراض عليه في فعله فيكون من صفات الفعل، قال: والأقرب هاهنا الثاني هرباً من التكرار.

قلت: المعنى الثاني غير مسلم، ولا دليل عليه، وإنما بناه على تفسيرهم العدل الحكيم بأنه الذي لا يقبح منه ما يقبح من غيره، وقد أبطلناه في الفاتحة.

تنبيه

قد مر في مسألة قادر ومسألة عالم عن بعض أصحابنا أن في قدير وعليم مبالغة، وأجبنا بأن صفات الله الذاتية لا يتصور فيها مبالغة، لكنه روي عن ابن عباس ما يدل على المبالغة فيها وهو أنه قال: العليم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمه، أخرجه ابن جرير.

المسألة الثانية عشرة [دلالة الآية على إمامة أمير المؤمنين]

قيل: في هذه الجملة دليل على إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام ووجه الاستدلال بها أن فيها دليلاً على أن الكمال في العلم أحد شرائط خليفة الله في الأرض؛ لأنه تعالى اقتصر في بيان فضل آدم على العلم، ويؤكده قوله تعالى في طالوت: {وَزَادَهُ بَسْطَةً فِى الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ} [البقرة:٢٤٧] فإنه يدل على أنه يجب في الخليفة أن يكون كاملاً

في العلم والقوة، ولا شك أنه لم يكن بعد رسول الله -صلى الله عليه وآله- أعلم، ولا أقوى، ولا أشجع في مجاهدة أعداء الله من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه- وإذا كانت شرائط الإمامة حاصلة له دون غيره فلا وجه للعدول عنه صلوات الله عليه وسلامه.

المسألة الثالثة عشرة [في تصفية القلوب]

في قوله تعالى: {وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ} [البقرة:٣٣] تخويف عظيم يوجب على العبد أن يجتهد في تصفية نفسه من القبائح كما ينزه ظاهره منها فإن الله لا يخفى عليه شيء مما أسرّه وأخفاه، ولله حاتم الأصم حيث قال: طهر نفسك في ثلاثة أحوال: إذا كنت عاملاً بالجوارح فاذكر نظر الله إليك، وإذا كنت قائلاً فاذكر سمع الله إليك، وإذا كنت ساكناً عاملاً بالضمير فاذكر علم الله بك؛ إذ هو يقول: {إِنَّنِى مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ} [طه:٤٦].

تفسير قوله تعالى:

{وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ}

[البقرة: ٣٤]

قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ} [البقرة: ٣٤].

السجود في اللغة: التذلل والخضوع، وقال ابن السكيت: هو الميل، وقال الراغب: أصله التطامن والتذلل، ويشهد له قول الشاعر:

بجمع تضل البلق في حجراته

ترى الأكم[1] فيها سجداً للحوافر

يريد أن الحوافر تطأ الأكم، فجعل تأثر الأكم للحوافر سجوداً، وقال بعضهم: السجود ميل رأسه وانحنى، قال الشاعر:

سجود النصارى لأحبارها

يريد انحناءهم، قال أبو عبيدة: وأنشدني أعرابي من بني أسد:

وقلنا له اسجد لليلى فأسجدا

يعني البعير إذا طأطأ رأسه، ويقال: غير ساجدة أي فاترة، قال الراغب: وجعل ذلك -يعني السجود- عبارة عن التذلل لله وعبادته، وهو في الإنسان والحيوانات والجمادات، ويكون بالاختيار وليس إلا للإنسان وبه يستحق الثواب، وبغير اختيار ويسمى سجود تسخير

---

(١) الأكم الجبال الصغار. تمت مؤلف.

وهو للإنسان والحيوانات والنبات وعليه قوله تعالى: {وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ...} الآية[الرعد:١٥]، وقوله: {يَتَفَيَّأُ ظِلاَلُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّداً لِلَّهِ} [النحل:٤٨] فهذا سجود تسخير، وهو الدلالة الصامتة الناطقة المنبهة على كونها مخلوقة، وأنها خلق فاعل حكيم هذا معناه لغة.

وأما في الشرع فهو: وضع الجبهة على قصد العبادة، وفي كلام أبي حيان ما يدل على أن ذلك استعمال لغوي فإنه قال في ذكر معنى السجود لغة: وقال بعضهم: سجد وضع جبهته بالأرض.

قال الراغب: خص السجود في الشريعة بالركن المعروف من الصلاة، وما يجري مجرى ذلك من سجود القرآن وسجود الشكر.

وإبليس قيل: من الإبلاس وهو اليأس والإبعاد من الخير، وقيل: بل هو أعجمي وليس بمشتق. والإباء: الامتناع، والاستكبار: الاستعظام، وفي الآية مسائل.

المسألة الأولى [في السجود]

ظاهر هذه الآية وما في معناها وقوله تعالى في يوسف: {وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً} [يوسف:١٠٠] أن السجود لغير الله لا قبح فيه ولا منع ولو كان على جهة العبادة، وهذا الظاهر غير مراد اتفاقاً.

قال الرازي: أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة؛ لأن سجود العبادة لغير الله كفر، والأمر لا يرد بالكفر،

وإذا كان السجود بهذا المعنى لا يجوز إلا لله تعالى وجب تأويل الآية، وقد اختلف العلماء في تأيلها فقال أصحابنا: لم يكن السجود لآدم وإنما كان لله تعالى، فإنهم لما رأوا تصويره ونفخ الروح فيه استعظموا قدرته سبحانه على تلك الخليقة فسجدوا إجلالاً لله تعالى وتعظيماً، حكى معنى هذا عنهم الإمام المهدي، وروى في (المصابيح) نحوه عن الهادي، والمرتضى وغيرهما من أئمتنا عليهم السلام وهو ضعيف لمخالفته الظواهر، ولو كان كذلك لما تكبر إبليس عن السجود ولما قال: أنا خير منه؛ إذ لم يعهد منه التكبر عن عبادة الله تعالى، وأيضاً لو كان كذلك لم يكن فيه فضيلة لآدم عليه السلام، والمعلوم أنه يستدل بهذا السجود على فضله وعلو منزلته.

قيل: إن السجود كان لله تعالى وآدم كان كالقبلة.

فإن قيل: لو كان قبلة لقيل: اسجدوا إلى آدم؛ إذ لا يقال: صلى للقبلة بل إليها.

قيل: بل يقال ذلك، قال حسان:

ما كنت أحسب أن الأمر منصرف

عن هاشم ثم منها عن أبي حسن

أليس أول من صلى لقبلتكم

وأعرف الناس بالقرآن والسنن

قالوا: المقصود من القصة شرح تفضيل آدم، ولهذا قال إبليس: {هَذَا الَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ} [الإسراء:٦٢] أي بكونه مسجوداً له، وجعله

مجرد القبلة لا يدل على أنه أفضل من الساجد بدليل أن الأنبياء كانوا يصلون إلى الكعبة، ولم يلزم أن تكون أفضل منهم، بل قد روي أن المؤمن أفضل منها.

قلنا: لا نسلم أن المراد بيان تفضيله على الساجد لما سيأتي بمجرد السجود له، بل به مع أمور أخرى، وقول إبليس: كرمت عليَّ، إنما كان بعد المعصية منه، ولا شك في تكريمه عليه حينئذٍ، ولو فرض أنه قاله قبلها فلا نسلم أنه كان من الملائكة، سلمنا فيحتمل تكريمه لكونه قبلة فقط لا مطلق التكريم، ولا مانع من تفضيله على الملائكة من هذه الجهة.

وقيل: إن المراد بالسجود الانقياد والخضوع، وقال محمد بن عباد المخزومي: كان سجود الملائكة إيماء، ورد هذان القولان بأن السجود في عرف الشرع هو وضع الجبهة على الأرض فيجب أن يكون في اللغة كذلك؛ لأن الأصل عدم التغيير، وقد مر نقل هذا المعنى عن أهل اللغة.

وقال كثير من المفسرين: كان السجود لآدم على وجه التحية والتكرمة له والعبادة لله تعالى وحده.

وعن ابن عباس: كانت السجدة لآدم والطاعة لله، وعنه قال: أمرهم أن يسجدوا فسجدوا له كرامة من الله أكرم بها آدم.

قال النيسابوري تبعاً للرازي: وأصح الأقوال أن السجود كان بمعنى وضع الجبهة لكن لا عبادة بل تكرمة وتحية، كالسلام منهم عليه،

وقد كانت الأمم السالفة تفعل ذلك بدل التسليم.

قال قتادة في قوله تعالى{وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً}[يوسف:١٠٠]: كان تحية الناس يومئذ سجود بعضهم لبعض، ويجوز أن تختلف الرسوم والعادات باختلاف الأزمنة والأوقات يعني أنه مما يجوز تغيره بالنسخ؛ لأن الظاهر من شرعنا أنه لا يجوز السجود لأحد ولو على جهة التحية والتكريم.

وفي (الثمرات): أن السجود في ذلك الوقت كان تحيتهم، وامتد إلى وقت سجود إخوة يوسف.

وقال القرطبي: الذي عليه الأكثر أنه كان مباحاً إلى عصر رسول الله -صلى الله عليه وآله- وأن أصحابه قالوا له حين سجدت له الشجرة والجمل: نحن أولى بالسجود لك من الشجرة والجمل الشارد، فقال لهم: «لا ينبغي أن يسجد أحد لأحد إلا لله رب العالمين». هكذا رواه القرطبي، وقد روى قصة سجود الشجرة والجمل جماعة من أصحابنا والمحدثين.

قال محمد بن سليمان الكوفي في (المناقب): حدثنا علي بن عبد العزيز، قال: حدثنا مالك بن إسماعيل، قال: حدثنا إسحاق بن الفضل الهاشمي، قال: حدثنا المغيرة بن عطية، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله قال: كان في رسول الله -صلى الله عليه وآله- خصال: لم يكن يمر في طريق فيتبعه أحد إلا عرف أنه سلكه من طيب عرفه أو ريح عرقه، ولم يكن يمر بشجر ولا حجر إلا سجد له. فيما يظن إسحاق.

وفي (شفاء) القاضي عياض عن جابر: لم يكن رسول الله -صلى الله عليه وآله- يمر بحجر ولا شجر إلا سجد له. ونسبه الشارح إلى البيهقي.

وفي (شفاء) القاضي عياض عن بريدة[1] ونسبه الشارح إلى البزار مسنداً قال: سأل أعرابي النبي ﷺ فقال له: قل لتلك الشجرة رسول الله يدعوك، قال: فمالت الشجرة عن يمينها وشمالها وبين يديها وخلفها فتقطعت عروقها، ثم جاءت تخد الأرض تجر عروقها مغيرة حتى وقفت بين يدي رسول الله -صلى الله عليه وآله- فقالت: السلام عليك يا رسول الله، قال الأعرابي: مُرْها فلترجع إلى منبتها، فرجعت فدلت عروقها فاستوت، فقال الأعرابي: ائذن لي أسجد لك؟ قال: «لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها»، قال: فأذن لي أقبل يديك ورجليك، فأذن له[2].

وروى في (الشفاء) أيضاً حديثه مع الراهب وهو أن النبي -صلى الله عليه وآله- خرج تاجراً مع عمه[3] وكان الراهب لا يخرج إلى أحد، فخرج فجعل يتخللهم حتى أخذ بيد رسول الله -صلى الله عليه وآله- فقال: هذا سيد العالمين، يبعثه الله رحمة للعالمين، فقال أشياخ من قريش: ما علمك؟ فقال: لأنه لم يبق شجر ولا حجر إلا خر ساجداً له ولا تسجد إلا لنبي. قال في الشرح: رواه الترمذي والبيهقي.

وفي أمالي أبي طالب: أخبرنا محمد بن بندار، ثنا الحسن بن سفيان،

---

(١) هو ابن الحصيب. تمت مؤلف.

(٢) فيه دليل على جواز تقبيل اليد والرجل من الفاضل للمفضول بلا كراهة ما لم يكن لأمر دنيوي. تمت مؤلف.

(٣) أبو طالب وذلك في صغره. تمت مؤلف.

ثنا قتيبة، عن إسماعيل بن عمر، عن رجل من بني سلمة ثقة، عن جابر أن ناضحاً لبعض بني سلمة اغتلم وكان ينضح عليه فصال عليهم وامتنع حتى عطشت نخيله، فذهب إلى النبي -صلى الله عليه وآله- فاشتكى ذلك إليه فقال -صلى الله عليه وآله: «انطلق»، فذهب النبي ﷺ معه، فلما بلغ باب النخيل قال: يا رسول الله، لا تدخل فإني أخاف عليك منه، فقال النبي -صلى الله عليه وآله: «ادخلوا فلا بأس عليكم منه، فلما رءاه الجمل أقبل يمشي وأصغى رأسه حتى قام بين يديه فسجد، فقال النبي -صلى الله عليه وآله: ائتوا جملكم فاخطموه، فأتوه فخطم، فقالوا: سجد لك يا رسول الله حين رآك، فقال: لا تقولوا ذلك لا تبلغوا بي ما لم أبلغ، فلعمري ما سجد لي ولكن الله سخره لي».

وفي مناقب محمد بن سليمان الكوفي: أخبرنا علي بن عبد العزيز، قال: حدثنا غارم بن الفضل أبو النعمان، قال: حدثنا حماد بن سلمة، عن علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب، عن عائشة أن النبي -صلى الله عليه وآله- كان في نفر من أصحابه فجاء بعير فسجد له فقالوا: يا رسول الله، سجدت لك البهائم والشجر ونحن أحق أن نسجد لك، فقال: «اعبدوا ربكم، وأكرموا أخاكم، فإنه لا ينبغي لأحد أن يسجد لأحد من دون الله، ولو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها، ولو أمرها أن تنقل من جبل أحمر إلى جبل أسود ومن جبل أسود إلى جبل أحمر لكان بحق لها أن تفعل».

وغارم بالغين المعجمة من رجال المرشد بالله ذكره في (الجداول)،

وقد روي حديث الجمل من طرق متعددة، فرواه محمد بن سليمان الكوفي، وأبو نعيم من حديث ثعلبة بن أبي مالك، وأحمد، والبزار، والدارمي، والبيهقي من حديث جابر، وأحمد، والحاكم، والبيهقي من حديث يعلى بن مرة، قال في شرح شفاء القاضي عياض: عن السيوطي بسند صحيح، ومسلم، وأبو داود عن عبد الله بن جعفر، وأبو نعيم، والبيهقي من حديث عبد الله بن أبي أوفى، ومحمد بن سليمان الكوفي عن أنس، والبزار بسند حسن عن أنس، وفي كثير منها ذكر السجود له صلى الله عليه وآله، وهو محمول على التسخير والتكريم لا السجود بمعنى العبادة، لكن في الاستدلال به على أن السجود على معنى التحية والتكريم كان مشروعاً إلى وقت نبينا محمد ﷺ نظر؛ لأن لقائل أن يقول: إن سجود غير العقلاء لغير الله تكريماً ليس ممنوعاً، بل قد قيل: إن الممنوع إنما هو السجود من البشر، وهذا إن صح يدفع الإشكال في سجود الملائكة لآدم عليه السلام ويؤيده أنه لم يصح شرعاً سجود أحد من البشر لبعضهم الآخر، ويمكن أن يقال: الاستدلال إنما هو من قول الصحابة لما رأوا سجود الشجر والحيوانات: نحن أحق بالسجود لك، فإنه يدل على أن السجود على هذا الوجه لم يكن ممنوعاً شرعاً، ومن الجائز أن يكونوا قد علموه من شرع من تقدمهم، ويؤيده ما أخرجه ابن ماجة في سننه، والبستي في صحيحه عن أبي واقد قال: لما قدم معاذ بن جبل من الشام سجد لرسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «ما هذا؟ فقال: قدمت الشام

فرأيتهم يسجدون لبطارقتهم وأساقفتهم فأردت أن أفعل ذلك بك، قال: فلا تفعل فإني لو أمرت شيئاً أن يسجد لشيء لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لا تؤدي المرأة حق ربها حتى تؤدي حق زوجها، حتى لو سألها نفسها وهي على قتب لم تمنعه» قال البستي: ومعنى القتب أن العرب يعز عندهم وجود كرسي عند الولادة فيحملون نساءهم على القتب عند الولادة، وفي بعض طرق الحديث: ونهى عن السجود للبشر، وأمر بالمصافحة.

وروى الرازي، عن الثوري، عن سماك بن هانئ، قال: دخل الجاثليق على علي بن أبي طالب عليه السلام فأراد أن يسجد له، فقال له عليه السلام: اسجد لله ولا تسجد لي، وهو يدل على أن ذلك كان مشروعاً في شرائع الأنبياء المتقدمين لأنه قد قيل: إن الأساقفة هم العلماء، والجاثليق كان من علماء النصارى على ما تفيده حكاية قصته مع أمير المؤمنين عليه السلام وهو في (أنوار اليقين).

قلت: ولقائل أن يقول: لا حجة فيما رواه علماء اليهود والنصارى، ولا فيما فعلوه للعلم بتحريفهم الدين، وزيغهم عن شرائع النبيين، وقد روي عن النبي -صلى الله عليه وآله- أنه كذبهم في نسبة هذا السجود إلى الشرع، وذلك فيما رواه الرازي عن صهيب أن معاذاً لما قدم اليمن سجد للنبي -صلى الله عليه وآله- فقال: «يا معاذ، ما هذا؟ فقال: إن اليهود تسجد لعظمائها وعلمائها ورأيت

النصارى تسجد لقسسها[1] وبطارقتها قلت: ما هذا؟ قالوا: تحية الأنبياء، فقال عليه السلام: كذبوا على أنبيائهم».

واعلم أن للإمام المهدي عليه السلام كلاماً في معنى سجود الملائكة لآدم عليه السلام حاصله: إبقاء السجود على ظاهره وأنه كان لآدم على جهة التذلل والخضوع، وأنه لا منع من ذلك على الوجه الذي قرره عليه السلام وهو أنه قال: لو قيل إن الله تعالى أكرم آدم بتلك السجدة خضوعاً وتذللاً لم يبعد ولا تسمى عبادة إلا لو استمرت؛ لأن المرة الواحدة قاصرة عن غاية التذلل[2] والخضوع؛ إذ غايتها المداومة والعزم على المعاودة في كل حال أريد به تعظيم المسجود له فيكون جواز السجدة الواحدة لغير الله مشروطة بأن تكون بأمر الله تعالى، وبأن لا يعزم على مداومتها ومعاودتها؛ لأنه لو جاز ذلك لم يبق للباري تعالى علينا مرتبة في التذلل والخضوع. هذا حاصل كلامه عليه السلام قال: وفيه مطابقة لظاهر قوله تعالى: {فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} [الحجر:٢٩] ولما اقتضاه تكبر إبليس عن السجود، ولما اقتضاه قوله تعالى: {وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً} [يوسف:١٠٠] وكونه مطابقاً لرؤياه؛ لأنه إنما رأى الكواكب سجدت له خضوعاً وتذللاً لا لله تعالى.

---

(١) جمع قسيس. تمت مؤلف.

(٢) الذي هو معنى العبادة. تمت مؤلف.

المسألة الثانية [تفصيل الأنبياء]

احتـــج من يقول بتفضيل الأنبياء على الملائكة بهذه الآية، وسيأتي بيان وجه الاستدلال بها.

والكـــلام في المسألة يكون في موضعين: الأول في ذكر الخلاف، والثاني في ذكر الحجج.

الموضع الأول في ذكر الخلاف

فنقول: ذهب أهل العدل كافة، قال ابن لقمان: إلا من شذ منهم إلى أن الملائكة عليهم السلام أفضل من الأنبياء عليهم السلام هكذا أطلقت الرواية عن أصحابنا، وقال الشرفي: هو قول أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم والمعتزلة، ونسبه الرازي إلى المعتزلة، والباقلاني، والحليمي ومثله في (المواقف) وزاد: الفلاسفة، وزاد الرازي: جمهور الشيعة، وقال أكثر أهل السنة: بل الأنبياء أفضل، ونسبه ابن أبي الحديد إلى أهل الحديث والأشعرية، وفي (الأساس) إلى الأشعرية جميعاً وغيرهم في (المواقف) إلى الشيعة، قال في شرحه وشرح ابن لقمان: وأكثر أهل الملل.

وروى الإمام المهدي عن الإمامية أن الأنبياء والأئمة أفضل من الملائكة، ونحوه حكاه ابن أبي الحديد، وحكي عن قوم منهم والحشوية أن المؤمنين أفضل من الملائكة، وقيل: بتفضيل نبينا خاصة، وقيل: لا فضل للملائكة؛ لأنهم مجبرون، ومال إليه المفتي، هكذا نقل الخلاف.

وقد زيف ابن أبي الحديد نسبة القول بتفضيل الملائكة مطلقاً على الأنبياء مطلقاً إلى المعتزلة، وأتى لهم بتفصيل فقال في شرحه على (النهج): قال أصحابنا: نوع الملائكة أفضل من نوع البشر، والملائكة المقربون أفضل من نوع الأنبياء، وليس كل ملك عند الإطلاق أفضل من محمد -صلى الله عليه وآله- بل بعض المقربين أفضل منه، وهو عليه السلام أفضل من ملائكة أخرى غير الأولين، وكذلك القول في موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام قال: والذي يحكيه قوم من أرباب المقالات أن المعتزلة قالوا: إن أدنى ملك في السماء أفضل من محمد -صلى الله عليه وآله- ليس بصحيح عنهم.

وحكى السيد محمد بن عز الدين عن بعض أهل البيت الوقف، وقد حكى الوقف أيضاً الإمام المهدي ولم يعين قائله، ومن القائلين بالوقف الإمام عز الدين قال في (المواقف): ومحل النزاع إنما هو في الملائكة العلوية السماوية، وأما السفلية الأرضية فلا نزاع أن الأنبياء أفضل منهم.

قلت: وقد مر في الأولى من مسائل قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ} [البقرة:٣٠] أنه لا دليل على إثبات الملائكة السفلية التي يعبرون عنها بالأرواح السفلية، بل قوله تعالى: {قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ} الآية[الإسراء:٩٥] يدل على أن الأرض ليست من مساكن الملائكة، وأنهم لا يستقرون فيها على جهة الحلول والاطمئنان، وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام ما يؤيد هذا.

الموضع الثاني في ذكر الحجج

وينبغي قبل الكلام على تفصيلها أن نتكلم في معنى الأفضلية من حيث هي، وقد تقدم فيها بحث مفيد في الثالثة من مسائل قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ} [البقرة:٣١] ونقول هنا: لا شك أن سبب الزيادة في الفضل لا يكون إلا من جهة شرف الحسب، أو كثرة الأعمال الصالحة حتى يكون صاحبها أكثر الناس ثواباً عند الله، أو حصول صفات الكمال النفسانية، كالشجاعة، والسخاء ونحوهما؛ إذ لا يقدر جهة للتفضيل من غير هذه الجهات.

إذا عرفت هذا فمعنى التفضيل بين الملائكة عليهم السلام وبين غيرهم إنما يكون باعتبار كثرة الثواب، وقد نص عليه الإمام المهدي فقال: معنى الأفضلية أنهم أكثر ثواباً، ومثله في شرح ابن أبي الحديد، وهو الظاهر من كلام أصحابنا وغيرهم؛ إذ المقصود بيان الأفضل عند الله سبحانه ولا فضيلة عنده تعالى إلا لمن كثرت عنده الأعمال التي يستحق بها الثواب والدرجة العالية، وقد نبه الله تعالى على هذا بقوله: {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} [الحجرات:١٣] وقوله: {وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلاَدُكُمْ بِالَّتِى تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَى} [سبأ:٣٧] وقوله: {وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ} [الكهف:٤٦] إلى غير ذلك، فهذا ما يتعلق بهذا الموضع من بيان معنى الأفضلية.

وأما تفصيل الحجج فنقول: احتج أهل القول الأول بحجج عقلية، ونقلية، أما العقلية فمنها ما لا يجري إلا على قواعد الفلسفة ولم يحتج به إلا الفلاسفة، ونحن لا نرضى مذهبهم، ولا نعتمد على

احتجاجهم، وإنما ذكرناه للتنبيه على أنه مبني على أساس منهار، وقد استدلوا بوجوه:

أحدها: أن الملائكة أرواح مجردة في ذواتها عن علائق المادة وتوابعها[1]، فليس شيء من أوصافها وكمالاتها بالقوة، بل كمالاتها كلها بالفعل[2]، بخلاف هذه النفوس الناطقة الإنسانية فإنها في مبدأ فطرتها خالية عن الكمالات، وإنما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة إلى الفعل، والتام أكمل من غيره.

الثاني: أن الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية المبرأ من الفساد وهي الأفلاك والكواكب المدبرة للعالم، والنفوس الإنسانية متعلقة بالأجسام السفلية الفاسدة، ونسبة النفوس إلى الروحانيات كنسبة الأجساد إلى الهياكل العلوية، فكما أن الهياكل أشرف كذلك الروحانيات.

الثالث: أنهم نورانيون والجسمانيات مركبة من المادة، والصورة والمادة طمأنينة مانعة عن الاستغراق في مشاهدة الأنوار الربانية.

الرابع: أن فيهم قوة على الأفعال العجيبة الشاقة كالزلازل[3]، وإحداث السحب وأمثال ذلك بخلاف الجسمانيات.

الخامس: أنهم أعلم لإحاطتهم بما كان في العصر الأول وبما سيكون، وعلومهم كلية؛ إذ لا حواس لهم فعلية؛ لأنها مباد

---

(١) أي ليست مركبة من مواد وما تحتاج إليه المواد من الرباطات ونحوها. تمت مؤلف.
(٢) لكن في مبدأ الفطرة. تمت مؤلف.
(٣) فإن الزلازل توجد بتحريك الملائكة والسحاب يعرض ويزول بتصرفاتها. تمت مؤلف.

للحوادث حاصلة في ابتداء فطرتهم لتجردهم عن القوة آمنة من الغلط.

فهذه الوجوه التي احتج بها الفلاسفة، وهي مبنية على أن الملائكة عليهم السلام جواهر قائمة بأنفسها ليست بمتحيزة، وقد أبطلناه في الأولى من مسائل قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة:٣٠] وصححنا أنهم أجسام لطيفة، ثم إنا لا نسلم أن كمالات الملائكة كلها بالفعل، ولا أنهم يعلمون ما كان وما سيكون، وأيضاً النزاع بين المتكلمين إنما هو في التفضيل بمعنى كثرة الثواب، وبقي من الوجوه العقلية وجه سادس وهو: أن الملائكة عليهم[السلام] مبرؤون عن الشهوة والغضب الذين هما مبدأ الشرور والقبائح، ولا ريب أن المبرأ عن ارتكاب القبائح بأسرها أفضل من المرتكب لبعضها، واعترض بأنا لا نسلم براءتهم من الشهوة؛ إذ لو كانوا كذلك لما صح تكليفهم، والقول بأن لهم شهوة هو قول العدلية، حكاه عنهم الإمام المهدي عليه السلام قال: ولا نعلم كيفيتها، وقيل: في النظر والرائحة والسماع، قال عليه السلام: وأكثر الناس على أن لا شهوة لهم، وأجاب بما مر[1].

وقال الرازي: لا شهوة لهم إلى الأكل والشرب، بل شهوة التقدم والترفع بدليل قولهم: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا...} الآية[البقرة:٣٠] وفيه نظر؛ إذ لا تدل الآية على أنهم سألوا لبقاء الرئاسة لهم، وإنما سألوا عن وجه الحكمة في خلق من يقع منه الفساد كما مر.

وأما الغضب فلا دليل على نفيه عنهم، بل الظاهر وقوعه منهم

(١) يعني قوله: وإلا لما صح تكليفهم. تمت مؤلف.

على من عصى الله تعالى، والمنفي عنهم إنما هو الغضب الممقوت لعصمتهم، ولقائل أن يقول: إنا وإن سلمنا أن لهم غضباً وشهوة فهو لا يقدح في تفضيلهم على البشر؛ لأن البشر يشاركونهم في الشهوة والغضب الجائزين عليهم ويختصون بشهوات أخر كشهوة البطن والفرج والغضب على من لا يستحق، والمعلوم أن من كانت دواعي القبيح في حقه أقل كان من فعل القبيح أبعد، ومن الوجوه العقلية أنهم سباقون إلى فعل الخيرات بخلاف البشر، والسابق أفضل بإجماع العقلاء؛ ولقوله تعالى: {وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ} [الواقعة:١٠،١١].

ومنها أن أعمالهم المستوجبة للثواب أكثر لطول زمانهم، وأدوم لعدم تخلل الشواغل {يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ} [الأنبياء:٢٠] وأقوم لعدم مخالطتها للمعاصي المنقصة للثواب، وأشق؛ لأن مسكنهم السماوات وهي محل الراحة والتنزه واللذة وهم مع ذلك سالمون من الآفات، مستغنون عن طلب الحاجات، والمعلوم أن من كان كذلك فإنه يكون ميله إلى الراحة والدعة أشد، والمعلوم من حالهم أنهم مع هذه الأسباب والدواعي إلى الترفه والنعيم مشتغلون بالعبادة، خاضعون خاشعون للمعبود جل وعلا، مشفقون كأنهم مسجونون، والأجر على قدر المشقة.

وأما الأدلة النقلية فآيات كثيرة منها قوله تعالى: {لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ} [الأنبياء:٢٧] وقد مر الكلام عليها في الرابعة من مسائل قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة:٣٠]

ومنها ما سيأتي الكلام عليه في مواضعه، ومنها أنهم رسل الله تعالى إلى الأنبياء، والرسول أفضل من الأمة المرسل إليها، دليله الرسل من البشر فإنهم أفضل من أممهم، ولا يعترض بأنه يلزم أن يكون الفرد من آحاد الناس إذا أرسله ملك إلى ملك أفضل من الملك المرسل إليه؛ لأنا لا ندعي اطراد ذلك، بل خصصناه برسل الله، وذلك أنا وجدنا رسل الله من البشر أفضل من المرسل إليهم ضرورة، ولا وجه لتفضيله عليهم إلا كونه رسول الله فوجب اطراد هذه العلة بأن نقول: كل من أرسله الله فهو أفضل من المرسل إليهم لكونه رسول الله تعالى.

ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد.

قالوا: إنما قدمهم لتقدم وجودهم.

قلنا: لو كان كذلك لما اطرد كما لم يطرد تقديم ذكر من تقدم وجوده من الأنبياء وغيرهم.

ومنها قوله -صلى الله عليه وآله- حكاية عن الله تعالى: «إذا ذكرني عبدي في ملأٍ ذكرته في ملأٍ خير من ملائه» وهو يدل على أن الملأ الأعلى أفضل، وفيه أنه أحادي، وإن صح فهو لا يدل إلا على تفضيلهم على العامة لا على خصوص الأنبياء لما قيل من أن المراد بملأ العبد العوام.

ومنها إجماع أهل البيت عليهم السلام كما مر، واعترض بما مر من توقف الإمام عز الدين، وبأن في كلام بعض قدمائهم عليهم السلام ما يفيد بعمومه

تفضيل الأنبياء كافة على الملائكة، وما يفيد تفضيل نبينا خاصة، فمن الأول قول الحسن بن يحيى: فأعطى الأنبياء من خزائن رحمته، وتفضيله، ومنّه وتوفيقه، وخصّهم برسالته، ورفعهم على خلقه مناً منه ورحمة وفضلاً. ذكره في (الجامع الكافي)، ومن الثاني قول عليعليه السلام في وصف نبينا صلى الله عليه وآله: المجتبى من خلقه. رواه في (النهج). وقول زيد بن علي: إنه ليس أحد أولى بالله ولا أرفع درجة عنده ممن ابتعثه، وقول القاسم: ونسأل الله أن يصلي على محمد عبده ورسوله المصطفى، وأمينه المرتضى، وخيرته من خلقه. وقول الهادي في صلاة الجنازة: ويستحب أن يقال قبل الصمد: اللهم صل على محمد عبدك ورسولك وخيرتك من خلقك. ذكره في (الأحكام).

احتـــج القائلون بتفضيل الأنبياء على الملائكة عليهم السلام بالعقل والنقل، أما العقل فمن وجهين:

أحـــدهما: أن الإنسان ركب تركيباً بين الملك الذي له عقل بلا شهوة وبين البهائم التي لها شهوات بلا عقل، فبعقله له حظ من الملائكة، وبشهوته له حظ من البهائم، فإن غلبت شهوته فهو من البهائم بل أضل لقوله تعالى: {أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ} [الأعراف:١٧٩] ولذلك استوجب النار دونها، وإن غلب عقله كان من الملائكة، وإذا كان عند غلبة الشهوة دون البهائم وجب بطريق قياس أحد الجانبين على الآخر أن يكون عند غلبة العقل أفضل (من

البهائم)[1].

ثانيهما: أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوة، وغضب، ووسوسة، وحاجاتهم الشاغلة، ومع ذلك إن تكاليفهم مستنبطة بالاجتهاد والبحث، وطاعة الملك ليس لها موانع وصوارف، وتكاليفهم منصوص عليها لا مستنبطة بالاجتهاد، وهذا يوجب أن طاعة البشر أشق فيكون أفضل لقوله -صلى الله عليه وآله: «أفضل الأعمال أحمزها» أي أشقها، ويكون صاحبها أكثر ثواباً، وهذان الوجهان يصلحان حجة لمن يقول بتفضيل غير الأنبياء من البشر.

والجـــواب عن الوجه الأول: أنا لا نسلم أن الملك لا شهوة له كما مر، سلمنا فالقياس ممنوع؛ إذ لا يلزم من كونه أدنى من البهائم عند غلبة الشهوة أن يكون أفضل من الملائكة عند غلبة العقل، والقياس لا يصح من دون علة جامعة.

وعن الثاني بأنا لا نسلم سلامة الملائكة عن عوائق بنحو الشهوة والغضب كما مر، سلمنا فلا نسلم أن زيادة المشقة تقتضي التفضيل بدليل أن بعض الصوفية يتحمل من مشقة العبادة ما لم يتحمله النبي -صلى الله عليه وآله- ولم يقل أحد إنهم أفضل منه صلى الله عليه وآله، فثبت أن المشقة في تحمل العمل لا تعتبر إلا مع ما يصحبها من مشقة الإخلاص والمراقبة، وأجاب بعضهم بأن الأشق لا يكون أفضل إلا بعد المساواة في وجوه المصالح، ولعل في عبادة الملائكة مصالح لا تحصى، فلا تثبت أفضلية عبادة البشر وإن كانت أشق، ويمكن أن

(١) من الملائكة (ظ).

يقال: هذا الجواب احتمال قادح في التيقن لا الظن، فإن كانت المسألة مما يعتبر فيها اليقين فقد أفاد في منع هذا الوجه، وإن كانت مما يكتفى فيها بالظن فلا؛ لأن الظاهر أن الأشق يكون أفضل من دون اعتبار المساواة في المصلحة، ولا يلزم تفضيل أعمال الصوفية على أعمال الأنبياء للقطع بأن مشقة أعمال الأنبياء عليهم السلام أعظم لما ينالهم من مشقة الجهاد، وأذية الأضداد، ومشقة الإخلاص والمراقبة وغير ذلك.

وأما الحجج النقلية فآيات متعددة، وستأتي في مواضعها إن شاء الله، منها ما اشتملت عليه قصة آدم عليه السلام في هذه السورة فإنها تدل على تفضيل آدم على الملائكة من وجوه:

أحدها: أن الله تعالى جعل آدم خليفة له، والمراد منه خلافة الولاية بدليل قوله تعالى في داود: {إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ} [ص:٢٦] ومعلوم أن أعلى الناس منصباً عند الملك من يقيمه مقامه في الولاية.

الثاني: كونه أعلم من الملائكة؛ لأنه علم ما لا يعلمونه، والأعلم أفضل لقوله تعالى: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ} [الزمر:٩].

الثالث: أنه أمرهم بالسجود لآدم عليه السلام والسجود نهاية التواضع، فلو لم يكن أفضل منهم لكان أمرهم بالسجود له قبيح؛ لأن تكليف الأشرف بنهاية التواضع للأدنى قبيح عقلاً؛ لما تقرر من أن تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح.

الرابع: أنه ذم إبليس، وأخرجه من الجنة، وحكم بكفره بسبب تكبره عليه.

والجـــواب عن الوجه الأول: أنه إنما يدل على أن آدم أفضل ممن في الأرض؛ لأنه إنما جعله خليفة فيها، ولا يدل على أنه أفضل من ملائكة السماء بحال.

وعن الثاني: بأنها لا تدل على أن آدمعليه السلام كان أعلم منهم بالأسماء، ولا تدل على أنه كان أعلم منهم بسائر الأشياء، ومن الجائز أن يكونوا عالمين بما لم يعلمه آدمعليه السلام.

وعن الثالث: بأن الأمر بالسجود لا يقتضي تفضيله لما مر من أن المراد بيان فضله لا تفضيله، على أنه قد مر عن كثير أنه إنما كان قبلة، أو أن السجود جار مجرى التحية.

وعن الرابع بأن ذم إبليس وتكفيره لعدم امتثاله أمر الله تعالى، وذلك لا يدل على كون آدم أفضل من الملائكة، فإن الملك قد ينكل ببعض خواصه حيث أمره بأمر يتعلق ببعض ضعفاء رعيته فخالف، ولا يدل ذلك التنكيل والإبعاد على كون ذلك الضعيف الذي هو سبب في التنكيل أفضل من خواص الملك ووجوه أصحابه.

واحتـــجوا أيضاً من السنة بما روي أن جبريلعليه السلام أخذ بركاب محمد -صلى الله عليه وآله- حتى أركبه على البراق ليلة المعراج، وبقوله صلى الله عليه وآله: «إن لي وزيرين في السماء، ووزيرين في

الأرض، أما اللذان في السماء: فجبريل، وميكائيل، وأما اللذان في الأرض: فأبو بكر، وعمر»[1]. والمخدوم أفضل من الخادم، والملك أفضل من الوزير.

وأجيب: أن الخبرين من أخبار الآحاد، على أن الثاني معارض بما تواتر من أن وزير النبي -صلى الله عليه وآله- علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه في الجنة- والأول لو صح فهو لا يقتضي تفضيل محمد صلى الله عليه وعلى آله على جبريل عليه السلام لجواز أن يكون ذلك تواضعاً وللضرورة؛ لأنه قد ورد في بعض الروايات أن البراق استصعب حين أراد النبي -صلى الله عليه وآله- الركوب.

احتـــج من قال بتفضيل نبينا صلى الله عليه وآله خاصة بأن مقام محمد -صلى الله عليه وآله- عظيم كما دل على ذلك الآيات والأخبار، ويدل على ذلك حديث الأشباح، وما سيأتي في تفسير الكلمات التي تلقاها آدم عليه السلام من ربه، ولقوله -صلى الله عليه وآله: «أنا أول من تنشق عنه الأرض وألبس حلة من حلل الجنة ثم أقوم عن يمين العرش ليس أحد من الملائكة يقوم ذلك المقام غيري».

وفي الحديث: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان، من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما...» الحديث. وظاهره العموم، وقد تقدم عن بعض قدماء العترة عليهم السلام ما يفيد اختيارهم ذلك.

احتـــج من نفى فضل الملائكة عليهم السلام بأنهم مضطرون إلى أفعالهم،

---

(١) هذا من الروايات الضعيفة التي روج لها الأمويون.

وهو باطل لما سيأتي.

المسألة الثالثة [دلالة صيغة الأمر المذكور في الآية]

في الآية دليل على أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب؛ لأن الله تعالى ذم إبليس وحكم بكفره لعدم الامتثال، ووبخه وأنكر عليه في آية أخرى فقال: {مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ} [الأعراف:١٢] وكل ذلك لا يجوز إلا على ترك الواجب؛ إذ لا تحسن مقابلة شيء من أقسام الأفعال بالذم على الإخلال به، ووصف تاركه بالكفر والعصيان غير الواجب، ألا ترى أنه لا يحسن عند العقلاء ذم من ترك المباح كالأكل والشرب، أو المندوب لا على جهة الاستخفاف، كالوتر، وقد تقدم الخلاف في المسألة في قوله تعالى: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} [الفاتحة:٦].

المسألة الرابعة [دلالة الأمر الفور]

ظاهر الآية يدل على أن الأمر للفور؛ لأن الملائكة بادروا إلى السجود عقيب الأمر بدليل الفاء فإنها تقتضي التعقيب بلا مهلة، وفي المسألة خلاف، فذهب إلى دلالته على الفور الهادي، والناصر، والمؤيد بالله، والقاضي جعفر، ورواه في (الجوهرة) عن أبي طالب وأحد قولي قاضي القضاة، وقال في (المقنع): هو الذي نصره قاضي القضاة في (النهاية)، وذكره الشيخ الحسن الرصاص في (الفائق)، ونسبه في (المقنع) أيضاً إلى كثير من العلماء، وأبي الحسن الكرخي، وجماعة أصحاب أبي حنيفة، وقوم من الظاهرية.

وفي (شرح الغاية): إلى الحنفية، والحنابلة، وجمهور المالكية،

والظاهرية، وبعض الشافعية، وفي (المقنع) إلى أحد أقوال الشافعي، وفي (الفصول) إلى أبي حنيفة، ومالك وبعض أصحابهما، وقال: وقال المنصور بالله، والإمام يحيى بن المحسن، وأبو علي، وأبو هاشم، وأبو الحسين، وابن الملاحمي، والغزالي: بل هو للتراخي، وهو قول ابن الحاجب وأكثر المجبرة، وأصحاب الشافعي، وهو مروي عن الشافعي، والشيخ الحسن، وأبي طالب، قال في (المقنع): وهو محكي عن القاسم بن إبراهيم.

وقال الإمام يحيى، والإمام المهدي، والقرشي، ورواية عن الشافعي: ليس فيه إشعار بفور ولا تراخ إنما هو لمجرد الطلب، ولا يدل على أيهما إلا لقرينة، قال في (شرح الغاية): وإليه ذهب الغزالي، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي، قال: والظاهر أن القول بأنه للتراخي يرجع إلى هذا القول، وأنهما قول واحد، وقال الجويني: بل هو للفور شرعاً وتوقف لغة، وقال الباقلاني: يجب الفور أو العزم على الفعل فيما بعد ثاني أوقات الخطاب، وهو مروي عن أبي طالب، وقيل: إنه مشترك بين الفور والتراخي فيجب الوقف عن حمله على أحدهما إذا تجرد عن القرينة، وقيل: بالوقف بمعنى لا ندري أنه هل وضع للفور أو للتراخي.

احتـــج الأولون بوجوه:

أحـــدها: أن السيد إذا أمر عبده بفعل فأخر الفعل ولم يمتثل في الحال فإنه يستحق اللوم من جميع العقلاء، وليس ذلك إلا لفهم الفور من الصيغة.

فإن قيل: إنما فهم الفور من القرينة وهي ما علم من أن قصد السيد التعجيل، وإنما تمس الحاجة إلى ذلك بخلاف أوامر الحكيم فإن الغرض بها التعريض للثواب لا لحاجة، وهذا الغرض حاصل في أي وقت [فُعِلَ] فيه المأمور به.

قيل: لا نسلم بل فهم من الصيغة أن أوامر الحكيم وإن كان الغرض بها ما ذكرتم فالثمرة المقصودة[1] منها لا تحصل إلا بفعل المأمور به، والمكلف غير واثق بالبقاء إلا ما بعد ثاني وقت الخطاب، وتأخير ما به ينال النفع العظيم مع خوف فوته مذموم عند العقلاء ولهذا أمر الله بالمسارعة إلى المغفرة، والمسابقة إلى الخيرات، ويقول[2]: فوت الفرصة غصة، والحاصل أنا وإن سلمنا أن الفور إنما فهم من القرينة فالقرينة في أوامر الشارع موجودة، وهي ما ذكرنا من أن الثمرة لا تحصل إلا بالفعل وأن المكلف غير واثق بالبقاء، فعلى هذا يقال: أوامر الشرع تقتضي الفور إما بوضعها أو للقرينة.

الوجـــه الثاني: أنه لو جاز تأخيره عن أول أوقات الإمكان لالتحق بالنوافل؛ لأن المفروض جواز تأخيره إلى غير غاية ومع غير بدل، وهذا يخرجه عن حقيقة الواجب فيلحق بالنافلة لاشتراكهما في جواز الترك عن أول أوقات الإمكان لا إلى بدل.

والجـــواب بالفرق فإن النافلة يجوز تركها رأساً بخلاف الواجب، وأيضاً النافلة ليس لها حالة تتضيق فيها أصلاً، والمأمور به قد يتضيق

---

(١) وهو نيل الثواب والسلامة من العقاب. تمت مؤلف.

(٢) هكذا في الأصل، ولعلها (ويقال) والله أعلم.

فعله إن غلب على الظن أنه إن لم يفعل فات فيما بعد، وبالنقض بما إذا صرح بجواز التأخير نحو أن يقول للمكلف في أي وقت أتيت بالمأمور به فقد امتثلت، فإن هذا الوجه متحقق فيه، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

الثالث: القياس على الإيقاعات[1] والعقود[2]، فإنها تفيد أحكامها في أقرب وقت، فكذلك الأمر بجامع أن كل منهما إنشاء.

والجـــواب من وجهين:

أحدهما: أن اللغة كانت توجب أن تكون هذه العقود كالأمر في أنها لا تتخصص بوقت دون وقت لعدم دلالتها على الأوقات، لكن الشرع أوجب فيها ذلك ولم نجد فيه[3] ما يوجب في الأمر مثلها.

ثانيهما: بالفرق وهو أنه إنما وجب ذلك في العقود ونحوها لكونها إخباراً عن الحال لا عن المستقبل؛ إذ قول البائع: بعت إخبار عن رضاه بانتقال الملك إلى المشتري في الحال، بخلاف الأمر فإنه موضوع للدلالة على طلب وقوع المأمور به في المستقبل وليس خبراً، ولو سلم أنه خبر فهو مثل قولك: سيقوم زيد في دلالته على إنشاء وقوع الفعل في أوقات الاستقبال، فلا يصح قياسه على ما دل على الوقوع في الحال، وأيضاً هو قياس في اللغة وهو ممنوع.

---

(١) نحو أعتقت وأنكحت. تمت مؤلف.

(٢) كبعت. تمت مؤلف.

(٣) أي في الشرع. تمت مؤلف.

الوجـــه الرابع: أن المأمور إذا فعل المأمور به في الثاني كان ممتثلاً وسقط عنه الفرض بإجماع الأمة ولم يجمعوا على سقوطه مع التراخي، والأخذ بالمجمع عليه أولى.

والجـــواب: أنا لا نسلم الإجماع سلمنا فلا يلزم فيما لم يجمع عليه أن يكون باطلاً لجواز دليل على صحته غير الإجماع، وقد قام الدليل على سقوطه إن فعل في الثالث كما سيأتي.

الخامس: أن التعجيل أحوط إذ لا يأمن الضرر بالتأخير.

والجواب: أن الأحوط اتباع الدليل، فما دل عليه من فور أو تراخ اتبعناه، وإذا دل الدليل على التراخي أمنا من ضرر التأخير.

السادس: أن المكلف إذا فعل في الثاني سقط عنه الفرض وارتفع عنه الذم، وذلك يمنع من تأخيره إلى الثالث؛ لأن الأفعال تختص الأوقات فما صح أن يوجده القادر في وقت لا يصح أن يوجده في آخر، وليس لنا دليل على أن مثل الفعل الذي يسقط به الفرض يقوم مقامه.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا فرع على إثبات الأعراض وأنها تختص الأوقات، وفي كل منهما نزاع ذكره أبو الحسين إن الأمر لم يوجب فعلاً معيناً إنما أوجب إيقاع ما له صورة مخصوصة من غير تعيين[1]، فإذا وجد المكلف ما له تلك الصورة في الثاني أو الثالث كان ممتثلاً.

---

(١) ولا يجوز التكليف بما له صورة معينة لعدم تمييز تلك العين من غيرها. مؤلف.

السابع: أن الأمر يقتضي اعتقاد وجوب المأمور به على الفور، ولا لفظ لذلك في الأمر فكذلك يقتضي فعل المأمور به على الفور لتناول الأمر له.

والجواب: أن ذلك قياس في اللغة فلا يصح.

الثامن: أن النهي يقتضي الكف عقيب النهي فكذلك الأمر.

والجواب بالفرق وهو أن المكلف به في النهي الترك، ومهما لم يستمر الترك في جميع الأوقات لم يعد ممتثلاً بخلاف الأمر فإن المكلف به فيه فعل ما له صورة مخصوصة، ففي أي وقت فعله فقد امتثل ثم إنه قياس في اللغة.

واعـــلم أن بعض الأدلة المذكورة ليست لغوية، وإنما هي شرعية كالرابع والخامس والبحث لغوي؛ إذ النزاع إنما هو في كون وضع الأمر للفور، ولا يعدل عنه إلا لدليل أولا، وأما في الشرع فالخلاف فيه أمر وراء ذلك، وقد ذهب إليه الجويني كما مر، والإجماع والاحتياط إنما يصلحان دليلان له، وكذلك الآية، وقد مر بيان وجه الاحتجاج بها، ويمكن أن يقال: أما الآية فهي دليل على أنه موضوع للفور؛ لأن الظاهر أن الملائكة فهموا الفور من الصيغة؛ إذ ليس في الكلام ما يقال إنهم سارعوا إلى السجود لأجله غير الأمر إلا أنه يقال: إذا قد ثبت أنه لم يوضع للفور وجب القول بأن الملائكة عليهم السلام إنما فهموا الفورية من شيء آخر غير اللفظ. والله أعلم.

وقد قيل: إن أمر الملائكة بالسجود ليس من محل النزاع؛ إذ محله إنما هو الأمر المطلق، وهذا مقيد بوقت معين بدليل: {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} [الحجر:٢٩].

احتـــج القائلون بالتراخي بوجوه:

أحدها: أن الأمر يقتضي إيقاع الفعل على الإطلاق من دون تخصيص بوقت دون وقت؛ إذ لو أراد الحكيم تخصيصه لبينه، وإلا كان تكليفاً بما لا يعلم وهو لا يجوز، فاقتضى ذلك أنه لم يرد به أول الأوقات، بل في أي وقت فعل فقد امتثل، وهذا هو معنى التراخي.

والجواب: أن البيان إنما يجب على الحكيم إذا أراد التعجيل لو لم يكن ظاهر الأمر يفيده، وأما أنه كان يدل عليه بوضعه فلا يحتاج إلى ذلك، ثم إن دليلكم كما أبطل اقتضاءه الفور فهو يبطل اقتضاءه التراخي؛ إذ حاصل ما أبطلتم به الفورية كونه لا يقتضي سوى إيقاع الفعل، واقتضاؤه لذلك لا يدل على أنه يستفاد منه التراخي فهو بمراحل عن مطلوبكم.

الثاني: أنه لو كان يقتضي الفور لكان إما بلفظه، وهو باطل؛ إذ لا ذكر للوقت في اللفظة، وإما بمدلوله وهو الوجوب، وهو باطل؛ إذ ليس من ضرورة الواجب التعجيل لجواز كون المصلحة في تأخيره، والعقل يجوز ذلك.

وجـــوابه بالمعارضة بأنه لو كان للتراخي لكان إما بلفظه... إلى آخر ما ذكرتم، والعقل يجوز كون المصلحة في التعجيل كما يجوز كونها في

التأخير، فما أجبتم به فهو جوابنا.

الثـــالث: أنه لو اقتضى الفور لما كان من أوقعه في الوقت الثالث ممتثلاً، والمعلوم خلافه.

والجواب: أنا لا نسلم أنه يكون ممتثلاً سلمنا فلدليل منفصل.

الـــرابع: أن الأمر جار مجرى الخبر لاشتراكهما في إفادة إيقاع الفعل في المستقبل، والخبر[1] لا يقتضي وقوع المخبر عنه في وقت دون وقت اتفاقاً، فيجب في الأمر مثله.

والجواب: أنه قياس في اللغة، وبالفرق، فإن الخبر ليس المطلوب فيه الامتثال ولا إيقاع فعل، وإنما هو دال على وقوع أمر، أو لا وقوعه في المستقبل، ففي أي وقت وقع فقد حصلت الدلالة وكشف عن صدق الخبر، بخلاف الأمر فإن المطلوب به الامتثال، ولا يُعد ممتثلاً إلا بإيقاع المأمور به، ولا يأمن من فوته إن لم يعجل فيكون عاصياً إن فات، والإقدام على ما لا يؤمن قبحه قبيح.

الخامس: أنه لو قيل: اعط رجلاً درهماً، لم يختص برجل معين ولا درهم معين، بل له أن يعطي أي رجل شاء أي درهم، فكذلك لا يجب أن يعطيه على الفور لعدم الاختصاص بوقت دون وقت.

والجواب: أنه قياس في اللغة وبأن عدم التعيين في الرجل والدرهم مستفاد من تنكيرهما لا من الأمر، وبأنه احتجاج بمحل النزاع، وبأنه يعود على مذهبكم بالنقض.

---

(١) أي سيقوم زيد. تمت مؤلف.

السادس: أن فريضة الحج نزلت سنة ثمان وحج رسول الله -صلى الله عليه وآله- سنة عشر، فلو كان الأمر يقتضي الفور لما أخر النبي -صلى الله عليه وآله.

والجواب: أنه قد روي أنه كان حج قبل الهجرة، سلمنا فلعله أخره لعذر فلا يكون دليلاً على التراخي.

احتـــج القائلون بأنه وضع لمجرد الطلب لحقيقة الفعل فقط بأن ما ذكره الفريقان الأولان لا ينتهض على المطلوب فلا يفيد الأمر إلا طلب مطلق الفعل، والفور والتراخي موقوفان على القرائن الخارجية؛ لأنهما صفتان للفعل متقابلتان[1] بالقلة والكثرة، والموصوف بالصفات المتقابلة المنوعة لا دلالة له على شيء منها.

والجواب: أن قولكم: فلا يفيد إلا طلب مطلق الفعل مصادرة؛ إذ مبناه على القطع بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير تقييد بفور أو تراخ، وهذا نفس مذهبكم، والخصم يدعي أنها للحقيقة المقيدة، لا يقال: قد دللنا على ذلك بقولنا: والفور والتراخي...إلخ؛ لأنا نقول ذلك إنما يفيد دلالة المصدر[2] المشتق منه صيغة الأمر على الحقيقة فقط ولا يفيد عدم الدلالة عليها بالصيغة، وجائز أن تفيد الصيغة ما لا يفيده مصدرها، ورد بمنع إفادة الصيغة ما لا يفيدها مصدرها؛ لأن قولك اطلب مثلاً مختصر من أطلب منك ضرباً مقصوداً

---

(١) يعني قولهم: لعدم الاختصاص بوقت دون وقت؛ إذ هو المتنازع فيه. تمت مؤلف.

(٢) لأن المراد بالفعل في قولهم: هما صفتان للفعل المصدر؛ إذ الفعل الاصطلاحي لا يوصف. تمت مؤلف.

به الإنشاء، ولا دلالة للمصدر على غير الماهية فكذلك ما هو مختصر من هذه الجملة المشتملة على ذلك المصدر، وحاصله: أنه وضع لطلب الفعل صيغتان اضرب وافعل ضرباً، ولا شك أن المختصر والمطول سواء في إفادة المعنى، فالفور والتراخي خارجان عن مدلولي اللفظ سواء أتي فيه بلفظ المصدر أم بالصيغة الدالة عليه.

احتـــج الجويني على أنه للفور شرعاً بأنه أحوط من التأخير لإجماع من يعتد به على حصول الامتثال بتعجيله، وليس كذلك إيقاعه فيما بعد؛ إذ لا يؤمن معه الضرر.

وجـــوابه قد مر، وله أن يحتج بنحو: {سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ} [آل عمران:١٣٣] {فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ} [البقرة:١٤٨] ونحوهما.

واحتـــج على التوقف لغة بأنه لا يعلم منها فور[1] ولا تراخ.

حجـــة الباقلاني ما ذكره أبو طالب، واحتج به لهذا القول بأن ترك الواجب لا إلى بدل غير جائز، ولا يخرج عن كونه واجباً؛ إذ معنى الواجب ما يستحق الذم والعقاب بتركه، فإذا لم يجب فعله ولا فعل بدله خرج عن صفة الوجوب، وأما أن البدل هو العزم فلما تقرر عقلاً وشرعاً من أن العزم بدل عن كل واجب بتراخي ولا يتعين له بدل، لا سيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين، ورد الوديعة ونحوهما[2]، وإذا ثبت قيام العزم هنا قيام الفعل عند تعذره حكمنا بأنه بدل عن كل

(١) أي من اللغة. تمت مؤلف.

(٢) كرد المظالم والمغصوب والمستفاد وغير ذلك. تمت مؤلف.

واجب يحتاج إلى بدل، وهذا مبني على أنه يجب على المأمور في أول الوقت، إما الفعل أو بدله كما حققه أبو طالب، وهو قول الباقلاني كما في (شرح الغاية).

والجـــواب: بمنع وجوب العزم وإذا لم يجب فلا يصح أن يكون ما ليس بواجب بدلاً عن الواجب، ولو سلم وجوب العزم فلا نسلم أنه بدل؛ إذ لو كان بدلاً لتأدى الواجب به وليس كذلك، وأيضاً المصلحة إنما هي فيما عين الله سبحانه وجوبه، ومعلوم أنه سبحانه لم يعين إلا الفعل المتصف بالوجوب كالصلاة دون العزم.

نعـم وحجة القائلين بوجوب العزم وإن لم يكن بدلاً بأنه لو جاز تأخير المأمور به من غير عزم لالتحق بالنفل.

وجـــوابه ما مر من أن النفل يجوز تركه دون الفرض.

واعـــلم أن مقتضى كلام أبي طالب هنا والباقلاني أن الأمر للفور، قال في (شرح الفصول): والمراد أن الباقلاني يقول: إن الأمر المطلق يقتضي الفور، لكنه لا يقضي بالتأخير مع العزم، قال: وحاصله أن الواجب عليه في ثاني الحال إما الفعل، أو العزم، قيل: والظاهر أن هذا هو القول بالتراخي، أعني جواز التأخير لكن بشرط العزم، وهو اختيار أبي طالب.

احتـــج القائل بالاشتراك[1] بأنه ورد في الشرع على الوجهين،

---

(١) أي الاشتراك اللفظي. تمت مؤلف.

والأصل في الكلام الحقيقة فوجب الاشتراك.

وأجيـــب بأنه لم يتبادر من ذلك إلا القدر المشترك فيكون حقيقة فيه.

احتـــج القائل بالوقف بأنه لو ثبت لثبت بدليل وهو إما العقل ولا مدخل له، أو غيره فهو إما أحادي فلا يفيد، أو متواتر ولم يوجد.

والجـــواب بأنه قد ثبت بالاستقراء أنه للفور أو التراخي أو للقدر المشترك بينهما، ولا يخفى على الناظر الراجح منها؛ لأنا قد استوفينا الأدلة وما ورد عليها.

قوله: إما أحادي ولا يفيد.

قلنا: بل يفيد؛ إذ الظن كاف في مدلولات الألفاظ كما مر[1] في اقتضائه الوجوب.

فـرع

ذهب القائلون بأنه للفور إلى أن من أخر عن أول أوقات الإمكان يكون عاصياً بالتأخير؛ لأن الواجب هو ما لا يجوز تركه، فلو جاز تركه في الزمن الأول لما كان متصفاً بالوجوب، واختلفوا في فعله في الثاني هل يكون بالأمر الأول أو لا، فذهب أكثرهم إلى أنه يجب في الثاني بالأمر الأول؛ لأن التقدير افعل في الوقت الأول وإن لم ففي الثاني، ثم كذلك إلى انتهاء التكليف.

وقال الكرخي، وأبو عبد الله: بل لا يجب إلا بدليل غيره، وظاهر

(١) في قوله: {اهدنا الصراط}. تمت مؤلف.

حكاية الحاكم عن أهل الفور اتفاقهم على هذا، فإن الإمام المهدي حكى عنه أنه قال: ومن قال إن المطلق للفور فهو لا يجب فعله بعد التراخي إلا لدليل، ولم ينسب الإمام المهدي القول الأول إلا إلى الرازي.

والحجـــة لهؤلاء من وجهين:

أحدهما: أن الفور كالتأقيت، والمؤقت إذا فات وقته لم يلزم فعله بعد إلا بدليل آخر، فكذلك المطلق إن لم يفعل فوراً.

ثانيهما: أن مقدورات القدر لا يصح عليها التقديم والتأخير، والمأمور به من المقدورات التي يصح إيجادها فوراً، فإذا لم يوجدها المأمور ففعلها في الوقت الثاني فما بعده مستحيل، ولو فعل فالمفعول غيرها وهو غير مأمور به.

وحاصل هذا أن المقدورات تختص الأوقات كما مر[1].

وأجيب عن الأول بأنا لا نسلم أن الفور كالتأقيت؛ إذ التوقيت الأمر بالشيء في وقت معين، سلمنا فلا نسلم أن الموقت لا يجب قضاؤه إلا بدليل آخر؛ إذ النزاع في المسألة مشهور، وعن الثاني بما مر[2].

هـذا وأما أهل التراخي فليس لإيجاد المأمور به عندهم وقت معين يجب إيقاعه فيه فيقال: هل هو بعد ذلك يحتاج إلى دليل أو لا، بل

---

(١) في السادس من أدلة الفور. تمت مؤلف.

(٢) في الوجه السادس للفور. تمت مؤلف.

الأوقات سواء في إيجاب إحداث ذلك الفعل، لكن اختلفوا في المبادر هل يعد ممتثلاً أو لا، فذهب أكثرهم أنه يكون ممتثلاً لفعله ما أمر به فيكون كالمبادر بالزكاة قبل وقتها، وقال الأقلون: لا؛ لوضعه للتراخي فالمبادر غير ممتثل، هكذا حكى الخلاف بينهم بعض النظار، وأشار إليه في (جمع الجوامع) وقد أنكر إمام الحرمين وغيره كون أحد من أهل التراخي يوجبه حتى تكون المبادرة ممنوعة، وقالوا: لم يصر أحد إلى ذلك، وإنما المراد بكونه على التراخي أنه يجوز تأخيره لا أنه يجب فإن أحداً لا يقول ذلك، وقال بعضهم بعد أن حكى عن الأقلين: أن المبادر لا يكون ممتثلاً، وقد قيل إنه مخالف للإجماع، وإنما يتحقق الخلاف بين القائلين بالوقف، فذهب الأكثر منهم إلى أن المبادر ممتثل قطعاً لحصول الفعل منه فيخرج عن العهدة كما يخرج عنها من فعل الموسع عند من يقول: إن الوجوب يتعلق بأوله، وعند من قال: يتعلق بآخره، وحكي عنهم أن المؤخر[1] لا يقطع بخروجه عن العهدة، وقال الأقل منهم بالوقف في المبادر والمؤخر في أنه هل هو ممتثل أم لا لاحتمال إرادة الشارع التأخير فلا يجزي التقديم، أو التقديم فلا يجزي التأخير، وهؤلاء يسمون غلاة الواقفية، والأولون مقتصدوهم.

قيل: وهذا سرف عظيم في الوقف، وقد نسبوا إلى خرق إجماع السلف والخلف لإجماعهم قبل حدوث هذا المخالف على استحقاق الثناء بالمسارعة، كما ورد به الشرع في قوله: {أُوْلَئِكَ يُسَارِعُونَ فِى

(١) أي الذي لم يبادر. تمت مؤلف.

الْخَيْرَاتِ} [المؤمنون:٦١] ونحوها.

واعـــلم أن ما حكيناه من نسبة الخلاف إلى الواقفية في طرفي التقديم والتأخير هو الذي ذكره في (الفصول)، وأما في غيرها فالظاهر أن الخلاف بينهم إنما هو في التعجيل، فإن الغلاة منهم توقفوا في القطع بكون المبادر ممتثلاً؛ لجواز أن يكون غرض الآمر في التأخير.

قال ابن الصباغ: وقائل هذا لا يجوز فعله على الفور، لكنه خالف الإجماع، وقال الغزالي في (المستصفى): أما المبادر فممتثل مطلقاً، ومنهم من غلا فقال: يتوقف في المبادر، وقد طابق حكاية (الفصول) ما ذكره الصفي الهندي في نهايته فإنه قال: أما الغلاة فهم الذين توقفوا في المبادر والمؤخر في أنه هل هو ممتثل أم لا، ونسبوا إلى خرق إجماع السلف، فإنهم كانوا قاطعين بأن المبادر مسارع في الامتثال، ومبالغ في الطاعة، قال: وأما المقتصدون فهم الذين قطعوا بامتثال المبادر، وتوقفوا في المؤخر هل هو ممتثل أم لا، ثم منهم من قال بتأثيمه، ومنهم من لم يقل به، ثم منهم من لم يؤثمه، ومنهم من توقف فيه، مع القطع بأنه امتثل أصل المطلوب، وفي كلامه تحقيق لموضع الخلاف غير ما سبق.

تنبيـــه

الخلاف في المسألة إنما هو حيث ورد الأمر مطلقاً غير مقيد بفور ولا تراخ، فأما إذا ورد مقيداً بأيهما فإنه يجب حمله على حسب ما يقتضيه

القيد، ولا نزاع في ذلك.

المسألة الخامسة [تكليف الملائكة]

دلت الآية على أن الملائكة عليهم السلام مكلفون، وكذلك الجن على القول بأن إبليس من الجن، والخلاف في ذلك مع الحشوية فقالوا: هم مضطرون، لنا الآية فإنه قد كلفهم السجود، وذم إبليس على الامتناع، ولو كانوا غير مكلفين لما استحقوا مدحاً ولا ذماً، وكم في القرآن الكريم من مدح الملائكة، وفيه أيضاً مدح صالحي الجن وذم عصاتهم، ثم إن معنى التكليف إما إلزام الشاق على قول، أو الإعلام بوجوب الواجبات وقبح المقبحات على آخر، وعلى أيهما فقد حصل معناه في الفريقين.

المسألة السادسة [تكليف من علم الله بكفره]

دلت الآية على حسن تكليف من علم الله أنه يكفر؛ إذ كلف إبليس مع علمه أنه يكفر، وهذه المسألة قد بسطنا الكلام فيها في المسألة الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] لكن الاستدلال بالآية لا يصح إلا بعد ثبوت عدل الله وحكمته، وقد دللنا على ذلك في الفاتحة.

المسألة السابعة [في الدلالة على أن إبليس كان من الملائكة]

في الآية دليل على أن إبليس كان من الملائكة إذا الاستثناء حقيقة في المتصل فلا يعدل عنه إلا لدليل، وفي المسألة خلاف، فذهب كثير من الفقهاء إلى أنه كان منهم، واختاره ابن جرير، ورواه هو وغيره عن جماعة من السلف منهم ابن مسعود، وابن عباس، وابن المسيب، وقتادة، وابن جرير، قال أبو حيان: واختاره الشيخ أبو الحسن[1]، ورواه النسفي عن علي عليه السلام، وقال ابن أبي الحديد: قال شيخنا أبو عثمان وجماعة من أصحابنا: إنه من الملائكة، وقال الحسن وابن زيد: لم يكن من الملائكة قط. ورواه أبو حيان عن ابن عباس، وهو قول الهادي، والإمام المهدي، ورواه الرازي عن بعض المتكلمين قال: لا سيما المعتزلة.

احتـــج الأولون بوجوه:

أحـــدها: الآية الكريمة فإنها تدل على كونه منهم من وجهين:

أحدهما: استثناؤه منهم، والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل أو لصح خروجه، وهو حقيقة في المتصل فلا يعدل عنه لغير موجب.

ثانيهما: أن الأمر قد تناوله وإلا لما استحق الذم، ولا يتناوله الأمر إلا إذا كان من الملائكة.

قالوا: الاستثناء المنقطع شائع في اللغة.

---

(١) الأشعري. تمت مؤلف.

قلنا: مسلم لكنه على خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا لدليل ولا دليل هنا، وما استندتم إليه في إخراجه منهم لا ينتهض دليلاً على ذلك كما سنبينه.

قالوا: نحن نلتزم بقاء الاستثناء على حقيقته من الاتصال، لكن ذلك لا يوجب كونه من الملائكة لجواز أن يكونوا غلبوا عليه، قال الزمخشري: {إِلاَّ إِبْلِيسَ} استثناء متصل؛ لأنه كان جنياً واحداً بين أظهر ألوف من الملائكة مغموراً بهم فغلبوا عليه في قوله: {فَسَجَدُوا} ثم استثني منهم استثناء واحد منهم، أو يقال: إنه لما نشأ بينهم والتصق بهم جاز أن يتناوله الخطاب، قال الهادي عليه السلام: وإنما جاز أن يجعل إبليس معهم في الأمر وإن لم يكن من جنسهم؛ إذ كان حاضراً لأمر الله لهم فأمره بالسجود معهم وإن لم يكن جنسه من جنسهم، وحاصله أنه مستثنى من المأمورين بالسجود[1]، ولا يمتنع اختلاف جنس المأمورين بفعل شيء واحد.

قلنا: أما الأول[2] فلا يصار إليه إلا إذا كان المغلوب ساقطاً عن درجة الاعتبار، أما إذا كان معظم الحديث فيه فلا، وأما الثاني فالمخالطة لا توجب ما ذكرتموه، ولهذا قيل: إن خطاب الذكور لا يتناول الإناث مع شدة المخالطة بين الصنفين.

قالوا: يجوز ألاَّ يتناوله هذا الأمر، ولكن الله تعالى أمره بأمر آخر لم يحكه في القرآن بدليل قوله: {مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ} [الأعراف:١٢]

---

(١) أي من خصوص الملائكة. تمت مؤلف.

(٢) وهو التغليب. تمت مؤلف.

فلا يكون داخلاً في الخطاب.

قلنا: خلاف الظاهر ولأن قوله تعالى: {أَبَى وَاسْتَكْبَرَ} [البقرة:٣٤] بعد قوله: {اسجدوا} مشعر بأن المخالفة بسبب هذا الأمر.

الوجـــه الثاني: أن ظاهر الآية مؤيد بأقوال مشاهير السلف، وأئمة الشرع واللغة.

قال علي عليه السلام: (كلا ما كان الله ليدخل الجنة بشراً بأمر أخرج به منها ملكاً). رواه في (النهج).

وقال ابن جرير في تفسيره: حدثنا أبو كريب، قال: حدثنا عثمان بن سعيد، عن بشر بن عمارة، عن أبي روق، عن الضحاك، عن ابن عباس، قال: كان إبليس من حي من أحياء الملائكة يقال لهم الجن، خلقوا من نار السموم من بين الملائكة، قال: فكان اسمه الحارث، قال: وكان خازناً من خزان الجنة، قال: وخلقت الملائكة من نور غير هذا الحي، قال: وخلقت الجن الذين ذكروا في القرآن من مارج من نار، وهو لسان النار الذي يكون في طرفها إذا التهبت.

أما أبو كريب فهو: محمد بن العلاء، وقد مر في الفاتحة.

وأما بشر فهو: ابن عمارة الخثعمي الكوفي المكتب، ضعفه النسائي ومشاه غيره، وقال ابن عدي: حديثه إلى الاستقامة أقرب، روى له المرادي والمرشد بالله، وفي (المناقب).

وأما أبو روق بفتح الراء وسكون الواو بعدها قاف فهو: عطية بن الحارث الهمداني الكوفي صاحب التفسير، قال في (التقريب): صدوق، وقال ابن عبد البر: وثقه الكوفيون بلا حرج، وصدقه أحمد، وأبو حاتم.

وأما الضحاك فقد مر.

قال ابن جرير: وحدثنا ابن حميد، قال: حدثنا سلمة، عن ابن إسحاق، عن خلاد، عن عطاء، عن طاووس، عن ابن عباس، قال: كان إبليس قبل أن يركب المعصية من الملائكة اسمه عزازيل[1]، وكان من سكان الأرض، وكان من أشد الملائكة اجتهاداً وأكثرهم علماً فذلك دعاه إلى الكبر، وكان من حي يسمون جناً.

وحدثنا به ابن حميد مرة أخرى، قال: حدثنا سلمة، عن ابن إسحاق، عن خلاد، عن عطاء، عن طاووس أو مجاهد أبي الحجاج، عن ابن عباس وغيره بنحوه إلا أنه قال: كان ملكاً من الملائكة اسمه عزازيل، وكان من سكان الأرض وعمارها، وكان سكان الأرض فيهم يسمون الجن من بين الملائكة. ونسبه في (الدر المنثور) باللفظ الأول إلى ابن إسحاق في المبتدي، وابن جرير، وابن الأنباري.

أما ابن حميد فهو: محمد بن حميد بن حبان القمي، أبو عبد الله الرازي، الحافظ، قال ابن معين: ثقة كيس، وأثنى عليه أحمد

---

(١) بالزاي المعجمة بينهما ألف. تمت مؤلف.

وغيره، وقال البخاري: فيه نظر، وقال في (التقريب): حافظ ضعيف، وقال في الهامش: من بحور العلم، وذكر ثناء أحمد عليه قال: لكن ابن خزيمة قال: لم يعرفه أحمد كما عرفناه، توفي سنة ثلاثين ومائتين كما في التقريب، قال في حواشيه: وفي الميزان سنة ثماني وأربعين ومائتين وهو الصحيح فإنه روى عنه ابن جرير الطبري وقد ولد سنة أربع وعشرين ومائتين.

قلت: ومثل ما في الميزان ذكره في (الجداول).

وأما سلمة فهو: ابن الفضل الشيعي الأنصاري مولاهم أبو عبد الله الرازي الأبرش الأورق، قال في (التقريب): صدوق كثير الخطأ، وفي (الخلاصة) وغيرها: وثقه ابن معين، وقال مرة: ليس به بأس يتشيع، وقال البخاري: عنده مناكير، وضعفه النسائي، قال أبو حاتم: محله الصدق، وقال ابن سعد: كان ثقة صدوقاً صاحب مغازي بن إسحاق، توفي سنة إحدى وتسعين ومائة، احتج به أبو داود، والترمذي، وروى له أئمتنا الخمسة في (المناقب).

وأما ابن إسحاق فهو: محمد بن إسحاق صاحب المغازي.

وأما طاووس فهو: ابن كيسان اليماني الحميري، مولاهم أبو عبد الرحمن، قيل: اسمه ذكوان، وطاووس لقبه، له رواية عن الوصي في رواية المنصور بالله، وثقه ابن معين وغيره، قال علامة العصر: أجمع على جلالته وعظمته وزهده، وعداده في ثقات محدثي الشيعة، ما زال كامل آل محمد ملازماً لنعشه حتى دفن، توفي سنة ست ومائة

بمكة، وقيل: بعد ذلك، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة.

وأما مجاهد فهو: ابن جبر بفتح الجيم وسكون الموحدة، أبو الحجاج المكي المفسر، قال في (الجداول): صاحب العدل والتوحيد، وقال البستي: مجاهد ثقة بلا مدافعة، أجمعت الأمة على إمامته والاحتجاج به، مات سنة إحدى أو اثنتين أو ثلاث أو أربع ومائة عن ثلاث وثمانين سنة، وروي أنه مات ساجداً، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الخمسة والناصر.

قال ابن جرير: وحدثني موسى بن هارون، قال: حدثنا عمرو بن حماد، قال: حدثنا أسباط، عن السدي في خبر ذكره عن أبي مالك، وعن أبي صالح عن ابن عباس، وعن مرة عن ابن مسعود، وعن ناس من أصحاب النبي -صلى الله عليه وآله: (جعل إبليس على ملك سماء الدنيا، وكان من قبيلة من الملائكة يقال لهم الجن، وإنما سموا الجن؛ لأنهم خزان الجنة، وكان إبليس مع ملكه خازناً.

وأما عمرو فهو: ابن حماد بن طلحة الكوفي النقاد عن أسباط بن نصر وغيره، قال ابن معين، وأبو حاتم، والذهبي: صدوق، ووثقه مطين، قال في (التقريب): رمي بالرفض، وقال علامة العصر: احتج به مسلم[1]، وأبو داود، والنسائي، عداده في ثقات محدثي الشيعة، وقد اغتاض منه بعض النواصب، مات سنة اثنتين وعشرين ومائة، روى له أبو طالب والمرشد بالله.

---

(١) وسمع منه. تمت مؤلف.

وأما أسباط فهو: ابن نصر الهمداني، أبو يوسف، ويقال: أبو نصر الكوفي، وثقه ابن معين، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال في (التقريب): صدوق كثير الخطأ يغرب[1]، توفي في عشر الثمانين بعد المائة، احتج به مسلم والأربعة، وروى له المرادي، وأبو طالب، والمرشد بالله.

وأما السدي فهو: إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السدي -بضم المهملة وتشديد الدال- أبو محمد الكوفي، قال في (التقريب): صدوق يهم، ورمي بالتشيع، وقال ابن عدي: مستقيم الحديث صدوق، وقال النسائي: لا بأس به[2]، ووثقه أحمد، قال علامة العصر: كان من أتباع زيد بن علي والراوين عنه، مات سنة سبع وعشرين ومائة، روى له أبو طالب والمرشد بالله.

وفي (المناقب): وأما أبو مالك فاسمه غزوان الغفاري الكوفي، اشتهر بكنيته، ووثقه ابن معين وابن حجر، واحتج به الأربعة إلا ابن ماجة، وروى له المرادي.

وأما أبو صالح، فالظاهر أن اسمه ميزان وليس بمولى أم هانئ؛ لأنه يقيد فيما أحسب بمولى أم هانئ، قال في (التقريب): أبو صالح عن ابن عباس، اسمه ميزان البصري، مقبول من الثالثة، وهو مشهور بكنيته، ويحتمل أن يكون مولى أم هانئ، واسمه باذام بالذال المعجمة، ويقال آخره نون، وقيل: اسمه ذكوان، وله رواية عن علي، وابن عباس، وأم هانئ، وأبي هريرة.

---

(١) من الغرابة أي يروي الغريب. تمت مؤلف.

(٢) كان السدي من الشيعة وأئمة التفسير فما أحقه بالقبول. تمت مؤلف.

وعنه سماك بن حرب، وعاصم بن بهدلة، والثوري، والكلبي، قال في (التقريب): ضعيف مدلس، واعترضه في الحاشية فقال: لا بد من تمام النظر والاحتياط، ثم حكى تضعيف البخاري وعبد الحق إياه، وقول النسائي: ليس بثقة، وقال إن ابن القطان أنكر على عبد الحق، وقال ابن معين: ليس به بأس إلا إذ روى عنه الكلبي، ثم حكى عن يحيى بن سعيد القطان أنه قال: لم أر أحداً من أصحابنا ترك أبا صالح مولى أم هانئ، قال المحشي: فهذا كلام إمام مشدد في الرجال يتركهم بأدنى جرح، وفي (الجداول) عن يحيى أنه زاد بعد كلامه هذا: وما سمعنا أحداً يقول فيه شيئاً، قال علامة العصر: هو عبّادة من خلص الشيعة، توفي في إمارة الوليد بن عبد الملك، احتج به الأربعة، وروى له أبو طالب وفي المحيط.

وأما مرة فهو: ابن شراحيل الهمداني، أبو إسماعيل الكوفي، يروي عن عمر، وابن مسعود وغيرهما، وعنه السدي وغيره، وثقه ابن معين، وقال في (الجداول): عداده في مبغضي الوصي، وقال في (التقريب): هو الذي يقال له: مرة الطيب، ثقة عابد من الثانية، مات سنة ست وسبعين، وقيل: بعد ذلك، احتج به الجماعة، وروى له أبو طالب، والموفق بالله، والمرشد بالله.

قال ابن جرير: وحدثنا القاسم بن الحسن، قال: حدثنا حسين، قال: حدثني حجاج، عن ابن جريج، قال: قال ابن عباس: كان إبليس من أشراف الملائكة وأكرمهم قبيلة، وكان خازناً على الجنان، وكان له سلطان سماء الدنيا، وكان له سلطان الأرض، قال:

قال ابن عباس: وقوله: {كَانَ مِنَ الْجِنِّ} [الكهف:٥٠] إنما يسمى بالجنان أنه كان خازناً عليها، كما يقال للرجل: مكي، ومدني، وكوفي، وبصري، وقال ابن جريج وقال آخرون: هم سبط من الملائكة قبيلة، فكان اسم قبيلتهم الجن.

قال ابن جرير: وحدثنا القاسم، قال: حدثنا الحسين، قال: حدثني حجاج، عن ابن جريج، عن صالح مولى التوءمة وشريك بن أبي نمر أحدهما أو كلاهما عن ابن عباس، قال: إن من الملائكة قبيلة من الجن، وكان إبليس منها، وكان يسوس ما بين السماء والأرض.

قال ابن جرير: وحدثت عن الحسن بن الفرج، قال: سمعت أبا معاذ الفضل بن خالد، قال: أخبرنا عبيد بن سليمان، قال: سمعت الضحاك بن مزاحم يقول في قوله: {فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ} [الكهف:٥٠]، قال: كان ابن عباس يقول: إن إبليس كان من أشراف الملائكة وأكرمهم قبيلة، ثم ذكر مثل حديث ابن جريج الأول سواء.

وقال ابن جرير: حدثنا بشر بن معاذ، قال: حدثنا يزيد، قال: حدثنا سعيد، عن قتادة قوله: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ} [الكهف:٥٠] قال: كان من قبيل من الملائكة يقال لهم الجن، وكان ابن عباس يقول: لو لم يكن من الملائكة لم يؤمر بالسجود، وكان على خزانة سماء الدنيا، قال: وكان قتادة يقول: جن عن طاعة ربه.

أما حجاج فهو ابن محمد.

وأما ابن جرير فهو عبد الملك، وقد مر ذكرهما في الفاتحة.

وأما صالح مولى التوأمة فهو: ابن نبهان المدني مولى التوءمة بفتح المثناة وسكون الواو وبعدهما همزة مفتوحة، قال ابن معين: ثقة حجة لكنه خرف قبل أن يموت، وقال في (التقريب): صدوق اختلط بآخره، قال ابن عدي، وعبد الله بن أحمد: لا بأس برواية القدماء عنه، قال في (التقريب): كابن أبي ذوئيب وابن جريج، وفي هامشه: أنه وثقه غير واحد، مات سنة خمس وعشرين ومائة، احتج به الأربعة إلا النسائي، وروى له المرادي والمرشد بالله، قال في (التقريب): وقد أخطأ من زعم أن البخاري أخرج له.

وأما شريك فهو: ابن عبد الله بن أبي نمير، أبو عبد الله القرشي المدني، وثقه ابن سعد وغيره، وقال في (التقريب): صدوق يخطئ، وقال ابن عدي: إذا حدث عنه ثقة فهو ثقة، وقال النسائي: ليس بالقوي، مات في حدود الأربعين ومائة، احتج به الجماعة إلا الترمذي، وروى له الأخوان والمرشد بالله، وقد أخرج معنى ما رواه ابن جرير عن ابن عباس: وكيع، والمنذر، والبيهقي في الشعب، وابن أبي الدنيا في مكائد الشيطان، وابن أبي حاتم، وابن الأنباري في كتاب الأضداد، وذلك مبسوط في (الدر المنثور).

احتـــج الآخرون بوجوه:

أحـــدها: أن الملائكة معصومون على ما مر بيانه، وإبليس ليس بمعصوم، فوجب أن لا يكون منهم.

وأجيب بأن أدلة العصمة لم تتناول إلا بعضهم وذلك ظاهر، وفي تقسيم علي عليه السلام للملائكة عليهم السلام إلى أنواع ما يدل على ذلك، قال عليه السلام بعد ذكر خلقهم، ووصف حالهم ما لفظه: وأنشأهم على صور مختلفات، وأقدار متفاوتات، أولي أجنحة تسبح جلال عزته، لا ينتحلون ما ظهر في الخلق من صنعه، ولا يدّعون أنهم يخلقون شيئاً معه مما انفرد به[1]، بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، جعلهم الله فيما هنالك أهل الأمانة على وحيه، وحملهم إلى المرسلين ودائع أمره ونهيه، وعصمهم من ريب الشبهات، فما منهم زائغ عن سبيل مرضاته، وأمدهم بفوائد المعونة، وأشعر قلوبهم تواضع إخبات السكينة، وفتح لهم أبواباً ذللاً إلى تماجيده، ونصب لهم مناراً واضحة على أعلام توحيده...إلى أن قال: ومنهم من هو في خلق الغمام الدلح، وفي عظم الجبال الشمخ، وفي قترة الظلام الأيهم، ومنهم من قد خرقت أقدامهم تخوم الأرض السفلى فهي كرايات بيض قد نفذت في مخارق الهواء، وتحتها ريح هفافة تحسبها على حيث انتهت من الحدود المتناهية) ثم أخذ في وصف عبادتهم وإقبالهم على طاعة ربهم فقال: (قد استفرغتهم أشغال العبادة...)إلى آخر كلامه عليه السلام. رواه في (النهج) ولم يذكر فيه إلا عصمة النوع الأول، وأما الأنواع الأخر فليس في شيء منه ما يدل على عصمتهم، وإنما أخبر عليه السلام بما هم عليه من الطاعة والانقياد واليقين، وكل ذلك لا يدل على عصمتهم؛ إذ يجوز في غيرهم من المجتهدين في الطاعة وأهل اليقين أن

(١) فيه إشارة إلى أن أفعال العباد مخلوقة لهم؛ لأن فائدة هذا القيد أعني قوله: مما انفرد به، إنما تظهر بذلك. تمت مؤلف.

يكون على نحو تلك الأوصاف، ولا يلزم من ذلك عصمته، بل قريب من أوصافهم موجودة فيمن ليس بمعصوم من البشر كبعض أهل البيت عليهم السلام وغيرهم من أهل الانقطاع إلى العبادة كابن أدهم والكينعي وأمثالهما.

قوله: لا ينتحلون، أي لا يدعون، والغمام: السحاب، والدلح بالحاء المهملة: الثقال، والشمخ: العالية، وقترة الظلام: سواده وهو بقاف مضمومة ثم مثناة من أعلى ساكنة، والهفافة: الساكنة الطيبة.

الوجه الثاني: أن قوله تعالى: {كَانَ مِنَ الْجِنِّ} [الكهف:٥٠] يدل على أنه لم يكن من الملائكة لاختلاف الجنسين.

وأجيب بما مر عن ابن عباس وغيره من أن الجن الذين كان منهم قبيلة من الملائكة، أو أنه سمي بذلك لكونه خازن الجنان، وجواب آخر وهو: أنه سمي بذلك لاستتاره، والإجتنان: الستر، قال ابن إسحاق: أما العرب فيقولون: ما الجن إلا كل من اجتن فلم يُرَ، ويمكن أن يقال: معنى {كان} صار أي صار من الجن، والمراد به أنه انتقل إلى أحكامهم، وصار كأحدهم بعد تلبسه بالمعصية.

ورد الجواب الأول بأن ظاهر سياق الآية يُشْعِرُ بتعليل ترك السجود بكونه جنياً، ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه من نوع لا من الملائكة، أو بكونه كان خازناً للجنة مع ما في ذلك من مخالفة الظاهر، فإن المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك، وعن الثاني بأنه خلاف الظاهر، وبأن القرآن قد فرق بين الملائكة والجن

في قوله تعالى: {ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ...} إلى قوله: {بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ} [سبأ:٤٠،٤١] فوجب أن لا يكون إبليس من الملائكة بحال بعد إخبار الله تعالى بأنه من الجن، لا يقال الآية معارضة بقوله تعالى: {وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً} [الصافات:١٥٨] وذلك أن قريشاً قالت: الملائكة بنات الله، فدلت الآية على أن الملائكة تسمى جناً؛ لأنا نقول يحتمل أن بعض الكفار أثبت ذلك النسب في الجن كما أثبته في الملائكة، ويمكن أن تكون تسميتهم جناً بحسب أصل اللغة، لكن العرف قد خصص هذا الاسم بغيرهم كما قيل في الدابة ونحوها، وعن الثالث بأنه خلاف الظاهر فلا يصار إليه إلا لضرورة، ولقائل أن يقول: لا نسلم أن ترك السجود معلل بكونه من الجن؛ إذ لا يصح ذلك إلا لو كان الامتناع من الخضوع لله تعالى والامتثال لأوامره عام للجن أجمعين، وخاصية فيهم بحيث لا يقع من أحد منهم إيمان ولا امتثال البتة، والمعلوم أن فيهم المطيع والعاصي كغيرهم، وحينئذ يصح حمل الآية على الإخبار[1] بأن إبليس كان من الجن، ولو قيل بوجوب حمله على ذلك لم يبعد لما مر عن ابن عباس وغيره، وظاهر الآية يدل على ذلك بدليل قوله: {فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ} [الكهف:٥٠] فيكون المراد من الآية الإخبار بأنه كان من الملائكة الذين يقال لهم الجن، فخالفهم في الطاعة بالخروج عن أمر ربه، وهذا معنى {فَفَسَقَ} ولو سلم احتمال التعليل فهو لا يمنع احتمال الإخبار، ولا بد في تعيين أحد الاحتمالين

---

(١) أي لا على التعليل. تمت مؤلف.

من دليل وقد دل على إرادة احتمال الإخبار كلام المدعو له بالفقه وعلم التأويل، مع ما عضده من كلام الحجة بعد الرسول عند أهل التحصيل، وغيره من علماء الصحابة فمن بعدهم ممن يرجع إلى مثله في معرفة أسرار التنزيل.

الوجـــه الثالث: أن إبليس له ذرية لقوله تعالى: {أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ} [الكهف:٥٠] والملائكة لا ذرية لهم؛ إذ لا أنوثة فيهم، وحصول الولد من غير اجتماع الذكر والأنثى خلاف الظاهر.

وأجيب بأنه لا يمتنع أن يركب الله فيه شهوة وإن لم يركبها في سائر الملائكة زيادة في تكليفه.

الرابع: أن إبليس مخلوق من النار، والملائكة ليسوا كذلك، بل خلقوا من نور، قال الرازي: لما روى الزهري، عن عروة، عن عائشة عن رسول الله -صلى الله عليه وآله- أنه قال: «خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار».

وأجاب الطبري بأنه غير مستنكر أن يكون الله تعالى خلق الملائكة من أصناف شتى فخلق بعضاً من نور، وبعضاً من نار السموم، وبعضاً من غير ذلك، وليس في القرآن الإخبار عما خلق منه ملائكته، وإخباره عن إبليس بأنه مخلوق من نار لا يوجب خروجه منهم؛ لجواز خلق صنف من الملائكة من نار.

قلت: ويشهد له ما مر عن ابن عباس، وخبر عائشة إن صح فمحمول أنه أراد أن صنفاً من الملائكة خلقوا من نور جمعاً بينه وبين

كلام ابن عباس؛ لأن له حكم الرفع؛ إذ ليس للاجتهاد فيه مسرح.

الخامس: أن الملائكة رسل الله لقوله تعالى: {جَاعِلِ الْمَلاَئِكَةِ رُسُلاً} [فاطر:١] ورسل الله يجب أن يكونوا معصومين لقوله تعالى: {اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ} [الأنعام:١٢٤] فلما لم يكن إبليس رسولاً وجب أن لا يكون ملكاً.

وأجيب بأن الرسل بعضهم لا كلهم بدليل كلام علي عليه السلام السابق، فالتعريف في {جَاعِلِ الْمَلاَئِكَةِ رُسُلاً} [فاطر:١] للجنس الصادق ببعض الأفراد، وأيضاً عصمتهم ليست لذواتهم وإنما هي بجعل الله لهم، ولم يقم لنا دليل إلا على جعلها لبعضهم.

المسألة الثامنة [في كفر إبليس]

في الآية دليل على أنه لا يمتنع الكفر مع العلم؛ لأن كفر إبليس كان عناداً مع علمه بدليل ذمه وتوبيخه، واستناده في الامتناع إلى دعوى الفضل على آدم كما قال: {أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ} [ص:٧٦]، وقيل: إن كفره كان مع الجهل بأن سلبه الله ما كان وهبه من العلم، فخالف الأمر ونزع يده من الطاعة، قال ابن عطية: الكفر عناداً مع بقاء العلم مستبعد، إلا أنه عندي جائز لا يستحيل مع خذل الله لمن يشاء.

والجواب: أن دعوى السلب خلاف الظاهر، ولا وجه للاستبعاد مع أنه لا يتأتى على مذهب العدلية؛ لأنهم إن أرادوا بالجهل الذي كفر معه الجهل المطلق بأن لا يعلم الله، ولا وجوب طاعته بوجه من

الوجوه، ولا ينبه على النظر لا بخاطر، ولا بدعاء رسول ولا غيره، فهو باطل؛ لأنه يكون من تكليف من لا يعلم، وحينئذ يكون ذمه وعقابه قبيح، والمعلوم أن الله تعالى قد ذمه وتوعده بالعقاب، وقد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح، فوجب القطع بعلمه، وإن أرادوا به الجهل من بعض الوجوه، فلا دليل عليه؛ إذ الظاهر من حال إبليس العلم بالله وبوجوب طاعته، على أنه لو كان كذلك فهو غير مسلوب العلم؛ لأنه يعلم الله من وجه آخر، ولتمكنه معه من النظر الذي يحصل به اليقين، وهذا على جهة التنزيل معهم، وإلا فعلم إبليس بالله تعالى وبوجوب طاعته مما لا سبيل إلى إنكاره، والمعصية مع العلم واقعة بالفعل كما تقع من علماء السوء، وفي الحديث: «كم من عالم يهلك وعلمه معه» أو كما قال، وقد رد هذا القول أبو حيان فقال: هذا فرعون كان عالماً بوحدانية الله تعالى وربوبيته دون غيره، ومع ذلك حمله حبه الرئاسة والإعجاب بما أوتي من الملك فادعى الألوهية مع علمه، وأبو جهل كان يتحقق رسالة النبي -صلى الله عليه وآله- ويعلم أن ما جاء به حق، ومع ذلك أنكر نبوته وأقام على الكفر، وكذلك الأخنس وأمية بن أبي الصلت وغيرهما ممن كفر عناداً.

قلت: كعلماء أهل الكتابين.

قال: وقد قسم العلماء الكفار إلى كافر بقلبه ولسانه كالدهرية والمنكرين رسالة النبي -صلى الله عليه وآله- وكافر بقلبه مؤمن بلسانه وهم المنافقون، ومؤمن بقلبه كافر بلسانه كفرعون ومن ذكر معه، فلا

ينكر الكفر مع وجود العلم.

قلت: وفي الآية رد لما ذهب إليه الإمام المهدي من أن العاصي لا يختار المعصية إلا لعدم العلم، أو تجويز العفو، أو التسويف بالتوبة؛ لأن إبليس لعنه الله اختار المعصية مع علمه وإياسه من العفو وعزمه على ترك التوبة، كما يفيده ما حكاه الله تعالى في القرآن من أحواله، وقد ذكرنا حجة الإمام وجوابها في الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧].

المسألة التاسعة [دلالة عناد إبليس]

دل قوله تعالى: {إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى} على أن ترك إبليس للسجود كان مع القدرة، وزوال العذر؛ لأن الإبا هو الامتناع مع الاختيار، قال الشاعر:

فأما أن تقولوا قد أبينا

فشر مواطن الحسب الإباء

وفي هذا رد لمذهب المجبرة؛ لأنهم يزعمون أنه أمر بالسجود مع عدم القدرة لانتفائها عندهم، فأبطل الله مقالتهم بقوله في إبليس: {أبى}؛ إذ لو كان غير قادر لامتنع أن يقال فيه: أبى، ويؤيده قوله بعد: {وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ} [البقرة:٣٤]؛ إذ لا يقال لمن لا يقدر على الفعل إنه استكبر عنه، ولا يوصف بأنه كافر، هذا مع ذم الله تعالى إياه على الامتناع والاستكبار، وتوعده بعذاب النار، والذم

والوعيد لا يجوزان لمن عُدِمَ القدرة والاختيار.

وقد أجاب الرازي بدليل الداعي فقال: هل صدور ذلك الفعل عن قصد وداع أم لا؟

قلنا: بل عن قصد وداعٍ، وفاعلهما العبد، ولا يلزم التسلسل؛ لأن الإرادة لا تحتاج إلى إرادة.

وقد استوفينا الكلام على هذه الشبهة في المقدمة في سياق قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧].

المسألة العاشرة [قبح رد أوامر الله تعالى]

دلت الآية على قبح رد أوامر الله تعالى، والاستكبار عنها، وعظم موقعها عند الله.

قال ابن جرير: وهذا وإن كان من الله جل ثناؤه خبراً عن إبليس فإنه تقريع لضربائه من خلق الله الذين يتكبرون عن الخضوع لأمر الله، والانقياد لطاعته فيما أمر ونهى، والتسليم له فيما أوجب لبعضهم على بعض من الحق، ويدخل في ذلك اليهود الذين كذبوا برسول الله -صلى الله عليه وآله- مع معرفتهم لصفته، وعلمهم بنبوته بغياً وحسداً، قال: فقرعهم الله بخبره عن إبليس، فإن فعله نظير فعلهم من التكبر والامتناع والحسد، هذا معنى ما ذكره ابن جرير، وفي الحديث عنه صلى الله عليه وآله: «ثمانية هم أبغض خلق الله إليه يوم القيامة: السفارون وهم الكذابون، والمختالون وهم المستكبرون،

والذين يكنزون البغض لإخوانهم في صدورهم فإذا أتوهم تخلقوا لهم، والذين إذا دعوا إلى الله ورسوله كانوا ابطاء، وإذا دعوا إلى الشيطان وأمره كانوا سراعاً، والذين لا يشرف لهم طمع من الدنيا إلا استحلوه بأيمانهم وإن لم يكن لهم ذلك نحو والمشاؤون بالنميمة، والمفرقون بين الأحبة الباغون للبراء الدحضة، أولئك يقذرهم الرحمن عز وجل». رواه ابن حجر الهيتمي في الزواجر، ونسبه إلى أبي الشيخ، وابن عساكر، والدحضة: الزلقة استعارها لطلب العيب؛ لأن صاحبه يزلق به عن رتبته، والمعنى: أنهم يطلبون للبراء ما يسقط به منزلته.

المسألة الحادية عشرة [قبح الكبر]

دلت الآية على قبح الكبر وهو إجماع، وفي أمالي المرشد بالله عليه السلام: أخبرنا أبو بكر بن ريذة قراءة عليه، قال: أخبر أبو القاسم الطبراني، قال: حدثنا علي بن عبد العزيز، قال: حدثني حرمي بن الحفص السلمي ح قال: وأخبرنا ابن ريذة قال: أخبرنا الطبراني، قال: وحدثنا محمد بن محمد النمار البصري، قال: حدثنا عيسى بن إبراهيم البركي، قالا: حدثنا عبد العزيز بن محمد، عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن يحيى بن جعدة، عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، ولا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر، قال رجل: يا رسول الله، إنه ليعجبني أن يكون ثوبي غسيلاً،

ورأسي دهيناً، وشراك نعلي جديداً، وذكر أشياء حتى ذكر علاقة السوط، أفمن الكبر ذلك؟ قال: لا، ذلك الجمال، إن الله جميل يحب الجمال، ولكن الكبر من سفه الحق، وازدرى الناس».

وفي صحيح مسلم: حدثنا منجاب بن الحرث التميمي، وسويد بن سعيد كلاهما عن علي بن مسهر قال منجاب: أخبرنا ابن مسهر، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، ولا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة خردل من كبرياء».

أما الطبراني فهو: سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني، قال في (التذكرة): مسند الدنيا، ولد سنة ستين ومائتين، وحدث عن ألف شيخ أو يزيدون، وأثنى عليه غير واحد، ووثقه الشيرازي، توفي سنة ستين وثلاثمائة، قال الذهبي: استكمل مائة عام وعشرة أشهر، وحديثه قد ملأ البلاد، روى له الموفق بالله وولده المرشد بالله.

قال في (التذكرة): وأبو بكر بن ريذة خاتمة أصحابه.

وأما علي فهو: ابن عبد العزيز بن المرزبان بن سابور، الحافظ الصدوق، أبو الحسن البغوي، شيخ الحرم ومصنف المسند، عاش بضعاً وتسعين عاماً، قال أبو حاتم: صدوق، ووثقه الدارقطني وقال: مأمون، قال الذهبي: ومقته النسائي لكونه كان يأخذ على الحديث،

قال: ولا شك أنه كان فقيراً، وحكي عنه أنه كان يعتذر بما تقتضي الحاجة إلى ذلك، توفي سنة ست وثمانين ومائتين، روى له الأخوان، والمرشد بالله، والسيلقي.

وأما حرمي بلفظ النسب فهو: ابن حفص بن عمر العتكي -بفتح المهملة والمثناة- أبو علي البصري، كذا في (التقريب) وقال: ثقة من كبار العاشرة، مات سنة ثلاث أو ست وعشرين ومائتين، احتج به البخاري، وأبود داود، والنسائي، وروى له المرشد بالله.

وأما النمار، فقال في (الجداول): محمد بن محمد النمار عن محمد بن كثير وعمرو بن مرزوق، وعنه الطبراني، ولم يزد على هذا.

وأما عيسى فهو: ابن إبراهيم الشعيري بفتح المعجمة، البركي بكسر الموحدة وفتح الراء، أبو إسحاق البصري، قال أبو حاتم وابن حجر: صدوق، وقال النسائي: ليس به بأس، وقال في (الكاشف): وثق، قال في حواشي (التقريب): ونسبت الأوهام إليه كما وقع للحافظ عبد الغني في الكمال فرده المزي وتبعه الذهبي، توفي سنة ثمان وعشرين ومائتين، احتج به أبو داود وأخذ عنه، وروى له المؤيد بالله والمرشد بالله.

وأما عبد العزيز بن محمد فأحسبه عبد العزيز بن محمد بن عبيد الجهني أو القضاعي، مولاهم أبو محمد المدني الدراوردي، له رواية عن الصادق وغيره، ووفاة الصادق عليه السلام والأعمش في سنة واحدة،

وعبد العزيز هذا[1] وثقه القطان، وابن معين، وابن سعد، وابن المديني، وقال أبو حاتم: صدوق في الحديث، وقال معن بن عيسى: يصلح أن يكون أمير المؤمنين، وضعفه غيرهم، قال في (التقريب): صدوق كان يحدث من كتب غيره فيخطئ، وقال النسائي: حديثه عن عبيد الله العمري منكر، مات سنة ست أو سبع وثمانين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة.

وأما حبيب فهو: ابن أبي ثابت الكاهلي، مولاهم أبو يحيى وأبو المقدام الأسدي الكوفي، وثقه ابن معين، وأبو زرعة، والعجلي وغيرهم، توفي سنة سبع عشرة، وقيل: سنة اثنتين وعشرين ومائة، عداده في ثقات الشيعة، وفي كتاب (المقالات): من الزيدية، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة.

وفي (المحيط): وأما ابن جعدة فهو: يحيى بن جعدة بن هبيرة المخزومي، قال في (التقريب): ثقة وقد أرسل عن ابن مسعود ونحوه غيره من الثالثة، احتج به مسلم والأربعة إلا الترمذي، ووثقه أبو حاتم والنسائي، روى له أبو طالب والمرشد بالله والسيلقي.

وأما منجاب فهو: ابن الحارث التميمي، أبو محمد الكوفي، وثقه في (الكاشف) وابن حبان وابن حجر، توفي سنة إحدى وثلاثين ومائتين، احتج به مسلم، وابن ماجة في التفسير، وروى له المرشد بالله، وفي كتاب (حي على خير العمل).

---

(١) أي الدراوردي. تمت مؤلف.

وأما إبراهيم فهو ابن سويد النخعي الكوفي، وثقه النسائي وابن حجر[1] وقال: لم يثبت أن النسائي ضعفه، احتج به مسلم والأربعة، وروى له المرادي وأبو طالب، وثقه أحمد وابن معين، وعداده في ثقات الشيعة، توفي سنة إحدى أو اثنتين وستين، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أبو طاهر بن عبدالرحيم[2] بقراءتي عليه قال: أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حبان، قال: حدثنا أبو الحسن أحمد بن مكرم البرني قال: حدثنا علي بن المديني قال: حدثنا إسماعيل بن شيبان أبو عبيدة، قال: حدثنا عكرمة بن عمار، قال: حدثنا محمد بن القاسم، قال: زعم عبد الله بن حنظلة أن عبد الله بن سلام مر في السوق على رأسه حزمة من حطب فقيل له في ذلك فقال: إني أردت أن أدفع الكبر فإني سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ يقول: «لا يدخل الجنة رجل في قلبه مثقال حبة من كبر».

أما ابن عبد الرحيم، فقال في (الجداول): هو أبو طاهر الأصفهاني عن أبي بكر المقري وغيره، وعنه المرشد بالله، ولم يزد على هذا.

وأما ابن حبان فهو أبو الشيخ وقد مر.

وأما ابن المديني فهو: علي بن عبد الله المديني شيخ البخاري وغيره، قال علامة العصر: أجمع النقاد على توثيقه وحفظه حتى قال

(١) وغيرهما. تمت مؤلف.

(٢) هو محمد بن أحمد بن عبد الرحيم. تمت مؤلف.

النسائي: كأن الله خلقه لهذا الشأن، خرج مع النفس الزكية ثم توارى أيام أبي جعفر، مات سنة أربع وثلاثين ومائتين، وعداده في ثقات محدثي الشيعة، احتج به البخاري، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة في التفسير، وروى له أبو طالب والمرشد بالله.

وأما عكرمة فهو: ابن عمار العجلي، أبو عمار التمامي، وثقه ابن معين، والعجلي، وقال وكيع: ثقة مستقيم الحديث إذا روى عنه ثقة، وكان مستجاب الدعوة، توفي سنة تسع وخمسين، احتج به الجماعة، لكن البخاري تعليقاً، وروى له الناصر، والمؤيد بالله، والمرشد بالله، والمرادي، والحديث قال المنذري: رواه الطبراني بإسناد حسن، والأصبهاني إلا أنه قال: «مثقال ذرة من كبر».

قلت: الأصبهاني هو ابن حبان المذكور.

وفي أمالي المرشد بالله أيضاً: أخبرنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن أحمد بن ريذة قراءة عليه قال: أخبرنا أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، قال: حدثنا أحمد بن عبد الوهاب بن نجدة يعني الحوطي قال: حدثنا أبو المغيرة عبد القدوس بن الحجاج، قال: حدثنا معاذ بن رفاعة، قال: حدثني علي بن يزيد، قال: وسمعت القاسم يحدث عن أبي أمامة قال: مر النبي -صلى الله عليه وآله- في يوم شديد الحر نحو بقيع الغرقد فكان الناس يمشون خلفه، فلما سمع صوت البغال وقر ذلك في نفسه فجلس حتى قدمهم أمامه لئلا يقع في قلبه شيء من الكبر.

أما ابن ريذة فهو: الضبي أبو بكر الأصبهاني الشروطي، قال

الذهبي: هو خاتمة أصحاب الطبراني، وقال في الإكمال: توفي سنة أربع وأربعمائة.

وأما ابن نجدة فحكى في (الجداول) روايته عن خالد بن يزيد وغيره قال: وعنه الطبراني، وأبو الحسن المغازلي وآخرون، توفي سنة تسع وتسعين ومائتين.

وأما أبو المغيرة فهو: الحمصي الخولاني الشامي، قال أبو حاتم: صدوق، وقال النسائي: ليس به بأس، وقال العجلي والدارقطني: ثقة، وهو من شيوخ البخاري، توفي سنة اثنتي عشرة ومائتين، احتج به الجماعة، وروى له المرشد بالله والمرادي.

وأما معاذ، فقال في (الجداول): معاذ بن رفاعة عن علي بن يزيد، وعنه الوليد بن مسلم وذكر رواية المرشد بالله له، وقال في (التقريب): معاذ بن رفاعة بن رافع الأنصاري الزرقي المدني، صدوق من الرابعة، ورمز لكونه من رجال البخاري، وأبي داود، والترمذي، والنسائي.

وقال الهادي عليه السلام: بلغنا عن أمير المؤمنين عليه السلام وأبي ذر رضي الله عنه أنهما سألا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالا: ما أعظم ذنباً بعد الشرك عند الله؟ فقال: «الكبر الكبر».

ومن كلام علي عليه السلام: (الحمد لله الذي لبس العز والكبرياء واختارهما لنفسه دون خلقه، وجعلهما حمىً وحرماً على غيره، واصطفاهما لجلاله، وجعل اللعنة على من نازعه فيهما من عباده، ثم اختبر بذلك ملائكته المقربين ليميز المتواضعين منهم من المتكبرين

فقال سبحانه وهو العالم بمضمرات القلوب، ومحجوبات الغيوب: {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ} [الحجر:٢٩-٣١] اعترضته الحمية فافتخر على آدم بخلقه، وتعصب عليه لأصله، فعدَّ والله إمام المتعصبين، وسلف المستكبرين، الذي وضع أساس العصبية، ونازع الله رداء الجبرية، وأدرع لباس التعزر، وخلع قناع التذلل، ألا ترون كيف صغره الله بتكبره ووضعه الله بترفعه فجعله في الدنيا مدحوراً وأعدَّ له في الآخرة سعيراً...إلى أن قال: فاعتبروا بما كان من فعل الله بإبليس إذ أحبط[1] عمله الطويل وجهده الجهيد، وكان قد عبد الله ستة آلاف سنة لا يدرى أمن سني الدنيا أم من سني الآخرة عن كبر ساعة واحدة، فمن ذا بعد إبليس يسلم على الله بمثل معصيته؟ كلاّ ما كان الله سبحانه ليدخل الجنة بشراً بأمر أخرج به منها ملكاً، إن حكمه في أهل السماء والأرض لواحد، وما بين الله وبين أحد من خلقه هوادة في إباحة حمى حرمه على العالمين). رواه في (النهج) والهوادة: الموادعة والمصالحة.

وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: يا بني اجتنب الكبر فإنه رداء الجبار المعطل للديار، والمحل لصاحبه دار البوار، والمغير للأنعام، والمعجل للانتقام.

وهذا القدر كاف في هذا الموضع في بيان قبح الكبر والتحذير منه، نسأل الله السلامة واللطف والمعونة على دفع كيد الشيطان، وسائر دواعي عصيان الرحمن.

(١) حجة في الإحباط. تمت مؤلف.

تنبيـه [في ذكر معاني حديث الكبر]

ظاهر قوله صلى الله عليه وآله: «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان...»إلخ التناقض؛ لأن المقصود بالإيمان المذكور التصديق، ولا يخلو كثير من المتلبسين بالكبر من تصديق ما بالله وبرسوله، بل إبليس هو رأس المستكبرين لا يخلو من تصديق، بل الظاهر من حاله التصديق والمعرفة، وأن كفره إنما كان بسبب استكباره، وعدم امتثاله، وهكذا غيره فيلزم أن يكون الشخص الواحد مستحقاً لدخول النار وغير مستحق لذلك في حالة واحدة وهو محال.

والجواب: أنه لا تناقض في الحديث؛ إذ ليس المراد به إلا بيان حال الإيمان وعلو منزلته، وعظم معصية الكبر ووخامة عاقبته من غير نظر إلى اجتماعهما وعدمه، ويرجع في بيان حكمهما عند الاجتماع إلى دليلٍ خارجي، وقد دل الدليل على أن الكبائر تحبط الطاعات أجمع فضلاً عن مثقال حبة من خردل، وعند ذلك يقال: الواجب حمل الحديث على من مات بعد تمام المعرفة قبل إمكان العمل، فإنه يكون من أهل الجنة كما مر في الثامنة من مسائل أول هذه السورة إذا كان غير مرتكب لكبيرة من كبر أو غيره، وتكون كل واحدة من الجملتين مستقلة بنفسها، الأولى واردة في بيان كون التصديق الذي لم يتمكن معه من العمل كاف في حصول النجاة، وهو مشروط بأن لا تعقبه كبيرة، والثانية في بيان كون الكبر من الكبائر التي لا ينفع معها عمل، ويدل على ذلك أنه قد روي الحديث من غير ذكر الإيمان،

ففي صحيح مسلم: حدثنا محمد بن مثنى ومحمد بن بشار وإبراهيم بن دينار جميعاً عن يحيى بن حماد، قال ابن المثنى: حدثني يحيى بن حماد، وأخبرنا شعبة، عن أبان بن تغلب، عن فضيل الفقيمي، عن إبراهيم النخعي، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود عن النبي -صلى الله عليه وآله- قال: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر، قال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة، قال: إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق، وغمط الناس». وله عنده طريق أخرى قال: حدثنا محمد بن بشار، حدثنا أبو داود حدثنا شعبة، فذكره إلى آخر السند والمتن، والرجل السائل قيل: إنه مالك بن مرارة الرهاوي، وقيل غيره.

وذكر ابن أبي الدنيا في كتاب الخمول والتواضع أنه معاذ بن جبل، ومثله في كتاب الذكر لمحمد بن منصور المرادي بطريقين قال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة، عن عبد الله بن نمير، عن موسى بن عبيدة، قال: حدثني زيد بن أسلم، عن جابر، فذكر معنى الرواية الآتية، والطريق الأخرى قال: ثنا محمد بن إسماعيل، عن عبيد الله بن موسى، عن موسى، عن زيد بن أسلم، عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ألا أخبركم بشيء أوصى به نوح ابنه؟ إن نوحاً عليه السلام قال لابنه: يا بني، آمرك بأمرين وأنهاك عن أمرين...» إلى أن قال: «وأنهاك يا بني عن الشرك بالله فإنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة، وأنهاك عن الكبر فإن أحداً لن يدخل الجنة وفي قلبه مثقال حبة من خردل من كبر،

قال معاذ: يا رسول الله، أمن الكبر أن يكون لأحدنا النعلان يلبسهما أو الثياب يلبسها، أو الدابة يركبها، أو الطعام يجمع عليه أصحابه؟ قال: لا ولكن الكبر أن تسفه وتغمص المؤمن -يعني تستطيل عليه- وسأنبئك بخلال من كن فيه فليس بمتكبر، اعتقال الشاه، وركوب الحمار، ولبس الصوف، ومجالسة فقراء المؤمنين، وليأكل أحدكم مع عياله»[1].

فائدة

اختلف العلماء في حد الكبر. وأحسن الحدود ما جاء عن النبي ـ صلى الله عليه وآله ـ وقد عرفته، وسفه الحق: جهله والاستخفاف به، والسفيه: الجاهل، وغمط بالغين المعجمة والطاء المهملة: احتقر، ومثله غمص بالمعجمة والمهملة، وبطر الحق: دفعه وإنكاره ترفعاً وتجبراً.

المسألة الثانية عشرة [حال إبليس]

اختلف العلماء في إبليس هل كان حين اشتغاله بالعبادة منافقاً كافراً أم لا؟

فقيل: لا بل كان مؤمناً ثم كفر؛ لأنه لا خلاف أنه كان عالماً بالله قبل كفره، وهؤلاء اختلفوا في معنى كان في قوله: {وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ} [البقرة:٣٤] فقيل: على بابها أي كان في علم الله أنه سيكفر،

(١) كتاب الذكر ص (٣٣١) رقم الحديث (٤٠٤).

فصيغة {كان} متعلقة بالعلم لا بالمعلوم.

وقيل: بمعنى صار، قال ابن جرير معنى قوله: {وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ} [البقرة:٣٤] أنه كان حين أبى عن السجود من الكافرين حينئذٍ، وروي عن أبي العالية أنه كان يقول: وكان من العاصين.

وقيل: كان حال اشتغاله بالعبادة منافقاً كافراً لظاهر الآية، وقرروه بوجهين:

أحـــدهما: أنه لو وقع منه الإيمان لامتنع منه الكفر؛ لأن الإيمان يوجب استحقاق الثواب الدائم، والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم، والجمع بينهما محال، والقول بالإحباط باطل، فوجب القطع بأنه لم يقع منه إيمان البتة، وأن عبادته كانت نفاقاً، وحاصله: أن خاتمته لما كانت على الكفر علمنا أنه ما كان مؤمناً قط.

والجواب: أن هذه الشبهة وجوابها قد تقدما في الخامسة من مسائل قوله تعالى: {وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...} الآية[البقرة:٢٥].

الوجـــه الثاني: وهو لمن لم يمنع الإحباط، أن الله تعالى قد أوحى إلى إبليس بأنه لم يعرفه ومن لم يعرف الله فهو كافر، وذلك فيما حكاه محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه المسمى بـ(الملل والنحل) عن ماري شارح الأناجيل الأربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بين إبليس والملائكة بعد الأمر بالسجود، قال إبليس للملائكة: إني أسلم أن لي إلهاً هو خالقي وموجدي وهو خالق الخلق، لكن لي على حكمة الله أسئلة سبعة:

الأول: ما الحكمة في الخلق لا سيما إذا كان عالماً أنه لا يستوجب عند خلقه إلا الآلام؟

الثاني: ثم ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود منه ضر ولا نفع[1] وكلما يعود على المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف؟

الثالث: هب أنه كلفني بمعرفته وطاعته فلماذا كلفني السجود لآدم؟

الرابع: ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فَلِمَ لعنني وأوجب عقابي، مع أنه لا فائدة له ولا لغيره فيه ولي فيه أعظم الضرر؟

الخامس: ثم لما فعل ذلك فلم مكنني من الدخول إلى الجنة ووسوست لآدم عليه السلام[2]؟

السادس: لما فعلت ذلك فَلِمَ سلطني على أولاده ومكنني من إغوائهم وإضلالهم؟

السابع: ثم لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك فلم أمهلني ومعلوم أن العالم لو كان خالياً عن الشر لكان ذلك خيراً؟

قال شارح الأناجيل: فأوحى الله تعالى إليه من سرادقات الجلال والكبرياء: يا إبليس، إنك ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت أنه

---

(١) يعني إلى الله تعالى، وعبارة النيسابوري مع أنه لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر من معصية. تمت مؤلف.

(٢) عبارة النيسابوري ومن وسوسة آدم بعد أن لو منعني من دخول الجنة استراح مني آدم وبقي خالداً في الجنة. تمت مؤلف.

لا اعتراض عليّ في شيء من أفعالي فإني أنا الله لا إله إلا أنا، لا أُسْأَل عما أفعل.

قال الرازي: واعلم أنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وبقبحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصاً وكان الكل لازماً، قال: إذا جئنا بذلك الجواب الذي ذكره الله زالت الشبهات، واندفعت الاعتراضات وكيف لا، وكما أنه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات؛ إذ لو افتقر لكان فقيراً لا غنياً فهو سبحانه مقطع الحاجات، ومنتهى الرغبات، ومن عنده نيل الطلبات، وإذا كان كذلك لم تتطرق اللمية إلى أفعاله، ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته، وما أحسن ما قال بعضهم: جل جناب الجلال عن أن يوازن بميزان الاعتزال، فهذا القائل أجرى قوله تعالى: {وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ} [البقرة:٣٤] على ظاهره وقال إنه كان كافراً منافقاً منذ كان[1].

والجـــواب والله الموفق للصواب: أن هذه الأسئلة من أعظم شبه المجبرة في نفي الحكمة عن أفعال الباري جل وعلا، ومنع الحسن والقبح العقلي، ولذا هوّل الرازي بدعوى تعذر الجواب عليها إن رجع في ذلك إلى حكم العقل وذلك مجازفة، وتقوّل بالباطل، فإنه لا يمكن الجواب عنها وتنزيه الله عن العبث وفعل القبيح إلا بالرجوع إلى تحسين العقل وتقبيحه، وقد أجاب عنها أصحابنا في مختصرات كتبهم فضلاً عن المطولات، وقد ذكرنا فيما مر من كتابنا هذا ما فيه مقنع في

(١) تفسير الرازي، ج١ ص (٤٥١) طبعة قديمة.

إبطال هذه الأسئلة، وسنشير إلى ما تقدم في هذا الموضع، ونزيد عليه ما لا غنية عنه فنقول: أما كونه تعالى عدلاً حكيماً فقد مر الكلام عليه في السابعة من مسائل الحمد لله.

وأما إثبات الحسن والقبح العقلي فقد مر في تلك المسألة وفي السادسة من مسائل المقدمة، وهذا جواب إجمالي.

وأما الجواب التفصيلي عن كل واحد من الأسئلة فنقول:

الجـــواب عن السؤال الأول: أنه قد ثبت أن الله تعالى لا يفعل إلا لغرض كما مر في السابعة من مسائل الحمد لله، فوجب القطع بأن الله تعالى لم يخلق الخلق إلا لغرض وحكمة، وذلك الغرض لا بد أن يعود إلى الخلق لاستحالة النفع والضر عليه تعالى، وهو إما أن يعود عليهم بالضرر المحض، وهو باطل؛ لأنه يكون ظلماً، أو بالنفع المحض كالثواب، وكثير من النعم، والملاذ، وما يجري مجرى النفع، وهو التكليف والمصائب والآلام فإنها منافع دينية، ومصالح في التكليف، ومذكرة بعقاب الآخرة، وداعية إلى التوبة وغيرها من الطاعات، أو تعود عليهم بالضرر المستحق كعقاب الدنيا والآخرة، ويلحق بكل واحد من هذه الأقسام ما لا تتم إلا به كالإرادة، وعلى الجملة لا تعدو أفعاله تعالى ستة أقسام: المنعم عليه، والنعمة، وما لا يتم كونها نعمة إلا به من القصد، والمنتقم منه، والنقمة، وما لا يتم كونها نقمة إلا به من القصد، والثلاثة الأول متلازمة والأخيرة كذلك، ولا يصح في ابتداء الخلق إلا الثلاثة الأول؛ لأنه لا مستحق للضرر حينئذٍ،

والمعلوم أنا نعلم بالعقل حسن الابتداء بالنفع وما يؤدي إليه، فيتحصل من ذلك القطع بأن الله تعالى متفضل بإيجاد الخلق أعني المكلفين من الجن والإنس؛ إذ الكلام فيهم والسؤال إنما هو عنهم، ومعنى التفضل عليهم هو تمكينهم من منافع غير مستحقة[1]، وحسن ذلك معلوم ضرورة كما مر قريباً، وفي الفاتحة، وفي قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] وهذا قول العدلية جميعاً، وقد نبه الله على ذلك بقوله: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات:٥٦] وإلزامه تعالى إياهم عباداته عرض على الخير الذي هو الفوز بالثواب الدائم والسلامة من العقاب اللازم؛ إذ لا يكون الثواب والسلامة من العقاب إلا لمن عبده من المكلفين لما مر من أنه لا يحسن الابتداء بالثواب.

وقال قاضي القضاة: بل خلقهم لإظهار قدرته، ونحوه للهادي روى عنه في (البدر الساري) أنه قال: خلق الله الخلق لإظهار حكمته وإظهار قدرته؛ لأنه ليس من صفة الحكيم أن يستر حكمته ويفنيها، فلإظهار حكمته خلق الخلق ولم يكن بد مما يعيشون فيه فخلق ما فيها، فلما خلقهم كذلك لم يكن بد مما يأمرهم وينهاهم ويوفقهم على رشدهم وغيهم، ويبين لهم رضاه وسخطه، فلما فعل ذلك كانوا مأمورين ومنهيين فلم يكن بد من ترغيب وترهيب، فخلق النار ترهيباً وعقوبة للعصاة، وخلق الجنة ترغيباً وثواباً لأهل طاعته، وفيه عن فاطمة الزهراء عليها السلام: وفطرها يعني الأشياء لغير فائدة زادته إلا إظهاراً

---

(١) وهو الفوز بالثواب والتنعم الدائم والدرجات الرفيعة مع ما لهم في الدنيا من النعم الجسيمة. تمت مؤلف.

لقدرته، ودلالة على ربوبيته، وإمداداً لأهل دعوته، ثم جعل الثواب على طاعته حياشة لعباده إلى جنته، ووضع العقاب على معصيته ذيادة لعباده عن معصيته.

وقد رد الإمام المهدي قول القاضي وقال: إنه بعيد؛ لأنه لا غرض له في إظهار قدرته؛ إذ لا تجوز عليه الرغبة في مثل ذلك؛ إذ يستلزم الحاجة ولا نفع للمخلوق فيه، فلا وجه لجعله غرضاً في خلق العالم.

وقال الرازي وبرغوث: بل خلقهم لا لغرض لنا ما مر.

وقالت المجبرة: بل خلقهم ليدخل بعضهم الجنة وبعضهم النار كقوله تعالى: {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ} [الأعراف:١٧٩] فظاهرها يقضي بمقالتهم.

والجواب: أن الظاهر إذا خالف دليل العقل ومحكم الكتاب وجب العدول عنه، وظاهر هذه الآية كذلك، فيجب تأويلها والعدول بها عن ظاهرها، أما مخالفته لدليل العقل فلأنه تعالى لو ابتدأ خلقهم للنار وكان ذلك مراده تعالى لكان ظلماً والظلم قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح، أما أنه يكون ظلماً فلأنه ابتدأ بالضرر الخالص عن نفع يجبره، أو دفع ضرر، أو فى منه، ولا هو من باب المستحق على فعل متقدم يستوجبه به، وذلك هو معنى الظلم؛ لأن من عرفه بهذه الصفات عرفه ظلماً ومن لا فلا وإن عرف ما عرف، وأما أنه تعالى لا يفعل القبيح فذلك معلوم، وقد مر في الفاتحة[1].

---

(١) في السابعة من مسائل الحمد لله. تمت مؤلف.

وأما مخالفته لمحكم الكتاب فلأنه مخالف لقوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات:٥٦] وهي عامة؛ لأنه تعالى نفى أن يكون خلق أحداً من الجن والإنس إلا لعبادته على وجه العموم، إلا أنا خصصنا من لم تكمل فيه شرائط التكليف بدليل وبقي ما عداه داخلاً في العموم، وإذا تقرر لك امتناع العمل بظاهر الآية التي احتجوا بها، وأنه يجب تأويلها، فلنأخذ فيما ذكره أئمة العدل من التأويل المقبول، الموافق لمحكم التنزيل ودلالة العقول، وقد ذكروا فيها أقوالاً:

أحـــدها: أن اللام على أصلها، والمراد بالذرء الذرء الثاني، وهذا رواه الشرفي عن القاسم والهادي.

الثـــاني: أنها للتعليل المجازي كما قال الزمخشري قال في قوله تعالى: {فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ...} الآية[القصص:٨]، فإنه قال: هذه اللام للتعليل كقولك: جئتك لتكرمني سواءً سواء، ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة؛ لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزناً، ولكن المحبة والتبني غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله، قال: وتحريره أن هذه اللام حكمها حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه التعليل كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد، فكذلك يقال في هذه الآية لما كان نتيجة خلقهم استحقاقهم النار شبه بالداعي.

الثـــالث: ذكره المنصور بالله، والإمام المهدي، والإمام القاسم بن محمد وغيرهم من أصحابنا وهو أنها لام العاقبة وليست بلام العلة

والغرض، وورود لام العاقبة في كلام العرب كثير كقوله تعالى: {فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً} [القصص:٨] ومعلوم أنهم التقطوه ليكون لهم قرة عين، لكن لما كانت عاقبته وما يؤول إليه أمره ذلك قال: {لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً} ومثله: {إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْماً} [آل عمران:١٧٨] أي عاقبتهم ذلك، قال الشاعر:

لدوا للموت وابنوا للخراب

وقال آخر:

أموالنا لذوي الميراث نجمعها

ودورنا لخراب الدهر نبنيها

قال المنصور بالله: ولا يصح أن تكون اللام في الآية للغرض والإرادة؛ لأن هذه اللام إنما تدخل في المصادر والأفعال المضارعة، وجهنم اسم جامد فلا يجوز دخول لام الغرض فيه؛ لأنه يقال: دخلت بغداد لطلب العلم أو لأطلب العلم، ولا يقال: دخلت بغداد للسماء والأرض لما كان اسماً جامداً، فإن عدلوا عن الظاهر وتأولوا معناها فليسوا بالتأويل بأولى منا، ثم ذكر أنها للعاقبة كما مر، ورجح على تأويلهم بموافقته لدليل العقل، ومحكم النقل.

وأما قوله في السؤال: لا سيما إذا كان عالماً أنه لا يستحق إلا الآلام.

فإن أراد بذلك آلام الدنيا فقد تقدم طرف من الكلام على حسنها في قوله تعالى: {الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} [الفاتحة:٣]، وإن أراد ألم العقاب في الآخرة فليس كل الخلق يستحقونه، فكيف نقول: إنه لا يستحق بخلقه

إلا الآلام، فإن أراد الجنس الصادق بالبعض فقد مر بيان حسن العقاب في الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ...} الآية[البقرة:٧].

واعـــلم أن النيسابوري في حكايته لهذه الأسئلة قصر السؤال الأول على طلب الحكمة في خلق إبليس -لعنه الله تعالى- فقال: الأول أنه قد علم قبل خلقي أي شيء يصدر عني فَلِمَ خلقني؟ وما الحكمة في خلقه إياي؟

وجـــوابه: أن الحكمة في خلقك أيها اللعين هي الحكمة في خلق غيرك، وقد عرفتها، فهو متفضل عليك بذلك، ومحسن إليك بخلقه إياك؛ إذ خلقك حياً تنتفع كالإنسان، وإنما أتيت من جهة نفسك.

وأما علمه بما يصدر منك فلا يمنع كون خلقه إياك إحساناً؛ إذ العلم لا يحسن حسناً ولا يقبح قبيحاً كما مر عن القاسم بن إبراهيم في السابعة من مسائل الحمد لله.

وتحقيق الجواب أن نقول: قد تقرر في تلك المسألة، وفي الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] أن الإحسان المجرد عن الغرض سوى كونه إحساناً كاف في البعث على الفعل، ولو علم أن ذلك المحسن إليه لا يقبل إذا كان قد مكنه وهداه ودله على طريق الوصول إلى المنفعة، وإبليس بهذه المثابة فإن الله تعالى قد أنعم عليه بالخلق وعرضه على منافع عظيمة، ودله عليها، ومكنه منها، فاستحب العمى على الهدى، واختار الضلالة والردى، وهذا واضح.

قال الديلمي: وليست الخلقة موجبة لما صار إليه عدو الله من الضرر والشر لقوله: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات:٥٦]، بل الموجب له ما كان من سوء الاختيار بالاستكبار والتعزز بخلقه من النار، قال: وأيضاً إنما يقبح خلقه إذا علم صدور القبيح منه لو كان علمه موجباً للقبيح بحيث لا يمكن أن يقع منه خلافه، والأمر بخلافه، ولا غرض للقديم تعالى في معاقبة الخلق بغير حق {مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ} [النساء:١٤٧].

قلت: وقد مر في الرابعة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] ما ذكره أصحابنا في تحقيق كون العلم لا يؤثر في المعلوم، ولا يمنع من وقوع خلافه، فارجع إليه.

والجـــواب عن السؤال الثاني: قد مر في السابعة من مسائل الحمد لله فإن فيها إقامة البرهان القاطع على حسن التكليف.

قوله: وكل ما يعود على المكلفين...إلخ.

قلنا: مسلم أنه يقدر على ذلك، لكنه لا يحسن لما مر من أنه لا يحسن الابتداء بالثواب.

فإن قيل: إذا كان التكليف تفضلاً لأنه تعريض على الخير، فهلا تفضل علينا بما يحسن الابتداء به من النعم، وقد قلتم إن من النعم ما يحسن الابتداء به وهو التفضل، ولو فعل ذلك لكان أرفق بالمنعم عليه لخطر التكليف، ولكون التفضل متيقن حصوله دون الثواب لتوقفه على القيام بما كلف به.

قيل: التكليف تفضل، والابتداء بالنعم التي يصح الابتداء بها تفضل، وليس لنا أن نقترح على الله اختيار تفضل على تفضل، بل أيهما فعل فهو محسن على أن التفضل بالتكليف أبلغ لتأديته إلى منافع عظيمة لا تنال إلا به.

وقولهم: إن التفضل متيقن. غير مسلم؛ لأنه غير واجب فمن أين يتيقن.

وقولهم: بخطر التكليف، باطل مع التمكين والدلالة وإزاحة العلل، وأيضاً لو ابتدأهم بالإحسان لم يكن لإحسانه قدر كما قيل: الإحسان بالمجان لا يعرف له قدر وامتنان، ولو لم تكن النار وأهلها لما عرف أهل الجنة قدرها؛ لأن بضدها تتبين الأشياء، وهذا وجه مرجح لحسن توقف حصول النفع على التكليف والمشقة على الابتداء به.

والجـــواب عن الثالث: أنه زيادة في التكليف مضمومة إلى أصله.

والجـــواب عن الرابع: بأن عقاب العاصي حسن، كما مر في الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧].

والجـــواب عن الخامس والسادس: يؤخذ من الركن الرابع من الاستعاذة، وكذلك الجواب عن السابع -أعني أن ذلك كله زيادة في التكليف.

قال الديلمي: اعلم أن موضع التكليف هو الابتلاء والاختبار بالمشاق العظيمة، والأخطار الجسيمة، ولا شك أن التكاليف مع تبقية إبليس وإمهاله أشق، والابتلاء بها أعظم وهو في الثواب داخل[1].

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (أدخل) والله أعلم.

قوله: لو كان العالم خالياً من الشر لكان خيراً.

قلـــنا: قد أنبأناك أن موضع التكليف الابتلاء والمشقة، فإذا كان امتزاجه بالشر زيادة في التكليف وبزيادته يعظم الثواب كان اختلاطه بالشر حسناً، وحينئذ يكون ذلك الامتزاج وعدم الخلو مما به يزيد التكليف المستلزم لزيادة الثواب خيراً لا شراً بهذا الاعتبار، ويكون وضع العالم على ما وضع عليه خيراً كله، ولو سلم أن في ذلك الامتزاج شراً فقد ثبت أن الله تعالى حكيم فلا يفعل ذلك إلا لحكمة، وهي ما ذكرنا من زيادة المشقة والابتلاء كما قال تعالى: {وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً} [الأنبياء:٣٥] ولأن بذلك يعرف قدر الخير؛ إذ يعرف الشيء بضده كما مر، ولذلك قال تعالى: {وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ} [الذاريات:٤٩] قيل: أي الفقر والغنى، والحياة والموت، والصحة والمرض، فلولا الشر لما عرف الخير، ولسنا نريد بقولنا ولو سلم أن في الامتزاج شراً أن الله تعالى خلق إبليس لفعل الشر، فحاشا حكمة الباري وعدله عن ذلك فإنه لم يخلقه لذلك، ولم يرد منه إلا فعل الخير والعبادة، لكنه لما اختار الضلالة على الهدى سمي شراً بمعنى أنه فاعل للشر كما يقال للرجل الكثير فعل الشر: ما أنت إلا شر في شر.

فهذا جواب هذه الأسئلة وهي كما ترى أجوبة جلية واضحة، وبها يتبين بطلان قول الرازي ومجازفته في قوله: إنه لو اجتمع الأولون والآخرون ورجعوا إلى العقل لم يجدوا جواباً، بل يقال: لو اجتمع الأولون والآخرون ولم يرجعوا إلى حكم العقل بالتحسين والتقبيح لم يجدوا عنها جواباً، ولهذا فإن الرازي وأصحابه لما نفوا حكم العقل

ولم يرجعوا إليه لم يجدوا لها جواباً، ولم يعرفوا منها خطأ ولا صواباً، بل سلموها مذعنين، وانقادوا لها طائعين، وإن لزم منها ما لزم من نسبة أفعال الله تعالى إلى العبث والظلم وسائر القبائح.

وأما حكايتهم عن الله تعالى أنه أوحى إلى إبليس: أنك ما عرفتني...إلخ، فلا نسلم صحتها لما مر في الثامنة من مسائل هذه الآية من أن إبليس كان عالماً بالله تعالى وعارفاً به، وقد مر عن الناصر عليه السلام في التاسعة من مسائل قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِى أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً} الآية[البقرة:٢٦]، أن إبليس كان عالماً بالله، وأن كفره إنما كان بمخالفة الأمر والاستكبار، وأيضاً ما مر من أنه كان من الملائكة، وأنه كان من أعلمهم وأكرمهم يدفع صحة هذه الحكاية.

واعـــلم أن بعض أصحابنا قد ذكر هذه الأسئلة وأشار إلى أن المجبرة هم الذين حرروها، لكنهم جعلوها على لسان إبليس؛ لأنه أقرب إلى التلبيس، قال: ولا شك أنه أستاذهم الذي أخذوا علمهم عنه.

قلت: هذه الأسئلة وإن لم تكن من كلام إبليس فهي من وسوسته، ومن جملة مكائده التي بها يصد عن طاعة الرحمن، ولعلها من عمل بعض البطالين النافين لحكمة أحكم الحاكمين كابن الراوندي ومن حذا حذوه، ولما رآها المجبرة مطابقة لهواهم في نفي حكم العقل تلقوها بالقبول، وقالوا مثل هذا مما لا تهتدي إلى حله العقول، وقد عرفت إمكان حلها وكيفية التخلص من ظلماتها. والحمد لله رب العالمين.

وأما إشارتهم في هذه الحكاية إلى قوله تعالى: {لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ} [الأنبياء:٢٣] بقولهم عن الله تعالى: لا أسأل عما أفعل، فسيأتي معنى الآية في موضعها، وقد مرت الإشارة إليه في الثالثة من المسائل المتعلقة بقوله تعالى: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة:٤] وبما حققناه من عدم صحة هذه الحكاية يظهر بطلان قول من قال: إن إبليس كان كافراً حال اشتغاله بالعبادة من القائلين بالاحباط؛ لأنهم إنما استندوا إلى ظاهر الآية، وقد منعنا الظاهر، وإلى قول شارح الإنجيل: إن الله تعالى أوحى إلى إبليس: إنك ما عرفتني. ومن ماري حتى نصدقه فيما روى؟!! ومن أين الطريق إليه؟ ثم من أين لنا أن الرواية صحت له هو في نفسه؟

وقوله: إنها في التوراة مفرقة مما ينادي عليها بالبطلان؛ لأن اليهود قد حرفوا في التوارة كما أخبر الله عنهم في القرآن، فكيف يجوز الاعتماد على ما فيها والحال هذه، هذا مع ما قيل من أنه لا خلاف أن إبليس كان عالماً بالله حال كفره.

فائـدة

اختلف القائلون بأن كان بمعنى صار في أنه هل كان ثَم كفار قبل إبليس حتى يكون هو بعضهم؟

فقيل: نعم بدلالة (من) فإنها للتبعيض ولا يصح معناها إلا بذلك، ورووا عن أبي هريرة أنه قال: إن الله تعالى خلق خلقاً من الملائكة ثم قال لهم: {إِنِّى خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ

رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} [ص:٧١،٧٢] فقالوا: لا نفعل ذلك، فبعث الله عليهم ناراً فأحرقتهم، وكان إبليس من أولئك الذي أبوا. رواه الرازي، ومعناه مروي عن ابن عباس، ذكره في (الدر المنثور) وقال في رواية: {إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ} [ص:٧٤] الأولين.

وقيل: لم يكن قبله أحد، ثم اختلفوا، فقال الأصم وهو ظاهر ما مر عن ابن جرير: معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك، فأضيف إليهم لأجل الموافقة كما أضيف بعض المنافقين إلى بعض لذلك في قوله تعالى: {بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ} [التوبة:٦٧].

وقيل: بل هو من إضافة بعض أفراد الماهية إليها، وصحة هذه الإضافة لا يحتاج إلى وجود تلك الماهية، كما أن أول حيوان خلقه الله تعالى يصح أن يقال فيه إنه فرد من أفراد هذه الماهية على معنى أنه فرد من أفرادها، لا على معنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن، وعلى هذا فيصح أن يقال: إن إبليس أول من كفر بالله تعالى.

المسألة الثالثة عشرة [شبه استدلال الخوارج بالآية]

ظاهر الآية يدل على ما تذهب إليه الخوارج من تكفير أهل الكبائر؛ لأن الله تعالى كفر إبليس بتلك المعصية، فدل على أن كل معصية كبيرة كفر.

والجـــواب: أما على القول بأنه كان كافراً من قبل فلا يصح لهم الاحتجاج بالآية، وأما على القول بأنه كان مؤمناً ثم كفر

فنقول: لا نسلم أن كفره كان لامتناعه من السجود فإنه لا يوجب الكفر وإنما كفر لرده أمر الله تعالى معتقداً أنه ليس بحكمة، وتركه الامتثال تكبراً، واستخفافه بالنبي كما قال: {خَلَقْتَنِى مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ} [ص:٧٦] والكفر يقع ببعض ذلك، ففي (الثمرات): من رد أمر الله تعالى اعتقاداً أنه ليس بحكمة أو ترك الامتثال تكبراً واستخفافاً بالنبي كفر، وقال الرازي: إنما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقاً في ذلك التمرد، واستدلاله على ذلك بقوله: أنا خير منه.

قلت: لم يذكر نفي الحكمة بناء على أصله في نفيها.

واعلم أن الاستدلال بكفر إبليس على تكفير أهل الكبائر لم يختص به الخوارج، فقد احتج به الناصر كما مر في التاسعة من مسائل قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِى أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً...} الآية[البقرة:٢٦]، وتقدم في تلك المسألة عن بعض أئمة العترة القول بتسمية مرتكب الكبيرة كافراً، لكن الظاهر بينهم وبين الخوارج من حيث أن الأئمة عليهم السلام يجعلون الكفر مراتب فمنه ما يزيل من الملة ويوجب سفك الدماء، ومنه ما لا يوجب ذلك كما مر عن الناصر.

وأما الخوارج فالظاهر عنهم أنهم يقولون بخروج مرتكب الكبيرة من الملة، وأنه يستوجب سفك الدم، وأخذ المال وغير ذلك كما يفهم من احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام عليهم لما قالوا بكفره كرم الله وجهه وكفر أصحابه بالتحكيم، فإنه قال: فإن أبيتم أن تزعموا إلا أني أخطأت وضللت فلم تضللون عامة أمة محمد -صلى الله عليه وآله-

وتأخذونهم بخطأي، وتكفرونهم بذنوبي، سيوفكم على عواتقكم تضعونها مواضع البرء والسقم، وتخلطون من أذنب بمن لم يذنب، وقد علمتم أن رسول الله -صلى الله عليه وآله- رجم الزاني المحصن ثم صلى عليه وورثه أهله، وقتل القاتل وورث ميراثه أهله وقطع، وجلد الزاني غير المحصن ثم قسم عليهما من الفيء، ونكحا المسلمات فأخذهم رسول الله -صلى الله عليه وآله- بذنوبهم، وأقام حق الله فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله. رواه في (النهج).

ففي قوله عليه السلام: سيوفكم على عواتقكم دليل على أنهم كانوا يعتقدون استحقاق مرتكب الكبيرة ما يستحقه غيره من الكفار من سفك الدم وغيره جهلاً منهم بأقسام الكفر وأنواعه، ولذا احتج عليهم بفعل رسول الله -صلى الله عليه وآله- مع أهل الكبائر، وقد أوضح معنى هذا ابن أبي الحديد فقال: إن أمير المؤمنين عليه السلام ما قال هذه المقالة إلا لما رأى منهم استعراض العامة، وقتل الأطفال حتى البهائم فقد كان منهم قوم فعلوا ذلك وقالوا: إن الدار دار كفر لا يجوز الكف عن أحد من أهلها.

تنبيه في كلام علي عليه السلام دليل على شرعية الصلاة على الفاسق، لا يقال: لعله إنما صلى عليه النبي -صلى الله عليه وآله- لعلمه بتوبته؛ لأنا نقول: لو كان ذلك كذلك لم يصح احتجاج علي عليه السلام بالصلاة عليه على الخوارج، وكيف يقال في أمير المؤمنين وباب مدينة

علم النبي الأمين أنه يحتج بالصلاة على المؤمن على عدم تكفير العاصي، بل لا ينسب ذلك الاحتجاج إلى عاقل قط فضلاً عن وارث علم الأنبياء عليهم السلام.

تنبيه ظاهر كلام الناصر عليه السلام أن كفر إبليس ليس أعظم الكفر؛ لأنه لا ريب أن معصية الشرك بالله، وجحد ربوبيته أعظم من معصية الكبر والمخالفة لأمره، ويمكن أن يقال: أما أصل معصية اللعين، فمسلم أن الشرك والجحد أعظم منها، لكنها تزايدت وعظمت بعدُ؛ لأنه الأصل في وقوع كل معصية من شرك وغيره فإنه الذي يدعو إلى المعاصي ويزينها لأهلها، والراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه، فكيف بالداعي إليه والحامل عليه.

تفسير قوله تعالى:

{وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ}

[البقرة: ٣٥]

قوله تعالى: {وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} [البقرة:٣٥]

السكون لغة: ثبوت الشيء بعد تحرك، ويستعمل في الاستيطان نحو: سكن فلان مكان كذا، قاله الراغب، وقال الزمخشري: السكنى من السكون؛ لأنه نوع من اللبث والاستقرار، وقال أبو حيان: السكنى راجع إلى السكون وهو عدم الحركة، وكأن الساكن في المكان للبثه واستقراره فيه غير متحرك بالنسبة إلى غيره من الأماكن.

قلت: وفي تفسيره السكون بعدم الحركة نظر لما مر في الفاتحة من أن السكون أمر وجودي عند المتكلمين لا عدمي، وهم لا يخالفون اللغة سيما في مثل هذه اللفظة فإنهم جعلوها أحد الأدلة على حدوث الأجسام من حيث أن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما عرضان محدثان، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، ولأن الأولى أن يقال هو ضد الحركة، وقد دل كلام الزمخشري والراغب على أنه أمر وجودي. فتأمل.

قال الراغب: والسكنى أن يجعل له السكون في دار بغير أجرة، والزوج المراد به هنا الزوجة يستعمل فيها بهاء وغيرها.

قال ابن جرير: واستعماله بالهاء أكثر في لغة العرب،

والرغد: الواسع الكثير الذي لا عناء فيه، والقرب: الدنو من الشيء، والظلم، قال أبو حيان أصله: وضع الشيء في غير موضعه ثم يطلق على الشرك وعلى الجحد وعلى النقص، والمظلومة: الأرض التي لا تمطر، ومعناه راجع إلى النقص.

وقال الراغب: الظلم عند أهل اللغة وكثير من العلماء: وضع الشيء في غير موضعه المختص به إما بنقصان أو زيادة، وإما بعدول عن وقته أو مكانه، ومن هذا يقال: ظلمت السقاء إذا تناولته في غير وقته فسمي ذلك اللبن الظليم، وظلمت الأرض حفرتها ولم يكن موضعاً للحفر وتلك الأرض يقال لها مظلومة، والتراب الذي يخرج منها ظليم، والظلم يقال في مجاوزة الحق الذي يجري مجرى نقطة الدائرة، ويقال فيما يكثر وفيما يقل من التجاوز، ولهذا يستعمل في الذنب الكثير وفي الذنب الصغير، ولذلك قيل لآدم في تعديه ظالم، وفي إبليس ظالم وإن كان بين الظالمين بون بعيد، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [دلالة لفظ (اسكن)]

قال القرطبي في قوله تعالى: {اسكن} تنبيه على الخروج؛ لأن السكنى لا تكون ملكاً، ولهذا قال بعض العارفين: السكنى تكون إلى مدة ثم ينقطع، فدخولهما الجنة كان دخول سكنى لا دخول ثواء[1] قال: وإذا كان هذا فيكون فيه دلالة على ما يقوله الجمهور

(١) الثواء طول المقام. تمت مؤلف.

من العلماء: أن من أسكن رجلاً مسكناً له أنه لا يملكه بالسكنى وأن له أن يخرجه إذا انقضت مدة الإسكان.

قلت: وفي قول الراغب: إن السكنى أن يجعل له السكون في دار بغير أجرة دليل على أن السكنى لا تكون ملكاً عند أهل اللغة؛ إذ لو كانت تفيد الملك لم يكن لقوله بغير أجرة فائدة، بل يكون كالمناقض لأول الكلام المستفاد منه الملك؛ لأنه لا يفهم من قول القائل: أعطيت زيداً داري أو دابتي بغير أجرة إلا أنه أعطاه مجاناً على جهة العارية والإباحة، ولا يتبادر من هذا أنه ملكه إياها بخلاف ما إذا حذف قوله بغير أجرة.

وقال الرازي: السكنى: هي طول المكث، وهذا يفيد أنها تقتضي الدوام.

وقد اختلف العلماء في كونها تفيد الملك أم لا، فقال أصحابنا: هي عارية في جميع أحكامها سواء قال: أسكنتك داري أو هي لك سكنى أم قال هي لك صدقة سكنى، أو هبة تسكنها، أو صدقة تسكنها، وروى علامة العصر عن الأمير الحسين أنه قال: وأما السكنى فعارية بلا خلاف، وروي أيضاً عن القاضي زيد أنه قال: إن له استرجاعها بلا خلاف، ولو قال: هي لك عارية لا أستردها منك كان له استردادها بلا خلاف.

وفي (البحر) عن أبي حنيفة وأصحابه أنه قال: هي لك سكنى أو صدقة سكنى أو عمرى عارية فعارية، وإن قال: هي لك عمرى

تسكنها، أو هبة تسكنها، أو صدقة تسكنها فهذه كلو قال: وهبتها منك تؤجرها أو تعيرها؛ إذ قوله: تسكنها بعد ذكر الهبة والعمرى والرقبى والصدقة لغو.

وقال الشعبي: إن قال: داري لك سكنى حتى تموت فهي له حياته وموته، وإن قال: داري هذه اسكنها حتى تموت فإنها ترجع إلى صاحبها إذا مات.

وفي شرح القاضي زيد أن له أن يرجع سواء دفعها مطلقة أو مؤقتة بوقت معلوم، قال: وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي، قال: وحكي عنه أنه قال: إن أعار جداراً للبناء عليه فليس له أن يرجع، وحكى القاضي زيد أيضاً عن مالك أنه إذا ضرب أجلاً للعارية فليس له أن يرجع فيها قبله.

وروي عن الهادي عليه السلام أنه قال في (المنتخب): فيمن دفع إلى غيره عرصة وشرط له أن لا يبرح فيها هو وعقبه لم يجز له أن يخرجهم منها إلا لحدث يحدثونه في الإسلام، فإن أحدثوه وأراد الدافع إخراجهم غرموا لهم قيمة بنائهم، فهذا ما وقفنا عليه من الخلاف في المسألة.

حجة أصحابنا ما مر من أن المفهوم من معنى السكنى أنها لا تكون ملكاً.

وروي عن ابن الأعرابي أنه قال: لم يختلف العرب في أن هذه الأشياء على ملك أربابها ومنافعها لمن جعلت له وعد السكنى والمنحة.

فإن قيل: وأي حجة في فعل العرب ولم يجيء الإسلام إلا بهدم قواعدهم ومخالفة مذاهبهم؟

قيل: ليس الحجة في فعلهم من حيث أنه فعلهم، بل من حيث أن النبي -صلى الله عليه وآله- قررهم على ذلك، والمعلوم أن الشرع قد قررهم على أشياء مما كانوا عليه من العادات والمعاملات، كتقريره إياهم على تلقيح النخل، وعلى الضرب في الأرض للتجارة، وعلى إنشاء الشعر المباح وغير ذلك كثير، ولا يقال: إنما يفيد التقرير مع علمه بالفعل؛ لأنا نقول: إن الله تعالى عالم بما يفعلون في زمن مشرع الشرائع ونزول الوحي، فإقرارهم عليه دليل على جوازه والإذن فيه؛ إذ لو كان قبيحاً لما جاز السكوت عنه وقد قال تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} [المائدة:٣] وفي الحديث: «ما تركت شيئاً يقربكم من الجنة إلا وقد دللتكم عليه، ولا شيئاً يباعدكم من النار إلا وقد حدثتكم عنه» أو كما قال. وقد احتج جابر بتقرير الرب جل وعلا في زمن الوحي كقوله: كنا نعزل والقرآن ينزل فلو كان شيء ينهى عنه لنهى عنه القرآن.

واحتج به أيضاً أمير المؤمنين عليه السلام على عمر لما هم بأخذ مال الكعبة، فقال عليه السلام: إن القرآن نزل والأموال أربعة...إلى أن قال: وكان حلي الكعبة فيها يومئذ فتركه الله على حاله ولم يتركه نسياناً ولم يخف عليه مكانه، فأقره حيث أقره الله ورسوله، فقال له عمر: لولاك لافتضحنا، وترك الحلي بحاله. رواه في (النهج).

ومن كلام له عليه السلام: وسكت لكم -يعني الله عز وجل- عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تتكلفوها. رواه في (النهج) أيضاً وفيه من وصف النبي صلى الله عليه وآله وصمته لسان أو كما قال، فإذا كانوا يفعلون السكنى ومعناها عندهم ما ذكرنا ولم نجد في الشرع ما يمنع من ذلك، وجب القول بجوازها، وأنها لا تقتضي التمليك، بل يجوز لجاعلها الرجوع فيها متى شاء، وقد جاء ما يؤيد ذلك عن علي عليه السلام وغيره.

قال في (الجامع الكافي): وروى محمد بإسناده عن علي عليه السلام وعبد الله قالا: من بنى في أرض قوم بغير إذنهم فله نقضه، وإن بنى بإذنهم فله نفقته في حديث علي عليه السلام وقال عبد الله: فله قيمته، فهذا نص في أن الإذن بالانتفاع لا يوجب الملك.

وفي (الموطأ) عن مالك عن نافع عن ابن عمر أن عبد الله بن عمر ورث حفصة بنت عمر دارها قال: وكانت حفصة قد أسكنت بنت زيد بن الخطاب ما عاشت، فلما توفيت بنت زيد قبض عبد الله بن عمر المسكن ورأى أنه له.

وأخرجه البيهقي قال: أخبرنا أبو أحمد المهرجاني، أنبأ أبو بكر بن جعفر، ثنا محمد بن إبراهيم، ثنا ابن بكير، ثنا مالك فذكره، قال البيهقي: وهو ورد في العارية دون العمرى.

وأما أن حكمها حكم العارية فلأنه قد ثبت بما مر أن العين لا تملك هي ولا منافعها بذلك اللفظ، وإنما يفيد إباحة المنفعة، وذلك هو معنى العارية؛ لأنها عند العترة، والشافعي، ومالك: إباحة المنافع؛ بدليل

صحة الرجوع فيها إجماعاً، وعدم جواز تأخيرها إجماعاً في غير المضمضة.

وأما أن له الرجوع فيها متى شاء، وأنه إذا ضرب لها أجلاً كان له استرجاعها قبله؛ فلأنه قد ثبت أن حكمها حكم العارية، وحكم العارية أنه يجوز الرجوع فيها متى شاء مالها وإن ضرب لها أجلاً؛ لأنها إباحة والإباحة هذا حكمها، ولقوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى ترد» ولما في العلوم قال: نا محمد، نا الحكم بن سليمان، عن إسماعيل بن عياش، عن شرحبيل بن مسلم قال: سمعت أبا أمامة يقول: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وآله: «العارية مؤداة والمنيحة مردودة، والزعيم غارم». قال أبو جعفر: العارية مؤداة يقول: إذا استعرت شيئاً يقول: فهي مضمونة عليك في ضمانك حتى تردها، والمنيحة مردودة الرجل يمنح الرجل الأرض يقول له: ازرعها، والشاة والبقرة يقول له: احلبها، يقول: فهي مردودة متى شاء، والزعيم غارم هو الضمين أو الكفيل، والحديث في (الجامع الكافي) وأخرجه أحمد، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، وابن ماجة عن أبي أمامة يرفعه بلفظ: «العارية مؤداة، والمنحة مردودة، والدين مقضي، والزعيم غارم». وأورده ابن حزم من أوجه لكنه ضعفها؛ لأن خصمه احتج بها على ضمان العارية فأتى من حجة خصمه بالطرق التي يمكنه تضعيفها وردها، ولم يلتفت إلى كون الحديث في الصحيحين وهم يلتزمون صحة ما فيهما، وما كان ينبغي لمثله ممن يدعي الإنصاف والوقوف عند صحيح الأدلة إلا أن يذكر دليل خصمه من أي وجه

جاء، ثم يرده إن كان ضعيفاً، أو يتأوله إن كان صحيحاً، وقد ثبت له خلاف ما يقتضيه ظاهره، أو يسلم أو يذعن للحق، لكن قل من نجده يسلم من هذا الداء، نسأل الله اللطف، ولنأتي بتلك الطرق التي ذكرها فإن فيها تقوية للطريق المذكورة في العلوم فنقول:

قال: واحتجوا -يعني على ضمان العارية- بما رويناه من طريق ابن أبي شيبة نا إسماعيل بن عياش، عن شرحبيل بن مسلم سمعت أبا أمامة الباهلي قال: سمعت النبي -صلى الله عليه وآله- في حجة الوداع يقول: «العارية مؤداة، والدين مقضي، والزعيم غارم». إسماعيل بن عياش ضعيف.

وروينا أيضاً «العارية مؤداة» من طريق أحمد بن شعيب[1] عن عبد الله بن الصباح، نا المعتمر بن سليمان سمعت الحجاج بن الفرافصة، حدثني محمد بن الوليد عن أبي عامر الهوزني، عن أبي أمامة، عن النبي -صلى الله عليه وآله-. الحجاج بن الفرافصة مجهول.

ومن طريق أحمد بن شعيب انا عمرو بن منصور، نا الهيثم بن خارجة، نا الحراج بن مليح، حدثني حاتم بن حريث الطائي سمعت أبا أمامة عن النبي -صلى الله عليه وآله-. حاتم بن حريث مجهول.

ومن طريق ابن وهب، عن ابن لهيعة، عن عبد الله بن حيان الليثي، عن رجل منهم قال: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وآله- يقول: «العارية مؤداة، والمنحة مردودة». ابن لهيعة لا شيء.

---

(١) وهو النسائي. تمت مؤلف.

ومن طريق البزار نا عبد الله بن شبيب، نا إسحاق بن محمد الفروي، نا عبد الله بن عمر، عن زيد بن أسلم، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وآله: «العارية مؤداة».

الفروي ضعيف، وعبد الله بن عمر هو العمري الصغير ضعيف.

فهذا ما ذكره ابن حزم من الروايات، وهي تؤيد ما تقدم، ولوقال: إن قوله مؤداة لا تدل على التضمين، لكان أولى من ترك الصحيح على أصله، وذكر الضعيف ليمكنه رده على أنه قد تأول اللفظة المذكورة بأنها إنما تدل على وجوب الرد لا على التضمين، لكنه علق التأويل على فرض الصحة، ولعله والله أعلم يخالف طوائف الفقهاء وأهل الحديث في الحكم على صحة ما في الصحيحين أجمع، ويقول إنها كغيرها فيها الصحيح، والسقيم، وما بينهما، وهو الحق.

هذا وأما تضعيفه إسماعيل بن عياش فغير مسلم كما مر.

وأما الحجاج فليس بمجهول، وقد ذكره في (التقريب) فقال: الحجاج بن فرافصة بضم الفاء الأولى وكسر الثانية بعدها صاد مهملة، الباهلي البصري، صدوق عابد يهم، من السادسة، وذكره في (الجداول) وقال العابد، وقال ابن معين: لا بأس به، توفي بعد المائة، احتج به أبو دود، والنسائي، وروى له محمد بن منصور في العلوم.

وأما حاتم فلعله اعتمد في الحكم عليه بالجهالة إلى قول ابن معين: لا أعرفه، وهو مستند ضعيف؛ لأن ابن معين لم يحط بكل شيء علماً، وعدم معرفته إياه لا يقتضي جهالته إذا كان قد عرفه غيره،

وحاتم هذا قد وثقه عثمان الداري، وقال أبو حاتم: شيخ، وقال في (التقريب): حاتم بن حريث الطائي المحزي بفتح الميم وسكون المهملة، حمصي مقبول من الرابعة، احتج به الأربعة إلا الترمذي، وروى له محمد بن منصور.

وأما ابن لهيعة فاسمع ما أقول فيه لتعرف مجازفة ابن حزم في قوله: إنه لا شيء، فنقول: هو عبد الله بن لهيعة -بفتح اللام وكسر الهاء- ابن عقبة الحضرمي الغافقي، أبو عبد الرحمن المصري، وقد تكلم عليه بعضهم ولا ذنب له إلا التشيع فإنه كان مجبولاً عليه، وقد أثنى عليه أهل الإنصاف، قال الثوري فيه: عنده الأصول وعندنا الفروع، وقال ابن مهدي: وددت أني سمعت من ابن لهيعة خمسمائة حديث وغرمت مالي، ونفى الغلط عنه أهل مصر وقالوا: لم يزل أول أمره واحد وهم أعرف به؛ لأنه كان قاضيهم وعالمهم، وقال ابن وهب: حدثني والله الصادق البار عبد الله بن لهيعة، وقال أحمد: كان صحيح الكتاب، وقال علامة العصر: عداده في ثقات محدثي الشيعة.

وأما قول المؤيد بالله في الرد لحجة بعض الخصوم قيل: في ابن لهيعة كلام فليس بجرح؛ لأنه إنما حكى أن بعضهم قد تكلم فيه، وهو صحيح كما أشرنا إليه، ولعله أراد بذلك إبطال حجة الخصم بما يلتزمه، توفي سنة أربع وتسعين ومائة، احتج به الجماعة لكن البخاري والنسائي لم يصرحا باسمه، وروى [له] أئمتنا الأربعة والسمان، وفي (المناقب).

وأما إسحاق الفروي فهو: إسحاق بن محمد بن إسماعيل بن فروة الفروي المدني، مولاهم، قال في (التقريب): صدوق كف فساء حفظه، وفي هامشه عن أبي حاتم أنه قال: كتبه صحيحة وربما لقن بعد الكف، وقال أبو داود: إنه واه جداً.

قلت: قد عرفت أن سبب جرحه أنه كف بصره لا غير، والرجل من رجال البخاري في الصحيح وهو عندهم الغاية في الصحة، ولذا يسمون رجاله رجال الصحيح.

وأما عبد الله بن عمر، فقال في (الجداول): عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب، وذكر له رواية عن زيد بن أسلم وغيره ثم قال: قال ابن عدي: لا بأس به وأحمد أيضاً، وقال الدارمي: قلت ليحيى: كيف حاله في نافع؟ قال: صالح ثقة، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه، خرج مع النفس الزكية، ولما أسره أبو الدوانيق قال له: أنت الخارج عليّ؟ قال: لم أجد إلا ذلك أو الكفر بما أنزل على محمد. توفي سنة إحدى أو اثنتين وسبعين ومائة، احتج به مسلم والأربعة، وروى له المؤيد بالله والمرادي.

فثبت بما ذكرنا أنه يجب رد العارية متى طلبها؛ إذ حكم النبي - صلى الله عليه وآله- بأنها مؤداة من دون تقييد شرط، وإنما قلنا: إنه لا يجب الرد إلا عند الطلب؛ لأنه لا خلاف أنه لا يجب قبل الطلب استصحاباً للإباحة، اللهم إلا أن يموت المعير فالواجب الرد أو تجدد العارية لانتقال الملك، وكذلك إن ضرب لها المالك أجلاً فإنه يجب الرد أو الاستئذان عند انقضاء مدة الأجل، وهذا واضح.

نعم وقوله صلى الله عليه وآله: «والمنحة مردودة» نص في وجوب رد المنحة ويقاس عليها ما أشبهها من السكنى وغيرها مما لا يحصل فيه وجه يقتضي التمليك، ولا يبعد دخول السكنى وما في حكمها في عموم المنحة والمنيحة. والله أعلم.

وأما حجـــة أبي حنيفة وأصحابه فقد عرفتها، ومثلها حجة الشعبي؛ لأن قوله: حتى يموت، بعد قوله: هي لك سكنى، يكون لغواً، وقوله: هي لك بمنزلة قوله: وهبتها لك.

والجواب: أن الظاهر إرادة السكنى تقدم لفظها أم تأخر.

وأما مالك فلم أقف له على حجة، ولعله يحتج بأن المالك قد أباح الانتفاع إلى انتهاء الأجل المضروب، وذلك يوجب ملك المنافع الحاصلة في المدة المضروبة.

والجواب: أن المنافع المباحة لا تملك إلا بالقبض والمستقبل منها غير حاصل فصح الرجوع فيه قبل قبضه، قال بعض المحققين: وأما الارتجاع متى شاء فإنه لم يهب الأصل ولا الرقبة، فلا يجوز من ماله إلا ما طابت به نفسه، فما دام طيب النفس فهو جائز، وإنما طيب النفس حال وجود الشيء لا قبله، وأيضاً شرط بقاء العارية مدة معلومة ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله -صلى الله عليه وآله- فهو باطل.

فإن قيل: له أن يحتج بترك ابن عمر الدار التي أسكنتها حفصة ابنت زيد الخطاب كما مر.

قيل: ليس في الأثر أنه تركها لتحريم أخذها، فلعله تركها صلة وبراً لحفصة وابنة زيد.

سلمنا فليس بحجة على أنه يحتمل أن حفصة أوصت لها بالسكنى، وهي تتأبد مدة حياة الموصى له كما سيأتي.

وأما الشافعي فلعله يحتج لما حكي عنه من منع الرجوع حيث أعار جداراً للبناء بأن الظاهر في مثله التمليك؛ لأن المطلوب بالبناء الدوام، ويجاب بما مر، وبأن لفظ العارية قرينة صارفة عن الظاهر.

وأما حجـــة ما ذكره الهادي في (المنتخب) فقال القاضي زيد حكاية عن بعض السادة: إن قوله: لم يجز له أن يخرجهم محمول على الكراهة؛ لأنه إخلاف للوعد وتغرير للمعار وعدول عن الوفاء، وأما من طريق الحكم فله ذلك؛ لأن المرء أولى بملكه من المعار لا خلاف فيه، وقد نص في (الأحكام) على أنه إذا أعار عرصة إلى وقت كان له أن يسترجعها، ووجه الكراهة قوله تعالى: {أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} [المائدة:١] وقوله صلى الله عليه وآله: «المؤمنون عند شروطهم». والمراد بالحدث الذي ترتفع معه الكراهة إضرار المسلمين والمطابقة مع البغاة والفاسقين.

قلت: ويؤيد التأويل ما مر عن الوصي فيمن بنى بأرض قوم بإذنهم.

تنبيـــه وما تقدم من الخلاف في السكنى، فإنما هو إذا أسكنه في حال حياته، فأما إذا أضاف ذلك لبعد الموت فمن أجاز الوصية بالمنافع صححها وهم الأكثر ومن لا فلا، ولم أجد من نفى صحة الوصية

غير ابن أبي ليلى قال: لأنها معدومة لنا عموم قوله تعالى: {مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَا أَوْ دَيْنٍ}[النساء:١١] وقوله: {فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ}[البقرة:١٨١] وعدمها لا يمنع صحة الإيصاء بها كما لا يمنع المعاوضة عليها.

فرع

وطريق إخراجها من الثلث أن تقوم الدار الموصى بها مسلوبة المنافع، فما زاد على قيمتها مسلوبة فهو الوصية فينسب من التركة، ذكره في (البحر) قال: وإن شئت قوّمت المنفعة وحدها على الدوام.

قال الإمام المهدي: وهو كالأول.

هذا إذا أطلق الوصية، وأما إذا أوصى بها مدة معلومة فيكون تقويم الدار كاملة المنافع ومسلوبتها المدة المضروبة فما نقص من قيمتها كاملة فهو الوصية، وإن شئت قوّمت المنفعة هذه المدة وهي الوصية فتنسب من التركة.

فرع

وإذا أوصى بالسكنى[1] مؤبدة أو أطلق صحت الوصية، واستحقها الموصى له مدة حياته ولا تورث عنه، بل ترجع لوارث الموصي عن أبي حنيفة وأحد قولي الشافعي، وهو المصحح للمذهب؛ إذ لا تورث المنافع، ولما مر من أن السكنى لا تكون ملكاً عند أهل اللغة.

---

(١) وكذا خدمة العبد. تمت مؤلف.

وقال الإمام يحيى: بل يستحقها ورثته؛ إذ تورث المنافع كالأعيان، ولعموم ما مر، وفي كلام بعضهم أنها إن خرجت مخرج الإباحة لم تورث عنه، ولا يصح منه الإيصاء بها ولا تأجيرها، وذلك نحو أن يوصي أن يسكنوا فلاناً داره ما بقيت، وإن خرجت مخرج التمليك نحو أن يقول: منفعة كذا لفلان فتورث عنه، وله إيصاؤها وتأجيرها كمن نذر عليه بالمنفعة، قال الإمام المهدي: وعلى الأول يحمل قول من منع الموصى له بالمنفعة من التأجير والإيصاء والميراث.

قلـــت: الظاهر من كلام الهدوية المنع على كل حال؛ لأن الوصية والهبة بالمعدوم لا تكون تمليكاً وإنما هي إباحة فقط، قالوا: ولذا خالفت النذر بالمنافع من أنه يملك ويورث كالوقف؛ لأن التمليك في الوصية حقيقي، فلا يصح بالمعدوم بخلاف الوقف.

فرع

وإذا أوصى بسكنى دار أو خدمة عبد وهو لا يملك غير الموصى به كان للموصى له سكنى ثلثها إلى موت الموصى له عند أبي طالب، والقاضي زيد، والحنفية وهو المذهب إما بالمهايأة، أو يقسم أثلاثا؛ إذ المستحق ثلث المنفعة، وقال الأستاذ وأبو جعفر: بل يعتبر الثلث بالتقويم فيسكن ثلثها إلى أن يموت، أو يبلغ أجرة سكنى ذلك الثلث قدر قيمة ثلث الدار.

ووجـــه قولهما: أن الوصية نافذة من ثلث التركة ورقبة الدار

من جملتها.

المسألة الثانية [في الجنة والنار وخلقهما]

احتـــج القائلون بوجود الجنة والنار الآن بإسكان آدم وحواء الجنة، وإخراجهما عنها بالزلة كما في هذه الآية وغيرها.

ووجـــه الاستدلال بها من وجوه:

أحـــدها: أن اللام في الجنة المذكورة في القصة للعهد ولا معهود غير دار الثواب، فوجب صرف اللفظ إليها.

الثـــاني: ورود النقل المشهور بذلك، ومنه ما ورد في محاجة آدم وموسى عليهما السلام وهو مروي من طرق، أخرج البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، وابن أبي حاتم، والآجري في الشريعة، والبيهقي في الأسماء والصفات عن أبي هريرة أن رسول الله -صلى الله عليه وآله- قال: «تحاج آدم وموسى فحج آدم موسى فقال موسى: أنت آدم الذي أغويت الناس وأخرجتهم من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي أعطاه الله كل شيء واصطفاه برسالته؟ قال: نعم، قال: فتلومني على أمر قدر عليّ قبل أن أخلق».

وأخرج عبد بن حميد في مسنده، وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «احتج آدم وموسى فقال موسى: أنت خلقك الله بيده، وأسكنك جنته، وأسجد لك ملائكته، فأخرجت ذريتك من الجنة وأشقيتهم، فقال آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله بكلامه وبرسالاته تلومني في شيء

وجدته قد قدر عليّ قبل أن أخلق، فحج آدم موسى».

وأخرجه أبو داود، والآجري في الشريعة، والبيهقي في الأسماء والصفات عن عمر بن الخطاب، والنسائي، وأبو يعلى، والطبراني، والآجري عن جندب البجلي، وأبو بكر الشافعي في الغيلانيات عن أبي موسى، وابن النجار من تأريخه عن ابن عمر.

ووجه الاستدلال بالخبر كالآية أن المتبادر إلى الفهم من إطلاق لفظ الجنة إنما هو دار الثواب، وأيضاً المعاتبة على التسبب لخروج ذريته من الجنة وإشقائهم يدل على ذلك؛ إذ لو كانت من جنان الدنيا لم تخل من شقاء، والقول بأنها جنة في السماء مما لا دليل عليه.

تنبيه

قد تقدم في الرابعة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] احتجاج من يقول بتكليف ما لا يطاق بهذا الخبر، وقد أجبنا عليه هنالك.

الوجه الثالث: ما مر في الثانية من مسائل قوله تعالى: {وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا...} الآية[البقرة:٢٣] من الأخبار الدالة على وجود الجنة والنار، فإنها موجبة لصرف الجنة المذكورة في قصة آدم إلى الجنة المعدة لثواب المؤمنين، وقد تقدم هنالك عن الوصي عليه السلام ما يدل على أن جنة آدم هي دار الخلود.

الرابع: ما ذكره القوشحي من انعقاد الإجماع على ذلك، قال بعد أن قرر أن جنة آدم هي دار الخلود ما لفظه: وانعقد عليه الإجماع

قبل ظهور المخالفين، قال: وحملها على بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين، والمراغمة لإجماع المسلمين.

هذا وإذا ثبت الاستدلال بالآية على وجود الجنة فكذلك النار إذ لا قائل بالفصل.

أجـــاب القائلون بعدم خلقهما الآن بوجوه:

أحدها: ما مر في الثامنة من مسائل قوله تعالى: {وَإِنْ كُنتُمْ فِى رَيْبٍ} [البقرة:٢٣] من الدلالة على منع وجود الجنة والنار الآن، وذلك يوجب صرف لفظ الجنة في الآية المذكورة إلى معنى لا يمنع منه الدليل.

الثاني: أنها لو كانت دار الخلود لما لحقه الغرور من إبليس فيها.

الثالث: أن من دخل جنة الخلد لا يخرج منها لقوله تعالى: {وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ} [الحجر:٤٨].

الرابع: أن إبليس ملعون فلا يصل إلى جنة الخلد.

الخامس: أنه لا يجوز في الحكمة أن يبتدئ الخلق في الجنة عند أكثر العدلية، رواه عنهم الحاكم؛ إذ لو خلقهم كذلك لم يعرفوا موقع النعم التي صاروا إليها؛ إذ لا يعرف قدر النعمة إلا من لحقته مشقة.

السادس: أنه لا نزاع في أن الله خلق آدم من الأرض ولم يذكر من القصة أنه نقله إلى السماء ولو كان نقله إليها لكان أولى بالذكر؛ لأنه من أعظم النعم.

السـابع: أن الله تعالى قال في جنة الخلد: {لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلاَ تَأْثِيماً...} الآية [الواقعة:٢٥]، وقد لغا فيها إبليس، وكذب، ونسب آدم إلى الإثم.

الثـامن: أن الجنة دار نعيم وراحة ولا تكليف فيها، وقد كلف آدم بترك الأكل من الشجرة.

التـاسع: أنها محل تطهير فكيف يقع فيها وحواء العصيان ويدخلها غير المطهرين.

وإذا ثبت بما قررنا أن جنة آدم عليه السلام ليست بجنة المأوى فقد اختلف في حقيقتها ومحلها، فقال أبو القاسم البلخي، وأبو مسلم الأصبهاني: كانت في الأرض، وحملا الإهباط على الانتقال من بقعة إلى بقعة، قال الشرفي في (المصابيح): وهذا صريح قول الهادي عليه السلام وغيره من سائر أئمتنا عليهم السلام وقال أبو علي: كانت في السماء السابعة لقوله: {اهبطوا} ثم الهبوط الأول كان من تلك السماء إلى السماء الأولى، والهبوط الثاني كان من السماء إلى الأرض.

أجاب الأولون: بأن دليلكم على منع خلق الجنة والنار الآن ضعيف، والدليل القاطع يقضي بوجودهما.

قلت: وقد مر الدليلان في قوله تعالى: {وَإِنْ كُنتُمْ فِى رَيْبٍ...} الآية[البقرة:٢٣].

قالوا: وأما سائر الوجوه المذكورة فهي ضعيفة لا تدفع ما هو الظاهر من أن المراد بهذه الجنة دار الخلود، وأما الأدلة القاضية بعدم

الخروج منها واللغو ووقوع المعصية فيها ونحو ذلك[1]، فذلك كله إنما هو بعد دخولها للاستقرار والخلود لا على سبيل المرور والجواز، فقد صح دخول النبي -صلى الله عليه وآله- الجنة في ليلة المعراج وفي غيرها.

وأما دخول إبليس فليس دخول تكريم، بل دخول ابتلاء وتكليف، وقد قيل: إنه لم يدخل وإنما وقف على بابها وكلمهما.

وأما منع ابتداء الخلق في الجنة فلا يمنع منه عقل ولا سمع إذا كان على جهة التفضل كما في خلق الحور العين، وقد أجازه الإمام المهدي، ورواه عن البهشمية والحاكم، وأجاب عن قولهم: إن لم يعرفوا قدر النعمة بأن إمكان معرفتهم قدرها معلوم ضرورة.

سلمنا فلا فائدة في تعريفهم قدرها إلا إذا كان لهم في معرفته لطف، واللطف تابع للتكليف ولا تكليف.

فإن قيل: ذلك يستلزم التكليف ولا تكليف في الجنة.

قيل: لا يلزم مع القول بأن معرفة الله حينئذٍ ضرورية.

قال الإمام المهدي: ولو قيل: إنه لا يخلق لهم العلم العاشر من علوم العقل وهو العلم بقبح القبائح وحسن المحسنات؛ إذ لا فائدة فيه حينئذٍ لم يبعد، فهذه أقوال الناس في جنة آدم عليه السلام.

---

(١) كالتكليف. تمت مؤلف.

قال الإمام المهدي: ومن الجائز أن يخلق الله مثل دار الجزاء ـ يعني جنة وناراً ـ في الدنيا لينتفع بعض من أراد التفضل عليه من الحيوانات كآدم وحواء وغيرهما وخزنة النار، وليلتطف برؤيتهما بعض الأنبياء كإدريس عليه السلام وليأوي إلى الجنة أرواح الشهداء والأولياء حتى يخلق الله لهم دار الخلد.

المسألة الثالثة[دلالة الأمر في الآية]

الأمر في قوله تعالى: {كُلاَ مِنْهَا رَغَداً} [البقرة:٣٥] للإباحة، وفيه دلالة على جواز تناول ما أباحه مالكه على حسب ما يقتضيه اللفظ من إطلاق أو تقييد، ومعنى الإباحة لغة: حل الشيء وعدم المنع منه، قال في (النهاية) ما معناه: المباح ما لا تبعة فيه، وفي (المختار): أباحه الشيء أحله له، والمباح ضد المحظور، واصطلاحاً: إسقاط حق المنع من استهلاك الشيء المباح في المستقبل. ذكره النجري.

فرع

وتصح الإباحة في المجهول كطعام يدعى إليه قوم يباح لهم أكله ولا يدري كم يأكل كل واحد للآية؛ إذ أباح لآدم وحوا الأكل كيف شاء مع عدم علمهما بقدر ما يأكلانه، قال بعض المحققين: وهذا منصوص من عهد رسول الله -صلى الله عليه وآله- كأمره بإجابة الدعوة والأكل فيها، وقوله: إذ نحر الهدي «من شاء فليقتطع» وأمره المرسل

بالهدي إذا عطب أن ينحره ويخلي بينه وبين الناس ونحو ذلك، وتصح للمجهول، قال النجري: ولكونها إسقاطاً صحت في المجهول، وللمجهول ولم يفتقر إلى علم المباح ولم يصح من المحجور وولي الصبي.

فرع

ولا يحتاج إلى قبول لجري عرف المسلمين بذلك، قال علامة العصر: ولا خلاف أن الإباحة تستغني عن القبول والقبض، وإنما هي إذن بتناول الشيء لفظاً كأبحت لك هذا الطعام أو ثمرة هذه الشجرة، أو حكماً كتقديم الطعام والشراب للضيف ليأكل أو يشرب.

المسألة الرابعة [النهي المذكور في الآية]

اختلف في النهي في قوله تعالى: {وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ} [البقرة:٣٥] فقيل: للتنزيه، ويرجحه أنه يرجع حال معصية آدم عليه السلام إلى ترك الأولى فيكون أقرب إلى عصمة الأنبياء عليهم السلام.

وقيل: للتحريم نظراً لموضوع الصيغة وحملاً على نظائرها نحو: {وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ} [البقرة:٢٢٢] {وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ} [الأنعام:١٥٢] ولقوله: {فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} [البقرة:٣٥] إذ معناه إن أكلتما كنتما من الظالمين، ولذا قالا: {رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا} [الأعراف:٢٣] ولاستحقاق آدم الخروج من الجنة ولوجوب التوبة.

المسألة الخامسة [استطراد في ذكر النهي]

قال الرازي: النهي عن قرب الشجرة لا يفيد النهي عن الأكل؛ إذ ربما كان الصلاح في ترك قربها مع أنه لو حمل إليها لجاز أكلها[1]، قال: بل هو الظاهر، والنهي عن الأكل إنما استفيد من دليل آخر وهو قوله: {فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ} [الأعراف:٢٢] وتصدير الإباحة بالأكل وهو قوله: {وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً} [البقرة:٣٥] فصار كالدلالة على أنه نهاهما عن الأكل، وقال غيره: بل يفيد النهي عن الأكل بطريق الأولى.

قال أبو السعود: وإنما علق النهي بالقربان منها مبالغة في تحريم الأكل، ووجوب الاجتناب، وذكر أبو حيان نحوه، وهذه قاعدة يتخرج عليها كل ما نهي عن قربه فإنه يتناول الوجه المقصود من الانتفاع به بالأولى، وقد أشار إلى هذا الراغب فقال في قوله: {وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ} [الأنعام:١٥٢]: هو أبلغ من النهي عن تناوله؛ لأن النهي عن قربه أبلغ من النهي عن أخذه، قال: وعلى هذا قوله: {وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ} [البقرة:٣٥] {وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ} [البقرة:٢٢٢] كناية عن الجماع {وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى} [الإسراء:٣٢].

قلـــت: وفي النهي عن القرب مزيد فائدة أشار إليها بعضهم، وهو أنه يعم سائر وجوه الانتفاعات، ولو نص على الأكل أو الجماع أو نحوهما لما تناول غيره.

---

(١) في تفسير الرازي، الطبعة الأولى: (لو حمل إليه لجاز له أكله) انتهى، تفسير الرازي ج١ ص(٤٥١).

المسألة السادسة [في الظلم]

قد مر معنى الظلم لغة، واختلف في معناه اصطلاحاً فقال المنصور بالله وغيره من أصحابنا: هو الضرر الذي ليس فيه نفع للمضرور أعظم منه، ولا دفع ضرر أعظم منه ولا استحقاق، ولا الظن للنفع أو الدفع إذا كان الضرر من المخلوقين.

قال السيد مانكديم: ولا يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور ولا كأنه من جهة غير فاعل الضرر، فقولنا: هو الضرر...إلخ ليخرج تكليف الأجير العمل فإنه لا يكون ظلماً؛ لأن في مقابلته من النفع وهو الإجارة ما يوازيه، وكذلك قطع اليد المتآكلة؛ لأنه يدفع به ضرر أعظم منه، وكالقصاص وذم المسيء فإنه لا يكون ظلماً لاستحقاقه.

وقولنا: ولا الظن...إلخ لأنه لا فرق بين أن يكون النفع والدفع مظنونين، أو معلومين، ولهذا يحسن من أحدنا تحميل ولده مشقة الاختلاف إلى المكتب لما كان في مقابلة نفع مظنون.

وقلنا: إذا كان الضرر من المخلوقين؛ لأن الظن لا يجوز على الباري تعالى كما مر[1].

وقلنا: ولا يكون في الحكم...إلخ لأنه لو كان كذلك لم يكن ظلماً، ألا ترى أن من حاول أخذ مال فقتله دفعاً لم يكن ظلماً؛ لأن ذلك الضرر كأنه حل به من جهة نفسه.

---

(١) في الفاتحة وحاصله أن الظن لا يكون إلا عن أمارة والأمارة لا تجوز في حق من لا تخفى عليه خافية. تمت مؤلف.

وقلنا: ولا كأنه من جهة غير فاعل الضر؛ لأنه إذا كان بهذه الصفة لم يكن ظلماً، وذلك نحو أن يميت الله صبياً قد ألقاه إنسان في النار فإنه لا يكون ظلماً؛ لأن هذه الإماتة كأنها من جهة غير الله تعالى.

قلت: وهذين القيدين لا حاجة إليهما لدخولهما في قيد الاستحقاق.

وقيل: حقيقة الظلم هو ما ليس لفاعله أن يفعله وهو دور؛ لأنا لا نعرف كونه ظلماً إلا إذا عرفنا أنه ليس لفاعله فعله، ولا نعرف أنه ليس له فعله إلا إذا علمنا أنه ظلم، ثم إنه ليس بمانع لدخول سائر القبائح كالكذب ونحوه؛ إذ ليس لفاعلها فعلها مع أنه ليس كل قبيح ظلماً.

قال السيد مانكديم: وقد قيل في حده: هو وضع الشيء في غير موضعه.

قلت: هذا معناه اللغوي كما مر.

قال السيد: وهو أبعد من الأول؛ إذ لو كان كذلك لكان يجب فيمن وضع منديله على ركبتيه، أو عظم أجنبياً كوالديه أن يكون ظالماً، وقد عرف خلافه، قال: فيجب أن يكون حقيقة الظلم ما ذكرناه إما لأنه موضوع له أصلاً، أو لأنه بكثرة الاستعمال فيه صار حقيقة كالغائط في قضاء الحاجة.

وقد استدل السيد مانكديم وغيره على صحة هذا الحد بأن من عرف الضرر بهذه الصفات عرفه ظلماً ومن لا فلا، ولهذا فإنهم

لما اعتقدوا[1] الضرر على هذا الوجه من الحية بدخولها جحر الفأرة وإخراجها منه قالوا: أظلم من حية.

قال السيد: وإذا استعمل في غير ذلك فمجاز، كما يقال للسحاب إذا مطرت في غير حينها: ظالمة، تشبيهاً بالظلم الحقيقي، لكن لا يجب في اللفظ إذا استعمل مجازاً في موضع أن يستعمل في غيره، بل يقر حيث ورد فلا يقال: ظلمت الريح أو النار[2].

وإذا عرفت حقيقة الظلم فقد اختلف في معنى ظلم آدم وحوا عليهما السلام.

قال الرازي: اتفقوا على أن المراد بقوله تعالى: {فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} [البقرة:٣٥] هو أنكما إن أكلتما فقد ظلمتما أنفسكما؛ لأن الأكل من الشجرة لا يقتضي ظلم الغير، وقد يكون ظالماً بأن يظلم نفسه وبأن يظلم غيره، فظلم النفس أعم وأعظم، ثم اختلف الناس على أقوال: فقيل {فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} لأنفسكما بإخراجكما من دار النعيم إلى دار الشقاء، أو بالأكل الذي نهيتما عنه، أو بالفضيحة بين الملأ الأعلى، أو بمتابعة إبليس أو بفعل الكبيرة كما ذهبت إليه الحشوية، أو الصغيرة كما يقوله أئمتنا والمعتزلة.

واختلف أبو علي، وأبو هاشم في وجه تسميته ظالماً لنفسه مع كون معصيته صغيرة، فقال أبو علي: لأنه ألزم نفسه ما يشق عليه من

---

(١) أي العرب. تمت مؤلف.

(٢) شرح الأصول الخمسة للسيد مانكديم ص (٣٤٧).

التوبة والتلافي، وقال أبو هاشم: بل بإحباط بعض الثواب الحاصل.

وقيل: إنما ظلما أنفسهما بترك الأولى وهو مبني على أن النهي للتنزيه، قالوا: ومثاله إنسان طلب الوزارة ثم إنه تركها فإنه يقال له: يا ظالم نفسه.

والأولى من هذه الأقوال قول من ذهب إلى أنهما ظلما أنفسهما بفعل الصغيرة، وقد مر أن الظلم يستعمل في الذنب الصغير والذنب الكبير، ويدل على صحة ذلك ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من تقسيم الظلم إلى ثلاثة أقسام ولفظه: (ألا وإن الظلم ثلاثة: فظلم لا يغفر، وظلم لا يترك، وظلم مغفور لا يطلب، فأما الظلم الذي لا يغفر فالشرك بالله قال الله سبحانه: {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ} [النساء:٤٨]، وأما الظلم الذي يغفر فظلم العبد نفسه عند بعض الهنات، وأما الظلم الذي لا يترك فظلم العباد بعضهم بعضاً). رواه في (النهج).

قال ابن أبي الحديد ما معناه: أراد عليه السلام بالقسم الأول الكبائر عند أصحابنا وإن لم يذكرها؛ لأن حكمها حكم الشرك عندهم، وبالثاني الصغائر عندهم، وبالثالث حقوق البشر بعضهم على بعض فإنه لا بد من عقاب فاعله، وإنما أفرده بالذكر مع دخوله في القسم الأول ليميزه بكونه متعلقاً بحقوق بني آدم بعضهم على بعض، وليس الأول كذلك.

وفي مفردات الراغب: قال بعض الحكماء: الظلم ثلاثة:

الأول: ظلم بين الإنسان وبين الله تعالى، وأعظمه الكفر والشرك،

والنفاق ولذلك قال تعالى: {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} [لقمان:١٣] وإياه قصد بقوله: {أَلاَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ} [هود:١٨] {وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً} [الإنسان:٣١] في آي كثيرة، وقال: {فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ} [الزمر:٣٢] {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً} [الأنعام:٢١].

والثاني: ظلم بينه وبين الناس وإياه قصد بقوله: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ...} إلى قوله: {لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ} [الشورى:٤٠] وقوله: {إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ} [الشورى:٤٢] وبقوله: {وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً} [الإسراء:٣٣].

والثالث: ظلم بينه وبين نفسه وإياه قصد بقوله: {فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ} [فاطر:٣٢] وقوله: {ظَلَمْتُ نَفْسِي} [النمل:٤٤] {إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ} [النساء:٦٤]، وكل هذه الثلاثة في الحقيقة ظلم للنفس، فإن الإنسان في أول ما يهم بالظلم فقد ظلم نفسه، فإذا الظالم مبتدئ بنفسه في الظلم، ولهذا قال تعالى في غير موضع: {وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} [النحل:٣٣] {وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} [البقرة:٥٧].

قلت: وهذا كالشرح لكلام أمير المؤمنين عليه السلام ومجموع ما ذكرنا يدل على صحة حمل ظلم آدم وحوا عليهما السلام على الذنب الصغير.

فإن قيل: ظلمهما أنفسهما يحتمل أن يكون بارتكاب الكبيرة، وأن

يكون بارتكاب الصغيرة، ولا دليل على تعيين أحدهما فحمله على الصغيرة تحكم.

قيل: بل الدليل على تعيين الصغيرة موجود، وهو ما ثبت من عصمة الأنبياء عليهم السلام عن الكبائر كما سيأتي إن شاء الله.

تنبيـه

قول الرازي: اتفقوا على أن المراد إن أكلتما فقد ظلمتما أنفسكما غير مسلم، فإنهم لم يتفقوا على ذلك وإنما هو مذهب بعض الكوفيين، وذهب بعض البصريين إلى أن يكونا منصوب بأن مضمرة بعد الفاء، والتقدير: لا يكن منكما قرب هذه الشجرة فأن تكونا من الظالمين، وضعف ابن جرير هذا المذهب، واختار أحد وجهين إما مذهب الكوفيين، وإما أن يكون فيكونا معطوفاً على قوله: {وَلاَ تَقْرَبَا} والمعنى: ولا تقربا، جوّزه الزمخشري، ولا تكونا من الظالمين كما تقول: لا تكلم عمراً ولا تؤذه.

قلـــت: وعلى الوجه الأخير لا يصح الاستدلال بالآية على وقوع الظلم منهما بالأكل من الشجرة؛ لأن الكلام تضمن جملتين كل واحدة منهما مستقلة بنفسها منهي عنها لحالها، فيحتمل أن يكون ظلمهما أنفسهما الذي اعترفا به بقولهما: {رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا} [الأعراف:٢٣] هو الأكل من الشجرة، ويحتمل أن يكون غيره. والله أعلم.

تفسير قوله تعالى:

{فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ}

[البقرة: ٣٦]

قوله تعالى: {فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ}

قرئ {أزلهما} بتشديد اللام.

قال ابن جرير: أي استزلهما من قولك: زل الرجل عن دينه إذا أخطأ فيه، وقال القفال: هو من الزلل لكون الإنسان ثابت القدم على الشيء فيزول عنه ويتحول عن ذلك الموضع، وقرئ فأزلهما من الزوال، وأصله التنحية، قال أبو حيان: والهمزة في كلا المحلين للتعدية، وعن ابن عباس: معنى أزلهما أغواهما، والضمير في عنها للشجرة.

قال في (الكشاف) وغيره: أي فحملهما الشيطان على الزلة بسببها وتحقيقه فأصدر زلتهما عنه، وقيل: أزلهما عن الجنة بمعنى أذهبهما وأبعدهما عنها، يقال: زل عني كذا إذا ذهب عنك.

والهبوط: الانحدار على سبيل القهر، وبالفتح المنهبط، قال الراغب: وإذا استعمل في الإنسان فعلى سبيل الاستخفاف، بخلاف الإنزال فإن الله ذكره في الأشياء التي نبه على شرفها كإنزال الملائكة والقرآن وغيرهما، وذكر الهبوط حيث نبه على الغض نحو: {وَقُلْنَا اهْبِطُوا} [البقرة:٣٦].

وقال أبو حيان: الهبوط النزول، وقيل: هو الخروج من البلدة والدخول فيها من الأضداد، ويقال في انحطاط المنزلة مجازاً.

واختلف في المراد به هنا، فمن قال جنة آدم في السماء فسّره بالنزول من العلو إلى السفل، ومن قال هي في الأرض فسّره بالتحول من موضع إلى آخر وهو معنى الخروج.

والضمير في {اهبطوا} قيل: آدم وحوا وإبليس، قيل: والحية.

وقال الزمخشري: بل آدم وحوا، والمراد هما وذريتهما؛ لأنهما لما كانا أصل الإنس جعلا كأنهما الإنس كلهم، ودليله: {اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً} [البقرة:٣٨] وقوله: {فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ...} الآية[البقرة:٣٨]، وهو حكم يعم الناس.

والعداوة: مجاوزة الحد، وقيل: التباعد بالقلوب.

والمستقر: مستفعل من القرار وهو اللبث والإقامة، ويكون مصدراً، وزماناً، ومكاناً، ولهذا قيل في المعنى موضع استقرار أو استقرار.

والمتاع: البلغة فينطلق على ما يتحصل للإنسان من عرض الدنيا، وعلى الزاد والانتفاع بالنساء، والكسوة والتعمير، ومنه: أمتع الله بك أي أطال الإيناس بك، وكله راجع لمعنى البلغة والحين والوقت والزمان، ولا يتخصص بمدة، بل وضع للمطلق منه، والمراد هنا إلى يوم القيامة، وقيل: إلى الموت، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [عصمة الأنبياء]

ظاهر الآية يقتضي كون الأنبياء عليهم السلام غير معصومين من ارتكاب المعاصي نصاً في آدم عليه السلام وقياساً على غيره؛ إذ لا فارق، ولأن أحداً لم يفرق بين الأنبياء عليهم السلام في هذا الحكم، بل منهم من ادعى العصمة للكل، ومنهم من نفاها عن الكل كما سيأتي مفصلاً، وقد بسط علماء الكلام القول في المسألة حتى تشعبت غصونها، وتنوعت فنونها، وهي جديرة بذلك، ولهذا جعلنا الكلام عليها في إحدى عشر فصلاً: الأول في الفوائد المترتبة على العلم بالمسألة، الثاني في حقيقة العصمة، الثالث في الخلاف في عصمتهم قبل النبوة، الرابع في عصمتهم بعد النبوة من الجهل بالله وبما أوحى إليهم عليهم السلام الخامس في أنه لا يشترط فيهم عليهم السلام العصمة فيما يتعلق بأمور الدنيا وأنه لا يضر الجهل بها، السادس أنه لا يجوز جهلهم بشيء من أمور الدين، السابع في عصمتهم من الشيطان الرجيم لعنه الله، الثامن في عصمتهم في أقوالهم المتعلقة بالتبليغ، التاسع في عصمتهم في الأفعال، العاشر في عصمتهم من الكبائر، الحادي عشر في الخلاف في جواز الصغائر على الأنبياء عليهم السلام.

الفصل الأول في الفوائد المترتبة على العلم بالمسألة

وإنما قدمنا هذا الفصل لدفع ما لعله يتوهمه جاهل وهو مدع العلم لجهله بأنه جاهل من أن الكلام في هذه الفصول تطويل عار عن الفائدة، وأن هذه الأبحاث من فصول العلم وزوائده التي لا يعود منها

على طالب الرشاد عائدة، وهيهات ذلك فإن العلم بذلك أمر متعين وواجب متحتم، لا ينازع فيه عاقل، ولا ينكره إلا جاهل؛ لما نذكره من الفوائد المترتبة على معرفة هذه الفصول، وبها يستبين أن العلم بهذه المسألة أصل عظيم تتفرع عليه مسائل الفروع والأصول، وجملة الفوائد المذكورة في هذا الفصل ثلاث:

[الفائدة] الأولى

إن الاحتجاج بأقوال الأنبياء عليهم السلام وأفعالهم، وتقريراتهم، وتروكهم متوقف على معرفة عصمتهم، ووجوب ما يجب، وجواز ما يجوز، واستحالة ما يستحيل في حقهم عليهم السلام، بل الاحتجاج بالكتب المنزلة عليهم متوقف على ذلك؛ لأنا لو جوزنا عليهم الكذب وفعل القبيح أو التقرير عليه وترك الإنكار على فاعله لم يجب علينا اتباع ما جاءوا به، بل لا يجوز؛ إذ لا يؤمن أن نكون مقدمين على قبيح ومخلين بواجب؛ لكون النبي قد أقدم على القبيح أو أخل بالواجب، وهذه فائدة عظيمة، ولو لم يكن في هذا الفصل غيرها لكانت كافية في وجوب معرفة هذه الفصول؛ إذ مبنى الشرع عليها.

الفائدة الثانية

أن من يجهل ما يجب للأنبياء عليهم السلام أو يجوز لهم، أو يستحيل عليهم عقلاً أو نقلاً ولا يعرف الحكم في حقهم من وجوب أو غيره لا يأمن أن يعتقد بعض الأحكام المتعلقة بهم على خلاف ما هي عليه، ولا ينزههم عما لا يجوز أن يضاف إليهم؛ فيهلك من حيث

لا يدري، ويهوي في النار مع من يهوي؛ لظنه الباطل بأنبياء الله، واعتقاده ما لا يجوز عليهم في حكم الله، ولهذا احتاط صلى الله عليه وآله على الرجلين الذين رأياه ليلاً مع زوجته صفية فقال: «إنها صفية» فقالا: سبحان الله، تعجباً من قوله ذلك لهما؛ إذ لا يظن مسلم به صلى الله عليه وآله ما لا يليق به، ثم قال لهما: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما شيئاً فتهلكا». أخرجه البخاري وغيره.

الفائدة الثالثة

يحتاج إليها المفتي والحاكم ونحوهما[1] فيمن نسب إلى الأنبياء عليهم السلام شيئاً مما يجب أو يستحيل في حقهم، أو وصفهم بشيء من ذلك فمن لم يعرف ما يجوز عليهم ويمتنع من الأحكام والأوصاف وما وقع الإجماع عليه في حقهم، وما اختلف فيه كيف يكون منه الإقدام على الحكم والفتيا لعدم علمه بكون ما قاله المستفتي أو المحكوم عليه مدح أو ذم، فإما سفك دم القائل، أو استباحة ماله، وهتك حرمته وهو غير مستحق لذلك، أو يسقط حقاً، أو تضييع حرمة للأنبياء عليهم السلام لعدم علمه بالحكم الواجب فيمن ارتكب شيئاً مما يتعلق بهم عليهم السلام، فهذه هي الفوائد المترتبة على العلم بالمسألة، وكل واحدة منها كافية في وجوب معرفة هذه الفصول، ومبينة لعظيم قدرها وموقع نفعها عند الكملة الفحول، فكيف إذا اجتمعت كلها واتفق حكمها. والحمد لله رب العالمين.

---

(١) كذي الولاية. تمت مؤلف.

الفصل الثاني في حقيقة العصمة

هي في اللغة: المنع، ويقال: عصمه الطعام أي منعه من الجوع. ذكره في (المختار)، ومثله ذكره السيد مانكديم، والإمام المهدي، قال الإمام المهدي: هي المنع المحذور، يقال: عصمة من القتل، ولا يقال: عصمة من العطاء ولا من الخير.

وقال في (المختار): والعصمة أيضاً الحفظ، واعتصم بالله أي امتنع بلطفه من المعصية.

وقال الراغب: العصم الإمساك، والاعتصام: الاستمساك، قال: وعصمة الأنبياء حفظه إياهم أولاً بما خصهم به من صفاء الجوهر، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسيمة والنفسية، ثم بالنصرة وبتثبيت أقدامهم، ثم بإنزال السكينة عليهم، وبحفظ قلوبهم وبالتوفيق {وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ} [المائدة:٦٧].

وأما في اصطلاح المتكلمين فقد اختلف في ذلك فقال أبو علي، وأبو هاشم، وقاضي القضاة: هي اللطف الذي تترك لأجله المعصية لا محالة، واختاره السيد صلاح بن أحمد وزاد: ما لم يبلغ حد الإلجاء.

وقال السيد مانكديم: هي عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة حتى يكون المرء معه كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر، ولهذا لا يطلق إلا على الأنبياء ومن يجري مجراهم، وهو في معنى الأول، قال أبو القاسم: وكما تطلق على اللطف المذكور فقد تطلق على

الدلالة والبيان، وحكى عنه الحاكم أنه روى عن العدلية أنهم قالوا في العصمة مثل ما قالوه في الهداية، وأنها تنقسم فمنها الدلالة والبيان قال: فكل مكلف معصوم؛ لأنه قد بين لهم ودلهم إلا أنه لا يطلق على الكافر لغلبته على المهتدين، بل يقال: عصمه فلم يعتصم أي دله على الخير فلم ينتفع بالدلالة.

وأجـــاب الإمام المهدي بمنع إطلاقها على ذلك لا في اللغة ولا في الاصطلاح، وفي الرواية عن العدلية نظر، ولو كان كما ذكره للزم أن لا يسألها المكلف فيقول: اللهم اعصمني؛ لأنها قد فعلت له لما علم أن الله قد هدى كل مكلف، وسؤال الإنسان تحصيل ما قد حصل لا يحسن، والإجماع واقع على حسن هذا السؤال.

فإن قيل: بل يحسن سؤال ما قد وقع بدليل قول الملائكة: {فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا} [غافر:٧].

قيل: إنما حسن لأن هناك ما حمل على القطع بأن السؤال تعبد للملائكة عليهم السلام لا طلب حقيقي وهو القطع بأن التائب مغفور له، وهنا لا قطع، بل لا دليل على أن العصمة بمعنى الهدى، فحسن الاستدلال بظاهر طلبها على أنها ليست بمعنى الدلالة إبقاء للطلب على حقيقته، ولا موجب لصرفه عن ظاهره.

فإن قيل: فيلزم أن لا يسأل الهداية، والمعلوم حسن قولهم: اللهم اهدني.

قيل: ليس المراد مجرد الدلالة بل زيادة الأَلطاف، قال النجري: وله

أن يقول: والعصمة التي يسألها المكلف هي اللطف في الترك؛ إذ العصمة مستعملة في المعنيين معاً عنده لا في الأخير فقط، قال: والخلاف لفظي لا ثمرة له.

وقالت المجبرة والرافضة: بل هي المنع من المعصية بخلق القدرة الموجبة للطاعة.

قيل: إن كانت ما ذكرتم لزم أن لا يسألها المؤمن؛ إذ قد فعلت له فكيف يطلبها، وإن سلمنا حسن طلبها فهذا الحد منكم مبني على أصل فاسد وهو أن القدرة موجبة للمقدور وغير صالحة للضدين، وهو معلوم البطلان كما سيأتي في موضعه إن شاء الله.

قال الإمام المهدي: وتفسيرهم للعصمة بالمنع أقرب إلى المعنى اللغوي، لكن البرهان العقلي اقتضى أنها ليست معنى حقيقياً؛ إذ لو كانت كذلك لم يحسن مدح المعصوم على امتناعه من المعصية، والمعلوم ضرورة حسن مدحه، فثبتت أنه تركها مع القدرة عليها وأن تسميته معصوماً مجازاً؛ لأنه بلطف العصمة الذي امتنع عنده من المعصية باختياره أشبه الممنوع الحقيقي من الفعل فحسنت الاستعارة.

قلت: وكذلك ما ذكره أصحابنا في حد العصمة فيه شبه قوي بالوضع اللغوي؛ إذ اللطف الذي لا تقع عنده المعصية رأساً في حكم المانع منها، فلذلك سمي عصمة كما سمي عصام القربة عصاماً؛ لأنه يمنع محذوراً وهو ذهاب الماء منها، وما حكيناه عن المجبرة في معنى العصمة هو رواية أصحابنا عنهم.

وفي المواقف وشرحها: هي عندنا على ما يقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء أن لا يخلق الله فيهم ذنباً[1]، ومثله في شرح شفاء القاضي عياض ونسبه إلى المتكلمين، ويعني متكلمي أصحابه فهي عندهم أمر عدمي، وقد صرح به بعضهم، وعلى ما حكاه الأصحاب عنهم هي أمر وجودي، وقال الحسن: كلام بعضهم أنها قد تكون أمراً وجودياً، وقد تكون عدمياً، قال في (التحرير) لابن الهمام: العصمة عدم القدرة على المعصية، أو خلق مانع منها غير ملجئ.

قال الخفاجي: وهو مناسب لقول الماتريدي: العصمة لا تزيل المحنة أي الابتلاء المقتضي لبقاء الاختيار، ومعناه أنها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية، بل هي لطف من الله تعالى تحمله على فعل الخير، وتزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء.

قال ابن التلمساني: هي عند الأشعرية تهيئة العبد للموافقة مطلقاً، وقالت الحكماء: هي مَلَكَة تمنع من الفجور حاصلة من العلم بمثالب المعاصي[2] ومناقب الطاعات، فإنه الزاجر عن المعاصي، والداعي إلى الطاعات، وتتأكد في الأنبياء عليهم السلام بالوحي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر، وترك الأولى فإن الصفات النفسانية تكون أولاً أحوالاً غير راسخة ثم تصير ملكات، أي راسخة في النفس.

قيل: وهذا الحد بناء على ما يذهبون إليه من القول بالإيجاب اعتبار

---

(١) أي الأنبياء. تمت مؤلف.

(٢) في شرح شفاء القاضي عياض: حاصلة من العلم بالقبائح والمحاسن. تمت مؤلف.

استعداد القوابل.

وقال القرافي: جملة الشرع يطلقون العصمة على عدم المعصية في الجملة، ومنه قولهم في الدعاء: نسألك من العصمة تمامها، وعلى عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام من الكفر دون سائر البشر، مع أن الله تعالى قد أثنى على الخلق بدوام الإيمان، فلا بد من تفسير عصمة الأنبياء بغير عدم الكفر، ومنع الله منه ليصح قولنا ليس أحد منا معصوماً، ولو كنا غير كافرين بل مساوين للأنبياء في ذلك[1] فتميزهم إنما هو بإعلام الله لنا أنه صانهم في قضائه وقدره عن الكفر، وقدر لهم السعادة الأبدية حتماً مقضياً، فهذا الإعلام الرباني هو عصمة الملائكة والأنبياء عليهم السلام ومجموع الأمة دون كل واحد منهم.

وقيل: العصمة بنية مخصوصة ركبهم الله عليها فهم لمكانها ينفرون عن المعاصي، ويرتاحون إلى الطاعات وهذا قول الإمامية.

قيل: المهدي واختاره من أصحابنا الإمام يحيى، والذي في معياره خلافه وهو أنها من قبيل الألطاف، وقريب من هذا الحد ما ذكره في (المواقف) ونسبه إلى قوم ولم يعينهم وهو أنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه، قال في الحاشية: والفرق بين الخاصية وبين الملكة أن الملكة مكسوبة للعبد، ولا تمنع قدرة العبد بخلاف الخاصية، وقد أبطل في (المواقف) وشرحه هذا القول فقال يكذبه: أنه لو كان صدور الذنب ممتنعاً لما استحق المدح بترك الذنب؛ إذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع؛ لأنه ليس داخلاً تحت

(١) أي في عدم الكفر. تمت مؤلف.

الاختيار، وأيضاً فالإجماع منعقد على أن الأنبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به، ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان الأمر كذلك؛ إذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه، وأيضاً فقوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ} [الكهف:١١٠] يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية والامتياز بالوحي لا غير، فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما في سائر البشر.

قلت: وهذ الجواب في التحقيق إنما أجابوا به على أنفسهم؛ لأنهم فسروا العصمة بأن لا يخلق الله فيهم ذنباً كما مر، وقد اعترفوا بأن هذا مبني على الجبر، فثبت أنه جواب عليهم، وإبطال لعين مقالتهم، وإنما نسبت الجواب إلى (المواقف) وشرحها ليتحقق بطلان مذهبهم في العصمة وغيرها بما جرى على ألسنتهم، وقرروه في مشاهير كتبهم، وليتبين أن مذهبهم في الجبر لم يستقر على أصل، وأنهم يثبتونه لفظاً ويخالفونه اعتقاداً، ولهذا إذا أردوا قولاً لمخالفهم لم يمكنهم رده إلا بالرجوع إلى مذهب أهل العدل -رضي الله عنهم- وهذا الجواب هو نفس جواب العدلية عليهم في هذا الموضع وغيره، وقد مر في صدر المسألة وبه نجيب عن كل حد للعصمة مما حكيناه في هذا الفصل يكون مبنياً على قواعد الجبر المنهارة.

تنبيـه

واختلف العلماء في من ثبتت منه العصمة وفي كيفية ثبوتها، أما من ثبتت منه العصمة فالذي عليه أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة: أن الله

تعالى هو الفاعل لها والمتولي لعصمة رسله، وهو قول المجبرة والإمامية[1] كما مر في الحد، ثم اختلف هؤلاء في كيفية ثبوتها.

فقال أئمتنا والمعتزلة: هي من قبيل الألطاف ونوع منها مخصوص كما مر في الحد فإنه تعالى لما علم أن الأنبياء عليهم السلام يلتطفون فيما عصموا منه فلا يفعلونه أمدهم بهذا اللطف، لكن عدم فعلهم إياه واقع باختيارهم اختياراً منهم للخير، وتنكباً لسبيل الهلكة، وقد مر في قوله تعالى: {أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧] أن اللطف لا يمنع الاختيار، وتقدم قريباً أنه لو منعه لما استحقوا مدحاً ولا ثواباً، وقريب من قولنا ما مر عن ابن الهمام والماتريدي، ويمكن أن ترد إليه رواية ابن التلمساني عن الأشعرية، لكن الظاهر أن المجبرة كافة لا يثبتون الألطاف كما مر في الفاتحة وكذلك يمكن حمل قول الحكماء على مذهبنا لما مر في مسألة النظر من أن العلم باستحقاق الثواب والعقاب هو اللطف الحقيقي.

وقالت المجبرة والروافض: ليست من قبيل الألطاف، وبه قال غيرهم كما يعلم من الحدود السابقة، ثم اختلفوا في كيفية ثبوتها على ما مر في الحدود من كونها بنية مخصوصة، أو تهيئة العبد أو غير ذلك، والحاصل أن منهم من يقول: يمنعهم الله عن مواقعة القبيح والإخلال بالواجب بأن يبنيهم على بنية التقوى والطهارة بحيث لا يكون لهم داع إلى غير ذلك، ومنهم من قال: يصرفهم عن المعاصي بطريق الإلجاء، ويصرف قواهم عن ملامستها.

---

(١) هم المعبر عنهم بالروافض. تمت مؤلف.

هـذا وأما من قال: إن ثبوت العصمة ليس من الله وإنما يفعلها الأنبياء لأنفسهم، فاختلفوا في كيفية ثبوتها، فمنهم من قال: تثبت له العصمة باختيار نفسه بأن يمتنع من فعل القبيح من جهة نفسه.

قيل: وحيث يقال باختيار نفسه فاللطف الواجب لا بد منه[1] وإن لم يذكر لأنه معلوم.

قلـــت: هو خارج عما نحن فيه لشموله للأنبياء وغيرهم، والكلام في اللطف المخصوص.

ومنهم من قال: بل تثبت له باختيار نفسه، لكنه غير مستغن عن معونة الله تعالى، فلا بد وأن يكون اختياره مع اللطف من الله تعالى.

قيل: ثبوتها من الله والنبي وكيفيته بخلق الداعي إلى فعل الطاعة واللطف الذي لأجله تترك المعصية من الله تعالى، وبفعل الواجبات واجتناب المقبحات من النبي، قال في (الفصول): ومعناه معنى ما قبله وليس بمستقل في الأظهر؛ لأن كيفية الثبوت إذا كانت للنبي باختياره ومن الله باللطف، فهو عين ما تقدم في القول الثاني.

الفصل الثالث في الخلاف في عصمتهم قبل النبوة

اعلم أنه لا يجوز من الله تعالى أن يبعث نبياً إلا معصوماً من المنفرات، فإذا لم يكن معصوماً من ذلك لم يجز بعثه، وهذا قول المعتزلة وغيرهم من أصحابنا، وممن نص عليه السيد مانكديم

---

(١) يعني اللطف الذي لا بد من وقوعه وكل على أصله فيه أعني من كونه اللطف المطلق أو غيره على ما مر في الفاتحة وهذا بناءً على وجوب اللطف. تمت مؤلف.

والقرشي، والمنفرات أنواع:

أحدها: ما يعود إلى الخلقة نحو أن يكون مجذوماً، أو مقعداً، أو مسلوب اليدين أو الرجلين أو أحدهما، أو ذاهب البصر، أو السمع، أو شوه الصورة على وجه ينفر منه من رآه ويستزريه كالتفاحش في القصر، ويلحق بذلك نتن الرائحة، وسلس البول، فأما بعد صحة نبوة النبي، وتبليغ رسالته، واستقرار صدقه في قلوب أمته فلا يجب امتناع العلل المنفرة عنه؛ لأنهم إذا عرفهم بفضل الابتلاء وما يترتب عليه من العوض امتنعت منهم النفرة، ودليل جواز ذلك وقوعه كما في قصة أيوب وعمه يعقوب، وليس ذلك بأبلغ من تمكين الظالمين منه يتحكمون فيه كيف شاءوا كما كان في زكريا ويحيى عليهما السلام.

النـــوع الثاني: ما يرجع إلى النسب فلا يجوز من الله أن يبعث نبياً من أراذل المبعوث إليهم؛ لأن ذلك ينفر ذوي الشرف من القبول، ولهذا قيل: إن الله ما بعث نبياً إلا من أشرف بيت في قومه، فأما لقمان عليه السلام فقد قيل: إنه لم يكن نبياً وإنما كان عبداً صالحاً.

النـــوع الثالث: ما يعود إلى الفعل وهو أقسام:

أحدها: الفضاضة والغلظة فلا يجوز بعثة الموصوف بهما، وقد نبه الله على ذلك بقوله: {وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ} [آل عمران:١٥٩].

ثانيها: الأخلاق المسترذلة نحو كثرة الضحك والمزاح، وكثرة النهم في الأكل والشرب وما أشبه ذلك.

ثالثها: الأفعال المستقبحة عقلاً وشرعاً فلا بد من عصمتهم منها، والوجه في ذلك كالوجه في سائر المنفرات، وهو أن الغرض بالرسالة هو القبول وحصول الامتثال، وذلك لا يتم إلا بانتفاء هذه المنفرات، فلو بعث نبي غير معصوم منها لانتقض الغرض المقصود من بعثته، وهذا القسم الثالث قد اختلف فيه.

واعلم أن المعاصي كبائر وصغائر، والكبائر كفر وغيره، فأما الكفر فلا خلاف بين الأمة أنهم معصومون منه قبل النبوة وبعدها، غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر، فلزمهم تجويز الكفر عليهم، ونسب الرازي هذا القول إلى الفضلية وهم من الخوارج، وفي (شرح المواقف) عن الأزارقة أنهم يقولون بجواز بعثة نبي علم الله تعالى أنه يكفر بعد نبوته.

وقالت الإمامية: يجوز عليهم إظهار الكفر تقية.

والجواب: أن ذلك يؤدي إلى إخفاء الدعوة بالكلية، وترك تبليغ الرسالة؛ إذ أعظم حاجة إلى التقية عند ابتداء البعثة لقلة المعين والمجيب وكثرة المخالف، ثم إن ما ذكروه منقوض بفعل الأنبياء عليهم السلام فإن المعلوم من حالهم الجد في التبليغ والصدع بالحق مع كثرة الأعداء وقوة شوكتهم، وضعف الأنبياء عليهم السلام حتى أججت النيران، ورموا بالأحجار، وتحزبت عليهم القبائل فلم يلجأ أحد منهم إلى التقية؛ إذ لو كان لنقل كما نقل دعاؤهم وما نالهم، بل صبروا على الإلقاء في النار، ومفارقة الأوطان.

وأما سائر الكبائر فقال جمهور الأشعرية: لا يمتنع صدورها منهم قبل البعثة؛ إذ لا دلالة للمعجز على امتناعها منهم حينئذٍ، ولا حكم للعقل على امتناعها ودليل سمعي، ونسب الإمام المهدي هذا القول إلى الحشوية، والكرامية، وأبي الهذيل، والأشعرية، والكلابية، ورواه الرازي عن أبي علي، وقال الإمام المهدي: بل هم معصومون منها، واختاره في (الفصول) وقال به السيد محمد بن عز الدين المفتي، وهو قول جمهور المعتزلة، واحتجوا بأن ارتكابها يوجب النفرة عمن ارتكبها وإن تاب؛ لأنها تسقط المرتبة ويسترذل فاعلها، وقد مر أنه لا يحسن من الله بعثة من يسترذله الناس ويتهاونون بأمره، قال الإمام المهدي: ولا شك في تهاون الناس بمن يرتكب المعاصي ولو قبل بعثته، وقد تهاون فرعون بأمر موسى للثغة كانت بلسانه وفقره، وأيضاً المقصود من النبوة أن يقبل الناس منه ما جاء به من عند الله ومن كان معروفاً عندهم بارتكاب الكبائر، أو جوزوا عليه ذلك فإنهم يكونون عن القبول منه أبعد، ولهذا فإن الخطيب لو بات يزني ويشرب الخمر ثم أصبح يعظ الناس ويدعوهم إلى الطاعة لم يكن لوعظه تأثير، ولا لدعائه إجابة.

قال القرشي: ولا فرق بين أن يقع ذلك قبل البعثة أو بعدها فإن الناس إلى القبول ممن لم يتدنس بالمعاصي أقرب منهم إلى القبول ممن يتعاطاها وإن كان قد تاب لا شك في ذلك.

هذا وأما قول الخصم إنه لا دلالة للمعجز على امتناعها قبل البعثة

فمسلم ولم نستند إلى ذلك.

وأما قولهم: لاحكم للعقل، فمبني على أصلهم الباطل من نفي الحكم العقلي، وقد مر بطلانه في المقدمة وغيرها، ومن أنصف عرف صحة الدليل العقلي الذي أوردناه.

فإن قيل: أليس من الجائز أن يعلم الله تعالى أن في بعثة من قد عصى ثم تاب لطفاً لا يكون في بعثة غيره ممن لم يرتكب الكبائر، ويعلم أن تقدم المعصية لا يصرفه عن القبول، وإذا كان ذلك جائز فما المانع من تجويز بعثته ولا وجه يقتضي القبح.

قيل: هذا التجويز بعيد عن الصحة؛ لأن ارتكاب الكبائر قبل البعثة كالجذام ونحوه من الأمور الخلقية في التنفير، فلو جوزنا في بعثة مرتكب الكبيرة لطفاً لجوزنا في بعثة المجذوم لطفاً، والمعلوم ضرورة خلافه لملازمة النفرة عنه، وعدم القبول منه.

فإن قيل: بين الصورتين فرق فإن الجذام باق والمعصية غير باقية؛ لأن الفرض أنه قد تاب منها فهي في حكم العلة التي قد زالت.

قيل: ونحن نجد من أنفسنا النفرة عمن قد تفاحش فيه الجذام والجنون وإن زال عنهما بالكلية، فكذلك يقال في مرتكب الكبائر إذا تاب، وقال الإمام القاسم بن محمد فيما رواه عنه في(البدرالساري) إن في الأنبياء من هو مرسل إلى نفسه كأولاد يعقوب عليهم السلام وإنها تجوز عليهم الكبائر قبل البعثة، ثم قال: وكذا من أرسل ولم يكن الذنب مكفراً.

وقال الإمام أحمد بن سليمان: اعلم أنا لا نقطع على من كان عصى الله ومعصيته عمداً ثم تاب وأخلص، واشتهر إخلاصه وتوبته عند الخاص والعام، وظهر صدقه ووفاه، وطهارته وتقاه، أنه لا يجوز أن يرسله الله إلى قوم، بل نقول: إنه قد يمكن ويجوز ذلك، واحتج عليه السلام بأنه قد خرج عن كونه ظالماً أو متهماً كالفاسق فإنه إذا تاب عند أداء الشهادة لا تقبل شهادته، وإذا تقدمت توبته بزمان طويل قبلت شهادته، واحتج أيضاً بما كان من أولاد يعقوب عليه السلام وروي عن ابن عباس أنهم المرادون بقوله تعالى: {والأسباط} وأنهم أنبياء، وادعى إجماع الأمة، بل لم يخالف في ذلك اليهود[1]، واحتج أيضاً بقوله تعالى لموسى: {إِنِّى لاَ يَخَافُ لَدَىَّ الْمُرْسَلُونَ ، إِلاَّ مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ...} الآية[النمل:١٠،١١]، وبقوله تعالى: {لاَ يَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ} [البقرة:١٢٤] والتائب ليس بظالم.

هذا وأما ارتكابهم الصغائر قبل البعثة فمن أجاز عليهم الكبائر قبلها أجاز الصغائر بالأولى، وأما من منع الكبائر فإن الظاهر منهم تجويز الصغائر عليهم، وهو الذي رواه الإمام المهدي عن المعتزلة، ونص عليه القرشي ما لم تنفر عن القبول كسرقة لقمة، ومهازلة النساء، والتطفيف في الكيل، وكثرة المزاح؛ إذ ارتكاب مثل هذه الكبائر وإن كانت في نفسها صغائر فإنها مما يسترذل مرتكبها، ويتهاون بأمره وينفر عنه، لا شك في ذلك، فأما غير المنفر منها فلا منع منه؛ إذ لا يؤثر في الشك، ولا في التنفير عن القبول.

---

(١) أي في كونهم هم الأسباط وكونهم أنبياء. تمت مؤلف.

قال القرشي: فأما الصغائر التي ليس لها حظ إلا في تقليل الثواب دون التنفير والقدح في التبليغ، فجائز قبل البعثة وبعدها إلا عند من لا يعبأ به.

قلـــت: ولعله أراد بمن لا يعبأ به الإمامية، فإن ظاهر الحكاية عنهم أنهم لا يجوزون على الأنبياء وقوع المعاصي من الأنبياء قط لا كبيرة ولا صغيرة لا قبل البعثة ولا بعدها. والله أعلم.

الفصل الرابع في عصمتهم بعد النبوة من الجهل بالله وبما أوحي إليهم

قد مر في الفصل الثالث رواية الإجماع على عصمتهم من الكفر قبل النبوة وبعدها، ولا شك أن الجهل بالله وبصفاته، وبما أرسل به رسله من أعظم أنواع الكفر، فوجب القطع بعصمتهم من ذلك، وقد نص القاضي عياض في (الشفاء) على معنى هذا، وذكر أنهم على غاية المعرفة، ووضوح اليقين، وانتفاء الجهل بشيء من ذلك، أو الشك فيه، وأنهم معصومون عن كل ما يضاد المعرفة واليقين من جهل وشك، ثم قال: هذا ما وقع عليه إجماع المسلمين، ولا يصح بالبراهين الواضحة أن يكون في عقود[1] الأنبياء سواه.

قلـــت: وقد جاء في بعض الآيات ما يقتضي ظاهره وقوع الشك ونحوه منهم، وهو مأول كما سيأتي في مواضعه إن شاء الله تعالى.

وأما ما مر في الأولى من مسائل قوله تعالى: {وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا} الآية[البقرة:٢٣]، فإنه صلى الله عليه وآله داخله

(١) أي عقائدهم. تمت مؤلف.

الرعب عند أن خاطبه جبريل بالوحي، وما أخرجه البخاري وغيره من أنه صلى الله عليه وآله قال لخديجة لما أخبرها برؤية جبريل: «لقد خشيت على نفسي» فليس معناه الشك فيما أوحي إليه بعد رؤية الملك، ولعله خشي أن لا تحتمل قوته مقاومة الملك، وأعباء الوحي، فينخلع قلبه وتزهق روحه من الفزع، هذا إن كان قال هذا القول بعد لقاء الملك وإعلامه له بأنه رسول الله على ما تفيده بعض الروايات، أو يكون قال ذلك قبل لقاء الملك وإعلام الله له بالنبوة، وذلك عند ابتداء ظهور العجائب في حقه صلى الله عليه وآله من دعاء جبريل إياه بيا محمد، وتسليم الحجر والشجر، ونحو ذلك كما جاءت بذلك بعض الأخبار، وعلى أي الاحتمالين يبطل التعليق بالحديث على إثبات الشك فيما جاءه من الوحي. ولله الحمد.

الفصل الخامس في أنه لا يشترط في الأنبياء العصمة فيما يتعلق بأمور الدنيا وأنه لا يضر الجهل بها

اعـــلم أن خطايا الأنبياء عليهم السلام فيما يتعلق بالأمور الدنيوية، لا يضر، ولا يقدح في نبوتهم، ولا في عصمتهم، ولا يكون حجة على غيرهم، ولذا قال صلى الله عليه وآله في قصة التلقيح: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» وكذلك لا يقدح في علمهم جهلهم ببعض أمورها واعتقادها على خلاف ما هي عليه، ويحكى عن الشيعة خلاف هذه.

قلنا: هممهم منصرفة إلى الآخرة والبعثة إنما كانت لأجلها، وأمور الدنيا تضادها، ولهذا شبه صلى الله عليه وآله الدنيا والآخرة بالضرتين.

هذا وأما جهلهم بأمور الدنيا أجمع فلا يجوز في حقهم، ولا يصح إطلاق القول بأنهم لا يعلمون شيئاً من أمورها؛ لأن ذلك شأن أهل الغفلة والبله، وهم منزهون عن ذلك، كيف وقد قلدوا سياسة الخلق ودعائهم إلى ما فيه الهدى والرشد، وليس هذا من شأن البله وأهل الغفلة فافهم.

الفصل السادس في أنه لا يجوز جهلهم بشيء من أمور الدين

أما ما يتعلق بمسائل الاعتقاد فقد تقدم الكلام عليها، وأما غيرها فلأنهم مبعوثون لإرشاد الخلق، وإنقاذهم من مهاوي الضلال، وتعليمهم معالم دين ذي الجلال، ومن كان كذلك فلا يجوز أن يجهل شيئاً يحتاج إليه في هذا المقصد؛ إذ لو جاز عليه الجهل بشيء من ذلك لم يتم الغرض المقصود من البعثة، وحينئذٍ يكون الإرسال عبثاً؛ إذ ما لا يتم به الغرض يكون وجوده كعدمه، وهذا واضح.

الفصل السابع في عصمتهم من الشيطان الرجيم

أما نبينا -صلى الله عليه وآله- فأجمعت الأمة على عصمته من الشيطان -لعنه الله- ويدل على ذلك ما روي أن النبي -صلى الله عليه وآله- لما بعث انطلق إبليس إلى تهامة فوجد ملائكة قد حفت بها، فأراد أن يدخل فطردوه وزجروه، فأتى من قبل حراء فقال: يا جبريل هل إليه سبيل؟ فقال: لا هذا النبي المعصوم. الخبر رواه أبو طالب من حديث علي عليه السلام.

وروى القاضي عياض في (الشفاء) بسنده إلى الدارقطني قال: حدثنا إسماعيل الصفار، ثنا عباس الترقفي، ثنا محمد بن يوسف، ثنا سفيان، عن منصور، عن سالم بن أبي الجعد، عن مسروق، عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن وقرينه من الملائكة، قالوا: وإياك يا رسول الله؟ قال: وإياي ولكن الله أعانني عليه فأسلم» زاد في رواية: «فلا يأمرني إلا بخير». والحديث أخرجه مسلم عن سالم بن أبي الجعد، عن أبيه، عن ابن مسعود.

والترقفي بمثناة مفتوحة ثم راء ساكنة ثم قاف مضمومة ثم فاء مكسورة ثم ياء النسبة، قال علي القارئ: ثقة متعبد، أخرج له ابن ماجة.

وابن يوسف هو الفريابي، وسفيان هو الثوري، ومنصور هو ابن المعتمر.

وروى القاري في شرحه عن ابن عباس مثله من دون الزيادة وقال: بسند أحمد، وقال القاضي عياض: وروي عن عائشة بمعناه، قال: وروي: «فأسلم» بضم الميم أي فأسلم أنا منه، وصحح بعضهم هذه الرواية ورجحها.

قال الراوي: وممن رجحها سفيان بن عيينة فإنه زعم أن الشيطان لا يسلم.

القاضي عياض: فإذا كان هذا حكم شيطانه وقرينه فكيف بمن بعد

عنه -يعني فإن عصمته منهم بالأولى- وقد جاءت الآثار بتصدي الشيطان له في الصلاة وغيرها فانقلب خاسئاً مدحوراً.

وأما غيره من الأنبياء عليهم السلام فقد استدل على عصمتهم منه بقوله تعالى: {إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ} [الحجر:٤٢] فإذا لم يكن له سلطان على خلص عباده علم أنه ليس له سلطان على أنبيائه بالأولى، والمراد بعصمتهم عليهم السلام من الشيطان أن الله تعالى يكفيهم شره في أجسامهم، فلا يؤذيهم بشيء فيها من إغماء وجنون وألم ونحوه، وفي خواطرهم فلا يوسوس لهم بشيء على وجه الإلقاء، ذكره في (الشفاء) وشرحه، ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله حين لد في مرضه وقيل له: خشينا أن تكون لك ذات الجنب، فقال: «إنها من الشيطان ولم يكن الله ليسلطه عليَّ». رواه الشيخان عن عائشة.

قوله: لُدّ بضم اللام وتشديد الدال أي سقي دواء من أحد سقى فمه بغير أذنه لغشائه.

وقال صلى الله عليه وآله في حديث رواه الشيخان عن أبي هريرة: «إن عيسى عليه السلام كفي من لمسه -يعني الشيطان- فجاء ليطعن بيده في خاصرته حين ولد فطعن في الحجاب» أي في المشيمة، وقيل: ما لف عليه، وقيل: أمر حجبه الله به عنه، وقيل: حجبته به أمه.

قلـــت: وظاهر هذا الحديثين الخصوص، ولا دليل على التعميم.

قال في (شرح مسلم): عموم عدم طعن إبليس ونخسه لم يقم عليه

دليل غير عصمة الأنبياء عليهم السلام ولا يلزم منها عدم المس إنما يلزمها عدم الإغواء والأذية لهم، ولا يلزم من اختصاصه عليه السلام بهذه المنقبة تفضيله على نبينا -صلى الله عليه وآله- وذكر أمه معه كما يدل عليه دلالة ظاهرة فقد يخص الله بعض عباده بأمر لم يكن لأفضل منه.

قلت: وكذلك لا أعلم دليلاً على عموم العصمة من وسوسته لقوله تعالى في آدم: {فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ} [طه:١٢٠] وسيأتي الكلام على ذلك فيما يتعلق بالآية إن شاء الله.

الفصل الثامن في عصمتهم في الأقوال المتعلقة بالتبليغ

أجمعت الأمة على عصمتهم من الكذب والتحريف والإخفاء فيما يتعلق بتبليغ الشرائع لا قصداً ولا عمداً، ولا سهواً ولا غلطاً، خلافاً للباقلاني في الكذب سهواً قال: لأن الاحتراز منه غير ممكن، لنا لو جاز عليه شيء من ذلك لارتفع الوثوق بما جاءوا به، هكذا استدل أصحابنا والرازي، واحتج القاضي عياض، ورواه الإمام المهدي عن الأشعرية بأن المعجز يفيد العلم الضروري بصدقه لما مر من أنه في معنى قول الله تعالى: صدق رسولي.

قال الإمام المهدي: وهو غلط أو مغالطة؛ لأن المعجز إنما يدل على التصديق لا على الصدق في نفس الأمر إلا مع القول بالعدل والحكمة.

قلت: أراد عليه السلام أن هذه الحجة لا تستقيم على أصولهم لعدم تنزيههم الباري تعالى عن فعل القبيح تعالى الله عن ذلك.

ومن أدلة المسألة قوله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ} [النجم:٣] {قَدْ

جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ} [النساء:١٧٠] {ومَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ} [الحشر:٧] ونحوها وهي أدلة عامة مانعة من أن يقع منه في هذا الباب خبر بخلاف مخبره على أي وجه كان، فلو جوزنا عليه سهواً أو غلطاً لم يكن بين خبره وخبر غيره فرق، ولاختلط الحق بالباطل، وفي حديث عبد الله بن عمرو: قلت: يا رسول الله، أأكتب كلما أسمع منك؟ قال: «نعم، قلت: في الرضا والغضب؟ قال: نعم فإني لا أقول في ذلك كله إلا حقاً». أخرجه أحمد، وأبو داود، والحاكم وصححه.

واعـــلم أنه قد يتمسك بعض الطاعنين في الدين بآيات وهي مأوّلة، وستأتي في مواضعها إن شاء الله مع أنه لا عبرة بطعنهم مع إجماع الأمة على خلافه، وقضاء المعجز وأدلة العصمة، ومحكم الكتاب، والسنة بخلافه.

تنبيـــه وأما عصمتهم عليهم السلام من الكذب فيما لا يتعلق بالتبليغ كأخبار النبي عن حال نفسه أو حال غيره فقد اختلف في ذلك، فقال أصحابنا: لا يجوز عليهم الكذب في شيء من ذلك، وبه قال القاضي عياض وقال: إنه يجب اعتقاد عصمته من ذلك، والخلاف في ذلك للحشوية.

قلنا: لو جوزنا عليه الكذب في شيء من أخباره لجوزناه عليه فيما يؤديه عن الله فلا نثق به فيبطل الغرض ببعثته، واحتج القاضي عياض على منع ذلك بإجماع السلف وقال: إنا نعلم من دين الصحابة مبادرتهم إلى تصديقه ﷺ في جميع أحواله على أي باب كانت أخباره

بلا تردد، ولا توقف، ولا سؤال هل وقع فيها سهواً أو لا، ولما احتج ابن أبي الحقيق اليهودي على عمر حين أخلاهم من خيبر بإقرار رسول الله -صلى الله عليه وآله- واحتج عليه عمر بقوله صلى الله عليه وآله: «كيف بك إذا أخرجت من بلادك»؟ فقال اليهودي: كانت هزيلة من أبي القاسم، قال له عمر: كذبت يا عدو الله. أخرجه البخاري، وإنما كذبه لنسبته صلى الله عليه وآله إلى ما لا يليق به من الهزل، وللإشارة إلى أنه لو كان مزحاً فهو لا يمزح إلا بحق.

وللخصم شبه[1] يتعلق بها من القرآن الكريم وهي مؤولة، ومنها ما حكاه الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام حيث اعتذر إلى قومه من الخروج معهم إلى عيدهم فقال: {إِنِّي سَقِيمٌ} [الصافات:٨٩] فقالوا: لم يكن سقيماً وإنما أراد مكيدتهم في الأصنام.

والجواب: أن جميع الشبه التي يتمسكون بها لا سبيل إلى القطع بكذب ما تضمنته من الأخبار، وليس كل خبر يعلم قصد المخبر به ضرورة، وإنما يعلم ذلك بقرائن الأحوال عند المشاهدة، أو تواتر المنتهي إلى المشاهدة، والمعرفة بالقصد ضرورة؛ لأن كل خبر يحتمل التقييد بالنية، والتقييد يخرج الكلام عن ظاهره فلا يقطع به.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: {إِنِّي سَقِيمٌ} [الصافات:٨٩] يحتمل أنه كان معه سقم باطن، ويحتمل أنه أراد سقيم الاعتقاد فيهم، ومع الاحتمال يبطل الاحتجاج. والله أعلم.

---

(١) أي لابن أبي الحقيق. تمت مؤلف.

الفصل التاسع في عصمتهم في الأفعال التي تجري مجرى الأقوال في التبليغ

وذلك نحو أن تكون بياناً لمجمل واجب كأفعال الصلاة والوضوء ونحوهما مما يؤخذ بيانها من أفعالهم، وكذلك سائر ما يفعلون من القرب وتفاصيل الشرائع، فهذا يجب القطع بعصمتهم فيها، والحجة على ذلك كالحجة على الأقوال المتعلقة بالتبليغ، ويدل على ذلك أن الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهداهم، والتأسي بأفعالهم أمراً مطلقاً، ولو كان يجوز عليهم الخطأ في شيء من ذلك لما حسن إطلاق الأمر.

الفصل العاشر في عصمتهم عن الكبائر التي لا تتعلق بالتبليغ

أما الكفر فقد مر أنهم معصومون عنه قبل البعثة وبعدها بالإجماع، وأما غيره من الكبائر فقد مر الخلاف في عصمتهم عنها قبل النبوة، وأما بعدها فمن عدا الحشوية والكرامية مجمعون على عصمتهم عنها، وادعى القاضي إجماع المسلمين على ذلك، ولعله أراد إجماع السلف ومن يعتد بقوله، واختلف القائلون بعصمتهم في دليل ذلك، فقالت العدلية: دليل المنع العقل والسمع.

وقالت الأشاعرة: بل دليله السمع فقط، قال في (شرح المواقف) وغيره: المحققون من الأشاعرة إن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً؛ إذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عمداً مستفاد من السمع وإجماع الأمة قبل ظهور المخالف.

قلت: ومن الأدلة السمعية قوله تعالى: {وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ} [ص:٤٧] ونحوها مما أثنى الله فيه على الأنبياء عليهم السلام

ونص على اصطفائهم واجتبائهم واستخلاصهم، وغير ذلك من الأوصاف الحميدة، والممادح الجميلة.

وأما الدليل العقلي فهو من وجوه:

أحدها ما مر في الفصل الثالث من أن ذلك يوجب النفرة.

الثاني: أن صدور المعصية منهم يستلزم أن يكونوا أقل درجة من عصاة الأمة؛ لأن من كانت درجته أشرف يكون وقوع الذنب منه أفحش، ولا يجوز أن يكونوا أقل درجة من غيرهم بالإجماع فيجب أن لا تصدر منهم المعصية.

الثالث: أنا مأمورون باتباعهم أمراً مطلقاً، فلو صدر منهم ذنب وجب اتباعهم فيه، والمعلوم أن الاقتداء بالعاصي في معصيته محرم، فيلزم اجتماع الحرمة والوجوب وهو محال.

الرابع: أنه لو صدر عنهم ذنب لكانوا معذبين أشد العذاب؛ لأن عليهم وزرهم، ووزر من اقتدى بهم، وأجمعت الأمة على أن أحداً منهم لم يستحق عذاباً فثبت أنه لم يصدر عنه معصية.

احتج المخالف بقصص الأنبياء عليهم السلام فإنها توهم صدور الكبائر عنهم في زمن النبوة وقبلها، وقد ذكرها الله في القرآن.

قلت: وسنذكر كيفية احتجاجهم بتلك القصص، ونجيب عنها في مواضعها إن شاء الله، ولنتكلم هنا على احتجاجهم بقصة آدم عليه السلام فنقول:

احتج القائلون بجواز ارتكاب الكبائر على الأنبياء عليهم السلام بقصة آدم، وتقرير احتجاجهم بها من وجوه:

أحـــدها: أن الله سماه عاصياً لقوله تعالى: {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} [طه:١٢١] والعصيان من الكبائر لقوله تعالى: {وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ} [الجن:٢٣].

الثـــاني: أنه سماه غاوياً لقوله: {فغوى} والغواية ضد الرشد، بل هي اتباع الشيطان لقوله تعالى: {إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ} [الحجر:٤٢].

الثالث: أنه تائب لقوله: {فَتَابَ عَلَيْهِ} والتوبة لا تكون إلا عن ذنب؛ لأنها الندم على المعصية والعزم على ترك العود.

الرابع: أنه ارتكب المنهي عنه بقوله: {وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ} [البقرة:٣٥] ولذا قال تعالى: {أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ} [الأعراف:٢٢] وارتكاب المنهي عنه عين الذنب.

الخامس: أن الله تعالى سماه هو وحوا ظالمين على تقدير أكلهما من الشجرة، والظلم ذنب وقد اعترفا به في قوله: {رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا} [الأعراف:٢٣].

السادس: أنه اعترف أنه إن لم يغفر الله له كان خاسراً، والخسران دليل كون ذنبه كبير.

السابع: أنه أخرج من الجنة كما قال تعالى: {فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ} [البقرة:٣٦] والإخراج بسبب إزلال الشيطان دليل كون الصادر عنهما كبيرة.

والجـــواب من وجهين جملي، وتفصيلي، أما الجملي فهو أنا إنما منعنا الكبائر من الأنبياء عليهم السلام حيث تقع منهم تمرداً وتعمداً على الحد الذي لو وقعت من غيرهم كانت فسقاً، فأما إذا كانت بصورة الكبيرة، لكنها على جهة الخطأ والتأويل بحيث لو وقعت من أحدنا لم تكن فسقاً فلا يمنع وقوع صورتها منهم؛ إذ وقوعها على هذا الوجه لا يقتضي التنفير.

قال الإمام أحمد بن سليمان: اعلم أن الأنبياء -صلوات الله عليهم- بشر من الناس يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق كما قال تعالى، وإنهم مركبون على الشهوة، والكراهة، والغفلة، والذكر، والنسيان إلا في تبليغ ما أمروا به فإنهم معصومون عن النسيان، والغفلة، والسهو، والكذب؛ لأن الله قد اختارهم لتبليغ رسالته، وأداء أمانته، ولا يجوز أن يرسل من ينسى شيئاً من تبليغ الرسالة أو يسهو عنها أو يكذب.

قال عليه السلام: فهذه الجملة لا تجوز على الأنبياء، بل هم معصومون عنها، وكذلك تعمد معصية الله قال تعالى: {لاَ يَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ} [البقرة:١٢٤] فأما في سائر أفعالهم غير تبليغ الرسالة فإنه يجوز عليهم النسيان، أو الغفلة، والخطأ في التأويل، والعجلة، وقد ذكر الله عنهم ذلك، وذكر توبتهم منه وندمهم، وإقلاعهم، واستغفارهم.

إذا عرفت هذا فنقول: الصور المحكية عن الأنبياء عليهم السلام لم تقع منهم إلا على وجه لو وقعت من غيرهم لم تكن فسقاً كما سنبين ذلك في موضعه إن شاء الله، ولا نتكلم هنا إلا على قصة آدم عليه السلام

فنقول:

أما من جوز عليهم ارتكاب الكبائر قبل البعثة فقالوا إنما يتم استدلالكم بالقصة لو ثبت أنه ارتكب هذا الذنب حال النبوة وهو ممنوع؛ إذ لم يكن اجتباؤه للنبوة إلا بعد هذه القصة بدليل قوله تعالى: {فَغَوَىٰ ۝ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ} [طه:١٢٢،١٢١].

قلت: وفيه نظر فإنه قد كان أوحي إليه قبل دخول الجنة كما قال تعالى: {اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ} [البقرة:٣٥] لا يقال الوحي لا يستلزم النبوة بدليل: {وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ} [القصص:٧]؛ إذ لا تتصور نبوتها؛ لأنا نقول: المتبادر فيما ورد في حق آدم عليه السلام هو استماع الكلام في اليقظة وهو المسمى بالوحي الظاهر والمتلو، ولم يثبت ذلك لغير الأنبياء.

وأما إلقاء المعنى في الروع في اليقظة أو إسماع الكلام في المنام فهو يقال له وحي وإيحاء في اللغة، لكنه غير مختص بالأنبياء، والواجب حمل ما جاء في جانبهم على ما هو اللائق بجنابهم، لا يقال: كيف يكون نبياً ولا أمة له؛ لأنا نقول: هو مرسل إلى حوا وإلى من وجد بعدها؛ إذ لا يجب في المرسل إليهم أن يكونوا موجودين في ابتداء الإرسال، على أنه لا مانع من أن يكون مرسلاً إلى نفسه فقط، وإذا بطل حمل القصة على وقوع الذنب منه قبل البعثة تعين بيان التأويل الذي يخرج به هذا الذنب عن كونه كبيرة، وذلك يعلم بالجواب عن كل واحد من هذه الوجوه، وهو الجواب التفصيلي فنقول:

الجـــواب عن الأول: تسميته عاصياً لا يقتضي كون معصيته كبيرة، والمعاصي منقسمة إلى صغائر وكبائر، والآية واردة في أهل الكبائر لما ثبت من غفران الصغائر، ويجوز شمولها لأهل الصغائر بشرط عدم اجتناب الكبائر لقوله تعالى: {إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ} [النساء:٣١].

وعن الثاني بأن الوصف بالغواية لا يقتضي كبر المعصية إذ يوصف بها مرتكب الصغيرة، وذلك واضح.

وعن الثالث بأنه لا قبح في التوبة عن الصغائر، وليس في توبته منها ما يدل على كبرها.

وعن الرابع أن النهي إما للتنزيه كما قيل فلا إشكال، وفيه نظر، وإما للتحريم فلأصحابنا في تأويل إقدامه وجوه:

الوجـــه الأول: أن الإقدام كان عمداً، لكن كان معه من الوجل والخوف والإخلاص ما صيره في حكم الصغيرة، وفيه نظر، فإن المتعمد لترك الواجب أو فعل المنهي عنه تكون معصيته كبيرة وإن صحبها خوف ووجل، ولا يصح وصف الأنبياء عليهم السلام بذلك.

الوجـــه الثاني: ذكره الإمام الهادي عليه السلام وهو أن إقدامه على أكل الشجرة كان في حال النسيان لقوله تعالى: {فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً} [طه:١١٥] قال عليه السلام: يقول لم نجد له عزماً على اعتمادها وأكلها بعينها، وقد أوضح الإمام المهدي توجيه النسيان فقال: إن الشيطان قد كان أدخل في روع آدم عليه السلام أن الله سبحانه لم ينههما عن أكل الشجرة لكونها مفسدة، بل لأن أكلها يستحق من جهته الخلد

وقاسمهما أنه لهما لمن الناصحين.

قال عليه السلام: وأما إخبار الله لهما أنهما يصيران بذلك من الظالمين، فلعلهما نسيا ذلك عند الإقدام وسهوا عن النظر في كلام إبليس، وما تقدم إليهما من العهد، وقد صرح الله بذلك بقوله: {وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ...} الآية[طه:١١٥]، والكبيرة إذا وقعت نسياناً لم تكن معصية كمن نسي طلاق امرأته فوطئها، لا يقال: لو كانا ناسيين لم تكن معصية؛ إذ لا ذنب على الناسي وقد قال تعالى: {وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ} [طه:١٢١] لأنا نقول: لم ندع أنه نسي النهي، بل أقدم وهو يعلمه فهو عاص، وإنما نسي النظر في وجه النهي هل للقبح والمفسدة، أو لأمر آخر، فلا إشكال في معصيته لإقدامه على ما يعلم أنه ينهي عنه، وأن الإقدام على المنهي عنه قبيح، لكن إذا لم يكن النهي عنده للقبح لم يكن المعصية في الفحش، كما لو أقدم مع معرفة وجه القبح وعظم العقاب، وحاصل كلامه عليه السلام أن النسيان كان للنظر لا للنهي.

الوجـــه الثالث: أنه أقدم على الأكل بسبب اجتهاد أخطأ فيه، وذلك لا يقتضي كبر المعصية، وهذا مروي عن أكثر المعتزلة، وبيان الخطأ أن لفظ هذا قد يشار به إلى الشخص نحو هذا الرجل، وهذه المرأة، وقد يشار به إلى النوع كما في قوله صلى الله عليه وآله وقد أخذ حريراً وذهباً: «هذان حلال لإناث أمتي حرام على ذكورهم» فإنه أراد النوع، وعلى هذا فآدم ظن أن الإشارة مراد بها الشخص أي الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع فأخطأ في اجتهاده؛ لأن مراد الله النهي عن النوع لا الشخص، لكنه اجتهاد في

الفروع، والخطأ فيه يكون صغيرة مغفورة.

واعترض من وجوه:

أحـــدها: أن كلمة هذا في اللغة موضوعة للإشارة بها إلى الحاضر، والحاضر لا يكون إلا معيناً، وورودها للإشارة بها إلى النوع على خلاف الأصل، وإذا ثبت هذا فما عدا المعين خارجاً عن النهي لا محالة، والمجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته، وآدم قد فعل ما يجب، فيلزم أن لا يوصف بالخطأ ولا بالعصيان، ويؤيد ذلك أن العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع إلا ما خصه الدليل، والدليل لم يخص إلا المعين، وقد جاء الشرع مؤكداً لدليل العقل وهو قوله: {وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا} [البقرة:٣٥] فإنه يتناول ما عدا المعين.

الثـــاني: سلمنا تردد كلمة هذا بين النوع والشخص، فلا يجوز من الله تعالى ترك البيان للمراد منهما، وحينئذٍ فآدم إما مقصر في معرفة البيان، أو لم يقصر، بل عرف أن المراد النوع، وعلى أيهما فإقدامه على تناول شجرة من ذلك النوع يكون عمداً لا خطأً.

الثـــالث: أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد؛ إذ لا يوصل إلا إلى الظن، ولا يجوز العمل به مع إمكان العلم وهو ممكن في حقهم فالإقدام على الاجتهاد معصية.

الـــرابع: أن المسألة إن كانت قطعية كان الخطأ فيها كبيراً، وإن كانت ظنية فكل مجتهد في الظنيات مصيب فلا خطأ أصلاً، وإن قلنا إن الحق فيها واحد فالمخطئ معذور اتفاقاً، فكيف وصف آدم بسببه

بالعصيان، وأخرج من نعيم الجنان إلى دار الذل والهوان.

وأجيب عن الأول بأن لفظ هذا، وإن كان في الأصل للإشارة به إلى الشخص فقد يستعمل في النوع كما مر، ويجوز أن يكون الله تعالى قد قرن به ما يدل على أن المراد به الإشارة إلى النوع.

وعن الثـــاني بأنه يجوز كونه قصر في معرفة الدليل ظناً أنه لا يلزمه معرفته، أو عرفه عند النهي ثم غفل عنه.

وعن الثالث بأنه لا حاجة بنا إلى كونه متمسكاً بالاجتهاد لما بينا من تجويز ظنه عدم وجوب معرفة الدليل المعين للمراد، أو أنه غفل عنه.

وعن الرابع بأنه يجوز كونها قطعية إلا أنه لما نسيها صار النسيان عذراً في كونها صغيرة، أو يقال: هي ظنية إلا أنه ترتب عليها من التشديدات ما لا يترتب على خطأ سائر المجتهدين؛ لأن ذلك مما يجوز اختلافه باختلاف الأشخاص، وكما أن الرسول عليه السلام مخصوص بأمور كثيرة في التشديد والتخفيف، فكذلك هنا، ذكر معنى هذه الأجوبة الرازي ثم قال: يمكن أنه ظن أن النهي إنما كان عن أكلهما مجتمعين؛ إذ لا يلزم من النهي عن الاجتماع النهي عن الانفراد، فلعل الخطأ كان من هذا الوجه.

والجـــواب عن الوجه الخامس مما قرر به القائلون بجواز الكبائر على الأنبياء عليهم السلام احتجاجهم بالآية وهو أن الله سماهم ظالمين بأن الظلم مراتب، وقد تقدم تحقيقها.

وعن السادس بأن طلب المغفرة لا ينافي صغر المعصية، وأما

اعترافهما بالخسران لولا المغفرة فالمراد به نقصان الثواب؛ لأن الصغائر إن لم تغفر توجب نقصاً في الثواب، والخسران هو النقص، ويجوز أن يعترفا بذلك لما شاهداه من التشديد في حقهما، والتهويل لأمرهما.

وعن السابع بأن العقوبة إنما كانت في استعماله في أكل الشجرة، لأنه نهي عن البر فأكل من شجرة الشعير وهي ورق لم تثمر، فلما ظهر فيها الحب أشكل عليه أمرها، فخدعه إبليس بالقسم فاستعجل فأكل، ولم ينتظر الوحي، فعوقب في ذلك، وهذا ذكره الهادي.

وقال الزمخشري: ما كانت معصيته إلا صغيرة مغمورة بأعمال قلبه من الإخلاص والأفكار الصالحة التي هي أجلّ الأعمال، وأعظم الطاعات، وإنما جرى عليه ما جرى تعظيماً للخطيئة وتفظيعاً لشأنها وتهويلاً؛ ليكون ذلك لطفاً له ولذريته في اجتناب الخطايا، واتقاء المآثم، والتنبيه على أنه أخرج من الجنة بخطيئة واحدة، فكيف يدخلها ذو خطايا جمة.

الفصل الحادي عشر في الخلاف في جواز الصغائر على الأنبياء عليهم السلام

ذهب الأكثر إلى أنها تجوز عليهم الصغائر بعد البعثة إذا لم يكن لها حظ إلا في تقليل الثواب دون المنفر، وما فيه خسة وسخافة، كمهازلة النساء، والتطفيف بحبة عند الكيل، وكذلك إذا كانت الصغيرة متعلقة بالتبليغ نحو الكذب إذا قدرناه صغيرة؛ لأن ذلك كله منفر، وقد مر أنه يجب سلامة النبي من المنفرات، فأما غيرها من الصغائر فإنها إذا وقعت منهم ولم يصروا عليها بل ظهر منهم الإقلاع عنها، فإنه

لا يكون منفراً.

قال القرشي: وعلى هذا يحمل ما حكاه الله تعالى من ذنوب الأنبياء، وأكل الشجرة، وعبوس النبي -صلى الله عليه وآله- حين جاءه الأعمى ونحو ذلك.

نعم أما إذا عرفنا منه الإصرار على ذلك فلا يبعد كونه منفراً.

فإن قيل: وكذلك إذا عرفنا منه الإقلاع والتوبة في الطرف الأول[1] فلا ننفر عنه، فلا فرق بين الطرفين.

قيل: لا سواء فإنا وإن عرفنا توبته عن الطرف الأول فلا نأمن معاودته فلا نثق به ولا ترتفع النفرة عنه؛ لأنه لما كان منفراً جرى مجرى الكبائر التي لا ترتفع كونها منفرة بظهور التوبة عنها، بخلاف الطرف الثاني فليس بمؤثر في التنفير بمجرده وإنما يؤثر الإصرار عليه، بل بعد العزم على الإقلاع فإن معاودته تكون كابتداء فعله سواء سواء[2].

وقالت الإمامية: لا تجوز عليهم الصغائر كالكبائر، واختاره الرازي، ورواه في (البدر الساري) عن طائفة من الفقهاء المتكلمين على أحوال الأنبياء عليهم السلام وجماعة من الأشعرية قالوا: وما ظاهره يقتضي وقوع المعصية منهم فهو محمول على ترك الأولى.

احتج الأولون بأن المعصية إذا لم تؤثر في الشك بما يؤدونه ولا في

(١) وهو المنفرات وما فيه خسة. تمت مؤلف.

(٢) يعني في جوازه ووقوعه وعدم تأثيره في التنفير. تمت مؤلف.

التنفير عن قبول ما جاءوا به، فلا مانع من جوازها عليهم؛ إذ لم يقم دليل على امتناع شيء من المعاصي غير هذين النوعين[1] فما عداهما داخل في حيز الجواز.

قال الإمام أحمد بن سليمان: اعلم أنه لا يقال إن النبي -صلى الله عليه وآله- معصوم عن جميع المذمومات والمعاصي؛ لأنه لو كان كذلك لم يكن له ثواب في لزمه لنفسه عن المحرمات، ولما كان محموداً في ترك اتباع الشهوات، ولما كان يوسف عليه السلام في لزمه لنفسه عن امرأة العزيز محموداً ومثاباً، وقد قال تعالى: {وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ} [يوسف:٢٤] فصح أنه لزم نفسه لا عن عصمة ولا نقول: إن الله عصمه، بل نقول: إن الأنبياء عليهم السلام مخيرون ممكنون كغيرهم من الآدميين، بل إنهم أقوى على أنفسهم، وعلى لزمها من المحرمات لما شاهدوا من الدلائل والمعجزات، والرسالة من الله لهم والآيات، قال عليه السلام: وقد يمكن أن يصرف الله عنهم بالتوفيق والتسديد كثيراً من المحظورات كما حكى الله تعالى عن يوسف عليه السلام {وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ...} الآية[يوسف:٣٣].

قلت: كلام الإمام عليه السلام هنا مبني على أن المراد بالعصمة المنع من المعصية على جهة الإلجاء والقسر، وليس كذلك، فإن العصمة من قبيل الإلطاف، وهي لا تمنع الاختيار كما مر في غير هذا الموضع.

ومن الأدلة على وقوع الصغائر من الأنبياء عليهم السلام ما حكاه الله من خطايا الأنبياء عليهم السلام ومعاتبته إياهم على ارتكابها، ومنها قصة

(١) يعني ما يؤثر في الشك أو في التنفير. تمت مؤلف.

آدم عليه السلام وقد مر تقرير الاحتجاج بها ممن يجوز عليهم الصغائر، وهي نص في أنه عليه السلام قد ارتكب المعصية، وإنما وجب حملها على الصغر لقيام الدليل على منع الكبائر عليهم، وما أحسن ما قال المرتضى في كتاب (الشرح والبيان) حيث يقول: إن الأنبياء عليهم السلام غير معصومين، وإنهم يغفلون ويسهون، وإن بنيتهم مركبة على بنية الآدميين، وقال في قوله تعالى: {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} الآية[طه:١٢١]: أفتكون التوبة إلا من بعد خطيئته، وقال فيه: من قال إن آدم لم يعص ولم يظلم موسى نفسه وكذلك يونس، فقد أكذب كتاب الله، ولأئمة العترة نحو كلامه عليه السلام في إثبات معاصي الأنبياء عليهم السلام ولأبيه الهادي كتاب في خطايا الأنبياء.

فإن قيل: النبي لطف، ومن حق اللطف أن يكون على أبلغ الوجوه وكونه بحيث لا تجوز عليه معصية قط أبلغ، فيجب كونه كذلك.

قيل: قد تكون المصلحة في بعثة رجل معين فلا نتصور وجوب كونه على أبلغ الوجوه، بل ربما علم الله عصمته من كل معصية كيحيى بن زكريا، وربما علم أنه سيتلوث ببعض الصغائر.

فإن قيل: فلو علم الله المصلحة في بعثة معين قد ارتكب كبيرة ولا يقوم غيره مقامه أكان يبعثه؟

قال النجري: هذا السؤال محال عند أصحابنا؛ إذ لا تثبت المصلحة في فاعل الكبيرة أصلاً؛ لإيجابها التنفير على ما مر.

احتـــج المانعون بما مر في الفصل العاشر من أدلة منع ارتكابهم الكبائر

وقالوا: هي أدلة عامة تمنع من القول بارتكابهم الكبائر والصغائر.

والجواب: أن عمومها مسلم، لكنا قصرناها على الكبائر وما في حكمها من المنفرات لقيام الدليل على جواز الصغائر عليهم عقلاً ونقلاً.

قالوا: العصمة حفظ يستحيل شرعاً وقوع خلافه من سائر الذنوب صغيرها وكبيرها عمدها وسهوها قبل النبوة وبعدها.

قلنا: لا نسلم أن معنى العصمة ما ذكرتم، وكيف يقال ذلك وقد نص الله على وقوع الذنب منهم في كتابه وعاتبهم عليها، وقال لأفضلهم وأكرمهم عليه: {لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ} [الفتح:٢] وذلك تصريح بجواز وقوع الذنب منه عليه السلام، والجواز ينافي الاستحالة.

فرع [في الإقدام على الصغائر من الأنبياء]

واختلف القائلون بجواز الصغائر في كيفية إقدامهم عليها، فقال الهادي، والناصر، والمرتضى، والإمام أحمد بن سليمان: لا يصح إقدامهم عليها مع العمد والعلم بكونها معصية، وهذا قول أبي علي، وأبي عبد الله، وقاضي القضاة، والنظام وجعفر بن مبشر، ورواه في (الأساس) عن بعض البغدادية، وفي شرحه عن جمهور أئمة أهل البيت، واحتجوا بأن الإقدام مع العمد والعلم بالقبح في التنفير كوقوع الكبيرة؛ إذ يدل على الجراءة على معصية الله تعالى.

وقال الإمام المهدي: بل يجوز الإقدام مع العمد والعلم بالقبح، وهو

قول أبي هاشم، ورواه في (الأساس) عنه وفي (المواقف) عن الجمهور، واحتجوا بما علم من إقدام آدم على المعصية بعد تحذيره منها ونهيه عنها، وإعلامه بكونها ظلماً، وأيضاً إقدامهم على الفعل لا يخلو عن تعمد ارتكاب القبيح؛ لأنهم إن أقدموا عليه مع العلم بكونه معصية فهذا صريح التعمد، وإن أقدموا عليه مع الإخلال بالنظر في أنه هل هو معصية أم لا فقد تعمدوا الإقدام على ما لا يؤمن قبحه، والإقدام على ذلك قبيح، فلا بد في الإقدام من تعمد ما يكون قبيحاً.

وأجابوا عما احتج به الأولون بأنا لا نسلم الدلالة على الجرأة إلا فيما يعلم أنه يستحق عليه العقاب، فأما مع أمن العقاب والثقة بالثواب فلا جرأة، ثم إن الإقدام مع الخوف والوجل لا يقتضي جرأة المقدم في كل حال، وإنما يقتضيها لو أقدم غير مكترث ولا خائف، ورد بأنهم إن تعمدوها غير عالمين بأنها صغائر فلا يشك أن تعمدها حينئذٍ يكون جرأة؛ إذ هو إقدام على ما لا يؤمن كونه كبيرة، والإقدام على ما هذه حاله جار مجرى الإقدام على الكبائر في التنفير عن قبول ما أتوا به وإن بين لهم من بعد كونها صغائر؛ لأن الناس ينفرون عمن أقدم على ما لا يؤمن من كونه كبيرة كما ينفرون عن مرتكب الكبيرة، وليس انكشاف الصغر إلا كالتوبة من الكبيرة، فكما أن التوبة لا ترفع النفرة من مرتكب الكبيرة، فكذلك انكشاف الصغر لا يرفع النفرة عمن أقدم على ما لا يؤمن كبره، وإذا كان الإقدام على هذا التقدير يؤدي إلى التنفير وجب الحكم ببطلانه وعدم جوازه على الأنبياء عليهم السلام

لأنه يرجع على الغرض المقصود من بعثتهم بالنقض والإبطال.

قوله: ثم إن الإقدام مع الخوف والوجل...إلخ.

قلنا: هذا باطل؛ لأنهم إذا أقدموا مع علمهم بأنها معصية فهو عين الجرأة سواء صحبها خوف أم لا، ثم إن الإقدام مع الخوف وإن كان بعد التعريف بصغرها كان التعريف إغراء[1] في حقهم لشدة رغبتهم في الطاعة فيكون علمهم بنقص ثوابهم كاف في الزجر؛ لأنا نقول: لا إذا عرفوا كونها معصية يكرهها الله، ثم عرفهم الله بأنه لا عقاب عليهم في ارتكابها فهو حقيقة الإغراء بفعلها.

قالوا: العمد في حقهم صغير لكثرة ثوابهم الذي لا يستحقه غيرهم من البشر.

قلنا: مصادم للنص قوله تعالى: {لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً ، إِذاً لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ...} الآية[الإسراء:٧٤،٧٥]، فانظر كيف توعده على أنه لو مال إلى قومه يسيراً من الميل لأذاقه عذاب الآخرة وعذاب القبر، ولم يقل إن ذلك مكفر في جنب ثوابه وأنه صغيرة منه، فثبت أن إقدامهم على الصغائر لا يكون مع العمد.

وإذا تقرر ذلك فقد اختلف القائلون بهذا القول في كيفية إقدامهم عليها الإمام أحمد بن سليمان في كلامه في خطايا الأنبياء عليهم السلام فأما

(١) قال في المنهاج: الجمهور على أن النبي إنما يعلم كون معصيته صغيرة بعد فعلها؛ إذ لو علمها قبل ذلك لكان في حكم المغرى بفعلها، قال: وهذا سديد عند من يقول أنه يقدم عليها مع الخطأ أو مع السهو فتكون حالة العلم بكونها معصية هي حالة العلم بكونها صغيرة، فأما علي أصل أبي هاشم فيصعب القول فيه لأنه إذا جاز أن يقدم عليها مع العلم وقد علم أنه لا يفعل إلا صغيراً لزم أن يكون في حكم المغرا بفعلها لا محالة. تمت مؤلف.

في سائر أفعالهم في غير تبليغ الرسالة فإنه يجوز عليهم النسيان، والغفلة، والخطأ في التأويل والعجلة، وقد ذكر الله عنهم ذلك، وذكر توبتهم منه، ثم ذكر بعض خطاياهم على هذه الوجوه، وأن ذنب آدم وموسى على جهة النسيان، وأن ذنب يونس كان الاستعجال، وكذلك آدم أكل الشجرة، وداود كان الخطأ في التأويل، وذكر الآيات في ذلك، وسنتكلم عليها في مواضعها إن شاء الله.

هذا هو الظاهر من كلام الهادي في كتاب خطايا الأنبياء، وحاصله أن معاصيهم تكون على جهة النسيان والغفلة والخطأ في التأويل والعجلة، وقد تقدم كلام المرتضى في ذلك.

وروى في (البدر الساري) عن الهادي والناصر وغيرهما من الآل أنها تقع منهم على جهة التأويل والسهو، وقال النظام وجعفر بن مبشر: إنما تقع منهم على جهة السهو والغفلة، فيكونون معذورين قطعاً، وهو مبني على أن السهو صغيرة.

قيل: وهو ضعيف؛ لأن الساهي لا تكليف عليه فضلاً عن أن يكون مذنباً.

وفي المواقف وشرحها عن الحافظ أنه تجوز عليهم غير صغائر الخسة سهواً بشرط أن ينتبهوا عليه فينتهوا عنه، وقد تبعه عليه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالأصم، والنظام، وجعفر بن بشر، قال: وبه نقول نحن معاشر الأشاعرة.

وقال أبو علي، وأبو عبد الله، والقاضي وقواه القرشي: بل إنما يفعلونها

لتأويل منهم واعتقاد عدم القبح لتقصير منهم في النظر وغلط في طرقه، فإن الأنظار يعرض فيها الغلط كثيراً فتعرض لهم بسبب ذلك شبهة يخرجون بها عن الجرأة الممتنعة عليهم؛ إذ ليس المقدم على الفعل مع الاخلال بالنظر فيه واعتقاد إباحته كالمقدم عليه مع العلم بقبحه، لا سيما إذا كان في حكم الذاهل عن النظر، ومعتقد الإباحة في تلك الحال، وعلى كل حال فالإقدام مع الخطأ أليق من الإقدام مع العمد وأبعد عن التنفير عنه، ولهذا قال أمير المؤمنين: ليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه، وقريب من هذا ما اختاره الإمام القاسم بن محمد.

تنبيه قد علم من كلام صاحب (المواقف) أنهم لا يقرون على ما فعلوه سهواً، وفي (البدر الساري) قال بعض أئمتنا كالمهدي وغيره: بل يقدمون عليها عمداً وسهواً، ولكن لا يقرون عليها، بل ينبهون لئلا يقتدى بهم فيها.

المسألة الثانية [دلالة الخطاب في الآية]

قوله: {اهبطوا} قيل: خطاب لآدم وحوا وإبليس إما في وقت واحد على أن إبليس قد عاد إلى الجنة لأجل الوسوسة، أو لهما في وقت، وله في آخر قبل ذلك، وقيل: لهما وللحية، وقيل: لآدم وحوا وذريتهما، واختاره الزمخشري؛ لأنهما لما كانا أصل الإنس جعلا كأنهما الناس كلهم، ويدل عليه قوله تعالى: {اهْبِطَا مِنْهَا

جَمِيعاً} [طه:١٢٣] وقوله: {فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ...} الآية[البقرة:٣٨] وهو حكم يعم جميع الناس، و{اهبطوا} قيل: أمر تكليف لا عقوبة، واختاره الرازي وأبو حيان؛ لأن فيه مشقة شديدة بسبب إخراجهما مما كانا فيه من الجنة إلى مكان لا تنال فيه المعيشة إلا بالمشقة؛ ولأن التشديد في التكليف يكون سبباً للثواب العظيم، فكيف يكون عقوبة، لا يقال الحدود وكثير من الكفارات عقوبات وإن كانت من باب التكاليف؛ لأنا نقول: لا نسلم أن الحدود تكليف على المحدود إذ هي فعل غيره، فلهذا جاز أن تكون عقوبة إذا كان المحدود مصراً.

وأما الكفارة فإنما يقال في بعضها أنها عقوبة؛ لأنها لا تكون إلا مع المآثم، وأما أنها تكون عقوبة مع كونها تعريضات للثواب فلا، وكذلك الإهباط لا يكون عقوبة مع كونه يترتب عليه الثواب العظيم.

قال النيسابوري: ويمكن أن يقال نفس الإهباط عقوبة لا ثواب عليه، وإنما الثواب على حسب العمل بعد ذلك.

وقال القرطبي: لم يكن الإهباط عقوبة؛ لأنه أهبط بعد التوبة وإنما أهبطه تأديباً وتغليظاً للمحنة، قال: والصحيح في إهباطه وسكناه في الأرض ما قد ظهر من الحكمة في ذلك وهي نشر نسله فيها ليكلفهم ويمحنهم، ويترتب على ذلك ثوابهم وعقابهم، فكانت تلك الأكلة

سبب الإهباط، وقد قال تعالى: {إِنِّى جَاعِلٌ فِى الأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة:٣٠].

قلت: في كلام أئمة العدل ما يدل على أن الإهباط عقوبة، وإذا كان كذلك فيقال: لا يستحق عليه ثواباً، لكنه يستحق الثواب على الامتثال، وتسليم النفس، والصبر على إمضاء أحكام الله عليه. والله أعلم.

وقوله: {بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ} [البقرة:٣٦] قيل: في موضع الحال، والمراد ما عليه الناس فيما بينهم أو ما هم عليه هم وإبليس من التعادي والتباغي، وليست هذه العداوة المأمور بها في قوله: {إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوّاً} [فاطر:٦] فلا تدخل تحت الأمر، بل المراد اهبطوا وسيكون حالكم كذا.

وقيل: الجملة مستأنفة وليست حالاً، بل هي إخبار من الله بأن بعضهم لبعض عدو.

وقال الشرفي: ومعنى {بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ} [البقرة:٣٦] إخبار عن حالهم لا أمر بالمعاداة؛ لأن معاداة إبليس لآدم عليه السلام كفر، والله تعالى لا يأمر بالكفر فكأنه قال: يعادي بعضكم بعضاً وذريتكما يعادي بعضهم بعضاً، وهذا فرار من الحمل على الحال؛ لأن الحال قيد في صاحبها فتكون العداوة مأمور بها، والأمر بها على الإطلاق لا يجوز، واعترضه أبو حيان بأن الحال إنما تكون قيداً إذا لم تكن لازمة، فأما إن كانت لازمة على معنى أن الفعل لا يقع في الوجود إلا بذلك

القيد، فلا يكون القيد مأموراً به؛ لأنه ليس داخلاً في حيز التكليف، وهذه الحال من هذا النوع -أعني أنها لازمة- وحاصله أن الحال اللازمة غير داخلة تحت الاختيار.

المسألة الثالثة في قصة آدم

وما جرى له بسبب هذه الزلة الصغيرة معتبر عجيب، وموعظة بليغة بينة كافية في وجوب اجتناب الخطايا واتقاء المآثم، ولله در القائل:

يا ناظراً يرنو بعيني راقد

ومشاهد للأمر غير مشاهدِ

تصل الذنوب إلى الذنوب وترتجي

درك الجنان ودرك فوز العابد

أنسيت أن الله أخرج آدم

منها إلى الدنيا بذنب واحدِ

وعن فتح الموصلي: كنا قوماً من أهل الجنة فساقنا إبليس إلى الدنيا، فليس لنا إلا الهم والحزن حتى نرد إلى الدار التي أخرجنا منها. شعراً:

تطلب الراحة في دار العنا

خاب من يطلب شيئاً لا يكون

وفي قوله تعالى: {وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ} [البقرة:٣٦] دلالة على المعاد، وفيه أيضاً إشارة لآدم عليه السلام بأنه غير باق في الأرض، وأنه سينقل إلى الدار التي وُعِد بالرجوع إليها وهي الجنة.

تفسير قوله تعالى:

{فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}

[البقرة: ٣٧]

- الكلمات التي تقلها آدم
- التوبة.
- الإحباط.
- الموازنة.

قوله تعالى: {فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}.

قال القفال: أصل التلقي هو التعرض للقاء، ثم استعمل في استقبال الشيء الجائي، وفي قبول الشيء وأخذه، ومعنى تلقى آدم الكلمات أنه استقبلها بالقبول.

والتوبة لغة: الرجوع، قال أبو حيان: فإذا عدي بعلى ضمن معنى العطف، وقال الراغب: التوبة ترك الذنب على أحمل الوجوه، وهو أبلغ وجوه الاعتذار، فإن الاعتذار على ثلاثة أوجه إما أن يقول: لم أفعل، أو يقول: فعلت لكذا، أو فعلت وأسأت وقد أقلعت، ولا رابع لذلك، وهذا الأخير هو التوبة، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [في ا لكلمات التي تلقاها آدم عليه السلام]

اختلف في الكلمات ما هي على أقوال:

أحـــدها: أنه لما كان قد أعلمه الله من أن ذريته يكون فيهم المطيع والعاصي، وأنه يقبل توبة العاصي منهم، فلما أكل الشجرة ذكر ما كان قد أعلمه الله من قبول التوبة فقالا: {رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا...} الآية[الأعراف:٢٣]، وهذا قول الهادي.

وقيل: هي نفس قولهما: {رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا...} الآية[الأعراف:٢٣]، وهذا قول زيد بن علي، وهو مروي عن ابن عباس، ومحمد بن كعب القرضي، ومجاهد، وقتادة، والحسن، والضحاك.

الثـــاني: أنها النبي -صلى الله عليه وآله- ويدل عليه ما أخرجه الطبراني في الصغير، والحاكم، وأبو نعيم، والبيهقي كلاهما في الدلائل، وابن عساكر عن عمر بن الخطاب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لما أذنب آدم الذنب الذي أذنبه رفع رأسه إلى السماء فقال: أسألك بحق محمد إلا غفرت لي، فأوحى الله إليه: ومن محمد؟ فقال: تبارك اسمك لما خلقتني رفعت رأسي إلى عرشك فإذا فيه مكتوب لا إله إلا الله محمد رسول الله، فعلمت أنه ليس أحد أعظم عندك قدراً ممن جعلت اسمه مع اسمك، فأوحى الله إليه: يا آدم إنه آخر النبيين من ذريتك، ولولا هو ما خلقتك».

وأخرج ابن المنذر عن الباقر عليه السلام قال: لما أصاب آدم الخطيئة عظم كربه واشتد ندمه، فجاءه جبريل فقال: يا آدم، هل أدلك على باب توبتك الذي يتوب الله عليك منه؟ قال: بلى يا جبريل، قال: قم في مقامك الذي تناجي فيه ربك فمجده وامدح، فليس شيء أحب إلى الله من المدح، قال: فأقول ما ذا يا جبريل؟ قال: فقل: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت وهو حي لا يموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير، ثم تبوء بخطيئتك فتقول: سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت رب إني ظلمت نفسي وعملت السوء فاغفر لي إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت،

اللهم إني أسألك بجاه محمد عبدك وكرامته عليك أن تغفر لي خطيئتي، قال: ففعل آدم، قال: فقال الله: يا آدم من علمك هذا؟ فقال: يا رب إنك لما نفخت فيّ الروح فقمت بشراً سوياً أسمع وأبصر، وأعقل وأنظر، رأيت على ساق عرشك مكتوب بسم الله الرحمن الرحيم لا إله إلا الله وحده لا شريك له محمد رسول الله، فلما لم أر على أثر اسمك اسم ملك مقرب، ولا نبي مرسل غير اسمه علمت أنه أكرم خلقك عليك، قال: صدقت وقد تبت عليك وغفرت لك خطيئتك، قال: فحمد آدم ربه وشكره، وانصرف بأعظم سرور لم ينصرف به عبد من عند ربه، وكان لباس آدم النور، قال الله: {يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا} [الأعراف:٢٧] ثياب النور، قال: فجاءته الملائكة أفواجاً تهنيه يقولون: ليهنك توبة يا أبا محمد.

القول الثالث: أنها التوسل بحق أهل الكساء عليهم السلام وهو قول المنصور بالله لما أخرجه ابن النجار عن ابن عباس قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال: «سأل بحق محمد، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين إلا تبت عليّ فتاب عليه» ويؤيده ما أخرجه الديلمي في مسند الفردوس عن علي عليه السلام قال: سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن قول الله: {فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ} [البقرة:٣٧] فقال: «إن الله أهبط آدم بالهند وحوا بجدة، وإبليس ببيسان، والحية بأصبهان، وكان للحية قوائم كقوائم البعير، ومكث آدم بالهند مائة سنة باكياً على خطيئته حتى بعث الله إليه جبريل، وقال: يا آدم ألم أخلقك بيدي؟ ألم أنفخ فيك

من روحي؟ ألم أسجد لك ملائكتي؟ ألم أزوجك حواء أمتي؟ قال: بلى، قال: فما هذا البكاء؟ قال: وما يمنعني من البكاء وقد أخرجت من جوار الرحمن، قال: فعليك بهؤلاء الكلمات فإن الله قابل توبتك وغافر ذنبك قل: اللهم إني أسألك بحق محمد وآل محمد، سبحانك لا إله إلا أنت، عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت الغفور الرحيم، اللهم إني أسألك بحق محمد وآل محمد سبحانك لا إله إلا أنت عملت سوءاً وظلمت نفسي فتب عليّ إنك أنت التواب الرحيم، فهؤلاء الكلمات التي تلقى آدم».

القـــول الرابع: أَن الله علم آدم وحواء أمر الحج فحجا، وهذا مروي عن ابن عباس قال: وهي الكلمات التي تقال في الحج، قال: فلما فرغا من الحج أوحى الله تعالى إليهما بأني قبلت توبتكما.

القول الخامس: ما أخرجه الفريابي، وعبد بن حميد، وابن أبي الدنيا في التوبة، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والحاكم وصححه، وابن مردويه عن ابن عباس في قوله: {فَتَلَقَّى آدَمُ ...} الآية، قال: أي رب ألم تخلقني بيدك؟ قال: بلى، قال: أي رب ألم تنفخ فيّ من روحك؟ قال: بلى، قال: أي رب ألم تسبق إليّ رحمتك قبل غضبك؟ قال: بلى، قال: أي رب أرأيت إن تبت وأصلحت أراجعي أنت إلى الجنة؟ قال: نعم.

القـــول السادس: ما أخرجه الطبراني في الأوسط، وابن عساكر بسند ضعيف عن عائشة عن النبي ﷺ قال: «لما أهبط الله آدم إلى الأرض قام وجاء الكعبة فصلى ركعتين فألهمه الله هذا الدعاء:

اللهم إنك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي، وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي، وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنبي، اللهم إني أسألك إيماناً يباشر قلبي، ويقيناً صادقاً حتى أعلم أنه لا يصيبني إلا ما كتبت لي، وارضني بما قسمت لي، فأوحى الله إليه: يا آدم قد قبلت توبتك وغفرت لك، ولن يدعوني أحد بهذا الدعاء إلا غفرت ذنبه، وكفيته المهم من أمره، وزجرت عنه الشيطان، واتجرت له من وراء كل تاجر، وأقبلت إليه الدنيا راغمة وإن لم يردها».

وأخرج نحوه الجذمي، والطبراني، وابن عساكر عنها موقوفاً بلفظ: «فلما صلى ركعتين قام استقبل البيت وقال: اللهم إنك تعلم سريرتي وعلانيتي فاقبل معذرتي فاعطني سؤلي، وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنوبي، اللهم إني أسألك إيماناً يباشر قلبي، ويقيناً صادقاً حتى أعلم أنه لا يصيبني إلا ما كتبت لي، والرضا بما قسمت لي». وذكر نحو ما مر وفيه: «وكشفت غمومه وهمومه، ونزعت الفقر من بين عينيه».

وأخرج الأزرقي في تأريخ مكة، والطبراني في الأوسط، والبيهقي في الدعوات، وابن عساكر بسند لا بأس به عن بريدة، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «لما أهبط الله آدم إلى الأرض طاف بالبيت أسبوعاً وصلى حذاء البيت ركعتين ثم قال: اللهم أنت تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي، وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي، وتعلم ما عندي فاغفر لي ذنوبي، أسألك إيماناً يباهي قلبي، ويقيناً صادقاً حتى أعلم أنه لا يصيبني إلا ما كتبت لي، ورضني بقضائك، فأوحى الله: يا آدم إنك دعوتني بدعاء فاستجبت لك فيه، ولن

يدعوني به أحد من ذريتك إلا استجبت له وغفرت له ذنبه، وفرجت همه وغمه، واتجرت له من وراء كل تاجر، وأتته الدنيا راغمة وإن كان لا يريدها».

قلت: وجعل هذا الدعاء تفسيراً للكلمات مأخوذ من قوله في الرواية الأولى فألهمه الله هذا الدعاء.

القـــول السابع: ما رواه في كتاب الذكر لمحمد بن منصور المرادي قال فيه: حدثنا محمد قال: ثنا عباد بن يعقوب، عن أبان، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال: لما أصاب آدم الخطيئة فزع إلى كلمة الإخلاص فقال: لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر لي إنك خير الغافرين سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فارحمني إنك أنت أرحم الراحمين، لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فتب عليّ إنك أنت التواب الرحيم.

وأخرج ابن عساكر من طريق جويبر، عن الضحاك، عن ابن عباس: إن آدم عليه السلام طلب التوبة مائتي سنة حتى أتاه الله بكلمات ولقنه إياها، قال: بينا آدم عليه السلام جالس يبكي واضع راحته على جبينه إذ أتاه جبريل عليه السلام فبكى آدم، وبكى جبريل لبكائه فقال: يا آدم ما هذه البلية التي أجحف بك بلاؤها وشقاؤها؟ وما هذا البكاء؟ قال: يا جبريل، وكيف لا أبكي وقد حولني ربي من ملكوت السماوات إلى هوان الأرض، ومن دار المقامة إلى دار الظعن والزوال،

ومن دار النعمة إلى دار البؤس والشقاء، ومن دار الخلد إلى دار الفناء، كيف أحصي ياجبريل هذه المصيبة، فانطلق جبريل إلى ربه فأخبره بمقالة آدم، فقال الله عز وجل: انطلق يا جبريل إلى آدم فقل: يا آدم ألم أخلقك بيدي؟ قال: بلى يا رب، قال: ألم أنفخ فيك من روحي؟ قال: بلى يا رب، قال: ألم أسجد لك ملائكتي؟ قال: بلى يا رب، قال: ألم أسكنك جنتي؟ قال: بلى يا رب، قال: ألم آمرك فعصيتني؟ قال: بلى يا رب، قال: وعزتي وجلالي وارتفاعي في علو مكاني لو أن أملأ الأرض رجالاً مثلك ثم عصوني لأنزلتهم منازل العاصين غير أنه يا آدم قد سبقت رحمتي غضبي، فقد سمعت صوتك وتضرعك ورحمة بكائك وأقلت عثرتك فقل: لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فارحمني إنك أنت خير الراحمين، لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فتب عليّ إنك أنت التواب الرحيم. فذلك قوله: {فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ...} الآية.

وأخرج عبد بن حميد عن عبد الله بن زيد في قوله: {فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ} [البقرة:٣٧] قال: لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فارحمني إنك أنت أرحم الراحمين، لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فتب عليّ إنك أنت التواب الرحيم.

وأخرج البيهقي في شعب الإيمان، وابن عساكر، عن أنس في

الكلمات قال: سبحانك وبحمدك رب عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت خير الغافرين، لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك، رب عملت سوءاً وظلمت نفسي فارحمني إنك أنت أرحم الراحمين، لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك، رب عملت سوءاً وظلمت نفسي فتب عليّ إنك أنت التواب الرحيم. وذكر أنه عن النبي -صلى الله عليه وآله- ولكن شك فيه.

وأخرج هناد في الزهد عن سعيد بن جبير قال: لما أصاب آدم الخطيئة فزع إلى كلمة الإخلاص فقال: لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك رب عملت سوءاً وظلمت نفسي فتب علي إنك أنت التواب الرحيم.

وأخرج الطبراني عن أبي برزة الأسلمي، قال: إن آدم لما طوطئ منع كلام الملائكة، وكان يستأنس بكلامهم بكى على الجنة مائة سنة فقال الله عز وجل: يا آدم ما يحزنك؟ قال: كيف لا أحزن وقد أهبطتني من الجنة ولا أدري أعود إليها أم لا، فقال الله تعالى: يا آدم، قل: اللهم لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك سبحانك وبحمدك رب إني عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت خير الغافرين، والثانية: اللهم لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك سبحانك وبحمدك رب إني عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت أرحم الراحمين، والثالثة: اللهم لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك لا شريك لك رب عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت

التواب الرحيم. فهي الكلمات التي أنزل الله على محمد -صلى الله عليه وآله- {فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} [البقرة:٣٧] قال: وهي لولده من بعده.

فـائدة

أخرج الخطيب، وابن عساكر عن أنس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لما أهبط الله آدم إلى الأرض مكث فيها ما شاء الله أن يمكث ثم قال له بنوه: يا أبانا تكلم، فقام خطيباً في أربعين ألفاً من ولده، وولد ولده، فقال: إن الله أمرني فقال: يا آدم أقلل كلامك ترجع إلى جواري».

وأخرج الخطيب، وابن عساكر عن ابن عباس قال: لما أهبط الله آدم إلى الأرض أكثر ذريته فنمت، فاجتمعت إليه ذات يوم ولده وولد ولده فجعلوا يتحدثون حوله وآدم ساكت لا يتكلم فقالوا: يا أبانا ما لنا نحن نتكلم وأنت ساكت لا تتكلم؟ فقال: يا بني إن الله أهبطني في جواره إلى الأرض عهد إليّ فقال: يا آدم أقل الكلام حتى ترجع إلى جواري.

وأخرج ابن عساكر عن فضالة بن عبيد قال: إن آدم كبر حتى بلغت به بنو بنيه فقيل له: ألا تنهى بني بنيك أن يلعبوا بك؟ قال: إني رأيت ما لم يروا، وسمعت ما لم يسمعوا، وكنت في الجنة وسمعت الكلام، وإن ربي وعدني إن أنا أسكت فمي أن يدخلني الجنة.

وأخرج ابن الصلاح في أماليه عن محمد بن النضر، قال: قال آدم:

يا رب شغلتني بكسب يدي فعلمني شيئاً فيه مجامع الحمد والتسبيح، فأوحى الله إليه: يا آدم إذا أصبحت فقل ثلاثاً، وإذا أمسيت فقل ثلاثاً: الحمد لله رب العالمين حمداً يوافي نعمه ويكافي مزيده، فذلك مجامع الحمد والتسبيح.

المسألة الثانية في التوبة

والكلام فيها يكون في اثني عشر موضعاً: الأول في حقيقتها، الثاني في حكمها، الثالث في كيفية إسقاطها للعقاب، الرابع فيمن فعل طاعات ثم فعل كبيرة تحبطها ثم تاب هل يعود ثواب تلك الطاعات، الخامس في الخلاف في العاصي إذا تاب ثم تذكر الذنب هل يجب عليه تجديد التوبة، السادس في الخلاف في صحة التوبة من ذنب دون ذنب، السابع في وجوب قبول التوبة، الثامن في الخلاف في اعتبار الموافاة، التاسع في التوبة من المتولد قبل وقوعه.

الحادي عشر: في أن التوبة واجبة على الفور.

الثاني عشر: في صفات التوبة وشروطها.

الموضع الأول في حقيقة التوبة

وفيها خلاف.

فقال الإمام المهدي: هي الندم على ما فرط أو العزم على أن لا يعود، وأصرح منه ما ذكره القرشي، و هو أنها الندم على المعصية؛ لكونها معصية، والعزم على أن لا يعود إلى مثلها في

كونها معصية.

قال الإمام عزالدين: وقد زيد في الحد مع تلافي ما يجب تلافيه، قوله: الندم جنس الحد، ولا خلاف في اعتبار الندم في التوبة، إذ لو لم يندم لكان راضياً بفعله الذنب، والراضي بالشيء كالفاعل له، والفاعل للشيء لا يكون تائباً عنه، وقوله على المعصية ليخرج الندم على فعل الطاعة، فإنه لا يسم توبة بل معصية، وقوله: لكونها معصية احتراز عما إذا ندم عليها خوفاً من العقاب أو لرجاء الثواب، أو لما لحقه من ذم وصغار، أو لأجل أمر دينوي يناله، فإن ندمه لا يكون توبة؛ لأنه إذا ندم لأجل ذلك كان غير نادم من عصيان الله، وهو وجه القبح.

قيل: وإذا انضم إلى الندم المذكور فيما ذكر أو شيء منه، فالأقرب صحتها إذا كان كونها معصية هو الأهم في الندم.

قلت: ويؤيده ظواهر الكتاب والسنة، فإن ما فيهما من التوبة والأمر بها مضتمن للترغيب في الثواب والسلامة من العقاب، وأيضاً التوبة من جملة العبادات، بل هي من أعظمها وقد مر من الفاتحة أنه يجوز الاتيان بالطاعة والاجتناب للمعصية طلباً للثواب، وهرباً من العقاب.

قوله: والعزم ...إلخ قد اختلف العلماء في اعتبار العزم في التوبة، فمنهم من اعتبره وهو قول جماعة من أصحابنا، ومنهم من لا يعتبره وهذا القول منسوب إلى ابن الملاحمي، فإنه قال حقيقة التوبة الندم على المعصية لكونها معصية، ولم يذكر العزم، وإليه أشار صاحب (الإكليل)، ورواه في (المحيط) عن بعض المتكلمين.

قال بعض أصحابنا وهو القوي، ومقتضى الآثار ويؤيده قوله تعالى: {وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ} [التوبة:١٠٢] والاعتراف بذلك يصحبه الندم، ولم يشترط العزم ولا خلاف في أن الذكر للمعصية في المستقبل لابد أن يعزم على أن لا يعود لمثلها في المستقبل، وأنه لو لم يعزم على ذلك لم يصح كونه نادماً على الماضي؛ لأن الداعي إلى الندم داع إلى الحزم والعكس، فمن ندم فهو عازم، ومن عزم غهو نادم، وليس ذلك عند من لا يعتبر العزم جزء من حقيقة التوبة، ولا بشرط فيها، لكنه لابد منه من باب الداعي، وتظهر فائدة الخلاف، فمن ندم على الماضي وكان ساهياً عن المستقبل كمن لا يعتبر العزم يقول توبته صحيحة، ومن يعتبره يقول لا تصح.

احتج المعتبرون له بأن التوبة نظير الاعتذار من الإساءة في الشاهد لاتحادهما صورة وإن اختلفا في التسمية، وفي أن المعتذر لا بد أن يظهر عذره بالقول لخفاء ما في ضميره.

سلمنا عدم اتحادهما في الصورة، فالتوبة مقيسة عليه، فكما أن المسيء لا يكون معتذراً، ولا يسقط عنه الذم إلا إذا عزم على أن لا يعود إلى الإساءة، فكذلك التوبة، والجامع كون كل منهما بذل الجهد في التلافي، ودفع استحقاق الذم والعقاب، ويوضحه أن من اعتذر إلى غيره من قتل ولده وهو عازم على قتل ولده الآخر فإنه لا يكون معتذاراً.

وأجيـــب بأن مثل هذه الصورة من صور الاتفاق؛ إذ لا خلاف في أنه لا بد من العزم مع ذكر المستقبل كما مر.

قلت: ومما يدل على اعتبار العزم ما روي عن علي عليه السلام في حقيقة التوبة حين قال رجل بحضرته: استغفر الله، فقال عليه السلام: (ثكلتك أمك أتدري ما الاستغفار؟ إن الاستغفار درجة العليين وهي اسم واقع على ستة معان:

أولها: الندم على ما مضى.

والثاني: العزم على ترك العود إليه أبداً.

والثالث: أن تؤدي إلى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله عز وجل أملس ليس عليك تبعة.

والرابع: أن تعمد إلى كل فريضة عليك ضيعتها فتؤدي حقها.

والخامس: أن تعمد إلى اللحم الذي قد نبت على السحت فتذيبه بالأحزان حتى يلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد.

والسادس: أن تذيق الجسم ألم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية فعند ذلك تقول: أستغفر الله). رواه في (النهج).

فإن قيل: هذا معارض بقوله صلى الله عليه وآله: «الندم توبة». رواه الموفق بالله في (سلوة العارفين) عن ابن مسعود، وهو في (الجامع الصغير) منسوباً إلى أحمد، والبخاري في التاريخ، وابن ماجة، والحاكم من حديث ابن مسعود، وإلى الحاكم والبيهقي من حديث أنس، قال العزيزي: وإسناده صحيح.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أبو بكر بن ريذة قراءة عليه،

قال: أخبرنا الطبراني، قال: حدثنا علي بن برهم العامري الكوفي، قال: حدثنا أحمد بن يونس، قال: حدثنا الحسن بن صالح، عن أبي سعيد البقال، عن عبد الله بن معقل، عن عبد الله بن مسعود، عن النبي -صلى الله عليه وآله- قال: «من أخطأ خطيئة أو أذنب ذنباً ثم ندم فهو كفارته». رواه الموفق بالله في السلوة، قال: أخبرنا أبو الحسن، أخبرنا أبو أحمد، حدثنا أبو ميسرة، حدثنا إبراهيم بن إسحاق الزهري قاضي الكوفة، حدثنا مالك بن إسماعيل، حدثنا الحسن بن صالح، عن أبي سعيد، عن عبد الله بن معقل، عن ابن مسعود فذكره بلفظه.

أما العامري وشيخه فلم أعرفهما.

وأما الحسن بن صالح فهو: ابن حي الهمداني، أبو عبد الله الكوفي البكيلي، كان إماماً جليلاً، عابداً زاهداً، مبايناً للظلمة، وإليه تنسب الصالحية من الزيدية، وثقه أحمد، وابن حبان، وابن معين، والنسائي، وأثنى عليه غيرهم، وعداده في ثقات محدثي الشيعة، توفي سنة تسع وستين ومائة، احتج به الجماعة لكن البخاري في الأدب، وروى له أئمتنا الأربعة وفي المسائل المرتضاة.

وأما أبو سعيد والصواب أبو سعد كما في (التقريب) قال فيه: سعيد بن مرزبان العبسي[1] مولاهم أبو سعيد البقال الكوفي الأعور ضعيف مدلس، وفي (الجداول): أنه مولى حذيفة، وفيها عن الخزرجي أنه قال: ما علمت أحداً وثقه، توفي بعد الأربعين ومائة، احتج به

(١) بالباء الموحدة. تمت مؤلف.

الترمذي، وابن ماجة، والنسائي، والبخاري في الأدب المفرد.

قلت: ولعل وجه التضعيف من حيث أنه كوفي؛ إذ مرادهم بذلك أنه شيعي، والشيعي ضعيف عندهم، نص على هذه القاعدة علامة العصر.

وأما ابن معقل فهو: عبد الله بن معقل بفتح أوله وسكون المهملة بعدها قاف، ابن مقرن المزني، أبو الوليد الكوفي، قال في (التقريب): من كبار الثالثة، ذكر في (الجداول) روايته عن علي، وابن مسعود، وأبيه، وثقه العجلي، وابن حجر، توفي سنة ثمان وثمانين، وفي (التقريب) ما يوهم أن وفاته سنة ثمان وثمانين ومائة وهو وهم؛ إذ لا يتأتى سماعه ممن ذكر مع ذلك، احتج به الجماعة، وروى له الموفق بالله وولده، وليس بابن المغفل بالغين المعجمة كما يفيده إعجام بعضهم؛ إذ عبد الله بن المغفل بالمعجمة صحابي شهد بيعة الشجرة.

وأما أبو الحسن شيخ الموفق بالله فهو: علي بن محمد بن أحمد، أبو الحسن، عن علي بن عاصم، وابن منيع، وعلي بن محمد بن داهر وغيرهم، وعنه الموفق بالله، قال في (الجداول): يحتمل أن يكون أبو لؤلؤ أو ابن كيسان.

قلت: أبو لؤلؤ هو علي بن محمد بن أحمد بن لؤلؤ، أبو الحسن الوراق، روى عنه أبو هاشم التنوخي، قال البرقاني: كان لا يحسن الحديث إلا أن سماعه كان صحيحاً مع أخيه.

وأما أبو أحمد فهو: الحسن بن عبد الله بن سعيد الحضرمي، أبو أحمد العسكري، أكثر عنه الجرجاني، وقال ابن خلكان: هو أحد

الأئمة في الأدب والحفظ، توفي سنة اثنتين وثمانين وثلاثمائة.

وأما أبو ميسرة وشيخه فلم أعرفهما.

وأما مالك فهو: ابن إسماعيل بن درهم النهدي، مولاهم أبو غسان الكوفي الحافظ الحجة، عن الحسن بن صالح وطبقته، وعنه عثمان بن أبي شيبة والبخاري وخلق، وثقه النسائي وغيره، وأثنى عليه غير واحد، وقال في (الكاشف): كان حجة عابداً قانتاً، قال علامة العصر: عداده في ثقات محدثي الشيعة، توفي سنة عشر ومائتين، احتج به الجماعة، وروى له أبو طالب والموفق بالله والمرادي.

وعن حميد الطويل قال: قلت لأنس بن مالك: أقال رسول الله - صلى الله عليه وآله: «الندم توبة»؟ قال: نعم. أخرجه ابن حبان في صحيحه.

وعن عبد الله بن مغفل قال: دخلت أنا وأبي على ابن مسعود فقال له أبي: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وآله- يقول: «الندم توبة»؟ قال: نعم. أخرجه الحاكم وصححه.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أبو محمد عبد الله بن عمر بن عبد الله بن رسته بن المهيار البغدادي نزيل أصفهان بقراءتي عليه، قال: حدثنا أبو الطيب عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن شيبة إملاءً قال: أخبرنا أبو الحسن بكر بن أحمد بن مقبل، قال: حدثنا أحمد بن يسار القطان، قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، عن سفيان، عن عبد الكريم الجزري، عن زياد بن أبي مريم، عن عبد الله بن مغفل قال: سألت ابن مسعود: أسمعت رسول الله -

صلى الله عليه وآله- يقول: «الندم توبة»؟ قال: نعم.

وفيه: أخبرنا أبو محمد عبد الرحمن بن عمر بن عبد الله بن رسته، قال: حدثنا أبو الطيب عبد الرحمن بن محمد، قال: حدثنا أبو الحسين[1] بن مقبل، قال: حدثنا أبو سفيان البروري ونعم الرجل كان قال: حدثنا عبد العزيز بن أبان قال: حدثنا يحيى بن عمرو بن مالك البكري، عن أبيه، عن أبي الحوراء، عن ابن عباس، عن النبي -صلى الله عليه وآله- قال: «الندم توبة».

قوله: أبو سفيان البروري كذا في الأمالي، وفي (الجداول): أبو سفيان المروزي عن عبد العزيز بن أبان، والأخبار في هذا المعنى[2] أكثر مما ذكرنا، ذكرها أئمتنا وغيرهم.

وروى الموفق بالله عليه السلام عن علي عليه السلام أنه قال: (إني لأرجو أن تكون كفارة العبد من ذنبه ندامته عليه). ذكره في (سلوة العارفين).

قيل: قد أجاب عنه الإمام المهدي أنه إنما اقتصر فيه على الندم؛ لأن الغالب ممن تاب العزم على أن لا يعاود؛ إذ لا يجوز من عاقل أن يندم على فعل لعلة اقتضت ندمه، ثم لا يعزم على أن لا يعاوده مع بقاء تلك العلة، وحاصله أنه إنما اقتصر على الندم لكون العزم لازماً له لا ينفك عنه فاكتفى بالنص عليه عن ذكر العزم، وقال غيره: المراد أنه معظم أركانها كخبر: «الحج عرفة».

---

(١) كذا في الأمالي، والصواب: أبو الحسن بن مقبل. تمت مؤلف.

(٢) يعني في كون الندم توبة. تمت مؤلف.

هـذا وأما من اعتبر العزم فاختلفوا في كونه جزءاً منها أو شرطاً، فقال أبو هاشم ومن تابعه: هو جزء منها لما[1] مر، ورواه في (البدر الساري) عن القاسم.

وقال السيد مانكديم وأبو رشيد: ليس بجزء منها وإنما هو شرط فيها والأصل هو الندم؛ لأن من حق التوبة أن تتعلق بالماضي والعزم لا يتعلق بالماضي، واختاره الإمام عز الدين قال: وإنما يعتبر العزم ويشترط؛ لأن عدمه يكشف عن عدم صحة الندم، وكيف يندم أحد على فعل من الأفعال وهو عازم على العود إليه.

وأجيـــب بأن التوبة بذل الجهد في تلافي ما فرط ولا يكمل إلا بهما، وأيضاً لا خلاف بيننا وبينكم أنه لا بد منهما فكانا جميعاً ركنين.

قيل: والخلاف لفظي لا يختلف المعنى فيه مع اعتبارهما معاً، وتوقف ثمرة التوبة عليهما.

وقيل: معنوي وفائدته أنه لو نسي العزم أو كان يتعذر عليه معاودة ما تاب منه كتوبة المجبوب عن الزنا فإن التوبة تجزيه عند من جعله شرطاً دون من جعله جزءاً، فلا بد عنده من أن يضمر أنه لو قدر ما فعل.

فـرع وإذا قيل بوجوب العزم

فقال القرشي: يتعلق بفعل الواجب لوجوبه، وبكراهة فعل القبح

---

(١) يعني من الدليل على اعتبارهما وأن التوبة لا تكمل إلا بهما قياساً على الاعتذار، وإذا كانا معتبرين معاً فلا معنى لجعل أحدهما أصلاً والآخر شرطاً؛ إذ لا مخصص. تمت مؤلف.

أو بإرادة فعل ضده إذا كان له ضد، ولا يصح تعلق العزم بأن لا يفعل من حيث هو نفي.

قال: فأما الندم فلا يصرف عن ظاهره في التعلق؛ لأنه من قبيل الغم والأسف، يعني وهما يتعلقان بالنفي.

قال الإمام عز الدين: وفيه تكلف إلجا إليه، يصحح تلك القاعدة وهي أن العزم إرادة، والإرادة لا تتعلق بالنفع، والمتكلمون كثيراً ما يبنون على قواعد قد قرروها، ويجدون في إطرادها فيلجيهم ذلك إلى اقتحام المضايق، ومن المعلوم قطعاً أن العزم الذي يجده التايب من نفسه ليس متعلقاً بأن يفعل كراهة للقبيح، ولا إرادة على فعل كراهة للقبيح من عزمه على فعل القبيح فلا تنافي بين ا لعزمين، وكذلك العزم عليه، والعزم على ضده، فنحن في غنية عن هذا التكليف، والعزم أمر موجود من النفس ضرورة، ونحن نجد في أنفسنا العزم على أن لا يفعل وجدانا يقينياً، وإذا صح أنه من قبيل الإرادة و أنها لاتتعلق بالنفي جعلناه متعلقاً بالكف عن الفعل والكف فعل عند أهل التحقيق، وقد لمح إليه السيد مانكديم بل صرح به وقال: الترك فعل يصح تعلق العزم به، وهو قول أبي علي.

فإن قيل: الترك قد يكون مجرد الإخلال بالفعل، وعدم إيجاده وذلك نقي محض .

قيل: إن أبا هاشم وإن أجاز أن يكون ترك القبح بمعنى لا يفعل فليس ذلك بمانع من جعله العزم هنا متعلقاً للعزم، وفي الإكليل ان معنى العزم هنا الكراهة، فحيث يذم على القبح فعزمه على أن

لا يعود كراهة أن يحدث ما هو قبح، وأن يذم على الإخلال بالواجب، فالعزم هنا إرادته لا ذاماً وجب عليه في المستقبل.

قال الإمام عز الدين: وهو كلام جدي لا غبار عليه.

قلت: وفي تسمية صاحب (الإكليل) الكراهة عزماً على القول بأنه من قبيل الإرادة، نظراً إذ الإرادة والكراهة ضدان، وقد قيل أن تسمية تلك الكراهة عزماص من قبيل الاستعارة والمجاز، قوله: مع تلافي ما يجب تلافيه، المراد بالتلافي غرامة ما يجب غرامته بتلك المعصية من قصاص أو مال أو اعتذار في الحد من إساءة أو نحو ذلك.

قيل: ولا حاجة إلى هذه الزيادة؛ لأن التلافي إنما هو شرط في صحة التوبة، ودليل على حصول حقيقتها التي هي الندم، إذ لا يتحقق الندم إلا بذلك، فهذا ما ذكره أصحابنا في حقيقة التوبة على الختلاف بينهم، والمتحصل من اختلافهم أنهم في حدهاعلى قولين:

أحدهما: ما ذكره الإمام المهدي والقرشي، والثاني ما ذكره من لا يعتبر العزم جزءاً منها، سواء قيل إنه شرط أم لا، وهو أنها الندم على ما فرط من فعل قبيح، أو إخلال بواجب كما يفهم مما مر.

وأما غيرهم فقال النجار وبعض الخوارج: بل التوبة مجرد الاستغفار باللسان.

لنا ما مر من أنها بذل الجهد في التلافي وهو لا يحصل إلا بما ذكرنا، وأيضاً قوله صلى الله عليه وآله: «الندم توبة»، وقول الوصي يدفع هذا القول.

قال الإمام المهدي: ويزيد ذلك وضوحاً ما ورد عنه صلى الله عليه وآله: «من استغفر الله بلسانه وهو مصر فكأنما يستهزئ بربه».

وقال الغزالي: التوبة تتحقق من ثلاثة أمور مترتبة: علم، وحال، وعمل، والأول موجب للثاني، والثاني موجب للثالث إيجاباً اقتضته سنة الله في الملك والملكوت، أما العلم فهو معرفة ما في الذنب من الضرر وفوت المنفعة[1]، فإذا عرف ذلك حصل له تألم القلب بسبب فوت المحبوب، فإذا كان فواته بفعل من جهته تأسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذي كان سبباً لذلك الفوات فسمي ذلك التأسف ندماً، وهذا هو الحال، ثم ذلك الألم إذا تأكد حصلت منه إرادة جازمة ولها تعلق بالحال وبالمستقبل والماضي، أما تعلقها بالحال فبترك الذنب الذي قد ارتكبه، وأما بالمستقبل فالعزم على أن لا يعود إليه، وأما بالماضي فبتلافي الفائت بالجبر والقضاء إن كان قابلاً للقضاء، وهذا هو العمل، وحاصله أن العلم والندم والقصد المتعلق بالترك في الحال والاستقبال والتلافي للماضي ثلاثة معان مترتبة يطلق اسم التوبة على مجموعها، وكثيراً ما نطلق اسم التوبة على الندم وحده، ونجعل العلم كالمقدمة، والترك كالثمرة، والتابع المتأخر، وبهذا الاعتبار قال صلى الله عليه وآله: «الندم توبة»؛ إذ لا ينفك الندم عن علم أوجبه وعن عزم يتبعه.

قال الرازي: وهو كلام حسن، وقال القفال: لا بد من التوبة من ترك الذنب، والندم على ما سبق، والعزم على أن لا يعود إلى مثله،

---

(١) يعني ضرر العقاب وفوت منفعة الثواب ورحمة العزيز الوهاب. تمت مؤلف.

والإشفاق فيما بين ذلك كله.

وأما اعتبار الثلاثة الأول فقد عرف مما مر، ودليل اعتبار الترك هو دليل اعتبار العزم على أن لا يعود، ولأنه لو لم يترك لكان فاعلاً للذنب والفاعل غير تائب، وأما الإشفاق فلأنه لا سبيل له إلى القطع بأنه قد أتى بالتوبة كما لزمه فيكون خائفاً، ولهذا قال تعالى: {يَحْذَرُ الآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ} [الزمر:٩].

قلت: أما العلم بالذنب فلا نسلم اعتباره في مسمى التوبة، وإنما هو شرط في وجوبها والتكليف بها، وفي حكمه الظن كما سيأتي، وأما الإشفاق فلا يصح اعتباره عند أصحابنا لاشتراطهم أن يتوب من القبيح لقبحه لا لخوف ضرره كما مر على أن الإشفاق إنما يعتبر عند القفال لعدم القطع بتمام التوبة، وهذا أمر خارج عن مسمى التوبة ضرورة فكيف يجعل جزءاً منها.

نعم الإشفاق من عدم قبول الأعمال والوفاء بها هو شأن المؤمنين كما قال تعالى: {يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ} [المؤمنون:٦٠] لكن هذا الإشفاق لا يختص بالتوبة بل هو معها ومع سائر الطاعات على سواء، وهو عمل وطاعة مستقلة.

وقال الراغب: التوبة في الشرع ترك الذنب لقبحه، والندم على ما فرط منه، والعزيمة على ترك المعاودة، وتدارك ما أمكنه تداركه من الأعمال بالإعادة، فمتى اجتمعت هذه الأربع فقد كمل شرائط التوبة، وهو معنى ما ذكره الأصحاب إلا أنه زاد التدارك، وكلام أمير

المؤمنين يشهد له، ويقال: لا حاجة إلى هذه الزيادة كما يعرف مما مر.

واعـــلم أن بعضهم يعتبر في التوبة أن يندم على القبيح لعظمه في القبح لا للقبح المطلق، واعتبر بعضهم أن يندم عليه لقبحه ولجنسه فيندم على الزنا لقبحه، ولكونه زنا، وقال بعضهم: بل لقبحه ولوجه قبحه.

قلنا: العقلاء يستحسنون الذم على القبيح، وإنزال العقاب عليه وإن تجرد عن جميع ما ذكروه، ولو اعتبر شيء من ذلك لوجب إذا تعرى القبيح عنه أن يكون فاعله معذوراً فلا تجب عليه توبة، وأيضاً وجه وجوب التوبة كونها تدفع ضرر العقاب فتجب التوبة من القبيح لوجه قبحه لا لنفس القبح فيتوب من الكذب؛ لأنه كذب لا لكونه قبيحاً كما يصح فعل الواجب لوجه الوجوب[1]، واعتبر بشر بن المعتمر وأصحابه في التوبة الموافاة، وسيأتي الرد عليه.

الموضع الثاني في حكم التوبة

وحكمها أنها واجبة بلا خلاف بين المسلمين، واختلف في دليل الوجوب، فقال أبو هاشم: إن كانت المعصية كبيرة فدليل وجوبها العقل والسمع، وإن كانت صغيرة فالسمع فقط، وهذا قول السيد مانكديم، والقرشي، وغيرهما من أصحابنا.

وقال أبو علي: بل التوبة عن الصغائر تجب عقلاً وسمعاً.

---

(١) نحو أن يؤدي الصلاة لكونها شكراً أو لطفاً. تمت مؤلف.

قلنا: التوبة إنما تجب لدفع الضرر عن النفس، ولا ضرر في الصغائر؛ إذ لا تؤثر إلا في تقليل الثواب ولا ضرر في ذلك.

فإن قيل: في ترك التوبة تفويت منفعة فتجب.

قيل: المنافع لا يجب حفظها كما لا يجب تحصيلها وإن سمي ظالماً لنفسه بتفويتها، والتحقيق أن أبا علي يقول: إن الصغيرة لا تسقط شيئاً من الثواب؛ لأنه لا يقول بالموازنة، لكنه يقول بوجوب التوبة منها لوجوه:

أحـــدها: أن عنده أن للتوبة ضد وهو الإصرار؛ إذ لا يخلو من أن يكون نادماً أو مصراً، والإصرار قبيح فلزمته التوبة؛ لأنها ترك قبيح.

والجواب: أنا لا نسلم أن لها ضداً.

الثـــاني: أن في التوبة من الصغائر لطفاً؛ لأن المكلف معها يكون أقرب إلى تجنب المعصية فتجب لذلك.

والجواب: أن كونها لطفاً لا يعلم من جهة العقل، سلمنا فإنما يجب اللطف لجريه مجرى دفع الضرر، ولا ضرر في الصغيرة فلا يجب فعل ما يدعو إلى تركها.

الثـــالث: أن فعل الصغيرة قبيح فلو لم تجب التوبة عنها لكان ذلك إغراء بالقبيح.

والجواب: أنه لا إغراء مع العلم بقبحها، والذي يدل على وجوب التوبة عن الكبائر من جهة العقل أنها دفع ضرر عظيم، ودفع الضرر

عن النفس واجب، وقد ذهب أبو الحسين إلى أن العلم بوجوب التوبة عن القبيح لقبحه معلوم ضرورة، وأما الدليل السمعي فهو معلوم ضرورة من الدين.

فرع

ومن ظن ظناً غالباً أنه ارتكب معصية وجبت عليه التوبة كما لو علمها، نص عليه الإمام الموفق بالله في (الإحاطة) وأجرى غالب الظن مجرى العلم، ثم قال: فعلى هذا إذا ظن أنه ارتكب كبيرة وتناوش معصية يجب عليه أن يندم ويتوب؛ لأنه لا يأمن أن يكون فاعلاً لها فيستحق العقاب، وممن نص على وجوب التوبة من الذنب المظنون الدواري[1]، وأما إذا لم يعلم ولا يظن ذنباً فقال الدواري: ذكر بعض علمائنا أن التوبة تجب عليه؛ لأنه يجوز الذنب، وإذا جوزه خشي الضرر ودفع الضرر المخشي واجب، قال: وهذا غير جيد، بل لا تجب عليه التوبة هاهنا؛ لأن التوبة لا تجب إلا إذا علم الضرر أو ظنه، وفي هذه الصورة لا علم ولا ظن، وأكثر ما هو عليه أن يكون شاكاً، ودفع الضرر المشكوك لا يجب.

فرع

والمعصية قد تعلم أو تظن جملة نحو أن يعلم أنه قد أذنب ذنباً ولا يعلم ما تفصيل الذنب، أو تفصيلاً وهو واضح، فالأول تكفي منه

(١) ولم يقيد الظن بكونه غالباً. تمت مؤلف.

التوبة جملة فيندم على ما علمه الله من معصية، والثاني يجب عليه التوبة تفصيلاً فيندم على كل معصية بعينها، فإن علم تفاصيل ما علمه جملة بعد التوبة منه فقال الموفق بالله: لا يجب عليه أن يتوب عن التفاصيل؛ لأنه قد أسقط عنه عقابها بالتوبة كالمعتذر إذا أساء إلى غيره ضروباً من الإساءة من دون معرفة تفصيلها فاعتذر إليه ثم علم تفاصيلها، فإنه لا يجب عليه الاعتذار بعد ذلك.

الموضع الثالث في كيفية إسقاطها للعقاب

وقد اختلف في ذلك، فالذي عليه الزيدية وجمهور المعتزلة أنها مسقطة للعقاب بنفسها.

وقالت البغدادية: لا تأثير لها في إسقاط العقاب وإنما يتفضل الله بإسقاطه عندها، هكذا نقل عنهم السيد مانكديم، حكاه الموفق بالله عن أبي القاسم وجل البغدادية.

وأما القرشي فنسب القول بالسقوط عندها تفضلاً إلى أبي الهذيل ثم قال: وبه قالت البغدادية، إلا أنهم جعلوا الوجه في ذلك كونه أصلح.

وفي (الغياصة) عن البغدادية أنها تسقط العقاب بكثرة ثوابها، وتحقيق الخلاف على ما ذكره الإمام المهدي أن أكثر أصحابنا يقولون بسقوط العقاب بالتوبة، والبغدادية يقولون بسقوط عقبهاً تفضلاً، والقائلون بأنها تسقط بالعقاب، اختلفوا أهل تسقيطه بنفسها أو بكثرة ثوابها،

فقالت البهاشمة ومن تابعهم بالأول، وقال بعض القائلين بالموازنة بل بسقطه بثوابها.

قال عليه السلام: فصار الناس في إسقاط التوبة للعقاب فريقين، فريق أوجبه وفريق لم يوجبه، والموجبون فريقان: فريق أوجب إسقاطها إياه بنفسها، وفريق قال بثوابها، وغير الموجبين فريقان، فريق قطع بأنه لابد من سقوط العقاب بها وإن لم يكن واجباً كإثابة المثاب عنده، وفريق لا يقطع بسقوطه، بل يجوز وقوعه بعدها لولى منع السمع من ذلك.

قلت: الذي قطع بسقوط العقاب هم أكثر البغدادية، والذي لم يقطع هو أبو القاسم كما يفهم، وذلك من كلام رياض الأفهام، وما حكاه في (شرح القلائد) للإمام المهدي عن الحاكم، وهو أنه قال بعد أن حكى ما مر عن البغدادية ما لفظه: قال الحاكم: وهو خلاف في عبارة؛ لأنهم لا يجوزون العقاب بعد التوبة، إلا أنهم يقولون وجوبه وجوب جود لا استحقاق، ومنهم من قال بلا تفضل محض، بحيث كان يجوزان يعاقب التايب لولي منع السمع من ذلك حيث ورد بأن التايب لا يعاقب، وإلى هذا المذهب ذهب الشريف المرتضى الموسوي.

قلت: القائل بأنه تفضل محض هو أبو القاسم كما في (رياض الأفهام) وحكى فيها عنه أنه قال: لو عوقب تايب لم يكن ظلماً، وإنما لم يعاقبه؛ لأنه أصلح، والحجة على أنه تسقط العقاب من وجوه:

أحدها: أنها نظير الاعتذار، والمعلوم أن الاعتذار الصادق في الشاهد يسقط الذم على الاساءة، ولم يكن للمجني عليه أن يذمه بعد ذلك، ولا وجه له سوى أنه اعتذر إليه، فكذلك التوبة، والجامع ما مر أن لم يكونا جنساً واحداً.

الثاني: أنها لو لم تكن مسقطة للعقاب لكان يجب أن يحسن من الله أن لا يتفضل بل يعاقب؛ لأن التفضل هو الذي لفاعله أن يفعله وان لا يفعله، وا لمعلوم خلافه، لا يقال أنه تعالى يتفضل لا محالة؛ لأنه أصلح؛ لأنا نقول ليس بواجب عندنا، فكان يجب حسن ا لمعاقبة بعد التوبة، وذلك مما قد علم خلافه.

الثالث: أن العقاب لو لم يسقط بالتوبة لوجب أن ترتفع التكليف عقيب المعصية، ويكون قبيحاً؛لأنه لا يتخلص به من العقاب، ولا يتوثل له إلى ما هو الفرض بالتكليف، وهو نيل الثواب، وذلك يؤدي إلى نقص الفرض بالتكليف، فيجب قبحه لعدم الانتفاع به حينئذٍ.

فإن قيل: إنه يفعل الطاعات بعد تلك الكبائر، فتؤثر في إسقاطها.

قيل: إن من الجائز أن يموت قبل أن يفعل من الطاعات ما يؤثر في الإسقاط.

فإن قيل: التكليف بعد المعصية وإن لم يؤثر في إسقاط العقاب كله فهو يؤثر في نقصانه بما يفعله من الطاعات.

قيل: ليس الغرض بالتكليف نقصان العقاب؛ لأنه يحسن إسقاطه عقلاً، وإنما الغرض به إيصاله إلى الثواب، وذلك مما لا يجوز بعد الكبيرة.

فإن قيل: إن الله عندها يغفر له كما أخبر بذلك فيحصل المقصود به.

قيل: فيلزمكم أنه لو لم يرد سمع لكان لا طريق إلى الانتفاع بالتكليف فلا يحصل الغرض.

الرابع: أنه قد علم سمعاً وجوب التوبة، ولا يجوز أن تجب لأجل نفع فيها؛ لأن طلب النفع لا يجب، وإنما وجبت لدفع الضرر، وإذا وجبت لذلك فإما لكونها لطفاً أو لكونها تسقط العقاب، والأول باطل؛ لأنها ندم على ما مضى وعزم على مستقبل، وحق اللطف أن يكون داعياً إلى العزم، فالعزم هو الملطوف فيه فكيف يكون لطفاً فتعين كون وجه وجوبها دفع ضرر العقاب.

الخامس: أنها لو لم تؤثر في إسقاط العقاب واستحقاق الثواب لكان التائب يدخل الجنة بلا استحقاق، وذلك خرق للإجماع فإن الأمة مجمعة على أن المكلفين يجب أن يميز حالهم في الجنة عن حالة المتفضل عليهم من الأطفال والحور العين، لا يقال: إذا أسقط الله تعالى عقابه استحق على توبته ثواباً فيدخل الجنة باستحقاق وهو الثواب عليها؛ لأنا نقول: عقابه إنما يزول بإسقاط الله تعالى بعد التوبة، وعند حصولها يزول الثواب المستحق عليها لمكان ما يستحقه من العقاب على الكبيرة.

والحجـــة على أنها تسقط العقاب بنفسها أنها نظير الاعتذار كما مر وهو يسقط الذم بنفسه لا بكثرة ما يستحق من المدح عليه، ولا يفترق الحال بين قليل الاعتذار وكثيره في إسقاط الذم، وأيضاً لو أسقطت

بكثرة ثوابها للزم أن يكون ثواب التائب من الشرك أعظم من ثواب النبي؛ لأن التوبة تسقط عقاب الشرك، وعقابه أكثر من ثواب النبؤة؛ لأنه يحبطه بدليل: {لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ} [الزمر:٦٥] وكون ثواب التائب أكثر من ثواب النبي معلوم البطلان.

ودليل آخر وهو أنها قد تسقط عقاب المعصية في حال لا يستحق عليها[١] ثواباً، وذلك بأن تصدر من مصر على كبيرة يعتقد أنها غير معصية كالخارجي، والباغي إذا تاب من شرب الخمر فإن توبته تقبل، ولا ثواب له عليه لانحباطه بالكبيرة التي اعتقدها غير معصية.

قيل: وللخصم أن يقول: إنما يسقط عقاب شرب الخمر بثوابها فيسقط ثوابها في مقابلة عقاب تلك المعصية، وإن بقيت منه بقية سقطت لأجل عقاب تلك الكبيرة ولا مانع من ذلك.

احتج الخصوم بأنها لو أسقطته بنفسها لوجب أن تسقطه في الآخرة، وأن تسقطه توبة المحتضر.

وأجيب بأن هذا لازم لهم؛ لأن ثواب التوبة يكون أكثر من عقابه في الآخرة كما هو كذلك في الدنيا.

قيل: وفيه نظر؛ لأنهم يقولون إنها تسقط العقاب بثوابها، ولا ثواب لطاعة من في الآخرة، ولا لطاعة المحتضر، وإنما يلزم من يقول أنها تسقطه بمجردها؛ لأنها حاصلة منهما[٢].

---

(١) يعني التوبة. تمت مؤلف.

(٢) أي من المحتضر ومن في الآخرة. تمت مؤلف.

والتحقيق أنا لم نقل بأنها تسقطه بنفسها على كل حال، بل حيث كملت شروطها، ومنها أن تقع مع بقاء التكليف وعدم الإلجاء، وأن يندم على القبيح لقبحه، وليس كذلك المحتضر ومن في الآخرة؛ إذ لا تكليف، والندم إنما هو للإلجاء.

قالوا: لو أسقطته بنفسها لوجب في كل طاعة؛ إذ لا فرق.

قلـــنا: لم تسقطه لكونها طاعة، بل لكونها بذل الجهد في التلافي وليس غيرها كذلك؛ إذ لا تعلق له بما سلف من المعصية.

قالوا: تلزمكم المساواة بين من استمر على المعاصي ثم تاب وبين من عصى معصية واحدة فقط ثم تاب ومات؛ لأنها قد أسقطت ما قبلها بنفسها وبقي لهما ثوابها.

أجـــاب النجري بأنا نلتزم ذلك ونفرق بينه وبين ما ألزمناه أبا علي في مسألة الموازنة أن سقوطه المعصية هنا بالجب لا بالموازنة، والمعصية هنا صارت كالمعدوم، فيستوي من سلف له معصية واحدة ومن سلف له معاصي متعددة؛ إذ صار كل منهما كأنه لم يعص بخلاف مسألة الموازنة فإن السقوط فيها بمجرد الموازنة والمقابلة من الجانبين، فلم يجز تساوي من أحسن وأساء، ومن أساء فقط.

قلت: تحقيق الإلزام في مسألة الموازنة أن أبا علي لا يقول بالموازنة، بل يقول بالإحباط، وعلى مقتضى مذهبه أنه يلزم المساواة بين من قطع عمره في الطاعة ثم مات على كبيرة وبين من بلغ أوان التكليف

فمات على مثل تلك الكبيرة، فيلزمه استواء عقابهما، والمعلوم أنه لا بد من فرق بينهما لئلا تذهب تلك الأعمال الصالحة مبتدأ[1] وقد فعلت على وجهها، وإنما طرأ عليها ما هو أعظم منها، ولا سبيل إلى الفرق بينهما إلا بما ذكره أبو هاشم من القول بالموازنة وهو أنه يسقط من عقاب تلك الكبيرة بقدر ثواب تلك الأعمال الصالحة، ثم يستحق النار بباقي عقابها، بخلاف الآخر فإنه يستحق النار بجميع عقاب تلك الكبيرة، ولا يسقط منه شيء، وإلا لما كان ما ذكروه هنا من لزوم المساواة بين التائب من معاصي متعددة وبين التائب من معصية واحدة شبيهاً في الظاهر بما ألزموه أبا علي من المساواة بين [من] مات على معصية بعد طاعة، وبين من مات على معصية لم تتقدمها طاعة، فرق النجري بين الصورتين بما ذكر، لكن الظاهر من كلام أبي هاشم، والإمام المهدي أنه لا فرق، والخلاف في ذلك لأبي علي كما في (رياض الأفهام) وشرحه (الدامغ) فإن فيهما عن أبي هاشم أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، قال الإمام المهدي كقوله بالموازنة، وقال أبو علي: بل هو كمن لم يفعل ذنباً لإبطال التوبة حكم المعصية فيكون التائب كالمجتنب لكل معصية فيكتب له بكل معصية تاب منها حسنة كما يكتب له بعدد كل معصية اجتنبها حسنات.

وأجاب الإمام المهدي بأنه لو كان كما ذكره لاستوى حال من كفر مائة سنة، ومن كفر لحظة ثم تاب في استحقاق الثواب، ولكان الكافر مائة أكثر ثواباً والمعلوم خلافه، وهذا نص في عدم الفرق، وقد تحصل منه أنه لم يفرق بينهما إلا النجري.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (سُدَى) والله أعلم.

فـائـدة [انعدام الطاعة والمعصية بالندم]

قال النجري: وكما أن التوبة تصير المعصية كالمعدومة، فكذلك الندم على الطاعة يصيرها كالمعدومة بشرط أن يندم عليها؛ لأنها طاعة كما قيل في التوبة؛ إذ كل منهما بذل الجهد في التلافي.

قلت: ويدل على ذلك ما رواه الإمام المهدي في شرح الملل والنحل عن علي عليه السلام أن رجلين أتياه فقالا: ائذن لنا أن نصير إلى معاوية فنستحله من دماء من قتلنا من أصحابه، فقال عليه السلام: إن الله قد أحبط أعمالكما بندمكما على ما فعلتما[1].

قال النجري: فحصل من جميع ما تقدم أن الثواب لا يسقط إلا بشيئين، الموازنة بالعقاب، أو الندم على الطاعة على الوجه المذكور، والعقاب لا يسقط إلا بشيئين: الموازنة بالثواب، والتوبة عن المعصية هذا بعد الشرع، وأما قبله فقد كان يجوز أن يسقط بالعفو.

تنبيـه [في اسقاط التوبة للعقاب]

قد علم من كلام أصحابنا في وجوب التوبة واختلافهم في كونها مسقطة للعقاب بنفسها أو بكثرة ثوابها أنها من جملة الطاعات التي يستحق عليها الثواب، وظاهر (المواقف) وشرحها أن في ذلك اختلاف؛ لأنه قال ما لفظه: اختلف في كون التوبة طاعة.

قال الآمدي: الظاهر أن التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها؛ لأنها مأمور بها، قال الله تعالى: {وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً} [النور:٣١] والأمر

(١) أظن الإمام رواه من طريق أبي علي الجبائي. تمت مؤلف.

ظاهر في الوجوب، لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيذاناً بقبولها، ودفعاً للقنوط لقوله تعالى: {ولا تقنطوا}، {لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً} [الزمر:٥٣] هكذا عبارته، وهي تفيد أن ثمة من يخالف في الوجوب ويقول إنها رخصة، ولا يتأتى نفي الوجوب إلا على مذهب الأشعرية؛ لأنهم ينفون حكم العقل وهو أحد أدلة الوجوب، ولأنهم لا يقطعون بدخول الفساق النار، ويحكمون بخروج من دخلها منهم، وعلى هذا لا يكون لوجوب التوبة مقتضي؛ لأنه لا التفات منهم إلى ما حكم به العقل من وجوبها لأجل دفع الضرر لنفيهم حكمه ولا قطع عندهم بالضرر، وعلى هذا فلا تكون واجبة، لكنه يقال: عدم الوجوب لا ينفي كونها طاعة؛ لأن أقل أحوالها الندب والمندوب طاعة يثاب عليها، اللهم إلا أن يكون مرادهم بكونها رخصة أنها مباحة يستوي فعلها وتركها فيقال لهم: إذا فقد بطلت تلك الأوامر، واتفقت فائدتها وفائدة الترغيب في التوبة بنحو {إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ} [البقرة:٢٢٢] وما في معناها كتاباً وسنة.

نعم ويتفرع على القول بوجوب التوبة الكلام في العاصي إذا لم يتب هل يستحق العقاب بتركها كما يستحقه بترك سائر الواجبات، فقال أبو علي والأكثر: إنه يستحق العقاب على ذلك، وقال أبو هاشم: لا إنما يستحق عقاب المعصية التي وجبت عليه التوبة لأجلها.

احتج الأكثر بأنها واجب مضيق كسائر الواجبات المضيقة، فكما أنه يستحق العقاب بالإخلال بالواجب المضيق كذلك في التوبة، وأيضاً

عدم العقاب عليها ينقض وجوبها.

احتـــج أبو هاشم بأن وجه وجوب التوبة إنما هو إسقاط عقاب المعصية.

قلنا: لا نسلم، بل وجه وجوبها كوجه وجوب الاعتذار وهو التلافي لما فرط منه فيكون وجه وجوبها كوجه وجوب قضاء الدين، فكما وجب قضاؤه لكونه جبراً لما قبض من حق الغريم، فكذلك تجب التوبة لكونها جبراً وتلافياً لما وقع منه.

فإن قيل: قد اعترفتم بأنها كالاعتذار، والمسيء إذا لم يعتذر لم يلزمه الاعتذار عن تأخير الاعتذار، ولا يستحق ذماً زائداً على تركه الاعتذار، فكذلك التوبة لا يستحق على تركها عقاباً زائداً على عقاب المعصية.

قيل: إنما لم يستحق ذماً لأنه ما أساء إليه بترك الاعتذار ولم يضربه، والاعتذار إنما يجب للإساءة، وليست التوبة كذلك فإنها واجبة كالصلاة فإذا أخل بها استحق العقاب عليها.

فإن قيل: بل يضر به فإنه يلحق غم بترك الاعتذار.

قيل: المساء إليه هو الذي اختار[1] الغم، هكذا أجاب الموفق بالله، وقال الإمام المهدي: إنما لم يلزمه الاعتذار عن تأخير الاعتذار؛ لأن التأخير إنما كان إساءة تبعاً للإساءة المعتذر منها، فإن اعتذاره عن الأصل يقتضي الاعتذار عن كل إساءة، فكأنه اعتذر عن الإساءتين معاً، ولو لم يعتذر على هذا الوجه استحق الذم.

---

(١) يعني فلا يلزمه الاعتذار عما ليس يفعله. تمت مؤلف.

احتـــج أبو هاشم بأنه لو استحق على تركها عقاباً للزمه أن يتوب من كونه لم يتب ثم كذلك إلى غير غاية، وللزم المعتذر أن يعتذر من كونه لم يعتذر.

قلنا: نحن نلتزم أنه يلزم الندم على الإخلال بالتوبة إلى أن يفعلها، ألا ترى أنه لو أخبر بعد التوبة أنه لم يندم على تركها في الزمن الماضي لاستحق الذم؛ لأنه يكون كمن عزم على الإقلاع عن الذنب ولم يندم على فعله فيما مضى، لكن لا يحتاج إلى إفراد التوبة عن ترك التوبة؛ لأنها تدخل ضمناً في التوبة عن المعصية.

واحتـــج أيضاً بأنه لو استحق عقاباً زائداً للزم أن يصير الفسق كفراً، والصغيرة كبيرة بحيث يجب فيمن سرق حبة وأصر على ترك التوبة عنها أن يجوز في عقابه أن يبلغ عقاب الفسق.

قلنا: منع الإجماع على أن المعصية إذا لم تكن كفراً حال فعلها أنها لا تصير بعد ذلك كفراً، دليله الفاسق، فإن مدة إصراره لو بلغت في الطول كل مبلغ لم تجر عليه أحكام الكفار، وأما مصير الصغيرة كبيرة بالإصرار، وبلوغ العقاب عقاب الفسق فملتزم.

ومما احتج به أن المال إذا بقي عند الغاصب مدة فإنها لا تزيد أعواضه على كونه لم يرد إليه، فكذلك إنما لم تزد هنا لدلالة الشرع على أنه لا يلزمه إلا قدر ما يقوم بها، والأعواض بمنزلة قيم المتلفات.

الموضع الرابع [في الاحباط والموازنة]

اختلف المتكلمون في من فعل طاعات ثم فعل كبيرة تحبط ثواب

تلك الطاعات ثم تاب، هل يعود ثواب تلك الطاعات أو لا؟

فقال أبو هاشم، وجمهور البصرية، وبه قال الإمام الحسين بن القاسم العياني والإمام المهدي، والقرشي ونسبه الإمام عز الدين إلى الجمهور: لا يعود، واختاره الإمام القاسم بن محمد.

وقال أبو القاسم البلخي، وأبو بكر النجاري من البهشمية، وبشر بن المعتمر من البغدادية: بل يعود وجوباً، وهو ظاهر كلام الناصر[1].

احتـــج الأولون بوجوه:

أحدها: أن الثواب قد يسقط في مقابلة ما يوازنه من عقاب المعصية، والتوبة إنما أسقطت الزائد، فأما ما يقابل الثواب فقد أسقطه الثواب[2]، فلا يحتاج إلى مسقط، فلا يتصور عود الثواب بالتوبة؛ إذ ليس لها فيما يقابله تأثير.

الثـــاني: أنها تسقط العقاب المستحق بالمعصية فقط، فلا مقتضي لإيجابها إعادة ما قد بطل استحقاقه من الثواب كالاعتذار فإنه يسقط استحقاق الذم، ولا يوجب عود استحقاق المدح.

الثـــالث: أنه لو عاد لكان التائب أحسن حالاً ممن لم يعص من حيث أن له مثل ثواب الذي لم يعص، وثواب التوبة أيضاً.

الـــرابع: أنه يلزم أن يكون سبب استحقاق عوده التوبة لا الطاعة

(١) فإنه قال في تفسير قوله تعالى: {أولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات}: أعلمنا الله أن العبد إذا تاب ردّ الله عليه ما بطل من عمله وجعل بدل سيئاته حسنات. تمت مؤلف.

(٢) يحقق من المنهاج. تمت مؤلف.

المتقدمة؛ لأنه قد سقط حتى حصلت، ولو صحّ ذلك لزم أن يستحقه من لم يكن قد أطاع إذا تاب، فينتفي الفرق بين تقدم الطاعة وعدمه، والإجماع منعقد على أنه لا يستحقه من لم يكن قد أطاع.

احتـــج الآخرون بأن انحباطه بعقاب تلك الكبيرة عقاب، وقد سقط عنه كل عقاب بالتوبة، فيسقط الانحباط، ويلزم منه عود الثواب، وإلا لزم أن لا تكون التوبة مسقطة لجميع عقابه، وهو خلاف المعلوم.

قلنا: لا نسلم أن الانحباط عقاب، وإنما العقاب الألم الواقع على جهة الإهانة؛ بدليل أن سقوط الثواب قد يحصل في حق الأنبياء عليهم السلام وهم لا يستحقون عقاباً.

قالوا: من أساء إلى غيره بعد إحسان ثم اعتذر لم يكن كاعتذار من أساء إليه لا بعد إحسان، فلولا أن مدح الإحسان الأول يعود عند الاعتذار لما افترق الحال، كذلك الثواب عن التوبة.

وأجيـــب بأن الفرق على أصل الجمهور هو أن المحسن قد استحق المدح بالإحسان في وقت ما وهو قبل وقوع الإساءة، فأما بعد وقوعها فقد سقط بما يقابله من الإساءة، وبقي الزائد يسقطه الاعتذار، فيكون حاصل الفرق أن اعتذار من لم يحسن أسقط ذماً كثيراً، واعتذار من تقدم إحسانه أسقط ذماً قليلاً، والوجه ظاهر وهو أن من لم يحسن لم يسقط من إساءته التي هي السبب في استحقاق الذم شيء، فكان استحقاقه الذم باقياً على أصله لم يسقط شيء منه إلا بالاعتذار، فكان اعتذاره مسقطاً لذم كثير، بخلاف من قد تقدم منه إحسان فإنه

لم يبق استحقاقه الذم على الإساءة كاملاً، بل على ما بقي بعد المقابلة، فلم يسقط اعتذاره إلا ما بقي من الذم، وهو قليل بالنسبة إلى كله.

قالوا: يلزم استواء حال من أطاع الله ثم عصاه ثم تاب، وحال من لم يصدر منه إلا المعصية ثم التوبة.

قلنا: لا يلزم ذلك إما لما ذهب إليه أبو هاشم من القول بالموازنة، وإما لما سيأتي عن ابن الملاحمي.

قالوا: لو لم يعد الثواب لما كان طلحة والزبير أفضل من أحدنا، والمعلوم خلافه.

قلنا: لا نسلم أن المعلوم خلافه، بل نلتزم ما ألزمتمونا في حقهما، وكيف يقال إن عدو أمير المؤمنين عليه السلام أفضل من وليه وعداوتهما له معلومة.

قالوا: من أنعم على غيره ثم أساء إليه ثم اعتذر فإنه يجب أن يعود وجوب شكره، فكذلك الثواب.

قلنا: يؤخذ جوابها من الكلام على عود المدح، على أن القول بالموازنة لا تستقيم هذه الحجة بحال.

تنبيه ما تقدم من نقل الخلاف وتقرير الحجج في هذا الموضع فهو على ما هو المشهور، وقد اعترضه الإمام المهدي وقال: إن نقل مذهب الجمهور على هذه الكيفية غفلة ووهم من الحاكم وغيره، وقال: إنه لا يصح على قولهم بالموازنة، وإلا لزمهم ما لزم أبا علي من استواء

حال من أحسن وأساء، وحال من أساء ولم يحسن، وأن يكونا في الجنة والإثابة سواء، وهذا لا يحسن في حكمة الله وعدله، وحمل كلام البهشمية والجمهور على ما ذكره ابن الملاحمي، وهو أنه لا يعود ما مضى إلى وقت التوبة، ويعود الاستحقاق في المستقبل، وهذا هو الذي اختاره أعني وقال: كنت أقوله نظراً ثم وجدته نصاً لابن الملاحمي.

قلـــت: وحاصل هذا المذهب أن من تاب بعد انحباط ثوابه المستحق على الطاعات السابقة بالمعصية لم يعد ذلك الثواب الذي كان قد اجتمع له سابقاً، ولا الثواب الذي منعت من استحقاقه الكبيرة من وقت فعلها إلى وقت فعل التوبة، بل يتجدد له استحقاق الثواب في المستقبل على تلك الطاعات الماضية حتى يصير كأنه فعلها وقت التوبة، ويكون حكمها حكم الطاعات المستقبلة في أنه يستحق عليها الثواب متجدداً دائماً.

قال النجري: وهو الموافق للقواعد والأصول؛ إذ كان المانع من استحقاق الثواب على تلك الطاعات هو استحقاق العقاب على تلك المعصية، وعند بطلانها بالتوبة زال المانع من استحقاق الثواب؛ إذ الطاعة باقية لم يطرؤ عليها ما يصيرها كالمعدومة، فيعود استحقاق الثواب في المستقبل، وهو اللائق بالعدل والحكمة، وإلا لزم التساوي بين من قطع عمره في طاعة الله ثم فعل كبيرة وتاب عنها قبل موته، وبين من قطع عمره في عصيان الله ثم تاب قبل موته، والفرق بينهما مما لا يشك فيه، وحمل عليه ابن الملاحمي كلام أبي القاسم

حيث قال: إنه يعود ثوابه بالتوبة فقال: مراده المتجدد، وحمل عليه الإمام كلام أبي هاشم حيث قال: لا يعود ثوابه بالتوبة فقال: مراده المجتمع حال المعصية لا المتجدد.

قلـــت: فعلى هذا لا يكون في المسألة إلا على قولين، وإذا حملنا كلام الجمهور ومخالفيهم على ظاهره ففيها ثلاثة أقوال: يعود مطلقاً وهو قول أبي القاسم ومن وافقه، ولا يعود مطلقاً وهو قول الجمهور، والتفصيل للإمام المهدي وابن الملاحمي، وهذا التفصيل مبني على أن ثواب الطاعة يتجدد بتزايد الأوقات، وقد اعترضه السيد أحمد بن محمد الشرفي فقال: ما دليلكم على أن ثواب الطاعة إنما حصلت كثرته بتزايد الأوقات، وأنه لم يعده الله كثيراً من غير مرور الأزمان؛ لأن الله سبحانه لم يخبرنا بذلك، بل أخبرنا أنه أعده كثيراً دائماً غير منقطع.

واعلم أن العلماء كما اختلفوا في عود الثواب التي أسقطته المعصية، فكذلك اختلفوا في العقاب الساقط بالتوبة هل يعود بمعصيته عقيب التوبة؟ فقال الجمهور: لا يعود، ووافقهم أبو القاسم، وقال بشر بن المعتمر: بل يعود.

احتـــج الجمهور بما مر من أن سقوط عقاب المعصية بالتوبة نفسها، فيصير بالتوبة كالمعدوم، والمعصية كأنها لم تكن.

وتحقيق هذه الحجة أن العقاب قد سقط بالتوبة، وصارت نسبته إليه وإلى غيره على سواء، وفعل المعصية ثانياً متجدد بعد التوبة فلا

يستحق العقاب إلا عليه، فلو عاد عقاب الأولى لما كان سبب استحقاقه إلا المعصية الأخيرة، فيلزم أن يستحق العقابين كليهما من فعل تلك المعصية.

واحتـــج أبو القاسم بأن سقوط العقاب بالتوبة تفضل وليست التوبة بمانعة من استحقاقه، فإذا تفضل عليه بإسقاطه عند التوبة فلا وجه لعوده إذا عاود الذنب.

وأما بشر فقال الإمام المهدي: لا يعرف له حجة إلا أني أظن أنه ممن يقول: إن التوبة إنما تسقط العقاب لثوابها لا بنفسها، وإذا كان كذلك لزم ما قاله؛ لأن استحقاق ثواب التوبة مانع من استحقاق عقاب المعصية حينئذ، فإذا زال استحقاق ثواب التوبة بمعاودة المعصية فقد زال المانع من تجدد استحقاق العقاب بالمعصية الأولى التي تمانع عقابها وثواب التوبة، فلما زال المانع تجدد استحقاق العقاب كما قلناه في عود الثواب.

قال عليه السلام: وهذا في الحقيقة ليس بحجة؛ لأنا لا نسلمه، وإنما بناه على قاعدة له[1]، وقد أبطلناها فيبطل ما تفرع عليها.

فإن قيل: قد مر عن الإمام المهدي وغيره أن التائب يتجدد له الثواب في المستقبل فهلا قلتم بتجدد عقاب المعصية الأولى في المستقبل إن رجع إلى العصيان بعد التوبة، وما الفرق بينهما؟

قيل: الفرق بينهما قد عرف من ما مر وهو أن الطاعات المتقدمة

(١) وهي كون التوبة تسقط العقاب بثوابها لا بنفسها. تمت مؤلف.

باقية بنفسها؛ لأن سقوط ثوابها في الزمن الماضي إنما هو بالموازنة بينه وبين عقاب المعصية، وذلك لا يصيرها كالمعدومة؛ إذ الموازنة بين الثواب والعقاب فقط لا بين الطاعة والمعصية، فالطاعة غير ساقطة، بل إنما منع من استحقاق ثوابها مانع وقد زال، بخلاف سقوط المعصية بالتوبة فليس بالموازنة، بل بالتوبة صارت المعصية كالمعدومة لما مر من أنها تجبها جباً، فبطلت تلك المعصية في الحال المقارن للتوبة، وفيما بعد التوبة من الزمان.

نعم قد ذكر النجري صورة يتجدد فيها استحقاق العقاب في المستقبل وهي ما إذا فعل معصية ثم طاعة[1] تكفر عقاب تلك المعصية، ثم ندم على تلك الطاعة ندماً يوجب سقوطها فإنه يتجدد له استحقاق العقاب على تلك المعصية في المستقبل على قول ابن الملاحمي والإمام المهدي؛ لأن سقوطها إنما كان بموازنة ثواب الطاعة فلم تصر بذلك كالمعدومة وقد بطلت الطاعة، فيعود استحقاق العقاب، ويصير كأنه فعلها وقت الندم على الطاعة.

فإن قيل: فما تقولون فيما إذا تاب بعد الندم المذكور، هل يعود شيء من ثواب طاعته الماضية؟

أجـــاب النجري بأنه لا يعود شيء على قول الإمام المهدي وغيره؛ لأنها بالندم عليها صارت كالمعدومة فبطلت في الحال والمآل.

---

(١) غير التوبة؛ إذ لو كانت الطاعة هي التوبة لم يجز تجدد الاستحقاق لأنها تَجُبُّ المعصية جبّا. تمت مؤلف.

الموضع الخامس [في تذكر العاصي للذنب بعد التوبة]

اختلف العلماء في العاصي إذا تاب توبة صحيحة ثم تذكر الذنب هل يجب عليه تجديد التوبة أو لا يجب؟

للمسألة صورتان:

الصورة الأولى: إذا تاب عنه ثم ذكره، فقال أبو علي ونسبه الآمدي إلى بعض العلماء: يجب عليه تجديد التوبة، وقال أبو هاشم: لا. ونص عليه الآمدي.

الصورة الثانية: من ذكر ذنباً لم يكن قد تاب منه بعينه وكان قد تاب من الذنوب جملة، فقال أبو علي، والإخشيدية: يجب عليه تجديد التوبة، وقال أبو هاشم: لا وإن فعل فحسن.

حجـــة أبي علي في الصورتين: أن علة وجوب التوبة قبح الفعل، وإذا كان هو العلة فهي علة باقية مستمرة فيجب استمرار التوبة لحصول العلة، وإلا كان مصراً على القبيح، وفسر الإصرار بترك التوبة، فعلى هذا يقال: وجبت التوبة لقبح تركها وهو الإصرار؛ إذ هو ضدها عنده، وإن كان قد فسر الإصرار مرة بالثبات على المعصية، ومرة بالعزم على فعلها، وأما تقييده وجوب التجديد بالذكر؛ فلأنه لا تكليف على غير الذاكر فالنسيان رافع للتكليف.

حجـــة أبي هاشم: أن وجه وجوب التوبة كونها دفعاً للضرر، وقد اندفع بأول توبة فلا يجب تجديدها وإن حسن.

واحتـــج الآمدي بأنا نعلم بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم

بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الإسلام ولا يؤمرون به، فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة منه.

وأجـــابوا عن حجة الأولين بأنه لو كان وجه الوجوب ما ذكرتم للزم أهل الجنة تجديدها؛ لأن قبح ضدها مستمر في الجنة وغيرها، والمعلوم أنه لا تكليف بوجه، ويتفرع على هذا الخلاف خلاف في دليل وجوب التوبة على الأنبياء، فقال أبو علي: دليل وجوب التوبة عليهم عقلي بناءً على هذا الأصل، وتحريره أنه إذا كان وجه وجوب التوبة هو قبح تركها لزمت الأنبياء؛ لأن التحرز من القبيح واجب عقلاً.

وقال أبو هاشم: بل دليله السمع لما مر من أن وجه وجوبها كونها دفعاً للضرر والأنبياء عليهم السلام لا يخشون ضرر العقاب فلا تجب عليهم إلا من جهة السمع فقط كقوله تعالى: {وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ}[يوسف:٢٩] ونحوه.

تنبيـــه حكى في (المواقف) عن المعتزلة أنهم يشترطون استدامة الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات، ثم قال: إنه عندهم - أعني الأشعرية- غير واجب، ولا شرط في صحة التوبة؛ لأن النادم إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي؛ لأن الشارع أقام الأمر الثابت حكماً مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان، فإن النائم مؤمن بالاتفاق، ولما في التكليف بالاستدامة هذه

من الحرج المنفي عن الدين.

قال الآمدي: يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات، وألا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائباً، وأن تجب عليه إعادة التوبة، وهو خلاف الإجماع.

قلـــت: نسبة هذا القول إلى المعتزلة وهم، ولا يتخرج على مذهب أبي علي[1].

الموضع السادس في الخلاف في صحة التوبة من ذنب دون ذنب

اعـــلم أن النجاة لا تتم بالتوبة إلا بشمولها لكل ذنب اتفاقاً ذكره في صحتها على معنى إسقاطها لما خص بها من الذنوب خلاف، فذهب زيد بن علي والصادق، والقاسم بن إبراهيم، وموسى بن جعفر، وعلي بن موسى الرضا، وبشر بن المعتمر، وجعفر بن مبشر، وأبو عبدالله البصري إلى أن التوبة لا تصح من ذنب دون ذنب، وهو قول السيد مانكديم، والإمام المهدي، وواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبي هاشم وأصحابه، وقاضي القضاة وغيرهم، ونسبه القرشي إلى الجمهور، وهو قول علي عليه السلام وهو حجة، وقال أبو علي، ورواه في (شرح المواقف) عن الأشاعرة: بل تصح، وهو قول أبي القاسم، وابن الملاحمي، ورواه الإمام عز الدين عن المؤيد بالله والمنصور بالله، ثم اختلف هؤلاء فقال أبو علي: إنما يصح

(١) لأنه لا يوجب الندم إلا عند ذكر الذنب، وظاهر هذه الحكاية أنه يجب الاستمرار على الندم وأنه إن غفل عنه ولم يذكره اختلت توبته وهذا لا يقوله عدلي. تمت مؤلف.

إذا كانت المعصية الأخرى من جنس التي تاب منها كأن يندم على شرب قدح من خمر ولا يندم على ارتكاب الزنا، فأما إذا اتحد الجنس فلا، نحو أن يندم على شرب قدح من خمر ولا يندم على شرب قدح آخر.

قال في (المنهاج): فلا يصح بالاتفاق، وإلى هذا مال ابن الملاحمي، وقال أبو القاسم: بل تصح مطلقاً[1]، وهو ظاهر إطلاق (شرح المواقف) عن الأشاعرة، وروى الإمام عز الدين الإطلاق عن المؤيد بالله والبغداديين.

قلـــت: وعلى هذا الإطلاق فلا يصح دعوى الاتفاق الذي ذكره في (المنهاج).

احتـــج الأولون بوجوه:

أحـــدها: أن التوبة على القبيح يجب أن تكون ندماً عليه لقبحه، وعزماً على أن لا يعود لمثله، وإذا كان كذلك لم تصح التوبة من قبيح مع الإصرار على آخر لما تقرر في العقول من أن من ترك فعلاً لعلة فإنه يجب أن يترك ما ساواه في تلك العلة، ألا ترى أنه لا يصح أن يترك سلوك طريق لأن فيها سبعاً ثم لا يترك أخرى فيها سبع آخر؛ إذ لو ترك والحال هذه لبطل كون العلة للترك وجود السبع، فكذلك إذا تاب عن القبيح لقبحه مع الإصرار على قبيح آخر علمنا أنه ما تركه لقبحه.

فإن قيل: أليس أن أحدنا قد يفعل فعلاً لوجه ولا يجب أن يفعل كل

---

(١) أي سواء اتحد الجنس أم تغاير. تمت مؤلف.

ما ساواه في ذلك الوجه، فهلا جاز مثله في الترك؟

قيل: لأنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر؛ إذ لكل منهما حكم مقرر في العقل يخصه فكيف يصح القياس، يوضحه ما مر فيمن ترك سلوك طريق لعلة فإنه مقرر في عقل كل عاقل أن يجب ترك سلوك طريق مساوية لها في تلك العلة، وإلا علم أنه لم يترك لتلك العلة، وكذلك قد تقرر في العقول أنه من تفضل على غيره بدرهم لأنه حسن لم يجب عليه أن يتفضل عليه بجميع دراهمه لهذا الوجه، فصح أن بينهما فرقاً.

فإن قيل: وما وجه الفرق؟

قيل: قد اختلف فيه، فقال أبو هاشم: الوجه أن الفعل مشقة فلا يجب فيمن فعل فعلاً لوجه أن يفعل ما ساواه في ذلك الوجه للمشقة، بخلاف الترك فلا مشقة فيه، واعترضه السيد أن المشقة غير حاصلة في حق القديم تعالى، قال: ثم إنه لا يجب إذا تفضل نوعاً من التفضل لكونه إحساناً أو حسناً أن يتفضل بسائر أنواع التفضل.

وقال الجمهور: إذا كان الحكم معلوماً فلا يضر الجهل بعلة الفرق.

قال السيد مانكديم: إن لم يمكن أن يطلب له علة صحيحة فذاك، وإلا لم نقدح في صحة الحكم، ويكون من الأحكام التي لا تعلل؛ لأنه بأي شيء علل فسد.

وقال القرشي: الحق أنه لا فرق بين الموضعين، بل كما يجب أن يترك ما حصل فيه علة الترك يجب أيضاً أن يفعل ما حصل فيه علة الفعل،

لكن بشرط بقاء تلك العلة والا يعرض ما يزيلها، وأجاب عن معنى قولهم إن من تفضل على غيره بدرهم لا يجب عليه أن يتفضل بجميع دراهمه فقال: هو صحيح لكن إنما لم يجب ذلك لوجود صارف عن التفضل بجميع الدراهم حتى لو خلص الداعي وبقي الغرض الذي لأجله تفضل بالدراهم لوجب أن يتفضل بغيره، وإلا بطل أن يكون تفضلاً لذلك الغرض، ولهذا لو سألت المتفضل: لم تفضلت بدرهم ولم تتفضل بغيره لقال: إني لو تفضلت بسائر أنواع التفضل لنفدت دراهمي وحصل عليّ ضرر، فثبت أنه إنما لم يتفضل بسائر دراهمه لحصول صارف أزال الغرض المتقدم، ونحن فرضنا المسألة مع بقاء الغرض، هذا معنى ما ذكره القرشي.

قال الإمام عز الدين: وهو كلام حسن، وتوجيه عجيب، ولا غبار عليه، إلا أنه يرد عليه ما أورده السيد مانكديم على كلام أبي هاشم وهو أن يقال: ما ذكرته لا يتصور في حق القديم تعالى، وقد علمنا أنه يتفضل على شخص دون شخص بنحو الغنى وهبة الولد ونحو ذلك مما دعا إليه إرادة الإنعام، ولا صارف يتصور في حق القديم؛ إذ لا ضرر عليه في الإعطاء، ولا تلحقه مشقة ولا منفر.

فإن قيل: إنما لم يتفضل على زيد بمثل ما تفضل به على عمرو لعدم استواء الحال لجواز أن يكون لعمرو في ذلك التفضل لطف ولا لطفية لزيد في مثله، أو لأن عمراً لا يقع بالتفضل عليه مفسدة دون زيد[1].

---

(١) فلعل في المعلوم أن التفضل عليه بمثل ذلك مفسدة. تمت مؤلف.

قلنا: نفرض المسألة في حق أهل الآخرة فكان يلزم أن لا يصح التفضل على واحد من أهل الجنة إلا بما يفعل مثله لسائر أهلها فلا لطفية هناك ولا مفسدة.

قال عليه السلام: فظهر لك رجحان ما مال إليه السيد من صعوبة التعليل، وأن كل فرق يذكر فهو عليل.

الوجـــه الثاني مما احتج به الأولون: أن التوبة إنما تجب لدفع العقاب كما مر، والعقاب إنما يستحق للقبح؛ لأنه تابع للذم، والذم إنما يستحق على القبح لقبحه؛ بدليل أنا متى علمنا القبح علمنا حسن الذم، وما لم نعلمه لم يحسن الذم، وإذا كان وجه وجوب التوبة ما ذكرنا وجب أن تقع من الوجه الذي يستحق عليه العقاب وهو القبح، فإصراره على قبح مثله ينقض كونه الوجه بهذا التدريج الذي ذكرناه.

قلـــت: وفي جعل هذا دليلاً على ما نحن فيه نظر؛ لأنه إذا ثبت كون وجه الوجوب القبح فهو لا يقتضي أنها لا تصح التوبة من ذنب دون آخر، وإنما يقتضي وجوب التوبة من كل ذنب وهو أمر غير ما نحن فيه.

الوجـــه الثالث: أن التوبة كالاعتذار وهو لا يصح من إساءة دون أخرى؛ لأن المعتذر عن الإساءة إنما يعتذر عنها لأجل كونها إساءة، وإذا كان كذلك كان مع إصراره على إساءة أخرى في حكم من لم يعتذر؛ لأنه لم يعتذر إلا ليرتفع عنه حكم المسيئين، ولم يرتفع عنه الحكم مع الإصرار على الإساءة الأخرى فبطل اعتذاره، لا يقال: بل قد يرتفع عنه الحكم بالنظر إلى الإساءة التي اعتذر منها؛ لأنا نقول:

المعلوم أن مقصده استطابة نفس المساء إليه، والإصرار على الإساءة الأخرى ينقض ذلك الغرض[1].

فإن قيل: إنما قصد استطابة نفسه من الإساءة التي اعتذر منها دون غيرها فلا ينتقض غرضه.

قيل: لو كان كذلك لكان ذلك القصد في حكم العبث؛ لأن الغرض بالاستطابة إزالة ما في النفس من العداوة والوحشة، ففعل ما لا يحصل معه ذلك كالعبث إلا أن تكون إحدى الإساءتين أصغر من الأخرى فاعتذر من الكبرى دون الصغرى لاعتقاده أنها لا تورث العداوة، فإن مثل ذلك جائز عقلاً، نظيره التوبة من الكبائر دون الصغائر، فأما حيث استوت الإساءتان أو التي أصر عليها أغلظ فلا إشكال أن الإصرار ينقض الغرض بالاعتذار من الأخرى، وإذا بطل المقصود به كان كالعبث فيبطل في نفسه، وهكذا في التوبة من ذنب دون آخر مع عدم العلم بصغر ما أصر عليه لا فرق بينهما في وجه.

واعـــترضه بعض المحققين بأن الفرق هو أن الوجه في وجوب التوبة إسقاط ضرر العقاب لاستطابة نفس الغير، وإذا كان الوجه ما ذكر فيحصل الغرض المطلوب من التوبة من ذنب دون ذنب وهو إسقاط ضرر عقابه، ثم إن الناس يعلمون بعقولهم صحة الاعتذار من إساءة دون إساءة.

الوجـــه الرابع: عموم الآيات الواردة في التوبة، ولم يرد منها شيء

---

(١) وهو قصد استطابة نفس المساء إليه. تمت مؤلف.

يدل على صحة التوبة من ذنب دون ذنب وذلك قوله تعالى: {وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى} [طه:٨٢] فظاهرها عموم التوبة من كل ذنب.

الوجـــه الخامس: أن ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام وهو حجة، وفي السنة النبوية ما يؤيد ذلك، وسيأتي للأحاديث الواردة في التوبة والاستغفار موضع غير هذا وهي متضمنة للمطلوب، ومنها قوله صلى الله عليه وآله: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له، والمستغفر من الذنب وهو مقيم عليه كالمستهزئ بربه».

قال القاضي عبد الله بن زيد العنسي: والخبر يدل على اشتراط كون التوبة من القبيح لقبحه، وعلى اشتراط عموم التوبة من كل ذنب لمن تأمله.

احتـــج أبو علي بأن الندم من قبيح دون قبيح كالإتيان بواجب دون واجب، فكما أنه يصح الإتيان بواجب دون آخر فكذلك تصح التوبة من قبيح دون قبيح؛ لأنه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه، ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة التوبة من قبيح دون آخر لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الإتيان بواجب دون واجب.

والجواب: أنه لا يصح القياس للفرق بين المقيس والمقيس عليه، فإن ترك القبيح لكونه نفياً لا يحصل إلا بترك جميع القبائح، بخلاف الإتيان بالواجب لكونه إثباتاً فإنه يحصل بإتيان واجب دون واجب.

قلت: وفي هذا الجواب نظر؛ لأن الكلام في الواجبات التي تصدر من الشارع الأمر بكل واحد منها على انفراده كالصلاة والصيام مثلاً لا في إفراد واجب أمر الشارع بالإتيان بواحد منها لا على التعيين، كإعتاق رقبة أي رقبة كانت، والظاهر أن الامتثال لا يحصل بإتيان واحد منها[1]، بل بإتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق، وقد جاء في السنة ما يدل على ذلك.

قلـــت: فعلى هذا يقال في الجواب لا نسلم الأصل، بل نقلب دليل أبي علي دليلاً عليه فنقول: لا يصح الندم من ذنب دون ذنب؛ كما لا يصح الإتيان بواجب دون واجب.

احتـــج ثانياً بأنه لا مانع من التوبة من ذنب دون آخر كما لو فعل ذنباً وترك آخر، فكما أنه لا يعاقب على المتروك فكذلك لا يعاقب على ما تاب منه.

والجواب: أن هذا القياس فاسد لعدم الجامع، وتحقيقه أنه بفعله الذنب قد استحق العقاب عليه، ولا يسقط ذلك عنه إلا التوبة، وقد علم أنها نظير الاعتذار عن الإساءة التي يستحق عليها الذم، فكما أنه لا يسقط عنه الذم الاعتذار من إساءة دون أخرى كذلك لا يسقط عنه العقاب بالتوبة من قبيح دون آخر، وليس كذلك ما لم يفعله من الذنوب فإنه لا يستحق عليه عقاباً كما أن ما لم يفعله من الإساءة لا يستحق عليه ذماً، فكيف يصح قياس ما استحق عليه الذم والعقاب

---

(١) أي من التي أمر بكل واحد منها على انفراده. تمت مؤلف.

على ما لا يستحق عليه شيء من ذلك، والحاصل أن التوبة بدل عن استحقاق العقاب، والعقاب لا يسقط مع الإصرار على قبيح آخر، كما أن الذم على الإساءة لا يسقط مع الإصرار على أخرى، وهذا واضح، وبه يظهر أنه لا يصح قياس ما هو كالبدل على ما ليس كذلك[1].

قالوا: لو لم تصح التوبة من ذنب دون ذنب لوجبت التوبة عن الحسن، والواجب، وبيانه أنه إذا أراد اليهودي أن يتوب عن الكبيرة وعنده أن اعتقاد نبوة محمد -صلى الله عليه وآله- قبيح وتكذيبه حسن كان قد وجب عليه أن يتوب عن هذا الاعتقاد الذي هو واجب، وهذا فاحش من الكلام.

قلنا: إن كان هذا الإلزام من حيث الداعي فملتزم؛ لأن هذا الاعتقاد قبيح عنده، فما دعاه إلى التوبة من الكبيرة يجب أن يدعوه إلى التوبة من هذا الاعتقاد لاشتراكهما في القبح عنده، وإن كان من حيث التكليف فلا يرد؛ إذ لم تجب عليه التوبة منه، وتوبته من الكبيرة صحيحة، وإنما صحت لجهله قبح تكذيب محمد -صلى الله عليه وآله- ووجوب اعتقاد نبوته، ونحن فرضنا الكلام فيمن يعلم قبح المعصية الأخرى.

قالوا: قد يستعظم التائب ذنباً لو يسهل[2] عليه الإقلاع منه دون

---

(١) يعني أن ترك الذنب بدلاً عن استحقاق العقاب. تمت مؤلف.

(٢) يعني أنه يجوز من المكلف أن يعتقد أن بعض الذنوب أكثر عقاباً من بعض فيتوب عنه دون الأقل ويجوز أن يسهل عليه الإقلاع عن ذنب دون غيره فتصح توبته عما سهل الإقلاع عنه. =

الآخر فتصح توبته عما أقلع منه.

قلنا: إذا لم يعتقد أن الأقل عقاباً مكفر وقطع بأنه يعاقب عليه وجب في الداعي له إلى التوبة عن الأعظم أن يدعوه إلى التوبة عن الأخف.

سلمنا لزم في الاعتذار أن يصح من قتل ولد دون آخر، والمعلوم خلافه، لا يقال: إذا كان عقاب أحد الذنبين أخف جاز لغلبة الشهوة أن يوطن نفسه على احتمال عقابه، فيكون الداعي أقوى من الصارف؛ لأنا نقول: إذا كان متيقناً للعقاب علم أن أقله كأشده في كون لذة المشتهى لا تقابله، فقد ورد أن أقل أهل النار عقاباً من له نعلان يغلي منهما دماغه، فالأخف كالأغلظ في ذلك.

قالوا: التائب يجوز أن ينصرف عن الذنب لقبحه ولعظمه، أو لقبحه وكثرة الزواجر عنه، أو لقبحه وكونه مكملاً لذنوب كثيرة، وإذا كان كذلك جاز أن يندم على بعض القبائح لقبحه ولهذه الصوارف، ولا يندم على ما ساواه في القبح فقط، وصار كمن يأكل طعاماً لشهوة شديدة، فإنه لا يجب أن يأكل طعاماً لشهوة قليلة وإن اشتركا في القبح، وهذه الحجة ذكرها ابن الملاحمي، قال: ويوضحه إجماع الأمة على أن اليهودي إذا تاب عن اليهودية مع إصراره على غصب درهم صحت توبته، وتجرى عليه أحكام المسلمين؛ وليس ذلك إلا لعدم المساواة في القبح مع أنهما مشتركان[1] في أصله.

تمت مؤلف.

(١) أي اليهودية وغصب الدرهم. تمت مؤلف.

قلنا: لا نسلم أن توبة من ندم على القبيح لقبحه ولأحد الصوارف التي ذكرتم صحيحة، بل لا بد من الندم عليه لقبحه فقط؛ لأن القبح هو سبب العقاب، والعقاب سبب التوبة، فلا حاجة إلى الزيادة.

قوله: ويوضحه إجماع الأمة...إلخ هذا التوضيح يورده أبو علي على جهة الاحتجاج به استقلالاً، وإلزام الجمهور بما يلتزمون خلافه، وتقرير احتجاجه أن التوبة لو لم تصح من ذنب دون ذنب للزم أن لا تصح توبة اليهودي مع إصراره على غصب درهم فيبقى على حكم اليهودية، فتجرى عليه أحكامها، ويعاقب في الآخرة عقابها لا عقاب فاسق، وذلك خلاف إجماع الأمة فإنهم يحكمون بخروجه عن اليهودية، وبأن عقابه ليس بعقاب كافر.

والجـــواب من وجهين:

أحـــدهما: أنا نلتزم أن عقابه عقاب اليهودية؛ لأنه لم يأت بما يسقطه، والأمة لم تجمع على سقوط عقابه، ولا على أنه يكتب له ثواب الإسلام، ولا على أنه تجري عليه أحكام المسلمين، وإنما أجمعوا على صحة خروجه من اليهودية فقط؛ وذلك لأنه لم يبق على التزام أحكام اليهودية من السبت ونحوه من شرائعهم المختصة بهم، ذكر معنى هذا الجواب الإمام المهدي عن قاضي القضاة.

الثـــاني حكاه القرشي عن الجمهور وهو أن الإجماع إنما وقع على أنها تجرى عليه أحكام المسلمين لا على سقوط عقاب اليهودية، وبنحوه أجاب السيد مانكديم، وإنما أجريت أحكام الإسلام عملاً

بالظاهر، ونظيره المنافق فإنه يستحق العقاب على كفره مع أنها تجري عليه أحكام المسلمين، وأيضاً المنافق يستحق أن يعاقب بعقاب اليهودية ولا يجب أن تجرى عليه أحكام اليهودية.

قال السيد مانكديم: يؤكد ذلك قوله صلى الله عليه وآله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله...» الخبر، فإنه يدل على أن استحقاق العقوبة لا تعلق له بإقامة الحدود عليها.

قلت: وهذا أولى من الوجه الأول؛ لأن الأول يقتضي أن الإجماع[1] وقع على خروجهم من اليهودية لا على إجراء الأحكام الإسلامية عليهم، والمعلوم أن الأمر بالعكس مع أن ظاهر ذلك الجواب المناقضة بين أوله[2] وآخره فتأمل، لكنه يرد على جواب الجمهور أن إجراء أحكام المسلمين لا يصح على أصولهم؛ لأنها تقتضي أنه ما لم يتب من غصب الدرهم فهو باق على اليهودية، ويمكن أن يقال: أما بقاه على اليهودية فملتزم، وأما إجراء أحكام الإسلام عليه فلدليل وجوب العمل بالظاهر، وذلك معلوم من سيرة النبي -صلى الله عليه وآله- في أهل النفاق؛ ولحديث: «أمرت أن أقاتل الناس...» ونحوه.

وحكى القرشي عن ابن الملاحمي أنه أجاب على الجمهور بأنه لو لم

---

(١) وقد صرح الإمام المهدي بذلك فإنه قال في الدامغ: وأما خروجه من اليهودية فلعدم التزامه أحكامها من السبت وغيره. تمت مؤلف.

(٢) لأنه ذكر أولاً أنه يعاقب عقاب اليهودية ولا تجري عليه أحكام الإسلام، وذكر ثانياً إجماعهم على خروجه من اليهودية وهذا تناقض. تمت مؤلف.

يسقط عنه عقاب اليهودية لكان كافراً في نفس الأمر والمعلوم خلافه، ولكان لا فرق بين رجوعه عن اليهودية وبين إصراره عليها.

قلـــت: ولهم أن يجيبوا بالتزام ذلك؛ لأن إسلامه إذا كان كعدمه لأجل إصراره على الغصب فهو كافر في نفس الأمر، ولا فرق بين الرجوع والإصرار والحال هذه إلا في أحكام الدنيا لقيام دليل الفرق فيها فقط، فهذان الجوابان هما المشهوران.

وأما أبو رشيد فزعم أنه قد استحق ثواب الإسلام، وأنه يخفف عليه من عقاب الكفر، ولعله يعني أنه لا يعاقب عقاب كافر، ويمكن الاحتجاج له بقوله تعالى: {إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ} [الأنفال:٣٨] وحديث: «الإسلام يجب ما قبله» لكنه يقال: الدليل ليس على ظاهره، وإلا لزم أن لا يعاقب على إصراره على غصب الدرهم، وظاهر كلام أبي رشيد أنه يعاقب عليه، وإذا لم يكن على ظاهره فللجمهور أن يقولوا: الإسلام يجب ما قبله إن لم يصر على معصية، فصحته وتأثيره في الخروج من الكفر مشروط بعدم الإصرار[1].

وقال الحاكم: يبطل جميع ما ذكره أبو علي بمن أسلم وترك اليهودية للطمع، فإن العقاب يبقى وإن أجريت عليه أحكام المسلمين، واعترض بأن إجراءها إنما كان عملاً بالظاهر بحيث لو علم منه خلافه لم تجر له فلا إبطال.

هـذا وبقي الكلام على دليل الفرق بين اتحاد جنس الذنب واختلافه

(١) لقيام الدليل القاطع على أنها لا تصح التوبة من قبيح دون قبيح. تمت مؤلف.

على ما ذكره أبو علي، ودليله الاتفاق على أنه إذا اتحد الجنس فلا تصح التوبة كما مر عن (المنهاج) وقد مر ما فيه، ولعله يحتج له بأن الذنبين إذا اتحد جنسهما فهما كالذنب الواحد، والمعلوم أنه لا تصح التوبة من بعض الذنب دون بعضه نحو أن يغصب درهماً واحداً فيتوب من نصف معصيته التي هي الغصب دون النصف الآخر منها. والله أعلم.

احتـــج أبو القاسم ومن وافقه بوجوه: منها ما مر عن أبي علي فإنه صالح للاحتجاج به لهؤلاء، ووجوه أخر:

أحدها: أن التوبة بمنزلة أن يخرج نفسه عن كونها فاعلة للمعصية، فكما أنه لو قدر على إخراج نفسه عن أن تصير فاعلة لما قد فعلت من بعض القبائح، ولا يستحق العقاب عليه إذا أخرجها عنه، كذلك إذا تاب من بعضها.

والجواب: أنه قياس بغير جامع، بل الفرق بينهما جلي وهو أن التوبة كالبدل عن استحقاق العقاب، والذي أخرج نفسه عن المعصية لم يخرجها إلى بدل، بل هو كمن لم يفعل المعصية أصلاً، ولا يصح قياس ما هو كالبدل على ما ليس كذلك، ذكر معنى هذا الموفق بالله.

الثـــاني: أنه إذا تاب من كل معصية إلا من صغيرة واحدة فإن ثواب توبته أعظم من عقاب هذه الصغيرة، فلا بد من أن يزول عقابه المستحق على جميع ما قد فعله صغيرة وكبيرة.

والجواب: أنه لا يستحق على التوبة ثواباً ؛ لأنه لم يأت بها على

وجهها فعقابه مستقر كما كان.

الثالث: أن التوبة مأخوذة من تاب إذا رجع، فإذا رجع عن بعض القبائح فقد استحق اسم التوبة فيكون تائباً حقيقة.

والجواب: أن أخذها من ذلك لا يوجب صحة هذه التوبة.

فإن قيل: بل يوجبه لاقتضاء صحة وصفه بأنه تائب.

قيل: ومن أين لكم أن أخذها من ذلك وصحة الوصف بها يقتضي أن تكون مؤثرة في إسقاط العقاب على أن التوبة قد صارت منقولة عن المعنى اللغوي إلى معنى شرعي هو الندم على فعل القبيح، والإخلال بالواجب مع العزم، ودليل ذلك أنه إذا قيل: تاب فلان لم يتبادر إلى هذا المعنى آخر، ولم يتبادر المعنى اللغوي، فهي في الشرع رجوع مخصوص.

إذا عرفت هذا فنقول: لا نسلم أن النادم من بعض الذنوب دون بعض يوصف بأنه تائب في عرف الشرع، وإن وصف به لغة، على أن أهل اللغة لا يظن بهم أنهم يصفون من تاب من الزنا ببعض محارمه دون بعض أنه تائب حقيقة، وأيضاً لو وصفوه بذلك فلا يجب أن تكون توبته صحيحة؛ لأن علمهم بذلك إن كان ضرورياً وجب أن نشاركهم فيه، وإن كان استدلالياً فما ذلك الدليل.

الرابع: أنه لا شك في أن العاصي مأمور بالتوبة من جميع المعاصي ومن بعضها، فإذا صحت التوبة عن الجميع صحت عن البعض.

والجواب: أنه مأمور بالتوبة لقبح المعاصي، فإذا أصر على بعضها كشف لنا عن أنه لم يتركها لأجل القبح فلا تصح.

فهذا خلاصة كلام المتكلمين في هذا الموضوع، وبقي فيه تفصيل للعلامة المحقق الطوسي ذكره في (التجريد)[1] ولنذكر كلامه ملخصاً فنقول: قال: التحقيق أن ترجيح الداعي إلى الندم عن البعض يبعث على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر؛ لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة إليه وإن اشتركت الدواعي في الندم على القبح لقبحه، ولا يلزم من ذلك أن يكون الندم على البعض الذي معه الترجيح لا لقبحه؛ إذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعياً إلى الندم على القبيح لقبحه، وهذا كما في الدواعي إلى الفعل، فإن الفعل يقع بحسب الداعي، فإذا كانت داعية بعض الأفعال راجحة على داعية بعض آخر اختص الذي رجحت داعيته بالوقوع وإن اشترك مع غيره في الدواعي، وإن اشترك الترجيح في الدواعي في الندم اشترك وقوع الندم، فلا يصح الندم على بعض دون بعض، قال: وبه يتأول كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام وهو أن التوبة لا تصح من ذنب دون ذنب.

قلت: هذا التفصيل هو نفس قول ابن الملاحمي أو قريب منه، فإن الداعي المشترك هو القبح، والدواعي المقتضية للندم على ذنب دون ذنب هي الصوارف التي ذكرها ابن الملاحمي، وقد قال[2] بعد كلامه

(١) هو كتاب في علم الكلام للطوسي وأظنه من عدلية الأمامية. تمت مؤلف.
(٢) أي ابن الملاحمي. تمت مؤلف.

السابق[1]: وما حكي عن أهل البيت عليهم السلام إنما هو مصروف إلى التوبة الكاملة لا إلى التوبة على الإطلاق، قال القرشي: وهذا حسن.

قلت: وقد عرفت ما أجاب به الجمهور على ابن الملاحمي.

قال القرطبي: وله أن يجيب بأنه إذا ندم عليه لقبحه صحت التوبة، ولا يقدح في صحتها أن يندم عليه لزيادة مع القبح وهي كثرة العقاب بذلك الذنب ونحو ذلك فإنه لا يشتبه على عاقل كون عظم الذنب وكثرة الزواجر مما يصرف عنه، وإذا جاز أن يندم عليه للقبح وزيادة لم يجب أن يندم على ما ساواه في القبح فقط، فيجب صحة التوبة من ذنب دون ذنب بأن لا يحصل في أحد المذنبين هذه الصوارف المذكورة، قال: وهذا قوي كما ترى، لا سيما على القول بأن العزم دليل على التوبة وليس جزءاً منها ولا شرطاً فيها.

أقول: وما ذكره القرشي من الجواب فهو معنى ما ذهب إليه الطوسي، وقد استفيد منه أن ابن الملاحمي لم يوافق أبا علي إلا فيما حصل فيه ترجيح الداعي إلى التوبة من ذنب دون ذنب.

تنبيه وما تقدم من منع صحة التوبة من ذنب دون ذنب فهو مشروط بأن يعلم أو يعتقد كون المعصية الأخرى معصية، فأما إذا لم يعتقد فيها ذلك، بل اعتقد حسنها كمن قتل وشرب خمراً فتاب من شرب الخمر دون القتل لاعتقاده حسنه فإن توبته تصح، ولهذا تصح توبة الخارجي عن الزنا مع إصراره على مذهبه لما اعتقد كونه حقاً،

---

(١) يعني قوله: أن التائب يجوز أن ينصرف عن القبيح لقبحه وعظمه إلى آخره. تمت مؤلف.

وممن نص على ذلك السيد مانكديم، والقرشي، والطوسي؛ لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه.

قال السيد مانكديم والقرشي: إلا أن توبته تقع محبطة في جنب إصراره على الكبيرة واعتقاده حسنها، وألحق الطوسي بذلك المستحقر من الذنوب فقال: إذا استحقر التائب أحد الذنبين حتى اعتقد أن وجوده كالعدم بالنسبة إلى ما استعظمه منهما فإن توبته تصح عن العظيم دون الحقير كمن قتل ولد رجل وكسر قلمه فتاب عن القتل دون كسر القلم؛ لأنه تاب عنه لقبحه.

قلت: وقواعد الأصحاب تأباه لوجهين:

أحدهما: أنهم قد نصوا أنه لا يجوز تمييز الصغائر؛ لأن ذلك يكون إغراء بفعلها وهي قبيحة، والإغراء بالقبيح قبيح فلا يؤمن أن يكون هذا المستحقر عظيماً فتجب التوبة عنه لهذا التجويز.

الثاني: أنهم قد نصوا على وجوب التوبة من الصغائر، وإنما اختلفوا في دليله، هل العقل أو السمع كما مر، وقد ذكر معنى هذا السيد مانكديم فإنه نص على أن التائب إن تميزت له الصغائر فلا تلزمه التوبة عنها إلا سمعاً، وإن لم تتميز له لزمته التوبة عن كل معصية لتجويز أن تكون كبيرة، وذكر هو والإمام المهدي أن الذين تتميز لهم الصغائر إنما هم الأنبياء فقط؛ لأن معاصيهم صغائر، فأما في حقنا فقال الإمام المهدي: المسألة مبنية على الفرض والتقدير؛ لأن الصغائر لا يصح أن تعلم، وإذا جوزنا في كل معصية أنها كبيرة وجبت التوبة عقلاً؛ لأن

دفع الضرر الموهوم في الثبوت كوجوب دفع المعلوم، فلا خلاف حينئذ في وجوبها، وإنما الخلاف حيث قطعنا بصغرها وذلك لا يحصل في غير معاصي الأنبياء عليهم السلام.

الموضع السابع في وجوب قبول التوبة

ذهبت البصرية من المعتزلة وهو ظاهر كلام الإمام المهدي إلى أنه يجب على الله تعالى قبول التوبة ويسقط العقاب، وخالف في ذلك أبو القاسم فقال: لا يجب قبولها ولا يسقط العقاب حتى لو عوقب التائب لم يكن ظلماً، قال: وإنما لا يعاقبه لكونه أصلح لا لأجل كون التوبة مسقطة للعقاب، وهو بناء على أصله في أن الثواب غير واجب على الله تعالى لاستحقاقه الطاعة على نعمه، والعقاب عندنا لا يستحق بالمعصية، بل يفعله الله لكونه أصلح فيجب، هكذا حقق مذهبه الإمام المهدي.

احتـــج الأولون بوجهين:

أحـــدهما: أنه لو لم يجب قبول التوبة ويسقط بها العقاب لم يحسن التكليف بها بعد وقوع المعصية؛ إذ لا نفع فيه حينئذٍ؛ لأن العقاب قد استحق بالمعصية والتوبة لا تسقطه فتكون عبثاً، والمعلوم من ضرورة الدين وجوبها.

الثـــاني: لو لم يجب قبولها للزم مثله في الاعتذار فيعتذر المسيء ولا يجب على المجني عليه قبول اعتذاره، والمعلوم ضرورة أنه إذا لم يقبل استحق الذم، قال الشاعر:

إذا ما جنى الجاني محى العذر ذنبه

وكان الذي لا يقبل العذر جانيا

وقد جاء الشرع بتأييد ذلك في حديث: «من لم يقبل من المتصل...»الخبر، ونحوه.

واحتجـــوا على أنها تسقط العقاب بأن العاصي قد بذل وسعه في التلافي والتدارك فيسقط عقابه، كمن بالغ في الاعتذار إلى من أساء إليه فإنه يسقط ذنبه بالضرورة، فثبت أنها تسقط العقاب، وأنه لو عوقب بعدها لكان ظلماً، ولا نسلم أن العقل يحكم بوجوب قبول الاعتذار، بل إن شاء صفح وإن شاء جازى.

قال بعض علمائنا[1]: نقل الإمام يحيى عن الحسن البصري أنه لا يجب قبول الاعتذار عقلاً، قال: فكيف يدعى علم ذلك ضرورة، واسْتَقْر[2] ما روي عن المؤيد بالله والكرخي وأن المؤيد على جلالة شأنه لم يقبل عذر الكرخي في إساءته إليه، ومعلوم أن الذنب إذا تفاحش وعظم كقتل الأولاد وطم الأموال أن قبول العذر بعده في عقول العقلاء لا يكون واجباً، وكذا إذا تكررت الإساءات وانتهكت الحرمات. والله أعلم.

احتـــج أبو القاسم بأن العقاب إنما يحسن لفعل القبيح ولم يبطل فعله بالتوبة؛ لأنه قد فعل فلا سبيل إلى بطلانه.

---

(١) أظنه المفتي. تمت مؤلف.

(٢) من الاستقراء وهو التتبع والتطلع. تمت مؤلف.

والجواب: أنه يصير بالتوبة كأنه لم يقع، كما أن الاعتذار يصير الإساءة كأنها لم تقع.

احتـــج ثانياً بأن التوبة لو أوجبت إسقاط العقاب لكان إغراء بالمعصية؛ لأنه أبداً يتوب ويعود.

والجواب: أنه يلزم أن لا يسقط بالأصلح؛ لأنك توجبه مع التوبة، ثم إن ذلك يبطل بالاعتذار، ومما يحتج به لقول أبي القاسم أن يقال: لو وجب على الله قبول التوبة لما استحق الشكر على قبولها، ويمكن أن يجاب بأنه يستحق الشكر على التوفيق لها والهداية إليها، وإبقاء العاصي حتى يتوب، ونحو ذلك من المقدمات على أنه لا يمتنع استحقاق الشكر على الواجب بدليل أن الوالد يستحق على ولده الشكر في التربية وإن كانت واجبة عليه، ووجوب الفعل لا يخرجه عن كونه نعمة إذا حصلت فيه حقيقتها.

واعلم أن الأشعرية يوافقون أبا القاسم في عدم وجوب قبول التوبة، وفي أنها لا توجب سقوط العقاب بناءً على أصلهم الفاسد الذي هو نفي حكم العقل، وأنه لا يجب على الله واجب، ولا يقبح منه قبيح[1].

فـرع واختلف القائلون بقبول التوبة هل تقبل من كل ذنب أو لا، فقال الأكثر: هي مقبولة من كل ذنب، وقالت البكرية والسمعية: لا تقبل من القتل ولا يسقط عقابه، واختاره السيد أحمد بن يوسف

(١) فلو عاقب التائب عندهم لم يكن ظلماً. تمت مؤلف.

زبارة رحمه الله، وهو مروي عن ابن عباس والحسن البصري.

وفي (الجامع الكافي) عن الحسن بن يحيى فيمن قتل مؤمنا متعمداً قال: باب التوبة مفتوح، ولكن من قتل مؤمناً متعمداً لم يوفق لتوبة، وقد تأول القرشي ما روي عن ابن عباس والحسن بنحوه.

احتـــج الأولون بوجوه:

أحـــدها: أنها قد أسقطت عقاب الشرك وهو أعظم من القتل، فيجب أن تسقط عقاب القتل بالأولى.

الثـــاني: أن العلة التي لأجلها أسقطت عقاب سائر المعاصي هو كونها بذل الجهد في التلافي وهي حاصلة في القتل، فيجب أن يسقط عقابه وإلا لم تكن علة.

الثـــالث: أنها لو لم يسقط عقابه للزم أن لا يكلف القاتل بعده؛ لأنه قد استحق النار، ولا سبيل له إلى التخلص في هذا الاستحقاق أبداً، فلا فائدة في تكليفه حينئذ للإجماع على أن ثمرة التكليف تحصيل المنافع ودفع المضار وقد تعذر عليه ذلك، فيكون تكليفه عبثاً، والإجماع منعقد على أنه مكلف، فبطل ما زعم المخالف.

الـــرابع: أنه لا يخلو من أن يكون كافراً أو منافقاً أو فاسقاً، وأيها كان فتوبته مقبولة لقوله تعالى: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ} [الأنفال:٣٨] وقوله: {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ...} إلى قوله: {إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا} [النساء:١٤٦،١٤٥]، وقوله تعالى:

{أُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} [آل عمران:٨٢] {إِلاَّ مَنْ تَابَ} [مريم:٦٠].

الخـــامس: قوله تعالى في سورة الفرقان: {وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ...} إلى قوله: {إِلاَّ مَنْ تَابَ} [الفرقان:٦٨-٧٠] فاستثنى التائب من الوعيد المذكور على المعاصي التي عدها.

السادس: ما جاء في الكتاب والسنة من العمومات الدالة على قبول توبة كل تائب، ومن ذلك أن النبي -صلى الله عليه وآله- قبل توبة من أسلم وصحح توبته، وإذا صحت من الكافر فالمسلم بالأولى.

احتـــج المانعون بوجوه:

أحـــدها: أن التوبة كالاعتذار، والاعتذار شرطه أن يكون إلى المساء إليه، والمقتول لا يصح الاعتذار إليه لتعذره بموته فلا تصح التوبة من قتله.

الثاني: قوله تعالى: {وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا} الآية[النساء:٩٣].

الثـــالث: ما رواه في أمالي أحمد بن عيسى قال: انا محمد، قال: سمعت عبد الله بن موسى يقول حديث موطا: «من أعان على قتل امرئ مسلم بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله». وهو في (الجامع الكافي) بلفظ: «من أعان بشطر كلمة على قتل امرئ مؤمن بغير حق لقي الله عز وجل مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله». وأخرجه ابن ماجة من حديث أبي هريرة، قال العزيزي: وهو حديث حسن، وفسر بعضهم شطر الكلمة بنحو: أق، من اقتله.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أبو بكر محمد بن علي الجوزذاني المقري، قال: ثنا أبو مسلم عبد الرحمن بن محمد بن إبراهيم بن شهدل المديني، قال: أخبرنا أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة، قال: حدثنا أحمد بن الحسن أبو عبد الله قال: ثنا أبي، قال: ثنا حصين بن مخارق، عن عبد الصمد، عن أبيه، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إن الله تعالى أبى عليّ فيمن قتل مؤمناً». وهو في (الجامع الصغير) بلفظ: «إن الله أبى علي فيمن قتل مؤمناً ثلاثا» ونسبه إلى أحمد، والنسائي، والحاكم من حديث عقبة بن مالك الليثي، قال العزيزي: بإسناد صحيح.

وقوله: ثلاثاً إن كان من كلام النبي -صلى الله عليه وآله- فالمعنى سألت ربي ذلك ثلاث مرات، وإن كان من كلام الراوي فالمعنى أنه -صلى الله عليه وآله- كرر ذلك ثلاث مرات، ورواه الترمذي وقال: قالها ثلاثاً، وهو يؤيد الاحتمال الأخير.

وفي (الجامع الكافي) عن الحسن البصري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما نازلت ربي في شيء ما نازلته في قاتل المؤمن فلم يجبني بشيء». وفيه عن ابن عباس، قال: ليس لقاتل المؤمن توبة فإنهما مبهمتان: الشرك، والقتل، وقرأ: {وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً...} الآية[النساء:٩٣]، والذي نفسي بيده ما نسختها آية ولا نزل بعدها من برهان، قال: وسمعت رسول الله -صلى الله عليه وآله- يقول: «ثكلته أمه قاتل المؤمن متعمداً جاء يوم القيامة معلق رأسه بيمينه أو شماله تشخب أوداجه قبل عرش الرحمن يأتي وقاتله بيده

الأخرى يقول: يا رب سل هذا فيم قتلني».

الوجـــه الرابع: ما جاء في السنة من الوعيد الشديد لقاتل المؤمن بغير حق والتغليظ في حقه، وسنذكرها في غير هذا الموضع إن شاء الله تعالى.

فهذه حجج الفريقين، وأنت خبير بأن كلاً منها لا يفيد القطع بالمطلوب.

أما أدلة الأولين فيرد على الوجه الأول منها أنه قياس مع وجود الفارق، وذلك أن عقاب الشرك حق لله محض والاعتذار إليه ممكن؛ لأنه لا يموت سبحانه وتعالى، بخلاف عقاب القتل فإنه حق للمقتول والاعتذار إليه متعذر في دار التكليف وفي الآخرة لا حكم له، فوجب أن لا يسقط عقابه، وقد جاء في السنة ما يؤيد هذا وهو ما ورد في بعض الطاعات أن من فعلها كفرت عنه ذنوبه ما لم تكن مظلمة لبشر فإن ذلك إلى المظلوم، وعلى الثاني أن العلة وإن كانت بذل الجهد فالمراد بذل الجهد إلى المساء إليه وهو هنا متعذر كما مر، وعلى الثالث أن هذا الإلزام غير لازم.

أما من يقولون: وجه وجوب الواجبات كونها شكراً فواضح، والمعصية لا توجب سقوط شكر المنعم، كيف وهو معلوم من ضرورة العقل.

وأما من يجعل الوجه غير ذلك فعندهم أنها جارية مجرى الشكر كما

مر في قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١] فلا مقتضي لسقوطها عنه.

وعلى الرابع أنها عمومات محتملة للتخصيص على أنهم يقولون إنه يسمى كافراً ولا منافقاً.

وعن الخامس أنه مبني على أن الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة يعود إلى جميعها، وفيه خلاف وخصمكم قد لا يسلمه.

وعلى السادس أنه عمومات يمكن تخصيصها بالقاتل، وأما قبول إسلام الكافر بعد القتل فلدليل خاص وهو قوله تعالى: {إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ} [الأنفال:٣٨] وحديث: «الإسلام يجب ما قبله».

ويرد على أدلة القول الثاني ما يمنع إفادتها القطع كذلك، فيرد على الأول المعارضة لغصب المال ثم يموت المغصوب عليه فإن الغاصب تصح توبته عن ذلك إذا فعل ما يجب إلى وارثه، فما أجابوا به فهو جوابنا، على أنا لا نشترط في التوبة العذر إلى المساء إليه إلا إذا أمكن والميت لا يمكن الاعتذار إليه.

قال الإمام المهدي: ثم إنا نفرق بين الاعتذار والتوبة بأن الاعتذار إنما يجب إلى الحي ليزول سخمه، فإذا مات سقط وجوب الاعتذار؛ لارتفاع وجه وجوبه، وبقيت التوبة على الوجوب.

سلمنا أنه كالتوبة لزم أن يعتذر إلى الورثة فيقوم مقام الاعتذار إليه كالقصاص والدية.

وعلى الثاني أنه مثل قوله تعالى: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ}(١) [الجن:٢٣] فما أجبتم به فهو جوابنا.

وعلى الثالث أنه أحادي والمسألة قطعية، على أنه يمكن حمل حديث العلوم على من مات ولم يتب، لا يقال: لو كان المراد ذلك لم يكن لقوله: «مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله» فائدة؛ إذ كل من وافى القيامة غير تائب فهو آيس من رحمة الله؛ لأنا نقول: بل له فائدة وهي بيان افتضاحه في الحشر بذلك المكتوب، وإدخال الغم عليه هنالك بقطع الرجاء، فيكون من وافى القيامة بمعصية القتل غير تائب منها له مزيد الافتضاح وقطع الرجاء بالكلية.

وأما حديث ابن عباس فيجوز حمله على المستحل، أو خرج مخرج الزجر والتنفير، ذكر معنى هذا العزيزي، وعندي أنه والله أعلم أنه يمكن حمله على الخصوص، وأن المراد به رجل مخصوص قد علم الله نفاقه وكفره، لكن النبي -صلى الله عليه وآله- أتى بهذه العبارة على عادته في الستر على أهل النفاق، ويدل على ذلك سببه كما في سنن الترمذي عن عقبة بن مالك، قال: بعث رسول الله -صلى الله عليه وآله- سرية فأغارت على قوم فشذ رجل من القوم فأتبعه رجل من أهل السرية فشاهره فقال الشاذ من القوم: إني مسلم، فضربه فقتله، فنمى الحديث إلى رسول الله -صلى الله عليه وآله- فقال فيه قولاً

(١) يعني أنه عام كعموم هذه الآية وهذه الآية لم يقل أحد ببقاها على عمومها فإنها مخصصة بالتائب وصاحب الصغيرة والكافر إذا أسلم فكذلك يقال في تلك الآية هي مخصوصة بالتائب إذ لا فرق بين العمومين بالنظر إلى جوهر اللفظ وسياق الكلام فتأمل. تمت مؤلف.

شديداً، فبينما رسول الله -صلى الله عليه وآله- يخطب إذ قال القاتل: يا رسول الله، ما قال الذي قال إلا تعوذاً من القتل، فأعرض عنه رسول الله -صلى الله عليه وآله- وعمن قبله من الناس، ثم قال الثانية: يا رسول الله ما قال الذي قال إلا تعوذاً من القتل، فأعرض عنه رسول الله -صلى الله عليه وآله- وعمن قبله من الناس وأخذ في خطبته، ثم لم يصبر أن قال الثالثة: يا رسول الله، ما قال الذي قال إلا تعوذاً من القتل، فأقبل عليه رسول الله -صلى الله عليه وآله- تعرف المساءة في وجهه ثم قال: «إن الله أبى عليّ فيمن قتل مؤمناً قالها ثلاثاً». ففي عدم ظهور الخوف والحزن على القاتل عند إغلاظ النبي -صلى الله عليه وآله- مع إعراضه عنه وعدم اكتراثه بمسألته دليل على أن الرجل مدخول في دينه، وعلى هذا يحمل حديث الحسن البصري.

وأما مذهب ابن عباس فليس بحجة، على أنه قد تأول كما مر.

وقوله: هما مبهمتان، ممنوع، فإن المشرك إذا أسلم يقبل إسلامه، وذلك معلوم من ضرورة الدين، ولعل مراد ابن عباس أن القاتل لا تقبل له توبة ما دام مصراً على معاودة القتل، كما أن المشرك لا تقبل توبته ما دام مصراً على الاستمرار على الشرك، ويدل على هذا تسويته بينهما، والتأويل أولى من التعطيل.

ويرد على الوجه الرابع أن تلك الأخبار عمومات ومطلقات، وهي قابلات للتخصيص والتقييد.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا كانت أدلة الجانبين غير مفيدة للقطع فالواجب إما الوقف، وإما الرجوع إلى الأصل المقرر وهو ما تقتضيه ظواهر الأدلة من أن الله تعالى يقبل توبة التائبين عامة، ويكفر سيئاتهم، ويعظم أجورهم، وأدلة ذلك كتاباً وسنة كثيرة، لا يقال: هي عامة محتملة للتخصيص؛ لأنا نقول: لا مخصص إلا ما قد عرفت عدم انتهاضه للتخصيص لاحتماله كما مر، مع ما في القول بالقبول في المطابقة للعدل والجري على قواعد الحكمة، وهذا المقتول لا بد له من عوض تطيب به نفسه ويختاره على شفاء غيظه بتعذيب قاتله، وهذا بحسب ما يقتضيه الظاهر، وما ذكر من احتمال أدلة المانعين قريب من الصريح في مطلوبهم، وإنما أوجب تأويله كونه أحادياً ولكن لا يؤمن صدقه في نفس الأمر، فعلى العاقل أن يحتاط لنفسه، ويتذكر مثل ذلك الوعيد الشديد الذي لم يكن مثله لكافر ولا زان ولا غيرهما من أهل الكبائر، فإن كل صاحب كبيرة لم يأت الشرع بأن كبيرته تمنع من قبول توبته، فعليك بتذكر ذلك الوعيد عند منازعة النفس، ثم تحفظ لسانك عن النطق بكلمة أو شطر كلمة تتضمن التحريض على القتل ما لم تقطع بالاستحقاق. وفقنا الله وإياك لما يرضيه، وجنبنا معاصيه آمين.

الموضع الثامن في الخلاف في اعتبار الموافاة

ذهبت البصرية وهو قول الجمهور إلى أنها غير معتبرة في استحقاق الثواب والعقاب.

وقال بشر بن المعتمر، وهشام الفوطي وأتباعهما: بل تعتبر، ومعنى الموافاة ما يوافى به الموت من توبة صحيحة أو غيرها، فهؤلاء قالوا: لا يكتب له أجر طاعة ولا جزاء معصية إلا بحسب حاله عند الموت، فإذا علم الله أنه يموت تائباً كتب له أجر طاعته في الحال، وإن علم أنه يموت وقد أحبطه فلا، وكذلك إذا فعل معصية وعلم الله أنه يموت على التوبة لم يكتب له عقابها في الحال.

وعنـــد الجمهور أن العبرة بحال الفعل، فإذا فعل طاعة أو معصية استحق عقيب الفعل الثواب أو العقاب، وكتب له في ذلك الوقت ما يستحقه فيه، ولو علم الله أنه يموت وقد فعل ما يحبط الثواب أو يسقط العقاب فذلك لا يؤثر في ثبوت هذين الاستحقاقين في الحال وكتابتهما.

احتـــج الجمهور بوجوه:

أحـــدها: أن التوبة بذل الجهد في تلافي ما وقع حتى يصير في الحكم كأنه لم يفعل المعصية، وما هذا سبيله فلا يحتاج في إسقاطه العقوبة أن يوافى به الآخرة، نظيره الاعتذار فإن من اعتذر اعتذاراً صحيحاً سقط عنه الذم، سواء أساء مرة أخرى أم لا، فكذلك التوبة.

الثـــاني: أن سبب استحقاق الثواب والعقاب إنما هو فعل الطاعة والمعصية لا غيره، وإذا كان كذلك فلا يصح توقف الاستحقاق على غير سببه[1]؛ إذ لا وجه يقتضي ذلك.

---

(١) وذلك الغير هو الموافاة. تمت مؤلف.

الثـــالث: أن المعلوم شرعاً وجوب تعجيل القطع بالسرقة عقوبة، وكذلك المعلوم شرعاً جواز لعن الفاسق والاستخفاف به ولم ينتظر الموافاة في استحقاق العقاب بالقطع واللعن، فكذلك غيرهما مما يستحق[1].

احتـــج المخالف بأن التائب موعود بالجنة وعداً مطلقاً ووعد الله لا خلف فيه، فلو لم يشترط الموافاة لدخله الخلف، وكذلك يقال في الوعيد على أصلهم إنه ورد مطلقاً فلو علم الله أنه يوافي مؤمناً للزم الخلف فيه، وقد تقدم لهم معنى هذا في قوله تعالى: {وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ} [البقرة:٢٥] وأجبنا عليهم هنالك.

ونقـــول هنا: والجواب أن الوعد والوعيد في نفس الأمر مشروط بأن لا يقع إحباط ولا تكفير قبل الموافاة.

فـرع قالت البصرية: وتقبل توبة من علم الله أنه سيعود إلى المعصية خلافاً لبشر بن المعتمر لنا أن التائب قد استكمل شرائط التوبة فوجب قبولها، ولا يؤاخذ بما سيكون ما لم يعزم عليه، ولا حجة له إلا ما مر من أنه موعود بالجنة إلى آخره، وجوابه ما مر.

قلت: وقد جاء في السنة ما يدل على قبول التوبة وإن تكررت معاودة الذنب، وسيأتي ذلك في موضع غير هذا إن شاء الله.

---

(١) كالثواب والعقاب. تمت مؤلف.

الموضع التاسع في التوبة من المتولد[1] قبل وقوعه

حكى الإمام المهدي عن أصحابنا أن التوبة تجب منه قبل وقوعه عند حدوث سببه فتمنع العقاب عليه ولو حدث من بعد.

وقال أبو القاسم: لا يصح إلا بعد وقوعه؛ إذ لا يستحق العقاب على الفعل حتى يقع.

وأجيـــب بأن التوبة تحرز عن الضرر، فتجب المبادرة إليها، والمتولد بعد وقوع سببه في حكم الواقع؛ لأنه لا يملك رده، هكذا قرر الإمام المهدي الخلاف والاستدلال.

وظاهر كلام الموفق بالله في (الإحاطة) كقول أبي القاسم، وتلخيص كلامه أن من فعل سبباً المعلوم من حاله أنه يولد قبيحاً فإنه لا يستحق العقاب على المسبب إلا بعد وجوده، ونسب الخلاف في ذلك إلى أبي هاشم فقال: إنه حكي عنه أنه إذا علم من حاله أنه يقع فإنه يستحق العقاب عليه قبل وجوده، واعترضه بأن العقاب إنما يستحق على القبيح لقبحه[2]، وكونه قبيحاً وهو معدوم محال؛ لأن قبحه عبارة عن وقوعه على وجه، وذلك متعذر حال العدم.

فإن قيل: واجب الوجود لا محالة.

قيل: وكذلك المباشر عند القصد والداعي وعدم المانع يجب وجوده ولا يستحق عليه عقاباً ما لم يوجد، وأيضاً لو استحق العقاب على

---

(١) وذلك نحو أن يرمي شخصاً بحجر فشجه لكنه تاب قبل وقوع الحجر في الشخص. تمت مؤلف.

(٢) بدليل أن من علم قبحه علم استحقاق العقاب عليه ومن لا فلا. تمت مؤلف.

المتولد قبل وجوده للزم إذا قدرنا طروء ما يمنع وجوده أن يستحق العقاب عليه؛ لأن عدم وجوده لا يخرج ما قد ثبت من استحقاق العقاب عن التوبة.

فإن قيل: إنه لا يحسن أمره ونهيه[1] فهو كالموجود.

قيل: إنه لمن يحصل قبيحاً، والعقاب لا يستحق إلا على القبيح.

فإن قيل: لو لم يستحق عليه عقاباً لما لزمته التوبة.

قيل: ملتزم فلا تلزمه؛ إذ لا يستحق عليه عقاباً، وإذا ندم قبل وجوده فندمه يكون على سببه لقبحه، ولأنه يولد قبيحاً.

فإن قيل: لم قلتم إنه يتوب عنه لقبحه ولتوليده قبيحاً، والتوبة عندكم لا تتناول وجه القبح[2] وإنما تتناول القبيح.

قيل: إنما أجزناها هنا؛ لأنها منع عن استحقاق العقاب، وإذا كانت كذلك جاز تناولها لوجه القبح، فأما إذا تناولته والفعل موجود فلا؛ لأنها إسقاط، فيجب أن تتعلق بما له تأثير في العقاب وهو القبح دون وجهه؛ إذ لا تأثير له.

فإن قيل: إذا ندم على السبب الآن أسقط عقابه[3]، فلم لا يجوز أن يسقطه بعد وجوده؟

---

(١) يعني أن أمره ونهيه عن المتولد يكون قبيحاً ولا وجه لقبحه إلا كونه موجوداً فيكون الأمر به أمراً بتحصيل الحاصل. تمت مؤلف.

(٢) وهو هنا كونه يولد قبيحات. مؤلف.

(٣) أي عقاب الفعل. تمت مؤلف.

قيل: لأنه لا تعلق بينهما بعد وجوده؛ إذ قد انقطع توليده عنه، وليس كذلك قبل وجوده؛ لأنه يولده فبينهما تعلق.

فإن قيل: هذا يؤدي إلى أن يفعل سبباً فيموت وهو من أهل الثواب، فإذا وجد المسبب صار من أهل النار، وهذا خلاف الإجماع فإنهم أجمعوا على أن الاستحقاق يستقر بالموت.

قيل: ليس كذلك وهل الخلاف إلا فيه، فكيف هذا الإجماع المخالف للدليل الجازم.

الموضع العاشر في الصغائر إذا كثرت هل يجوز مصيرها كبيرة

وقد اختلف في ذلك، فقال أبو هاشم والإمام المهدي: من كثرت صغائره حتى لزمته تبعة كوجوب الرد ولزوم الحد، وذلك كمن يسرق قليلاً قليلاً حتى يبلغ نصاب السرقة جاز أن يصير مجموع تلك الصغائر كبيرة لا كل فرد منها فلم يقل به أحد، فإن لم تلحقه تبعة كالكذب مراراً فالأخير هو الذي يصير كبيرة فقط.

وقال أبو علي: بل الجميع يصير كبيرة في الصورتين.

احتـــج الأولون بأن الأوائل مما لا تبعة فيه مغفورة؛ لأنه لا عقاب عليها في الآخرة، ولا تبعة تلحقه بسببها في الدنيا، بخلاف ما فيه تبعة كأوائل السرقة فإنها لما وجب فيها الرد شاركت آخرها في الكبر.

وأما أبو علي فهو بنى في هذه المسألة على أصله وهو وجوب التوبة من الصغائر عقلاً، ووجوب تجديد التوبة عند تذكر الذنب، فترك

التوبة يجوز أن يكون كبيراً؛ لأنه إصرار، وقد مر الرد عليه.

قال بعض المحققين: والقياس فيما لا تبعة فيه أن لا يصير كبيراً؛ لأن الأول مكفر فلا يقع الثاني إلا وقد كفر، وكذا ما بعده فلا يتحقق اجتماع، قال: وعلى أصل أبي علي أيضاً الصغير الأول ساقط رأساً.

وأما على قول أبي هاشم فمستقيم، لكن لا يتم مطلقاً وإنما هو حيث لم يكن له ثواب في تلك الحال أزيد؛ لأنه يثبت الموازنة.

واعلم أن الكلام في هذا الموضوع إنما هو على سبيل الفرض والتقدير على أصل من يمنع تعيين الصغائر.

الموضع الحادي عشر في أن التوبة واجبة على الفور

نص على وجوبها على الفور الإمام القاسم بن محمد والغزالي وقال: لا يسترابب فيه، وهو الظاهر من كلام أصحابنا.

ومعنى كونها على الفور أنها تجب عقيب المعصية بلا تراخ، والحجة على ذلك من وجوه:

أحـــدها: أن التراخي عنها إصرار على الذنب؛ إذ الإصرار ليس إلا ترك التوبة بعد وجوبها، والإصرار في نفسه كبيرة.

الثـــاني: أن العبد مخاطب بترك المعصية في كل وقت فليس تركها بغير فعلها إلا التخلص منها، ولا يكون إلا بالتوبة؛ فوجبت فوراً.

الثـــالث: أنها مأمور بها، والأمر يقتضي الفور عند بعضهم.

الـــرابع: أن الله تعالى قد أمر بالمسارعة إلى المغفرة فقال: {سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ} [آل عمران:١٣٣] ونحوها، والمراد اطلبوا المغفرة من ربكم، وطلبها إنما يكون بالتوبة، أو بما يقوم مقامها من الطاعات على رأي[1].

الخـــامس: ما جاء في السنة من ذم التسويف بالتوبة، وذلك يدل على وجوب المسارعة إليها، هذا مع أني لا أعلم قائلاً بجواز التراخي فيها، ولعل القائلين بأن الأمر للتراخي أو لمطلق الطلب يخصصون التوبه بهذه الوجوه.

فإن قيل: إذا كانت التوبة على الفور فهل تصح وتقبل إن تراخى العاصي عن الإتيان بها؟

قيل: نعم تقبل مدة العمر وإن كان عاصياً بالتأخير ما لم تحضره ملائكة الموت فإذا حضرته لم تقبل، وإنما قبلت منه لبقاء التكليف وهي من جملة ما كلف به، فإذا حضرت الملائكة ارتفع التكليف فلا تقبل، وقد جاء الشرع بذلك قال تعالى: {يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَحْجُورًا} [الفرقان:٢٢] أي حرام عليكم قبول التوبة وكل عمل صالح، وأصرح منها قوله تعالى: {وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ...} الآية[النساء:١٨]، وهذا قول الإمام القاسم بن محمد وغيره، ولا أعلم فيه خلافاً، وينبغي تقييد الحضور بالغرغرة بالموت لمجيء التقييد به في بعض الأحاديث، قال النووي: وللتوبة شرط آخر

(١) أي على رأي من يقول: إن بعض الطاعات تكفر الكبائر. تمت مؤلف.

وهي أن يتوب قبل الغرغرة كما جاء في الحديث الصحيح، وأما في حالة الغرغرة وهي حالة النزع فلا تقبل توبته ولا غيرها، ولا تنفذ وصيته ولا غيرها، وكذلك يمتنع قبول التوبة عند طلوع الشمس من مغربها لحديث: «من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه».

قال النووي: هذا حدٌّ لقبول التوبة.

وقد جاء في الحديث الصحيح: «إن للتوبة باباً مفتوحاً فلا تزال مقبولة حتى يغلق، فإذا طلعت الشمس من مغربها أغلق». وامتنعت التوبة على من لم يكن تاب قبل ذلك، وهو معنى قوله تعالى: {يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنفَعُ نَفْساً إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْراً} [الأنعام:١٥٨].

الموضع الثاني عشر في صفات التوبة وشروطها

اعلم أن التوبة هي الندم والعزم على ما مر، وهذان الأمران لا تحصل التوبة عن أي ذنب إلا بحصولهما؛ لأنهما نفس حقيقتها وماهيتها، فإذا لم يحصلا وجب انتفاؤها، ثم لها بعد ذلك شروط تختلف باختلاف المعاصي؛ لأن الواجب على العاصي بذل الجهد في تلافي ما فرط منه حتى يصير في الحكم كأنه لم يأت بالمعصية، والمعاصي مختلفة فيها ما يكفي في التخلص منها حصول ماهية التوبة وهي الندم والعزم المذكورين، ومنها ما لا يتخلص منها إلا أن يأتي معهما بأمر زائد إن لم يأت به لم يصدق عليه أنه بذل جهده في التلافي، ونحن نأتي من التفاصيل في هذا الموضع بما يكون دليلاً على

غيره، ونكل الاستقصاء إلى بسائط الكتب، وإلى ما سيأتي في أثناء هذا الكتاب إن شاء الله من التفاصيل، واستكمال الاستدلال عليها فنقول:

لا يخلو حال التائب من أن تكون المعصية بينه وبين الله تعالى، أو بينه وبين الآدميين، فإن كانت بينه وبين الله تعالى فلا يخلو إما أن تكون من باب الاعتقاد، أو من باب الأفعال والتروك، إن كان الأول كفاه الندم والعزم على أن لا يعود، وذلك كالجهل بالله وبما يجب له من الصفات، أو ينسب إليه ما لا يجوز عليه من ظلم العباد، والرضا بالفساد، ونحو ذلك من المسائل الاعتقادية، وإنما يكفيه ذلك إن لم يكن قد اتبعه فيه أحد، أو كان قد أثبته في مصنفاته، فإن كان كذلك وجب عليه إظهار توبته ليرجع من قد اتبعه، ويبالغ في إظهار بطلان ما وقع في مصنفاته ونقضه، سيما إذا كان قد دعا أحداً إلى ذلك الضلال، وإذا كان قد دعا جماعة يشق حصرهم واجتماعهم وجب عليه إظهار بطلان إضلاله في موضع يغلب على ظنه أو يعلم أنه سيصل إليهم لا محالة كالمجامع والأعياد ونحوها، ودليل ذلك ما مر من أن الواجب عليه بذل الوسع في التلافي، ولأمره ﷺ بلالاً لما أذن بليل بأن ينادي إن العبد نام، فإن لم يتمكن من الضال ولا من المجامع فقال ابن أبي الحديد: يجب عليه العزم إذا تمكن، فإن مات قبل ذلك أو تمكن واجتهد في حل الشبهة فلم تنحل من نفس الضال فلا عقاب عليه؛ لأنه قد استفرغ جهده.

قال الموفق بالله: وكذلك يجب عليه الاعتذار إلى من دعاه إلى باطل،

فإن كانوا جماعة يشق حصرهم وجب عليه في المجامع كما مر، وإنما وجب الاعتذار لأنه قد أساء إليه؛ إذ لا يأمن استحقاقه العقاب بسببه.

فإن قيل: كيف يجب عليه إظهار التوبة ونقض ما في التصانيف مما يتعلق بالاعتقاد والناس مكلفون بالنظر وممنوعون من التقليد.

قيل: لأنه ربما كان العالم قد حرر الشبهة على وجه لا يهتدي المتبع إلى حلها؛ إذ الأفهام والأفكار تختلف، ولو تركه على فطرة العقل لسلم من ذلك الذنب، ولا شك أن العلماء قدوة، سيما إذا كان ظاهرهم الصلاح وقوة الفكر وغزارة العلم، وما ضل كثير من أهل الضلال إلا بسبب علمائهم، ولذلك قال صلى الله عليه وآله: «من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها لا ينتقص من أوزارهم شيئاً». رواه البخاري، ومسلم من حديث جرير بن عبد الله، وقال ابن عباس: ويل للعالم من الأتباع يزل زلة فيرجع عنها ويحملها الناس فيذهبون بها في الآفاق.

وإن كانت فيما بينه وبين الله من باب الأفعال والتروك كالصلاة إذا تركها فقد اختلف في ذلك، فقيل: يكفيه الندم والعزم، وهو قول ابن أبي الحديد، وهو ظاهر كلام السيد مانكديم، وبه قال من لا يوجب القضاء على العامد.

وقيل: لا بد مع ذلك من القضاء وهو قول القاسم بن إبراهيم ذكره في كتبه، وبه قال القرشي، ومن أوجب القضاء على العامد.

وإن كانت المعاصي نحو الزنا، وشرب الخمر، والأيمان الكاذبة،

وقطيعة الرحم، والنميمة، ومعاداة أولياء الله، وموالاة أعدائه وما أشبه ذلك من الذنوب التي حرمها الله وليس فيها جناية على آدمي في نفسه ولا في ماله ولا في عرضه، فلا يجب عليها الندم والعزم، ذكر معنى ذلك القاسم بن إبراهيم.

وأما إن كانت المعصية فيما بينه وبين بني آدم فهي أنواع: منها ما يكون جناية عليه في نفسه بأن يقتله عمداً عدواناً، فهذا الواجب عليه مع الندم والعزم تسليم نفسه لورثة المقتول للقصاص، أو يسلم الدية إن عفوا، أو كان قتله خطأ.

ومنها: أن تكون الجناية عليه في سائر أعضائه وجب عليه تسليم ما يجب من قصاص أو أرش.

ومنها أن تكون الجناية عليه في ماله فهذا يجب رده بعينه إن كان باقياً أو مثل المثلي، وقيمة القيمي إن كان تالفاً إما إلى صاحبه إن كان، وإلا فإلى ورثته، فإن لم يكونوا معروفين فقال القاسم بن إبراهيم: يتصدق بها على المساكين، فإن عرفوا بعدُ رُدَّ المال إليهم إن أمكن، أو عوضه إلا أن يرضوا بصدقته، قال: وإن كان فقيراً فأنفقه على نفسه على جهة القرض كانت توبته مقبولة.

وقال السيد مانكديم: إن لم يعرف المالك ولا الوارث فإلى الإمام، فإن لم يكن فإلى الفقراء، قال في (الغياصة): ويجب مع ذلك إظهار التوبة عند كل عالم بمعصيته لئلا يتضرر بإساءة الظن به فيقول: أنا تائب إلى الله مما علمته صدر مني.

ومنها: أن تكون الجناية عليه في عرضه نحو الغيبة والسب ونحوهما إذا كانت من هذا القبيل، فقال السيد مانكديم، والموفق بالله، والقرشي وغيرهم من أصحابنا: يجب عليه الاعتذار إليه إن كان قد بلغه؛ لأنه قد أساء إليه؛ إذ يغتم بذلك، وإلا كفاه الندم والعزم، ولا يجب أن يبلغه؛ لأن ذلك يوحشه.

قال الموفق بالله: وكذلك إن ظن أنه قد بلغه؛ لأنه لا يأمن أن يستحق بتركه[1] العقاب، فأما إذا علم أنه ما بلغه وشك في ذلك فلا يجب عليه أن يعتذر؛ لأنه ما أساء إليه وهذا في غير الفاسق، فإن كان فاسقاً فقد جاء في الحديث: «لا غيبة لفاسق» ذكره في (الغياصة).

وقال الإمام يحيى: لا تجوز غيبة الفاسق، وحمل الحديث على النهي لا على الخبر.

نعم وفي كلام القاسم بن إبرهيم ما يدل على أنه لا يجب الاعتذار من هذا النوع، قال عليه السلام: وأما ما كان من ظلم الناس نحو اغتياب وتخسيس وسوء ظن بمؤمن أو سعاية إلى ظالم أو كذب عليه فالتوبة إلى الله جل جلاله في ذلك، ويتحلل ذلك من أصحابها الذين فعل بهم فإنه أحسن وأفضل، ويكون على أجمل الوجوه، فإن لم يمكنه التحلل ولم يفعله[2] بعد أن يتوب إلى الله جل ثناؤه رجونا أن لا يضره ذلك، قال عليه السلام في موضع آخر: وأحب إلينا أن ينظر إلى ما كان أذىً

(١) أي ترك الاعتذار. تمت مؤلف.
(٢) أو لم يفعل. ظ.

لمسلم أو معاهد فيستحله ويعتذر إليه منه ويرضيه.

واعلم أن تفصيل الكلام على أنواع الذنوب يحتاج إلى تطويل وبسط وبحث عن الدليل، وهذا الموضع لا يتسع، والواجب على من أراد التخلص من حقوق العباد أن يرجع في كيفية التخلص منها إلى ما جاء في الشريعة المطهرة في كيفية ذلك، فما كان منها جناية على نفس أو عضو فمحلها كتب الفقه وهي متنوعة إلى عمد وخطأ، وإلى ما يجب فيه القصاص، وما لا يجب فيه ذلك، وكذلك ما يتعلق بالأموال فإن محلها الكتب الفقهية وتنوعها أكثر مما قبلها؛ إذ هي قد يكون الذنب لغش في تجارة، أو غرر، أو خداع فيها، وقد يكون في نفقات من يجب نفقته، وفي مهور النساء، وفي الأوقاف، والأعشار، والأخماس، والهدايا، والهبات، والنذور، واللقطة، والغصب وغير ذلك مما يطول تعداده فضلاً عن استيفاء الكلام على كيفية التخلص من ارتكاب المعصية بسببه، وقد بسط بعض البسط في ذلك القاسم بن إبراهيم في كتاب (العدل والتوحيد) والموفق بالله في (الإحاطة).

وحاصل القول في ذلك أنه يجب على العبد التخلص من حقوق الله على الوجه الذي يريده الله منه، ومن حقوق العباد كذلك.

فائدة

قال القرشي: واختلف فيمن اعتذر إلى الغير ولم يتب إلى الله فقال الجمهور: لا يقبل اعتذاره؛ لأن من حق الاعتذار أن يكون بذل الجهد

في تلافي ما فرط وما لم يتب إلى الله عز وجل فلم يبذل الجهد.

وقال القاضي: يصح اعتذاره؛ لأن الاعتذار إنما لزمه في مقابلة كون الفعل إساءة، والتوبة تلزمه في مقابلة كونه معصية وهما أمران متغايران، ولمثل هذا يصح أن يكون معتذراً إلى زيد دون عمرو.

فائدة أخرى

قال الموفق بالله: اعلم أنه إذا أساء إلى غيره يجب أن يعتذر إليه إذا علم موقع الاعتذار، فأما إذا لم يعلمه لم يجب عليه، ولذلك لا يجب على أحدنا إذا أساء إلى صبي أو مجنون أن يعتذر إليه بل يقبح، فإذا اعتذر المسيء إلى المساء إليه وعلم قصده ضرورة وجب أن يقبل عذره ولا يحسن ذمه بعد، وذلك معلوم ضرورة، فإن لم يعلم قصده وجب القبول أيضاً؛ لأنه لا يمكنه أكثر مما قد فعله، ولا يقدر على أن يخلق العلم في قلبه بأنه قصد التوبة جملة فرض عين، وأما التفاصيل فمختلفة، منها ما يجب عيناً، ومنها ما يجب كفاية كما لا يخفى.

واعلم أنا لم نذكر من الأخبار المتعلقة بالمسألة إلا شيئاً يسيراً؛ لأن المقصود الأعظم في هذا الموضع بيان الأدلة العقلية والجري على ما تقتضيه قواعد المتكلمين، وسنأتي فيما بعد إن شاء الله من الأحاديث النبوية، والآثار العلوية، بما يسر الناظر، ويهدي المناظر، ويستبين به المعتدل من المائل، والحق من الباطل، واللبيب العاقل لا يعزب عنه توزيع تلك الأخبار على هذه المواضع، وما تدل عليه من أقوال المختلفين، فليكن هذا على ذكر منك عند وقوفك على ما سنذكره من

السنة النبوية لترد كل شيء إلى أصله، وتضع الاستدلال به في محله. والله الموفق.

المسألة الثالثة التوَّاب من صفات الفعل

وقد اختلف في معنى وصفه تعالى بصفة المبالغة فقال زيد بن علي: التواب المعين للعباد على التوبة، والتّواب من العباد الراجع عن ذنب التارك له والنادم على ما تاب منه، وكلامه عليه السلام يفيد أن المبالغة غير مقصودة فيه.

وقال الرازي: المراد المبالغة في قبول التوبة؛ لأن المكلف قد تكرر منه المعصية والتوبة فيقبل الله منه ذلك مرة بعد أخرى؛ لأن الذين يتوبون في عددهم كثرة والباري تعالى يقبل توبة الجميع؛ فلأجل هذين الأمرين استحق الوصف بأنه تواب، ويجوز أن يوصف بذلك لما في قبوله للتوبة من المبالغة من حيث أن التائب منزلة من لم يذنب لسعة كرمه، ذكر معناه في (المصابيح).

قال في (البلغة): واقتضى ذكر الرحمة هنا ذكر قبول التوبة ليعلم أنه ينعم على من تاب.

وقال أبو حيان: قد ورد هذا الاسم في كتاب الله معرفاً ومنكراً، ووصف به تعالى نفسه فدل ذلك على أنه مما استأثر الله بعلمه.

قلت: يعني أنه لا يتأول.

قال: وذهب بعضهم إلى أنه لا يوصف به إلا تجوزاً.

قلـــت: وذهب آخرون إلى أنه يوصف به حقيقة؛ إذ لا مانع، وقد عرفت معناه ومن أين له إن ذكره معرفاً ومنكراً دليل على أنه لا يتأول.

قال: وأجمعوا على أنه تعالى لا يوصف بتائب، ولا آيب، ولا منيب، ولا رجاع، والوجه عدم ورود السمع به، ويمكن أن يقال: إذا كان الإطلاق حقيقياً وصح المعنى فلا مانع كما مر في البسملة، وفرق بين إطلاقه على الله تعالى وعلى العبد لاختلاف صلتيهما فقال في إطلاقه على الله: {فَتَابَ عَلَيْهِ}[البقرة:٣٧] وفي العبد: {وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ}[النور:٣١].

المسألة الرابعة

ذكر الناصر عليه السلام أن المجبرة تمسكت بقوله تعالى: {فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ} الآية[البقرة:٣٧]، على أنه يجوز أن يخص الله بعض عباده بالتوبة عليه دون بعض لأنه أعطى آدم الكلمات فتاب عليه، ولم يعط إبليس مثله ولم يتب عليه.

وأجاب عليه السلام بأنا لا ننكر أن يختص الله بعض الأنبياء والمؤمنين بأمور كثيرة ويفضلهم بها، وأما ما تلقاه آدم فليس إلا أن الله أعلم جميع عباده أنه يغفر لمن تاب فقال: {وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ...} الآية[طه:٨٢]، فتلقى آدم ذلك من ربه فتاب واستغفر، وقد أعطى الله إبليس ما أعطى آدم لو تلقاه عنه، وفتح باب التوبة لجميع الخاطئين.

قال عليه السلام: ويدل على ذلك قوله: {فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ...} الآية[البقرة:٣٨]، وهداه هنا هو ما دله عليه من التوبة والرجوع إلى طاعته، وهو الذي تلقاه آدم من ربه ولم يتلقه إبليس وأصر على ذنبه واستكبر، ويبين ذلك قوله: {فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ...} الآية[طه:١٢٣]، وهو جواب حسن. والله الموفق.

تفسير قوله تعالى:

{قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}

[البقرة: ٣٨]

- ❖ الهدي المذكور في الآية.
- ❖ من ثمار الطاعة الطمأنينة.
- ❖ في أن المطيع لا يخاف ولا يحزن.
- ❖ إبطال قول الجبرية في أن الإيمان من فعل الله تعالى.

قوله تعالى: {قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} .

قال أبو حيان: بمعنى تبع الحق، وبمعنى تلا، وبمعنى اقتدى، وقال الراغب ما معناه: يقال: تبعه واتبعه قفى أثره، وذلك تارة بالارتسام والائتمار كقوله: {فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ} ونحوها مما أمر الله به من الاتباع أو نهى عنه(1)، ويقال: اتبعه إذا لحقه، قال: {فَأَتْبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ} [الشعراء:٦٠] ويقال: أتبعته عليه أي أحلت عليه، وأتبع فلان بمال أي أحيل عليه.

والخوف: الفزع ويكون كالأمر المستقبل، ولذلك قيل: الخوف يلحق المرء لأمر متوقع عن أمارة مظنونة أو معلومة.

والحزن: شدة الهم، مأخوذ من الحزن وهو ما غلظ في الأرض.

وقال الراغب: الحزن والحُزن: خشونة في الأرض، وخشونة في النفس بما هو يحصل فيه من الغم ويضاده الفرح، قيل: والحزن لا يحصل بالاختيار، والنهي عنه في نحو: {وَلَا تَحْزَنُوا} إنما هو تعاطي أسبابه، وإلى ذلك أشار الشاعر بقوله:

ومن سره أن لا يرى ما يسوءه فلا يتخذ شيئاً يبالي له فقدا

---

(1) نحو: {ولا تتبعوا السبل}. تمت مؤلف.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى الهدى المذكور في الآية

قال أبو حيان: الكتب المنزلة، أو الرسل، أو البيان، أو القدرة على الطاعة، أو محمد رسول الله -صلى الله عليه وآله- أقوال، ورجح الزمخشري أنه الرسول والكتاب، وتبعه أبو السعود قالا: وجيء بكلمة الشك[1] مع تحقيق الإتيان بالهدى للإيذان بأن الإيمان بالله وتوحيده لا يشترط فيه بعثة الرسل وإنزال الكتب، بل يكفي في وجوبه العقل ونصب الأدلة الآفاقية والنفسية، والتمكين من النظر والاستدلال.

قلت: وهذا يدل على أن وجوب دليل النظر عقلي، وقد اعترض ابن المنير هنا فقال: إن دليل وجوبه سمعي، قال: وإن كان حصول الإيمان بالله وتوحيده غير موقوف على ورود السمع، بل محض العقل كاف فيه بالاتفاق، وقد تقدم الكلام في ذلك مبسوطاً في قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ...} الآية[البقرة:٢١].

واعـــلم أن كلام الزمخشري مبني على أن المراد بالخطاب آدم وذريته كما مر؛ إذ لا يصح أن يفسر الهدى بالرسول في حق آدم؛ لأنه لم يبعث إليه رسول.

وقيل: بل بعث إليه من الملائكة.

وقال الرازي: من الهدى كل دلالة وبيان، فيدخل فيه دليل العقل

---

(١) يعني (إن) في قوله: (فإما). تمت مؤلف.

وكل كلام ينزل على نبي؛ إذ تخصيصه بنوع معين منه ولا يثبت إلا بدليل، قال: وقد نبه بذلك على عظم نعمة الله تعالى على آدم وحوا عليهما السلام فكأنه قال: وإن أهبطتكم إلى الأرض فقد أنعمت عليكم بما يردكم إلى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع.

المسألة الثانية [من ثمار الطاعة الطمأنية]

قال الرازي: إن الله تعالى بين أن من اتبع هداه بحقه علماً وعملاً بالإقدام على ما يلزم والإحجام عما يحرم فإنه يصير إلى حال لا خوف عليه ولا حزن، وهذه الجملة مع اختصارها تجمع معاني كثيرة؛ لأنه قد دخل في الهدى الإنعام بالأدلة العقلية والشرعية وزيادات البيان، وجميع ما لا يتم ذلك إلا به من العقل والتمكن، وجمع قوله: {فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ} [البقرة:٣٨] تأمل الأدلة بحقها والنظر فيها، واستنتاج المعارف منها، والعمل بها وبجميع ذلك كل التكاليف، وجمع قوله: {فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ} [البقرة:٣٨] جميع ما أعد الله لأوليائه؛ لأن زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الآفات، وزوال الحزن يقتضي الوصول إلى كل اللذات.

المسألة الثالثة [في أن المطيع لا يخاف ولا يحزن]

قيل: في الآية دليل على أن المكلف المطيع لا يلحقه خوف ولا حزن عند الموت ولا في القبر ولا فيما بعدهما من أهوال البعث والقيامة، وفي ذلك خلاف، فقالت البصرية: لا يجوز اغتمام الأنبياء والمؤمنين

بما يشاهدونه من أهوال يوم القيامة، وممن قال به من أئمتنا عليهم السلام الإمام المهدي، والإمام القاسم بن محمد، والإمام المهدي محمد بن القاسم، فهؤلاء الذين عرفت نصوصهم في ذلك، ونص عليه من أتباعهم القرشي، وقرره النجري، وهو ظاهر كلام الرازي.

وقال أبو القاسم: بل يجوز ذلك، وإليه أشار أبو بكر بن الإخشيذ، ورواه الرازي عن قوم من المتكلمين.

قال الإمام المهدي: وأما المجبرة فيجوزون ذلك ويقبلون ما ورد فيه من الآثار لنفيهم حكم العقل.

احتـــج الأولون بوجـــوه:

أحـــدها: أن الأفزاع والآلام لا تحسن إلا حيث كانت مستحقة أو فعلت لجلب نفع أو دفع ضرر، والمعلوم أنه لا استحقاق في حق الصالحين، ولا يحصل لهم نفع من ثواب؛ إذ ليست واقفة على اختيارهم، ولا عوض[1] مع اللطف؛ إذ ليست الدار دار تكليف، ولا يحصل لهم دفع ضرر؛ إذ لا ضرر عليهم يحتاجون إلى دفعه، وليست الدار دار تكليف فنقول هو لطف، فإذا خلت عن هذه الوجوه كانت ظلماً لحصول حقيقة الظلم فيها فوجب القطع بانتفائها.

الثـــاني: أنه لو وقع بهم ذلك لكان عذاباً، والمؤمن غير معذب قطعاً؛ لأنه قد صار من عند الموت في أول مواقف الآخرة

---

(١) لأنها لا تحسن لمجرد العوض بل لا بد من أن يصحبه لطف؛ لأنه كان يمكن التفضل بالعوض. تمت مؤلف.

وهي للمؤمن دار ثواب لا دار عقاب، وهذان الوجهان عقليان وهما يعمان جميع أوقات الآخرة من عند الموت إلى دخول الجنة فلا يفزع في قبره ولا في غيره، ويشملان أيضاً كل من لا يستحق عقاباً من الأنبياء والملائكة والمؤمنين، والأطفال، والبهائم، وصالحي الجن.

فإن قيل: هذان الوجهان إنما يدلان على بطلان أن يكون الفزع والغم من الله فيجوز أن يكون من المؤمن نفسه بأن يظن ظنوناً فاسدة لعظم ما يشاهده فيغتم لذلك.

قيل: العلوم كلها في الآخرة ضرورية، فالمؤمن لا بد أن يعلم ضرورة ذلك اليوم صدق ما وعده الله، ومع هذا لا سبيل إلى الظن.

الوجه الثالث: أن ذلك هو الذي دلت عليه الأدلة السمعية الصريحة المحكمة من الكتاب والسنة، ومنه هذه الآية وهي عامة لجميع أحوالهم في الدنيا والآخرة، لكن خصص نفي الخوف والحزن بالآخرة؛ لأن قرائن الأحوال ومجاري الأمور تدل على ذلك وهو ما علم من أن المؤمن قد يلحقه الخوف والحزن في الدنيا؛ ولذلك قال صلى الله عليه وآله: «خص البلاء بالأنبياء، ثم بالأولياء، ثم بالأمثل فالأمثل».

وفي كلام علي عليه السلام في صفة المؤمن: بشره في وجهه، وحزنه في قلبه[1]. ونحو ذلك، ويكفي في ثبوت ذلك الهم في الدنيا ما حكاه الله من قولهم عند دخول الجنة: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ} [فاطر: ٣٤].

---

(١) رواه في النهج. تمت مؤلف.

فإن قيل: قد روي عن المفسرين في معنى نفي الخوف والحزن أقوال كثيرة منها ما يدل على تخصيص نفي الخوف والحزن ببعض أوقات الآخرة كقول من قال أشار إلى أنه يدخلهم الجنة التي لا خوف عليهم فيها ولا حزن، وقول بعضهم: لا خوف عليهم حين أطبقت النار، ولا حزن حين يذبح الموت في صورة كبش إلى ما شاكل ذلك من الأقوال، ومع هذا الاختلاف في معناه يضعف الاحتجاج بها وقد قيل: إنه لا دليل فيها على نفي أفزاع القيامة عن المؤمن لما وصفه الله من شدة أهوال ذلك اليوم إلا أنه يخففه عن المطيعين، فإذا صاروا إلى رحمته فكأنهم لم يخافوا.

قيل: الظاهر العموم، وتلك الأقوال لا دليل على شيء منها، وما لا دليل عليه يجب نفيه.

سلمنا فالأدلة الصريحة تدفع تلك الاحتمالات، وترد تلك الجهالات كقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا...} الآية[فصلت:٣٠]، وقوله: {يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً...} الآية[الفجر:٢٧،٢٨]، وقوله تعالى: {لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ} [الأنبياء:١٠٣] وهذا[1] قوله: {أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} [يونس:٦٢] وقوله: {وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ} [النمل:٨٩] إلى غير ذلك من الآيات الصريحة في المقصود.

---

(١) وهكذا ظ.

قال الإمام المهدي محمد بن القاسم الحوثي عليه السلام: وهذا هو اللائق بعدل الله وحكمته فيجب المصير إليه، وحمل ما عارضه عليه.

احتـــج المخالف بوجهين:

أحـــدهما: أن العقل لا يمنع من ذلك لجواز أن يكون لهم من العلم به لطف كما قيل في الصراط والميزان.

والجـــواب من وجهين:

أحدهما: أنه لو ورد بثبوت الفزع دليل سمعي يفيد العلم لما منعنا ثبوته لهذا الوجه، لكن لم يرد بذلك دليل، لا يقال الظن كاف؛ لأنا نقول: لا يصح العمل به إذا صادم النصوص الصريحة المعلومة، ثم إنه لم يحصل من أدلتكم السمعية ما يفيد الظن كما سيأتي الإشارة إلى الرد عليها.

ثانيهما: أنه قد مر أنه لو وقع الفزع لكان ظلماً فلا يحسن إيقاعه، ولو قدرنا في وقوعه لطفاً لبعض المكلفين؛ إذ لا يحسن اللطف إذا كان في فعل قبيح.

فإن قيل: إذا كان في فزع المؤمن لطف خرج عن كونه ظلماً فكذلك إذا حصلت اللطفية بالعلم بها لا في فعلها فلا فرق بين حصول اللطف بها، أو بما يستلزمها فهي تخرج بذلك عن كونها ظلماً.

قيل: وجه الحسن والقبح لا بد وأن يكون مقارباً لحدوث الفعل، ولا يحسن فعل أو يقبح لأمر قد مضى ولذا لما قال أبو علي: إن الله لو

وعد بغفران معصيته لقبح العقاب عليها لأجل إخلاف الوعد، أجيب عليه بأنه لا يقبح الفعل إلا لوجه مقارن لا متقدم، فكذلك هنا لا يحسن إيلام المؤمن يوم القيامة بما لا استحقاق فيه ولا نفع ولا دفع، بل لأجل تطابق إخباره إياهم بأنه سيفزعهم، فالإخبار وإن كان فيه لطف فالإيلام لا يحسن لأجل مطابقة الخبر الماضي، ثم إن ذلك اللطف قد وقع بحصول الاعتقاد أو الظن عند الإخبار ولا تبطل لطفيته بتخلف الفعل عن الوقوع؛ إذ قد مضى الوقت الذي يحتاج فيه إلى اللطف، وإذا لم تبطل اللطفية بتركه فلا نفع فيه للمؤمن ولا دفع ولا استحقاق فتعين كونه ظلماً.

واعـــلم أن هذا الوجه إنما يحتج به من قال بهذا القول من العدلية دون المجبرة فإنهم لا يثبتون اللطف ولا حكم العقل، والمحتج به من العدلية من عدا أبا القاسم، فأما هو فقال الإمام المهدي: إنه بنى على أصله في أن الآخرة دار تكليف.

الوجـــه الثاني مما احتج به المخالف: ورود السمع بعموم الفزع للمطيع والعاصي قال تعالى: {وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً} [الجاثية:٢٨] وقال تعالى: {وَيَوْمَ يُنفَخُ فِى الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِى السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِى الأَرْضِ} [النمل:٨٧] وقال: {وَإِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا...} الآية[مريم:٧١]، وقال: {يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيباً} [المزمل:١٧] إلى غير ذلك من الآيات، وأما الأخبار الواردة في عموم الفزع فكثيرة حتى جاء في بعضها أن الأنبياء عليهم السلام لشدة فزعهم يقول: إلهي وسيدي، لا أسألك اليوم إلا نفسي، وجاء في مناقشة الحساب والإزدحام وإلجام العرق وغير ذلك

أخبار كثيرة.

والجـــواب من وجهين:

أحدهما: أن الآيات منها ما هو عام وحجتنا خاصة والخاص مقدم على العام، ومنها ما هو مجمل كقوله: {فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ} [النمل:٨٧] فإن قوله: {إِلاَّ مَنْ شَاءَ اللَّهُ} [النمل:٨٧] صيرها مجملة وبين الإجمال بالآيات المصرح فيها بأن المؤمنين لا يفزعون فاقتضى أنهم المستثنون.

وقال الإمام المهدي محمد بن القاسم: المعنى الظاهر في الآية أن المراد بالفزع الموت الذي لا بد أن يجري على كل أحد؛ لأنها عبارة عن النفخة الأولى، ولهذا لم يذكر الفزع في الثانية وهي قوله: {ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ} [الزمر:٦٨] وقد قيل: إن ما بين قبل ثم وما بعدها مدة لا يعلم قدرها إلا الله تعالى.

وأما قوله: {وَإِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا} [مريم:٧١] فلم يصرح فيه بأن كل من وردها يفزع، وقد صرح بأن المؤمنين لا يحزنون ولا يخافون، وبانتفاء هذين ينتفي الفزع، على أن في تفسير الورود بالحضور ما يمنع الاحتجاج بها.

وأما قوله: {يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيباً} [المزمل:١٧] فالمراد به التهويل لا الحقيقة فإنه لا شيب في الآخرة، والتهويل إنما هو على من لم يؤمنه الله من الفزع.

وأما الأخبار فما كان منها عاماً أو مجملاً فجوابه ما مر، وما كان

صريحاً في فزع المؤمنين فهو أحادي لا يقوى على مصادمة النصوص المتواترة الصحيحة، ولا يصلح لتخصيص هذه الصرائح؛ لأن المسألة علمية لا عملية فلا يكتفى فيها بالظن، وتخصيص القطعي بالظني في المسائل العلمية لا يصح، على أنه لا يمكن جعلها مخصصاً لهذه العمومات؛ لأن الحكم بفزع الأولياء في الآخرة مصادم لخصوصها لا مخصص لعمومها لصراحتها في نفي الفزع.

الوجـــه الثاني من وجهي الجواب: أن يقال المراد بالفزع ونحوه ما يشاهدونه من الوقيعة بالعصاة؛ لأن هذا اليوم عظم فيه الإنصاف وتمييز الخبيث من الطيب مع طمأنينة قلوبهم بالسلامة والبشارات لهم بأنهم لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، ذكر معنى هذا الإمام المهدي محمد بن القاسم عليه السلام وفيه نظر؛ إذ فيه حمل الفزع على الفعل المفزع، ولا ملجئ إليه، ولا دليل يقتضيه، فالأول المعتمد.

المسألة الرابعة [إبطال قول الجبرية من أن الإيمان من فعل الله تعالى

قال بعض العدلية: هذه الآية تدل على أمور:

أحدها: أن الهدى قد يثبت ولا اهتداء فلذلك قال: {فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ} [البقرة:٣٨] وفي ذلك إبطال قول الجبرية: أن الإيمان من فعل الله؛ إذ لو كان كذلك لوجب حصوله لكل أحد لحصول سببه الذي هو الهدى.

الثاني: أن المعارف غير ضرورية؛ لأنها تفيد أن الاهتداء لا يحصل

إلا باتباع الهدى، والهدى هو الدليل والبيان كما مر.

الثـــالث: بطلان القول بالتقليد؛ لأن المقلد لا يكون متبعاً للدليل الذي هو الهدى، وفيها دليل على أنه لا يستحق هذا الوعد العظيم إلا من اتبع الدليل العقلي والنقلي، واتباعه لا يحصل إلا بعد طلبه والنظر في كيفية دلالته، فعلى العاقل المريد لنجاة نفسه بذل مهجته وقطع أيام عمره في أخذ الأحكام عن أدلتها الصحيحة، ولا تسول له نفسه الأمارة بالسوء بأن ذلك يشغله عن كثير من أنواع العبادات فإنه لا عبادة إلا ما طابق السنة.

الـــرابع: أن باتباع الهدى يستحق الجنة؛ لأن الله سبحانه قد نفى عن من اتبع هداه كل خوف وكل حزن، وذلك يقتضي الوصول إلى كل اللذات والمرادات، ولا يجتمع كل مراد ولذة إلا في الجنة، فثبت أن من أخذ دينه عن اتباع الهدى بالتفكر في مخلوقات الله، والتدبر لكتاب الله، والتفهم لسنة رسول الله -صلى الله عليه وآله- فإنه يستحق الجنة.

قال المؤلف: وهذا حين آن الفراغ من تأليف الجزء الثاني من كتاب (مفتاح السعادة المشتمل على مهمات مسائل الاعتقاد والمعاملات والعبادة) وذلك قبيل العصر من يوم الجمعة المبارك وهو اليوم السابع والعشرون من شهر رجب الأصب أحد شهور سنة سبع وستين وثلاثمائة وألف هجرية بهجرة ضحيان، حرسها الله من كيد أهل البغي والعدوان، وعمرها بدوام حملة السنة والقرآن. آمين.

وأقول شاكراً لربي مستعيناً به على أداء ما يجب له من حق شكره عندي، وضارعاً إليه في قبول عملي ومحو ذنبي: الحمد الله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وإني من المسلمين، اللهم صل على محمد وآله، وأسألك يا الله يا رحيم أن تجعل عملي في هذا الكتاب وسائر أعمالي خالصة لوجهك الكريم، ومقربة إلى جوارك المنيع العزيز يا علي يا عظيم، وموجبة لرضوانك الأكبر والفوز بجنات النعيم، اللهم وأسألك أن تغفر لي ولوالدي وأولادي وإخواني وللمؤمنين والمؤمنات أجمعين، ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم، واغفر لنا إنك على كل شيء قدير، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين، وصل يا رب وسلم على محمد وآله، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. آمين.

تم بحمد الله ومنه وكرمه وإعانته نساخة هذا الجزء بقلم الفقير إلى الله سبحانه حسن بن محمد العجري غفر الله له بعناية مؤلفه الصنو العلامة جمال الدين علي بن محمد العجري حفظه الله وأبقاه، ونفعنا ببركته ومتعنا بحياته آمين.

بتاريخه عشية الأحد سادس وعشرين شهر رمضان الكريم سنة١٣٦٧هجرية.

تفسير قوله تعالى:

{يَابَنِى إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِى الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِى أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّاىَ فَارْهَبُونِ}

[البقرة: ٤٠]

المواضيع الرئيسية

- ❖ نعم الله.
- ❖ الولاء وحكمه.
- ❖ الجواب على استعمال الرازي حول هذه الآية.
- ❖ المعصية وعقوبة العاصي.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على محمد وآله الطاهرين، رب زدني علماً، ويسر أمري، واشرح صدري، وأعني وانفعني وانفع بي يا قوي يا متين.

قوله تعالى: {يَابَنِى إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِىَ الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِى أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّاىَ فَارْهَبُونِ} [البقرة:٤٠] اتفق المفسرون على أن إسرائيل وهو يعقوب بن إسحق بن إبراهيم عليه السلام، واختلفوا في معنى إسرائيل، فقيل: عبد الله، وقيل: صفوة الله، وقيل: غير ذلك، والذكر بكسر الذال وضمها بمعنى واحد، وقيل: بكسرها ضده الصمت، وبالضم ضده النسيان، والذكر ذكران:

ذكر باللسان وذكر بالقلب.

قال أبو حيان: والذكر هنا يحتمل الأمرين فعلى الأول يكون المعنى أمروا النعم على ألسنتكم فإن ذلك سبب في أن لا تنسى، وعلى الثاني يكون المعنى: تنبهوا للنعم ولا تغفلوا عن شكرها، وفي النعمة المأمور بذكرها أقوال: منها أنها ما أنعم به على آبائهم من النعم التي سيجيء تعدادها[1] وتفصيلها وعليهم من فنون النعم التي أجلها إدراك أصل محمد ﷺ، ومنها: أنها ما أنعم الله به على آبائهم من اصطفائه الرسل منهم، وإنزاله الكتب عليهم، واستنقاذهم مما كانوا فيه من البلاء إلى غير ذلك من النعم المتكاثرة على سلفهم، وفي (المصابيح) عن المرتضى نحوه، وهو اختيار ابن جرير، وأبي حيان، وإنما أمر

(١) من الإنجاء من فرعون والعفو عن إتخاذ العجل وغير ذلك. تمت. مؤلف.

الأعقاب بذكر صنيعه إلى سلفهم؛ لئلا ينسوه فيحل بهم من النقم ما أحل بمن نسي نعمه.

قال أبو حيان: وهذه النعم وإن كانت على آبائهم فهي أيضاً نعم[1] عليهم؛ لأنه حصل بها النسل، ولأنَّ الانتساب إلى آباءٍ شرفوا بنعم تعظيم للأولاد، وأما حد النعمة وما يتعلق بها فقد سبق في الفاتحة، ومعنى{أوفوا}: أتموا، يقال: وفي الشيء إذا أتم، والعهد قد تقدم الكلام عليه في قوله تعالى: {الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ}[البقرة:٢٧] واختلف في معنى العهدين المذكورين هنا، فأخرج ابن جرير، وابن أبي حاتم، عن ابن عباس في قوله: {أَوْفُوا بِعَهْدِى} يقول: ما أمرتكم به من طاعتي، ونهيتكم عنه من معصيتي في النبي ﷺ وغيره. {أُوفِ بِعَهْدِكُمْ} يقول: أرض عنكم وأدخلكم الجنة، واختاره الزمخشري فإنه قال: أوفوا بما عاهدتموني عليه من الإيمان بي، والطاعة لي أوف بما عاهدتكم عليه من حسن الثواب على إحسانكم، وقيل: هو ما أخذه الله على بني إسرائيل في التوراة من أن يبينوا للناس أمر محمد ﷺ أنه رسول، وأنهم يجدونه مكتوباً عندهم، وأنه يجب الإيمان به وبما جاء به، ومعنى{أُوفِ بِعَهْدِكُمْ}: إنكم إذا فعلتم ذلك أدخلتكم الجنة، وهذا قول ابن جرير وغيره، وقد روي في معناه أقوال كثيرة هي في التحقيق راجعة إلى هذين القولين.

وحكى الرازي عن المعتزلة أنهم قالوا: العهد هنا هو ما دل عليه العقل من أنه يجب على الله تعالى إيصال الثواب إلى المطيع،

(١) لعله: [نعم].

وصح وصف ذلك الوجوب بالعهد؛ لأنه يجب الوفاء به، فكان أوكد من اليمين والنذر.

قال: وعند أصحابنا أنه لا يجب على الله شيء، والآية تدل على ذلك؛ لأنَّهُ تعالى لما رتب الأمر بالوفاء على ذكر النعم دل على أن تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية، وإذا كان ذلك واجباً بسبب النعم السالفة، فإذا الواجب لا يكون سبباً لواجب آخر، واختار أحد تأويلين:

أحدهما: أنه لما وعد بالثواب وكل ما وعد به استحال أن لا يوجد لئلا ينقلب خبره جل وعلا كذباً، فكان واجب الوقوع لذلك، فسمي عهداً؛ لأنه آكد من اليمين.

وثانيهما: أنه من باب المشاكلة، وذلك أن يقال العهد الأمر، والعبد يجوز أن يكون مأموراً لأن الله تعالى لا يجوز عليه ذلك؛ لكنه جرى على مشاكلة اللفظ كقوله تعالى: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ} [النساء:١٤٢] ولقائل أن يقول: قد ثبت أن المراد بالعهد ما أوجبه الله عليهم من أداء الفرائض، واجتناب المعاصي على العموم، أوبيان أمر نبينا ﷺ، وإذا كان ذلك كذلك فالواجب حمل الكلام على ما يلتئم معه النظم، ويتفق المعنى، وليس إلا ما ذكره المعتزلة؛ لأن المعنى: أدوا ما يجب عليكم كاملاً أعطيكم ما يجب لكم تاماً، وقد مر في قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} [الفاتحة:٢] الدليل على جواز إطلاق الواجب على الله تعالى.

وأمَّا قوله: إن أداء الواجب لا يكون سبباً لواجب آخر فقد مر جوابه

في سياق قوله تعالى: { يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١].

وأما قوله: إن سماه عهداً لأنه قد وعد به فمسلّم أنه قد وعد به، لكنه جعله أجراً، والوفاء بالأجر واجب، وأما دعوى المشاكلة فخروج عن الحقيقة بلى[1] موجب فصح ما ذكرته المعتزلة، وتكون الآية من الأدلة المعتمدة في وجوب الثواب. والرهب، والرهبة: الخوف، والرهبة والخشية والمخافة نظائر، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [نعم الله]

في الآية دليل على أن الله تعالى منعم على الكفار بنعم الدين والدنيا؛ لأن المخاطب بها أهل الكتاب وهم من الكفار، ومثلها قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ...} الآية[البقرة:٢١]، وقوله: {كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً...} الآية[البقرة:٢٨]، في آيات كثيرة، والخلاف في المسألة، واستيفاء الحجج العقلية قد مر في قوله تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧].

المسألة الثانية [دلالة الآية على جواز إطلاق (ابن) على المنتمي إليه ولو بوسائط كثيرة]

في الآية دليل على أن من انتمى إلى شخص ولو بوسائط كثيرة فإنه يطلق عليه أنه ابنه، وعليه {يَابَنِي آدَمَ} [الأعراف:٢٦] وسمى ذلك أباً، قال تعالى: {مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ} [الحج:٧٨] ويتفرع على ذلك مسائل في

(١) لعله: [بدون].

الوقف والوصايا.

المسألة الثالثة [النعم على الآباء نعمة على الأبناء]

يؤخذ من الآية أن النعمة على الآباء نعمة على الأبناء، وإلا لم يكن للامتنان عليهم بها، وأمرهم بذكرها فائدة، وأصرح منها قوله تعالى في آية أخرى: {وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ} [البقرة:٤٧] فجعل تفضيله آباءهم على عالمي زمانهم تفضيلاً لهم، ولهذا نسبه إليهم فيستنبط من ذلك حكمان:

الحكم الأول: تفضيل أهل البيت [عليهم السلام] على سائر البشر لإنعامه على سلفهم الطّاهر وهم الخمسة أهل الكساء بأنواع من التفضيل التي أعظمها شرف النبوة لنبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ثم ما اختص به أمير المؤمنين وزوجته البتول وسبطاهما أبناء الرسول من المزايا والخصائص التي لم يشاركهم فيها مشارك، فيجب لما تقرر من أن النعمة على الآباء نعمة على الأبناء أن يتشرفوا لما يُعطى آباؤهم من النبوة، والخلافة، وعلم الدين وغير ذلك.

الحكم الثاني: ثبوت جر الولاء لمعتق الآباء؛ لأن الميراث فيه بالنعمة، وقد ثبت أن الله تعالى جعل النعمة على آباء بني إسرائيل نعمة على الأبناء كما مر، وقد جاءت السنة مقررة لهذا الحكم، وأنه لا ولاء إلا لذي نعمة.

ففي (سنن أبي داود) حدثنا عثمان بن أبي شيبة، ثنا وكيع بن الجراح، عن سفيان الثوري، عن منصور، عن إبراهيم، عن الأسود،

عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «الولاء لمن أعطى الثمن وولي النعمة» وأخرجه البخاري بلفظ: (الولاء لمن أعطى الورق وولي النعمة).

وفي (المجموع): حدثني زيد بن علي عليهما السلام عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام أنه قال: (لا ولاء إلا لذي نعمة، ولا ترث النساء من الولاء شيئاً إلا ما أعتقن)، وكان يقضي بالولاء للأكبر.

وعن الحسن أن رجلاً أتى النبي ﷺ برجل وقال: اشتريته وأعتقته، فقال: «هو مولاك إن شكرك فهو خير له وإن كفرك فهو شرٌ له وخير لك» فقال: فما أمر ميراثه؟ فقال: «إن ترك عصبة فالعصبة أحق وإلا فالولاء» يعني لك. رواه في (الشفاء). وهذه الآحاديث نص في ثبوت الميراث بولاء العتاق، ولا خلاف فيه.

قال علامة العصر: والإجماع على أن ولاء العتاق سبب في الإرث، ومعنى الولاء لغة: القرب، يقال: بينهما ولاء أي قرب في النسب، وشرعاً: استحقاق المال بسبب العتق، وقيل: هو الإنعام بالحرية على وجه ينجو به من الاسترقاق، ويتعلق بهذا الحكم فروع:

الفرع الأول: اختلف العلماء في المولى وعصبته هل يرثون مع ذوي سهام المعتق بالفتح أو لا؟ فقال عمر وابن مسعود: لا يرث المولى وعصبته شيئاً مع ذوي سهام المعتق، بل يستبد به ذوو سهامه بالرد كلو لم يكن، ثم عصبة للمولى، وهذا مروي عن علي عليه السلام.

قال في (المجموع): حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده،

عن علي عليه السلام في بنت ومولى عتاقة، قال: للبنت النصف، وما بقي فرد عليها، وكان لا يورث المولى مع ذوي سهم، إلا مع الزوج والمرأة، ويشهد له ظاهر قوله تعالى: {وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ} [الأنفال:٧٥].

وقال أبو بكر، وزيد بن ثابت، والعترة وأحمد بن حنبل: بل لذوي السهام سهامهم، والباقي لمولاه أو عصبته، واحتجوا بوجوه:

أحدها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب» رواه في (الشفاء) من حديث ابن عمر، وهو في (أصول الأحكام).

قال القسطلاني: وأخرج الشافعي من رواية أبي يوسف القاضي، عن عبدالله بن دينار، عن ابن عمر: (الولاء لحمة كلحمة النسب) وأخرجه ابن حبان في صحيحه، عن أبي يعلى، وأخرجه أبونعيم من طريق عبد الله بن جعفر بن أعين بن بشر فزاد في المتن: (لا يباع ولا يوهب)، ومن طريق عبدالله بن نافع، عن عبد الله بن دينار: (إنما الولاء نسب لا يصح بيعه ولا هبته) والمحفوظ في هذا ما أخرجه عبدالرزاق، عن الثوري، عن داود بن أبي هند، عن سعيد بن المسيب موقوف عليه: (الولاء لحمة كلحمة النسب)، وقال علامة العصر بعد أن ذكر الحديث[1] وأنه أخرجه الحاكم وابن حبان وصححه البيهقي وأعله من حديث ابن عمر ما لفظه: جمع أبو نعيم طرقه فرواه من نحو خمسين رجلاً من أصحاب عبدالله بن دينار عنه، وأخرجه أبو جعفر الطبري في

(١) يعني قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((الولاء لحمة كلحمة النسب لايباع ولا يوهب)). تمت مؤلف.

تهذيبه، والطبراني في (الكبير) وأبو نعيم أيضاً من حديث عبد الله بن أبي أوفى فلا وجه لما قاله البيهقي من أنه يروى بأسانيد كلها ضعيفة.

قلت: [أما قوله]: جمع أبو نعيم طرقه، فظاهر كلام القسطلاني أنه ما رواه البخاري في صحيحه فقال: حدثنا أبو الوليد[1]، حدثنا شُعبة، قال: أخبرني عبد الله بن دينار سمعت ابن عمر يقول: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله «عن بيع الولاء وعن هبته».

قال القسطلاني: قد اشتهر هذا الحديث عن عبدالله بن دينار حتى قال مسلم في صحيحه: الناس في هذا الحديث عيال عليه، وقد اعتنى أبو نعيم الأصبهاني بجمع طرق هذا الحديث عن عبد الله بن دينار، فأورده عن خمسة وثلاثين نفساً ممن حدث به عن عبد الله بن دينار، والحديث أورده مسلم في صحيحه فقال: حدثنا يحيى بن يحيى التميمي، أخبرنا سليمان بن بلال، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وآله: «نهى عن بيع الولاء وعن هبته» وله إلى عبد الله بن دينار طرق، وفي طريق منها لم يذكر إلا النهي عن البيع ولم يذكر الهبة، وأخرجه أبو داود، والنسائي، ورواه في (الجامع الكافي).

واعلم أن حديث الولاء لحمه...إلخ قد رواه الإمام أحمد بن سليمان، والأمير الحسين، وصححه ابن حبان، وهذا كاف في صحة الاحتجاج به، ويشهد له ما في (الجامع الكافي) عن علي عليه السلام أنه قال: (الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب) ووجه

(١) أبو الوليد هشام بن عبد الملك الطيالسي. تمت. مؤلف.

الاستدلال به على المطلوب أنه يقتضي أن السيد كأنه بإعتاقه العبد أدخله في لحمة نسبه، وصار له بمنزلة أبيه لانتسابه إليه وإلى عصبته بالولاء، فيقال: مولى فلان ومولى بني فلان، وإذا كان كذلك وجب أن يكون حكمه حكم عصبة العبد في أنه إذا فضل عن ذوي سهامه شيء يكون للسيد أو عصبته، ويؤيده أنه ألحقه برتبة النسب في أنه لا يباع ولا يوهب، وما ذلك إلا لعدم صحة انفكاك نسبته عن معتقه.

قال بعض العلماء: وهذا أقرب شيء إلى توريث المولى المعتق وعصبته مع ذوي سهام المعتق -بالفتح.

الوجه الثاني: قوله ﷺ: «إنما الولاء لمن أعتق» فهو حديث صحيح رواه أئمتنا وغيرهم.

قال الهادي عليه السلام: روي عن رسول الله ﷺ في بريرة جارية اشترتها عائشة فكان فيها من النبي ﷺ أربع سنن:

فأولهن: أن عائشة اشترتها واشترط عليها الذي باعها أن الولاء له، فقال ﷺ: «الولاء لمن أعتق» وتصدق على بريرة بشيء يخفق، فذكرت ذلك عائشة للنبي ﷺ فقال: «هو لنا هدية وعليها صدقة» وأكل منه ﷺ.

والثالثة: أنه كان لها زوج فخيرها رسول الله ﷺ بعد العتق فجرت السنة بتخيير الأمة بعد عتقها، فإن اختارت نفسها كان ذلك فسخاً لما بينها وبين زوجها من النكاح، وإن اختارت زوجها كانت معه على نكاحها.

والرابعة: أنه لم يجعل بيعها طلاقها ولو جعل بيعها طلاقها لم يخيرها

من بعد عتقها في أمرها وأمر زوجها، فجرت السنة بهذه الأربع من رسول الله ﷺ. ذكره في (الأحكام).

وفي (أمالي أحمد بن عيسى) عليه السلام، حدثنا محمد، قال: حدثنا عباد، عن محمد بن فضيل، عن حصين، عن عامر قال: قضى في بريرة ثلاث قضايا اشترتها عائشة وشرطت ولاءها لأهلها، فقال النبي ﷺ: «الولاء لمن أعتق» وكان لها زوج فخيرها رسول الله ﷺ حين أعتقت، وتصدق عليها بلحم فأهدته إلى النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «هو لها صدقة ولنا هدية».

وفي (الجامع الكافي) قال محمد يقال: إن في بريرة أربع سُنن، وبريرة جارية اشترتها عائشة، واشترط مواليها على عائشة أن تعتقها ويكون الولاء لهم، فاستفتت عائشة رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «ما بال أقوامٍ يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله شرط الله أوثق، والولاء لمن أعطى الورق، وما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل».

فأبطل رسول الله ﷺ الشرط، وأثبت البيع في بريرة، وجعل الولاء لعائشة فجرت السنة من رسول الله ﷺ أن الولاء لمن أعتق، وتصدق على بريرة بشيء فذكرت ذلك عائشة لرسول الله ﷺ فقال: «هو عليها صدقة ولنا هدية» فأصاب النبي ﷺ منه، فجرت السنة من رسول الله ﷺ أنه إذا تصدق على المسكين بصدقة وأهداها إلى غني أو دعاه إليها فأصاب منها كان ذلك حلالاً، وكان لبريرة زوج فخيرها

رسول الله ﷺ بعد العتق فجرت السنة بأن الأمة إذا عتقت ولها زوج خُيرت، فإن اختارت نفسها كانت فرقة بغير طلاق، وإن اختارت زوجها بقيت معه بالنكاح الأول، وفيه أن رسول الله ﷺ لم يجعل بيعها طلاقها، ولو كان جعل بيعها طلاقها لم يخيرها.

وفي (صحيح مسلم) حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا حسين بن علي، عن زائدة، عن سماك، عن عبدالرحمن بن القاسم، عن أبيه، عن عائشة أنها اشترت بريرة من أناس من الأنصار واشترطوا الولاء، فقال رسول الله ﷺ: «الولاء لمن ولي النعمة» وخيرها رسول الله ﷺ، وكان زوجها عبداً، وأهدت لعائشة لحماً فقال رسول الله ﷺ: «لو صنعتم لنا من هذا اللحم» قالت عائشة: تصدق به على بريرة، قال: «هو لها صدقة ولنا هدية» وأخرجه البيهقي بسنده إلى زائدة وهو زائدة بن قدامة الثقفي، وسماك هو: ابن حرب.

وفي (صحيح البخاري) حدثنا آدم حدثنا شعبة، حدثنا الحكم، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة أنها أرادت أن تشتري بريرة للعتق، وأراد مواليها أن يشترطوا ولاءها، فذكرت عائشة للنبي ﷺ فقال لها النبي ﷺ: «اشتريها فإنما الولاء لمن أعتق».

قالت: وأتي[1] النبي ﷺ بلحم فقلت: هذا ما تصدق به على بريرة، فقال: «هو لها صدقة ولنا هدية».

آدم هو: ابن أبي إياس، وشعبة هو: ابن الحجاج، والحكم هو:

(١) أُتي مبني للمفعول. تمت. مؤلف.

ابن عتيبة.

وفي (سنن البيهقي): أخبرنا أبو القاسم الفقيه، ثنا أحمد بن سليمان، ثنا جعفر الطيالسي، ثنا محمد بن سنان، ثنا همام، ثنا قتادة، عن عكرمة، عن ابن عباس أن زوج بريرة كان عبداً أسوداً اسمه مغيث، قال: فكأني أراه يتبعها في سكك المدينة يعصر عينيه عليها، قال: وقضى رسول الله ﷺ فيها أربع قضيات، فقال: «إن الولاء لمن أعتق» وخيرها وأمرها أن تعتد.

قال: وتصدق عليها بصدقة فأهدت منها لعائشة فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «هو لها صدقة ولنا هدية».

وفي (صحيح مسلم): حدثنا محمد بن مثنى، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، قال: سمعت عبد الرحمن بن القاسم، قال: سمعت القاسم يحدث عن عائشة أنها أرادت أن تشتري بريرة للعتق، فاشترطوا ولاءها، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «اشتريها واعتقيها فإن الولاء لمن أعتق». وأهدي لرسول الله ﷺ لحم، فقالوا للنبي -صلى الله عليه وآله-: هذا تصدق به على بريرة، فقال: «هو لها صدقة وهو لنا هدية» وخيرت، فقال عبد الرحمن: وكان زوجها حُراً.

قال شعبة: ثم سألته عن زوجها فقال: لا أدري.

وفيه حدثنا زهير بن حرب ومحمد بن العلاء، واللفظ لزهير قالا: حدثنا أبو معاوية، حدثنا هشام بن عروة، عن عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه، عن عائشة قالت: كان في بريرة ثلاث قضيات أراد

أهلها أن يبيعوها واشترطوا ولاءها فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «اشتريها واعتقيها فإن الولاء لمن أعتق» قالت: وعتقت، فخيرها رسول الله ﷺ فاختارت نفسها.

قالت: وكان الناس يتصدقون عليها وتهدي لنا، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «هو عليها صدقة وهو لكم هدية فكلوه».

وفي (صحيح البخاري) حدثنا إسماعيل[1] بن عبد الله، حدثني مالك، عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن، عن القاسم بن محمد، عن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: كان في بريرة ثلاث سُنن إحدى السنن أنها أعتقت فخيرت في زوجها، وقال رسول الله ﷺ: «الولاء لمن أعتق». ودخل رسول الله ﷺ والبرمة تفور بلحم فقرب إليه خبز وإدام من إدام البيت فقال: ألم أر البرمة فيها لحم؟ قالوا: بلى. ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وأنت لا تأكل الصدقة، فقال: «عليها صدقة ولنا هدية» وأخرجه مسلم قال: حدثني أبو الطاهر، حدثنا ابن وهب، أخبرنا مالك بن أنس فذكره.

وفي (صحيح البخاري) أيضاً حدثنا أبو نعيم، حدثنا عبدالواحد بن أيمن، قال: حدثني أبي أيمن، قال: دخلت على عائشة فقلت: كنت لعتبة بن أبي لهب ومات وورثني بنوه وإنهم باعوني من ابن أبي عمرو فأعتقني ابن أبي عمرو، واشترط بنو عتبة الولاء، فقالت: دخلت بريرة وهي مكاتبة فقالت: اشتريني واعتقيني، قالت: نعم. قالت:

---

(١) هو ابن أبي أويس. تمت. مؤلف.

لا تبيعوني حتى تشترطوا ولائي، فقالت: لا حاجة لي بذلك، فسمع بذلك النبي ﷺ أو بلغه فذكر ذلك لعائشة، فذكرت عائشة ما قالت لها، فقال: اشتريها واعتقيها ودعيهم يشترطون ما شاءوا، فاشترتها عائشة فأعتقتها، واشترط أهلها الولاء، فقال النبي ﷺ: «الولاء لمن أعتق وإن اشترطوا مائة شرط».

وفيه: حدثنا عبد الله بن يوسف[1]، أخبرنا مالك، عن يحيى بن سعيد[2]، عن عمرة بنت عبد الرحمن أن بريرة جاءت تستعين عائشة أم المؤمنين فقالت لها: إن أحب أهلك أن أصب لهم ثمنك صبة واحدة فأعتقك فعلت، فذكرت بريرة ذلك لأهلها، فقالوا: لا إلا أن يكون ولاؤك لنا.

قال مالك قال يحيى: فزعمت عمرة أن عائشة ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «اشتريها واعتقيها فإنما الولاء لمن أعتق».

وفيه: حدثنا قتيبة، حدثنا الليث[3]، عن ابن شهاب، عن عروة أن عائشة أخبرته أن بريرة جاءت تستعينها في كتابتها، ولم تكن قضت من كتابتها شيئاً، قالت لها عائشة: ارجعي إلى أهلك فإن أحبوا أن أقضي عنك كتابتك ويكون ولاؤك لي فعلت، فذكرت ذلك لأهلها، فأبوا وقالوا: إن شاءت أن تحتسب عليك فلتفعل ويكون ولاؤك لنا، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «ابتاعي فأعتقي

---

(١) هو التنيسي. تمت. مؤلف.

(٢) يحيى بن سعيد بن قيس بن عمرو بن ثعلبة. تمت. مؤلف.

(٣) ابن سعد. تمت. مؤلف.

فإنما الولاء لمن أعتق»، قال: ثم قام رسول الله ﷺ فقال: «ما بال الناس يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له وإن شرط مائة مرة شرط الله أحق وأوثق»، وفي رواية من طريق الليث: «من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل».

وفيه: حدثنا عبد الله بن يوسف، أخبرنا مالك عن نافع، عن عبد الله بن عمر قال: أرادت عائشة أم المؤمنين أن تشتري جارية لتعتقها، فقال أهلها: على أن ولاءها لنا.

قال رسول الله ﷺ: «لا يمنعك ذلك فإنما الولاء لمن أعتق»، وأخرجه مسلم عن يحيى بن يحيى النيسابوري، عن مالك، وأبو داود، عن قتيبة بن سعيد، عن مالك، وفيه حدثنا عبيد[1] بن إسماعيل، حدثنا أبو أسامة[2]، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة قالت: جاءت بريرة فقالت: إني كاتبت أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية فأعينيني؛ فقالت عائشة: إن أحب أهلك أن أعدها لهم عدة واحدة وأعتقك، فعلت، ويكون ولاؤك لي، فذهبت إلى أهلها فأبوا ذلك عليها، فقالت: إني قد عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم، فسمع بذلك رسول الله ﷺ فسألني، فأخبرته فقال: «خذيها فأعتقيها واشترطي لهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق».

قالت عائشة: فقام رسول الله ﷺ في الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أما بعد فما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله

(١) الهباري القرشي. تمت. مؤلف.
(٢) هو حماد بن أسامة. تمت. مؤلف.

فأيما شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط فقضاء الله أحق وشرط الله أوثق، ما بال رجال منكم يقول أحدهم اعتق يا فلان ولي الولاء إنما الولاء لمن أعتق» وأخرجه مسلم من حديث أبي كريب، عن أبي أسامة، وللحديث عند البخاري طرق كثيرة.

وفي (صحيح مسلم) حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا خالد بن مخلد، عن سليمان بن بلال، حدثني سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، قال: أرادت عائشة أن تشتري جارية تعتقها فأبى أهلها إلا أن يكون لهم الولاء، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «لا يمنعك ذلك فإنما الولاء لمن أعتق».

وفي (أمالي أحمد بن عيسى) عليه السلام: حدثنا محمد، قال: حدثنا أبو هشام الرفاعي، عن يحيى بن يمان، عن معمر، عن الزهري أن عائشة أرادت أن تشتري بريرة وتشترط ولاءها لأهلها فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: «ما بال أقوامٍ يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله شرط الله أوثق والولاء لمن أعطى الورق».

وفي (أمالي أحمد بن عيسى) عليه السلام ثنا محمد، قال: ثنا محمد، عن وكيع، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط» ذكره في (تتمة الاعتصام) منسوباً إلى (الأمالي)، وفي (الشفاء).

وروى أن بريرة جاءت إلى عائشة وذكرت أن مواليها كاتبوها على تسع أواقٍ من الذهب على أن تؤدي إليهم في كل سنة أوقية، وأنها

عاجزة عن ذلك، فقالت عائشة: إن باعوك صببت لهم المال صبة واحدة، فرجعت إلى مواليها فأخبرتهم فقالوا: لا نبيعك إلا بشرط أن تجعل الولاء لنا، فأخبرت عائشة النبيﷺ بذلك، فأذن لها في أن تشتري وقال: «لا يمنعك ذلك فإن الولاء لمن أعتق» فلما اشترتها صعد النبيﷺ المنبر فقال: «ما بال أقوام يشترطون شرطاً ليس في كتاب الله وكل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل كتاب الله أحق وشرطه أوثق، والولاء لمن أعتق».

قال الأمير الحسين: وروي أن النبيﷺ قال لعائشة: «اشتري واشترطي لهم الولاء فإن الولاء لمن أعتق».

وروى خبر بريرة في (أصول الأحكام) وهو خبر مشهور، وطرقه كثيرة يعسر علينا استيفاؤها، وقد قال الإمام أبو طالب: أجمع العلماء على قبول هذا الخبر.

وقال في (تتمة الاعتصام) بعد ذكر رواية من روايات البخاري ومسلم لهذا الخبر: وأخرج الموطأ، وأبو داود، والترمذي، والنسائي نحوها.

قلت: وقد أكثر البيهقي في السنن الكبرى من طرق هذا الحديث مطولاً، ومختصراً وفي الجامع الصغير من حديث ابن عباس: «كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل وإن كان مائة شرط»، وقال: أخرجه البزار، والطبراني في الكبير.

قال العزيزي: قال الشيخ: حديث صحيح، وفيه مرفوعاً: «الولاء لمن أعطى الورق وولي النعمة» ونسبه إلى الشيخين، وأبي داود،

والنسائي، والترمذي، وفيه أيضاً من حديث ابن عباس: «الولاء لمن أعتق» وعزاه إلى أحمد، والطبراني في الكبير، قال العزيزي: بإسناد حسن.

والمقصود مما سقناه من الروايات ثبوت هذه الكلمة، أعني قوله ﷺ: «الولاء لمن أعتق» للاستدلال بها على توريث المولى مع ذوي سهام المعتق بالفتح، ووجه الاستدلال بذلك أنه قد مر أن الولاء عبارة عن استحقاق الميراث بسبب العتق، وقد مر أيضاً أن الولاء لحمة كلحمة النسب وذلك يقتضي أنه يثبت به جميع أحكام النسب إلا ما خصه دليل.

ومن أحكام النسب أن العصبة ترث ما بقي بعد استيفاء ذوي السهام سهامهم، فيجب في المولى أن يستحق ما فضل عن ذوي السهام كالعصبة من النسب. والله أعلم.

تنبيه [في إيضاح الإشكال في قوله رحمه الله واشترطي لهم الولاء غفر الله له غفر الله لها غفر الله لهما]

استشكل العلماء قوله في حديث هشام بن عروة (واشترطي لهم الولاء) لأن ذلك يجري مجرى التغرير والخداع للقوم، والنبي ﷺ منزه عن ذلك فلأجل ذلك أنكر بعض العلماء هذه اللفظة، وقال: تفرد بها هشام فيحمل على وهم وقع له، وقيل: إنه كان قد خولط في عقله آخر عمره، وقد أشار الشافعي في (الأم) إلى تضعيف هذه الرواية لانفراد هشام بها دون أصحاب أبيه، وأجيب بأن هشاماً ثقة حافظ،

والحديث صحيح فلا وجه لرده، بل يجب تأويل هذه اللفظة، وقد أُوِّلَتْ على وجوه:

منها: أن لهم بمعنى عليهم كما في قوله تعالى: {وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا} [الإسراء:٧] وهذا قول المزني والخطابي، وروي عن الشافعي، والمعنى اشترطي عليهم الولاء، وضعفه النووي لأنه أنكر الاشتراط، ولو كانت بمعنى على لم ينكره.

ومنها: أنه خاص بقصة عائشة، وهذا حكاه النووي عن أصحابه، وقال: هو الأصح، قال: واحتمل هذا الإذن وإبطاله في هذه القصة، وهي قضية عين لا عموم لها.

قالوا: والحكمة في الإذن به ثم إبطاله أن يكون أبلغ في قطع عادتهم في ذلك وزجرهم عن مثله كما أذن ﷺ لأصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، وخصهم بذلك ليكون أبلغ في زجرهم عما اعتادوه من منع العمرة في أشهر الحج، وقد يحتمل المفسدة اليسيرة في جنب مصلحة عظيمة، واعترضه ابن دقيق العيد بأن التخصيص لا يثبت إلا بدليل.

ومنها: أن معنى اشترطي أظهري، والمعنى: أظهري لهم حكم الولاء، وقد رويت هذه اللفظة بلفظ: اشرطي.

قال الطحاوي: حدثني المزني به، عن الشافعي بلفظ: واشرطي لهم الولاء بهمزة قطع بغير مثناة فوقية، ثم وجهها بأن المعنى أظهري لهم حكم الولاء.

ومنها: أنه خرج مخرج الزجر والتهديد، فكأنه ﷺ قصد أنه

لا ينفعهم هذا الاشتراط، ويدل عليه أنه غضب فصعد المنبر، وهو تأويل حسن إن كان قد تقدم بيان حكم الولاء قبل ذلك.

ومنهـــا: أن الأمر للإباحة وهو على وجه التنبيه على أن ذلك لا ينفعهم وأن وجوده كعدمه فكأنه قال: اشترطي أو لا تشترطي فذلك لا يفيدهم، ويؤيده قوله في رواية أيمن: «اشتريها ودعيهم يشترطون ما شاءوا».

الوجه الثالث: مما احتج به من قال بتوريث المولى مع ذوي سهام المعتق بالفتح ما روي أن ابنة حمزة بن عبد المطلب أعتقت عبداً لها فمات، وترك بنتاً، فجعل النبيﷺ نصف ميراثه لبنت حمزة، ونصفه لبنت المعتق. رواه في (الشفاء) و(أصول الأحكام)، وأخرجه النسائي، وابن ماجة.

قالوا: وفي إسناده محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى وهو ضعيف.

قلت: ابن أبي ليلى لم يقدح فيه بما يسقط بمثله الاحتجاج به، والأولى أن يقال: حديث ابنة حمزة مضطرب اللفظ، ففي (الجامع الكافي) عن إبراهيم أن مولى لحمزة مات وليس له ولد، فأطعم رسول اللهﷺ ابنة حمزة النصف مما ترك.

وعن جابر بن زيد، عن ابن عباس أن مولى لحمزة توفي وترك ابنته وابنة حمزة فأعطى النبيﷺ ابنته النصف وابنة حمزة النصف. أخرجه الدارقطني، وسكت عنه في (التلخيص).

وعن قتادة، عن سلمى ابنة حمزة أن مولاها مات وترك ابنته فورث

النبي ﷺ ابنته النصف، وورث يعلى النصف وكان ابن سلمى. أخرجه أحمد، وسكت عنه في (التلخيص).

وقال في (مجمع الزوائد): رجال أحمد ثقات إلا أن قتادة لم يسمع من سلمى ابنة حمزة.

قال: وأخرجه الطبراني بأسانيد رجال بعضها رجال الصحيح، وهذه الرواية تدل على أنه لا يرث النساء من الولاء شيئاً، ويشهد له ما في (الجامع الكافي) عن علي عليه السلام أنه لم يورث النساء من الولاء شيئاً وقال: إنما الولاء للذكور، لكن هذا ليس على ظاهره لما ثبت من توريث المرأة ممن أعتقته فيحمل على أن المراد به أنهن لا يشاركن الذكور في الولاء إلا ما أعتقن.

نعم، ومع اضطراب حديث ابنة حمزة هذا فلا يصلح للاحتجاج به، ويمكن أن يقال روايات كونها المعتقة أشهر وأقوى حتى قال البيهقي: اتفق الرواة على أن ابنة حمزة هي المعتقة، وقال: إن قول إبراهيم النخعي أنه مولى حمزة غلط، وقد جمع بين الروايات بالحمل على تعدد الواقعة، وأنه أضاف مولى الوالد إلى الولد بناء على القول بانتقاله إليه أو توريثه به.

الوجه الرابع: أنه ثابت عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال في (الشفاء) عن علي عليه السلام أنه قال: إذا مات المعتق وخلف ذوي سهام نفسه وعصبة مولاه كان لذوي سهامه سهامهم، ويرد الباقي إلى عصبة مولاه.

قال: وبه قال محمد بن علي الباقر، وولده جعفر الصادق،

ومحمد بن عبد الله بن الحسن النفس الزكية، وأبو بكر، وزيد بن ثابت.

وقال في (أنوار التمام) لزبارة: الروايات المصححة عن علي عليه السلام أن مولى العتاق يرث الباقي بعد أخذ ذوي السهام سهامهم بتعصيب الولاء.

وروي في (سنن البيهقي الكبرى) عن سلمة بن [الفضل] قال: رأيت المرأة التي ورثها علي -رضي الله عنه- فأعطى الابنة النصف، والمولى النصف.

وأخرج أبو الشيخ في (الفرائض) عن محمد بن الحنفية، عن أبيه علي عليه السلام في رجل مات وترك ابنته ومولاه فللابنة النصف وللمولى النصف قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وفعله، وهذه الرواية قد تضمنت الرفع من طريقه عليه السلام.

وفي (تتمة الروض) عن علي عليه السلام وزيد بن ثابت أنهما كانا يقولان: إذا كان ذو رحم ذا سهم فله سهمه، وما بقي فللموالي هم كلالة.

الفرع الثاني: اختلف فيمن ترك ذوي أرحامه ومعتقه فروي عن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وزيد بن علي، والناصر: أن مولى العتاق لا يرث إلا بعد ذوي أرحام الميت، وهو مروي عن علي عليه السلام.

قال في (تتمة الروض): روى سفيان الثوري في (الفرائض) وعبد

الرزاق، وابن أبي شيبة، وسعيد بن منصور، وابن ماجة، عن إبراهيم قال: كان عمر، وعلي، وابن مسعود يورثون ذوي الأرحام دون الموالي، هكذا في (التتمة)، وقال غير هؤلاء: بل يقدم المعتق على ذوي أرحام الميت، ويأخذ الباقي بعد ذوي السهام، ويسقط مع العصبات، وهذا ثابت عن علي عليه السلام.

قال في (المجموع): حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام أنه كان يورث مولى العتاقة دون الخالة والعمة وغيرهما من ذوي الأرحام، ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الولاء لحمة كلحمة النسب» ونحوه مما مر.

الفرع الثالث: أن الولاء يثبت للمعتق ولو أعتقه بعوض نحو أن يكاتبه، أو سراية نحو أن يعتق نصيبه فيسري.

قال في (التذكرة): أو بمثلة نحو أن يلطمه، أو سعاية نحو أن يعتقه في مرضه المخوف وهو مستغرق أو لا يملك سواه، أو استيلاد، أوعن واجب، والوجه في ذلك كله عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الولاء لمن أعتق».

المسألة الرابعة [عظم المعصية بكثرة النعمة]

في الآية دلالة على أن بكثرة النعم تعظم المعصية، وأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان مبعوثاً إلى بني إسرائيل.

قال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: وتدل على وجوب ذكر الله، والوفاء بعهد الله وهو القيام بما فرض الله، واجتناب ما حرم الله، وأن

ذلك في مقابلة نعمة الله، وخشيته من عذابه.

وقال الرازي: فيها دلالة على أنه يجب على المكلف أن يأتي بالطاعات للخوف والرجاء، وأن ذلك لابد منه في صحتها، ولعله أخذ من قوله: {وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ} [البقرة:٤٠] بعد أمره بذكر النعمة، والوفاء بالعهد، وكان صواب العبارة أن يقول مع الخوف والرجاء، وما ذكره صحيح إن أراد مع الخوف والرجاء، ويشهد له قوله تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ} [الأنفال:٢]، وقوله: {وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ} [الإسراء:٥٧] ونحوهما مما يدل على أن المؤمن ليس إلا من جمع بين الخوف والرجاء، وذلك كثير كتاباً وسنة، وإن أراد ظاهر عبارته وأنه يأتي بالطاعات لأجل الخوف والرجاء فلا معنى له؛ إذ الواجب أن يأتي بالطاعة للوجه الذي شرعت له كما مر في الفاتحة.

المسألة الخامسة [الوعيد للعصاة]

في قوله تعالى: {وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ} [البقرة:٤٠] وعيد بالغ للعصاة.

قال الرازي: ويدل على أن المرء يجب أن لا يخاف أحداً إلا الله، قال: وكما يجب ذلك في الخوف فكذا في الرجاء والأمل، وذلك يدل على أن الكل بقضاء الله وقدره؛ إذ لو كان العبد مستقلاً بالفعل لوجب أن يخاف منه كما يخاف من الله تعالى، وهذا يبطل الحصر الذي دل عليه {وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ} بل كان يجب أن لا يرهب إلا نفسه؛ لأن مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا بيد الله فلا يخاف الله البتة.

والجواب: أن الحصر إنما هو بإعتبار ماوقع الوعيد به وهو أن ينزل بهم ما أنزل بآبائهم، أخرج ابن جرير، عن ابن عباس {وَإِيَّاىَ فَارْهَبُونِ} أن أنزل بكم ما أنزلت بمن كان قبلكم من آبائكم من النقمات التي قد عرفتم من المسخ وغيره، أومطلق الخشية من عقابه على المعاصي، وهذا لا يدل على أنه لا يجوز الخوف من غير الله تعالى باعتبارات أخر، بل ذلك معلوم الوقوع فقد حكى الله الخوف من الظلمة وغيرهم عن الأنبياء عليهم السلام، وكذلك في الرجاء والأمل إنما ذلك فيما اختص الله بإيجاده والقدرة عليه.

قوله: وذلك يدل على أن الكل بقضاء الله...إلخ.

قلنا: من أين هذه الدلالة؟ ثم لو كانت كذلك فما معنى نهي العبد عن أن يرهب غير الله تعالى إذا كان الكل بقضاء الله، فإن الخوف من جملة ما يقضي به الله بزعمكم، فإن قضى بحصره على الخوف من الله وقع كما قلتم، وإلا فلا سبيل للعبد إلى حصره وقصره.

قوله: إذ لو كان العبد مستقلاً...إلخ.

قلنا: ملتزم فإنه يجب حصول الخوف من العباد فيما يدخل تحت مقدورهم سواء خافوه بحق أو باطل، وذلك معلوم الوقوع، لكن الخوف المأمور به في الآية ليس داخلاً تحت مقدور العباد؛ لأنه إما النقمات النازلة ببني إسرائيل، أو عقاب الآخرة، وكل ذلك مما لا يقدر عليه إلا الله فلذلك حسن الحصر.

قوله: فإنه يجب أن يخاف منه كما يخاف من الله.

قلنا: إن أردت أنه يجب حصول الخوف من العبد كما يجب حصول الخوف من الله، وإن تفاوت الخوفان فملتزم إن كان على الوجه الذي ذكرناه، وإن أردت استواء الخوفين في العظم والرتبة، فغير مسلم ولا وجه لهذه الدعوى، فإن تفاوت درجات الخوف باعتبار عظم قدرة المخوف منه وضعفها أمر معلوم بالضرورة.

قوله: بل كان يجب أن لا يرهب إلا نفسه...إلخ.

قلنا: ليس المتوعد به أسباب الثواب والعقاب التي هي راجعة إلى اختيار العبد، بل المتوعد به عقاب الله الذي لا يقدر عليه غيره، فأما خوف العبد من نفسه أن ترديه وتلقيه في أسباب الهلاك فنحن لا ننكره، وقد أمر الله بمخالفة النفس، وحذرنا من اتباع تسويلها، والانقياد لشهواتها، وهذا يدل على أنها من جملة أعدائنا الذين يجب علينا الحذر والاحتراز منهم، وكل عدو فشأنه أن نخاف منه، وأما دعواه حصر الخوف عليها بأن لا نخاف الله تعالى ولا غيره فلا يقتضيه عقل ولا نقل، فإن الخوف من الله[1] مغاير للخوف من غيره، وذلك معلوم، ومع المغايرة فلا وجه لما ذكره. والله اعلم.

---

(١) يعني أن الخوف من الله لأجل ما توعد به من العقاب العظيم وإنزال المصائب ونحوها مما لايقع من غيره، والخوف من غيره من إنزال الضرر زائل أو دعاء إلى باطل. تمت. مؤلف.

تفسير قوله تعالى:

{وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِى ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّاىَ فَاتَّقُونِ}

[البقرة: ٤١]

المواضيع الرئيسية

- ❖ جعل تعلم القرآن مهراً.
- ❖ بيع المصاحف وشراءها وتأجيرها.
- ❖ أخذ الأجرة على تعلم القرآن.
- ❖ أخذ الأجرة على تعلم العلم.
- ❖ أخذ العوض على الفتيا والقضاء.

قوله تعالى: {وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ} [البقرة:٤١]

قد تقدم معنى الشراء والاشتراء.

وقال السيد محمد بن الهادي بن تاج الدين: الشراء لغة: أن تأخذ الشيء بثمن تعطيه فيه، ويطلق على البيع، فهو من أسماء الأضداد.

وقال الراغب: الشراء والبيع متلازمان، فالمشتري دافع الثمن وآخذ المثمن، والبائع عكسه، هذا إذا كانت المبايعة وسلعة، فأما إذا كان بيع سلعة بسلعة صح أن يتصور كل واحد منهما بائعاً ومشترياً، ومن هذا الوجه صار لفظ البيع والشراء يستعمل كل منهما في موضع الآخر، وشريت بمعنى: بعت أكثر، وابتعت بمعنى: اشتريت أكثر، قال تعالى: {وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ} [يوسف:٢٠] أي: باعوه، وكذلك قوله تعالى: {يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ} [النساء:٧٤].

قال: ويجوز الشراء والإشتراء في كل ما يحصل به شيء نحو: {إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ} [آل عمران:٧٧].

قلت: ومنه هذه الآية، وقال أبو حيان وغيره: الاشتراء هنا مجاز ليراد به الاستبدال كما يقال: اشترى المسلم إذ تنصرا... والآية: العلامة، وتجمع على آي وآيات.

قال أبو السعود: ويقال للمصنوعات من حيث دلالتها على الصانع تعالى وعلمه وقدرته، ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل؛ لأنها علامة لانفصال ما قبلها مما بعدها، وقيل: لأنها تجمع كلمات منه فيكون من قولهم خرج بني فلان بآيتهم أي بجماعتهم.

قال:

خرجنا من البيتين لاحي مثلنا

بآيتنا نزجي النعاج المطافلا

وقال الراغب: الآية هي العلامة الظاهرة، وحقيقته لكل شيء وهو ظاهر وملازم لشيء لا يظهر ظهوره، فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما علم أنه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته، إذ كان حكمهما سواء، وذلك ظاهر في المحسوسات والمعقولات، فمن علم ملازمة العلم للطريق المنهج، ثم وجد العلم علم أنه وجد الطريق، وكذا إذا علم شيئاً مصنوعاً علم أنه لابد له من صانع، قال: وقيل للبناء العالي آية نحو {أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً} [الشعراء:١٢٨] ولكل جملة من القرآن دالة على حكم آية سورة، كانت أو فصولاً أو فصلاً من سورة، وقد يقال لكل كلام منه منفصل بفصل لفظي آية، وعلى هذا اعتبار آيات السور التي تعد بها السور، والآيات المذكورة في الآية المراد بها الأوامر والنواهي، أو ما أنزل من الكتب الإلهية المحتوية على التكليف، أو القرآن، أوما أوضح من الحجج والبراهين، أو الآيات المنزلة على بني إسرائيل

في التوراة والإنجيل المتضمنة الأمر بالإيمان برسول الله ﷺ، وقيل: إن الآية نزلت في اليهود.

قال الخازن: وذلك أن كعب بن الأشرف ورؤساء اليهود وعلماءهم كانوا يصيبون المآكل من سفلتهم وجهالهم، وكانوا يأخذون منهم في كل سنة شيئاً معلوماً من زرعهم وثمارهم ونقودهم وضروعهم، فخافوا أن بينوا صفة محمد ﷺ وتابعوه أن تفوتهم تلك المآكل فغيروا نعته[1]، وكتموا اسمه، واختاروا الدنيا على الآخرة، وأصروا على الكفر، وقيل: كانت عامتهم يعطون أحبارهم من زروعهم وثمارهم، ويهدون إليهم الهدايا ويرشونهم الرشا على تحريفهم الكلم، وتسهيلهم لهم ما صعب من الشرائع، وكان ملوكهم يدرون عليهم الأموال ليكتموا أو يحرفوا.

وفي (الكشاف): وعلى هذا فالآية خاصة باليهود، لكن العموم لا يقصر على سببه، وقال السيد محمد بن الهادي: هي عندنا لا تقصر على أحبار اليهود بل عامة.

وقال الحاكم: هذا الخطاب كما يتوجه إلى علماء بني إسرائيل يتوجه إلى علماء السوء من هذه الأمة إذا اختاروا الدنيا على الدين.

قلت: وإذا صح أنها نزلت في اليهود فنزولها فيهم إنما كان لذمهم، وبيان ما ارتكبوه من عظيم جرمهم، وهو الكفر بالقرآن المنزل على محمد ﷺ، كما دل عليه قوله في أول الآية: {وَآمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ

(١) أي صفته. تمت. مؤلف.

مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ} [البقرة:٤١] والمنزل إنما هو القرآن إذلم ينزل في عصر النبي ﷺ غيره، فوبخهم الله ونهاهم عن أن يستبدلوا بالدين المتين والحق الواضح شيئاً يسيراً من الزائلة من الفانية،وإذا كان ذلك كذلك وجب فيمن فعل فعلهم وارتكب معصيتهم أن يكون حكمه حكمهم، على أنه قد ورد نحو هذه الآية خطاباً للأمة بأسرها.

قال تعالى: {وَلاَ تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَناً قَلِيلاً إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ، مَا عِنْدَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ} [النحل:٩٥،٩٦] ونحوها، مع أنه لا خلاف أن من استبدل بآيات الله وأحكامه شيئاً من الدينا وآثرها على ذلك أنه من الخاسرين الهالكين، والثمن العوض المبذول في مقابلة العين المبيعة، قال الشاعر:

إن كنت حاولت دنيا أوظفرت بها

فما أصبته بترك الحجج من ثمن

أي من عوض، فإذا أطلق في غير ذلك كان توسعاً وتشبيهاً نحو ذكر الثمن في هذه الآية.

وقال الراغب: الثمن اسم لما يأخذه البائع في مقابلة المبيع عيناً كان أو سلعة، وكل ما يحصل عوضاً عن شيء فهو ثمنه، قال تعالى: {الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً} [آل عمران:٧٧] .وقال: {وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً} [البقرة:٤١] وظاهر كلامه أنه حقيقة فيما كان في مقابلة العين وفيما لم يكن كذلك، وهاهنا سؤال: وهو أن القياس

دخول الباء على ما كان ثمناً؛ لأن الثمن في البيع حقيقته أن يشتري به، وفي الآية دخلت على المبيع، وجوابه أن الاشتراء لما كان على معنى الاستبدال جاز دخول الباء على الآيات؛ لأن معنى الاستبدال يكون المنصوب فيه هو الحاصل، وما دخلت عليه الباء هو الزائل، ذكره أبو حيان.

وقال المهدوي: دخول الباء على الآيات كدخولها على الثمن، وكذلك كل ما لا عين فيه، وإذا كان في الكلام دراهم أو دنانير دخلت الباء على الثمن. قاله الفراء.

قال أبو حيان: ومعناه أنه إذا لم يكن دراهم ولا دنانير في البيع صح أن يكون كل واحد من المبذول ثمناً ومثمناً، لكن تختلف دخول الباء بالنسبة إلى من نسب الشراء إلى نفسه من المتعاقدين جعل ماحصل هو المثمن فلا تدخل عليه الباء، وجعل ما بذل هو الثمن فأدخل عليه الباء.

واعلم أنه لابد من تقدير مضاف يتبين به المعنى الاّ على القول بأنه كنى بالآيات عن الأوامر والنواهي فلا يحتاج إلى شيء، واختلف في المقدر فقيل: بتعليم آياتي، وهذا قول أبي العالية؛ لأن معنى الآية عنده لا تأخذوا على آياتي أجر، ونفس الآيات لا تشترى ولا يؤخذ عليها أجراً، فالمراد تعليمها، واختاره السيد محمد بن الهادي، وقيل: التقدير لا تشتروا بكتمان آياتي، والآيات هي ما في كتبهم من أمر محمد ﷺ وهذا قول السدي.

وقال الحسن: بتغيير آياتي، وهو مبني على أنهم أخذوا العوض على التحريف، وتغيير الأحكام، ووصف الثمن بالقلة؛ لأن ما حصل عوضاً عن آيات الله لا يكون إلا قليلاً وإن بلغ ما بلغ، فليس وصف الثمن بالقلة من الأوصاف التي تخصص النكرات، بل من الأوصاف اللازمة للثمن المحصل بالآيات؛ إذ لا يكون إلا قليلاً، ويحتمل أن يكون ثم معطوف تقديره: ولا كثيراً، فحذف لدلالة المعنى عليه، والآية تدل على تحريم أخذ العوض على آيات الله، وتفصيل ذلك في مسائل:

المسألة الأولى [تحريم جعل القراءة مهراً]

المسألة الأولى: في الآية دليل على أنه لا يجوز جعل تعليم القرآن مهراً؛ لأنه يكون من الاستبدال بآيات الله ثمناً قليلاً، والآية نص في تحريم ذلك، ولما سيأتي من أدلة تحريم أخذ الأجرة على تعليم القرآن، وجعله ذريعة إلى نيل الحطام، ولقوله تعالى: {أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ} [النساء: ٢٤] فإن ظاهره يدل على أن استباحة الوطئ مشروطة بما يكون مالاً، وتعليم القرآن ليس بمال ولا جار مجراه؛ ولأن تعليم القرآن فرضٌ بدليل قوله ﷺ: «تعلموا القرآن وعلموه الناس» والفروض لا يجوز أخذ الأجرة عليها ولا جعلها مهراً، وهذا هو الذي يقتضيه كلام الهادي عليه السلام لأنه نص على أنه لا يجوز أخذ العوض على تعليم القرآن، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه.

قال الإمام المهدي: وكل من منع التأجير على تعليم القرآن منع جعله

مهراً، وهو المذهب.

وقال الإمام يحيى: بل يصح جعل تعليمه مهراً، وهو قول الشافعي، ورواه النووي عن عطاء، والحسن بن صالح، ومالك، وإسحاق وغيرهم، واحتجوا بما رواه البخاري في الصحيح.

قال: حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا سفيان سمعت أبا حازم يقول: سمعت سهل بن سعد الساعدي يقول: إني لفي القوم عند رسول الله ﷺ إذ قامت امرأة فقالت: يا رسول الله إنها قد وهبت نفسها لك فرَ فيها[1] رأيك، فلم يجبها شيئاً، ثم قامت فقالت: يا رسول الله إنها قد وهبت نفسها لك فرَ فيها رأيك، فلم يجبها شيئاً، ثم قامت الثالثة فقالت: إنها قد وهبت نفسها لك فرَ فيها رأيك، فقام رجل فقال: يا رسول الله أنكحنيها.

قال: هل عندك من شي؟ قال: لا. قال: «اذهب فاطلب ولو خاتماً من حديد»، فذهب فطلب، ثم جاء فقال: ما وجدت شيئاً، ولا خاتماً من حديد، فقال: فهل معك من القرآن شيء؟ قال: معي سورة كذا وسورة كذا. «قال: اذهب فقد أنكحتكها بما معك من القرآن» .

أمَّا علي بن عبد الله فهو المديني، وأما سفيان فهو ابن عيينة، وللبخاري إلى أبي حازم غير هذه الطريق.

وفي (صحيح مسلم): حدثنا قتيبة بن سعيد الثقفي، حدثنا يعقوب

(١) قوله: فر أمر محذوف، والعين واللام ارائي بزنة افعل حذفت اللام للبناء على ما يجزم به مضارعه، ثم ثقلت حركة الهمزة إلى الراء تخفيف، ولبعضهم بالهمزة الساكنة بعد الراء وكلٌ جائز. تمت. مؤلف.

يعني ابن عبدالرحمن القاري، عن أبي حازم، عن سهل بن سعيد.

(ح) وحدثناه قتيبة، حدثنا عبد العزيز بن أبي حازم، عن أبيه، عن سهل بن سعد، قال: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله جئت أهب لك نفسي، فنظر إليها رسول الله ﷺ فصعد النظر فيها وصوَّبه، ثم طأطأ رسول الله ﷺ رأسه، فلما رأت المرأة أنه لم يقض فيها شيئاً جلست، فقام رجل من أصحابه فقال: يا رسول الله إن لم يكن لك بها حاجة فزوجنيها، فقال: «فهل عندك من شيء؟» فقال: لا والله يا رسول الله.فقال: «اذهب إلى أهلك فانظر هل تجد شيئاً» فذهب ثم رجع فقال: لا والله ما وجدت شيئاً، فقال رسول الله ﷺ: «انظر ولو خاتماً من حديد» فذهب، ثم رجع فقال: لا والله يا رسول الله ولا خاتماً من حديد، ولكن هذا إزاري.

قال سهل: ما له رداء فلها نصفه، فقال رسول الله ﷺ: «ما تصنع بإزارك إن لبسته لم يكن عليها منه شيء، وإن لبسته لم يكن عليك منه شيء» فجلس الرجل حتى إذا أطال مجلسه قام فرآه رسول الله ﷺ مولياً فأمر به فدعي له، فلما جاء قال: «ماذا معك من القرآن؟»

قال: معي سورة كذا وسورة كذا عددها.

فقال: «تقرأهن عن ظهر قلبك؟»

قال: نعم.

قال: «اذهب فقد ملكتها بما معك من القرآن».

قال مسلم: هذا حديث بن أبي حازم، وحديث يعقوب يقاربه في

اللفظ، وحدثنا خلف بن هشام، قال حدثنا حماد بن زيد.

(ح) وحدثنيه زهير بن حرب، حدثنا سفيان بن عيينة.

(ح) وحدثنا إسحاق بن إبراهيم، عن الدراوردي.

(ح) وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا حسين بن علي، عن زائدة كلهم عن أبي حازم، عن سهل بن سعد بهذا الحديث يزيد بعضهم على بعض غير أن في حديث زائدة قال: انطلق فقد زوجتكها فعلمها من القرآن.

قوله: عبد الرحمن القاري هو بتشديد الياء منسوب إلى القارة قبيلة معروفة، قوله: صعد هو بتشديد العين أي رفع، وصوب بتشديد الواو أي حفظ، قوله: فقد ملكتها هكذا في معظم النسخ، وقد نقله بعضهم عن رواية الأكثرين ملكتها بضم الميم وكسر اللام المشددة على ما لم يسم فاعله، وفي بعض النسخ ملكتكها، والحديث رواه في (الشفاء) من حديث سهل بن سعد، وأخرجه من حديثه مالك وعبدالرزق، وأحمد وأبو داود، والترمذي والنسائي، وابن المنذر، وابن مردويه ذكر له ابن حزم طرقاً في المحلى قال في بعضها ومن طريق مسلم، نا أبو بكر بن أبي شيبة، نا الحسين بن علي، عن زائدة، عن أبي حازم، عن سهل بن سعد قال: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله قد وهبت نفسي لك فاصنع فيَّ ما شئت.

فقال له شابٌ عند رسول الله: يا رسول الله، إن لم يكن لك بها حاجة فزوجنيها.

قال: «وعندك شيء تعطيها إياه؟»

قال: ما أعلمه.

قال: «فانطلق فاطلب فلعلك تجد شيئاً ولو خاتماً من حديد» فأتاه فقال: ما وجدت شيئاً إلا إزاري هذا.

قال: «إزارك هذا إن أعطيتها إياه لم يبق عليك شيء».

قال: «تقرأ أم القرآن؟»

قال: نعم.

قال: «فانطلق، فقد زوجتكها، فعلمها من القرآن».

وقال ابن حزم أيضاً: (نا) حمام بن أحمد القاضي، (نا) عبد الله بن محمد بن علي الباجي، (نا) عبد الله بن يونس المرادي، (نا) بقي بن مخلد، (نا) أبو بكر بن أبي شيبة، (نا) الحسن[1] بن علي هو الجعفي عن زائدة عن أبي حازم، عن سهل بن سعد الساعدي أن النبي ﷺ زوج رجلاً من امرأة على أن يعلمها سورة من القرآن.

قال ابن حزم: والحديث مشهور ومنقول نقل التواتر من طرق الثقات، قال: ورويناه أيضاً من طريق يعقوب بن عبد الرحمن القاري، وعبد العزيز بن محمد الداوردي، وسفيان بن عيينة، وحماد بن زيد، ومعمر ومحمد بن مطرف، وفضيل بن سليمان وغيرهم كلهم عن أبي حازم، عن سهل بن سعد، عن

(١) الحسين بن علي ظن.

رسول الله ﷺ وللحديث طرق منها عن أبي هريرة عند أبي داود إلا أنه اختصره، وقال: بعد ذكر السند إلى عطاء بن أبي رباح عن أبي هريرة نحو هذه القصة[1] ولم يزد على هذا إلا قوله: لم يذكر الإزار والخاتم.

فقال: ما تحفظ من القرآن؟

قال: سورة البقرة والتي تليها.

قال: فقم فعلمها عشرين آية، وهي امرأتك، وأخرج من حديث أبي هريرة النسائي، ومنها عن ابن عباس، عند أبي الشيخ، وأبي عمر بن حيوية في فوائده، ومنها عن جابر عند أبي الشيخ وفي حديثه، وحديث ابن عباس: هل تقرأ من القرآن شيئاً؟ قال نعم. {إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ} [الكوثر:١].

قال: «أصدقها إياها».

وفي حديث ابن عباس أيضاً: «أزوجها منك على أن تعلمها أربع أو خمس سور من كتاب الله».

ومنها: عن ضميرة جد حسين بن عبد الله عند الطبراني، وفي حديثه زوج رسول الله ﷺ رجلاً على سورة البقرة لم يكن عنده شيء.

ومنها: عن أنس عند البخاري، والترمذي.

---

(١) مقول القول. تمت. مؤلف.

ومنها: عن أبي أمامة عند تمام في فوائده، وفي حديثه زوج رسول الله ﷺ رجلاً من أصحابه امرأة على سورة من المفصل جلعها مهراً وأدخلها عليه، وقال: علمها.

ومنها: عن ابن مسعود عند الدراقطني وفي حديثه نعم سورة البقرة، وسورة المفصل.

قال الحافظ: ويجمع بين هذه الألفاظ بأن بعض الرواة حفظ ما لم يحفظ الآخر وأن القصص متعددة.

قالوا: فهذه الأخبار دليل على ما ذهبوا إليه من جواز جعل تعليم القرآن مهراً، أجاب الأولون بوجوه:

الوجه الأول: أن الباء في قوله: بما معك من القرآن بمعنى اللام أي لما معك من القرآن على معنى التكرمة لكونه حاملاً للقرآن كما يقال: زوجتك لدينك ولشرفك، أو يقال: أزوجك على أن تتقي الله فيها وتحسن عشرتها، ولا يكون المراد في شيء من ذلك أنه مهر.

قال بعض العلماء ما معناه: والموجب للتأويل أنه لم يقل أحد أن نفس ما معه من القرآن يكون مهراً، فلا بد من تقدير إما على ما ذهبتم إليه فالتقدير بتعليمها ما معك من القرآن.

وإما على ما ذهبنا إليه مما ذكرناه آنفاً، ولستم بأولى منا بالتقدير، والمرجح لما قدرناه ما مر من الدليل على أنه يشترط في المهر أن يكون مالاً أو ما يجري مجراه، وأدلة تحريم العوض على تعليم القرآن.

الوجه الثاني: أن الباء للسببيه، والمعنى زوجتكها بسبب ما معك من القرآن وهو قريب من الأول، وعلى هذين الوجهين فليس في الحديث إسقاط الصداق.

قال بعض العلماء: إن النبيﷺ لما تحقق عجزه سأله هل معه شيء من القرآن؛ لأن القرآن هو الغنى الأكبر، فلما ثبت له حظ منه ثبت له حظ من النبيﷺ فزوجه، وليس في الحديث إسقاط الصداق، فلعله زوجه إياها بصداق وجدت مظنته وإن لم توجد حقيقته، وإذا وجدت المظنة أوشك أن يحصل بفضل الله ببركة ما معه من القرآن، وحاصله أنه سكت عن المهر فيكون ثابتاً في ذمته إذا أيسر، ويشهد بصحة هذين التأويلين ما روي عن أنس أنهﷺ زوج أم سليم أبا طلحة على إسلامه وسكت عن المهر؛ لأنه معلوم، وقد جاء التصريح بذكر المهر واشتراطه عند الميسرة في رواية ابن مسعود، وهي[1] ما أخرجه البيهقي عن ابن مسعود أن امرأة أتت النبيﷺ فقالت: يا رسول الله رءَ[2] فيّ رأيك... الحديث.

فقال رسول اللهﷺ يعني للذي يخطبها: «فهل تقرأ من القرآن شيئاً؟»

قال: نعم. سورة البقرة وسورة المفصل.

فقال رسول اللهﷺ: «قد أنكحتكها على أن تقرئها وتعلمها، وإذا رزقك الله عوضتها» فتزوجها الرجل على ذلك.

(١) أي رواية ابن مسعود. تمت. مؤلف.
(٢) را فعل أمر من الراءي. تمت. مؤلف.

قال البيهقي: أخبرناه أبو بكر بن الحارث الفقيه، أنبأنا علي بن عمر أبو الحسن الدار قطني الحافظ، ثنا أبو عبيد القاسم بن إسماعيل، ثنا القاسم بن هاشم السمسار، ثنا عتبة بن السكن، ثنا الأوزاعي فذكره.

قلت: ورواه الأوزاعي كما ذكره البيهقي عن محمد بن عبد الله بن أبي طلحة، عن زياد بن أبي زياد، عن عبد الله بن شخيرة، عن ابن مسعود.

قال البيهقي: عتبة منسوب إلى الوضع، وهذا يعني الحديث باطل لا أصل له، وحكي عن الدرا قطني أنه قال: تفرد به عتبة، وهو متروك الحديث.

قال في (الجوهر النقي): طالعت كثيراً من كتب أهل هذا الشأن فأكثرهم لم يذكر عتبة، وبعضهم ذكره، وفيه كلام الدارقطني خاصة، وذكره ابن حبان في (الثقات)، وقال يخطئ ويخالف لم يزد على هذا فلا أدري من أين للبيهقي أنه منسوب إلى الوضع.

الوجه الثالث: أن المراد بتعليمه إياها تحصيل المنفعة التي تقوم بما يعجل به قبل الدخول دون المهر لجهالته، وقد ثبت بإجماع المسلمين أن من استأجر رجلاً بدرهم على أن يعلمه سورة من القرآن أن ذلك لا يصح للجهالة التي فيها، وكذلك لو باع داره بتعليم سورة من القرآن، وكل ما يوجب بطلان الإجارة والبيع من جهة الجهالة فهو يوجب بطلان المهر.

الوجه الرابع: ذكره الطحاوي، والأبهري وغيرهما أن هذا الحكم

خاص بذلك الرجل، واحتجوا بما أخرجه سعيد بن منصور في سننه، قال نا أبو معاوية، نا أبو عرفجة الفاشي عن أبي النعمان الأزدي، قال زوج رسول الله ﷺ امرأة على سورة من القرآن، ثم قال: «لا يكون لأحد بعدك مهراً» وفي سنن أبي داود عن مكحول أنه كان يقول: ليس ذلك لأحد بعد رسول الله ﷺ، وأخرج أبو عوانة من طريق الليث بن سعد نحوه.

الوجه الخامس: أن الحديث محتمل أن يكون النبي ﷺ زوجه لأجل ما حفظه من القرآن، وأصدق عنه كما كفر عن الذي واقع أهله في رمضان، ويكون ذكر القرآن للحث على تعلمه وتعليمه، والتنويه بفضله وفضل أهله، وأجيب عن هذه التأويلات بجوابين جملي، وتفصيلي:

أما الجملي: فهو أن في بعض الروايات تصريح في أنه جعل التعليم مهراً وبعضها كالصريح.

قال القرطبي: قوله علمها نص في الأمر بالتعليم، والسياق يشهد بأن ذلك لأجل النكاح فلا يلتفت لقول من قال أن ذلك كان إكراماً للرجل، فإن الحديث مصرح بخلافه.

وأما الجواب التفصيلي: فيقال الجواب عن الوجه الأول والثاني بأن ذلك خلاف الظاهر ولا موجب للمصير إليه، بل الظاهر أن الباء في قوله بما معك للتعويض كقولك بعتك ثوبي بدينار، لا سيما وقد كثر منه ﷺ طلب المال من ذلك الرجل حتى تبين له عجزه، فزوجه بما

معه من القرآن، ويعضد ذلك ما في الروايات الأخر من قوله: علمها، وقوله: على أن تعلمها، وقوله: أصدقها إياه، فهذه الروايات تؤيد الظاهر، وتدفع هذين الاحتمالين.

قال بعض العلماء: لو كانت الباء بمعنى اللام على معنى التكرمة لصارت المرأة بمعنى الموهوبة، والموهوبة خاصة بالنبي ﷺ.

وقال عياض: يحتمل قوله: بما معك من القرآن وجهين أظهرهما أن يعلمها ما معه من القرآن أو مقداراً معيناً منه كما في حديث أبي هريرة، ويكون ذلك صداقها، ويؤيده قوله في بعض طرق فعلمها من القرآن، ويحتمل أن تكون الباء بمعنى اللام أي لأجل ما معك من القرآن، فأكرمه بأن زوجه بلا مهر، ويؤيد الاحتمال الأول ما أخرجه ابن أبي شيبة، والترمذي من حديث أنس أن النبي ﷺ سأل رجلاً من أصحابه «يا فلان هل تزوجت؟»

فقال: لا، وليس عندي ما أتزوج به.

قال: «أليس معك {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [الإخلاص: ١]؟» فكأنه قال ليس عندي ما أجعله مهراً، فأجاب عليه النبي ﷺ بأنه إذا كان حافظاً لسورة الإخلاص فهو متمكن من المهر، وليس المراد أنه يجعل نفس السورة مهراً فلم يبق إلا أن المراد أنه إذا علم المرأة {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} فهو مهرها، وذلك قائم مقام إعطاء المال.

هذا وأمَّا قصة سليم فهي حجة عليكم لا لكم لأنه قد صرح فيها بأنه جعل الإسلام مهراً، وذلك فيما أخرجه النسائي وصححه عن أنس،

قال خطب أبو طلحة أم سليم فقالت: والله ما مثلك يرد ولكنك كافر وأنا مسلمة ولا يحل لي أن أتزوجك فإن تسلم فذلك مهري ولا أسألك غيره فكان ذلك مهرها، وأخرج النسائي أيضاً نحوه من طريق أخرى.

وأمَّا حديث ابن مسعود فقد عرفت ما فيه من المقال.

والجواب عن الوجه الثالث أنكم قد التزمتم فيه جواز جعل تعليم القرآن عوضاً عن ما تستحقه المرأة عند الدخول، وحملتم الحديث على ذلك فلم منعتم جواز كونه مهراً كما صرحت به الأحاديث السابقة، وقولكم أن المهر لا يقبل الجهالة ليس على إطلاقه فإن العترة والفريقين نصوا على أنه إذا سمى عبداً موصوفاً كتركي أو حبشي صح، قالوا بأن جهالته أقل من جهالة مهر المثل فصححوه مع ضرب الجهالة، وقالوا: يرجع في معرفة الوصف إلى قول عدلين بصيرين.

وقال الهادي وأبو حنيفة: إذا لم يصف القيمي تعين الوسط من ذلك الجنس.

وروى في العلوم و(تتمة الشفاء) عن عليعليه السلام في الرجل يتزوج المرأة على وصيف، قال: لا وكس ولا شطط.

وفيهما عنهعليه السلام في الرجل يتزوج على جهاز البيت، قال: لا وكس ولا شطط.

والجواب عن الرابع أن دعوى الخصوص تحتاج إلى دليل، وأمَّا

حديث النعمان الأزدي فلا تقوم به حجة لإرساله لأن أبا عرفجة وأبا النعمان مجهولان.

وأمَّا قول مكحول والليث فلا حجة فيه.

والجواب عن الخامس أن الاحتمال لا يدفع الظهور كيف وبعض الروايات نص فيما ذهبنا إليه.

هذى وأمَّا الاستدلال على المنع بتحريم أخذ الأجرة على تعليم القرآن فلا نسلم.

سلمنا فأدلة التحريم عامة تتناول تحريم أخذ العوض على تعليمه وعلى الرقية به، وجعله مهراً كما يعرف ذلك مما سيأتي، وما رويناه خاص، والخاص مقدم على العام، وقد ذهب بعض من يقول بتحريم أخذ العوض على تعليمه إلى جواز أخذ العوض على الرقية به، ولا مستند له إلا كون أدلة أخذ العوض عليه مخصصة للعمومات، وإذا جاز التخصيص هنالك جاز هنا إذ لا فارق، والشرائع مصالح لا يهتدى إلى معرفتها إلا من طريق السمع، وكذلك يجاب عن الاستدلال بالآية على فرض تناولها للمسألة.

وأما الاستدلال بقوله تعالى: {أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ} [النساء:٢٤] فهو من الاستدلال بمفهوم اللقب على ضعفه، والمفهوم من حيث هو لا يقاوم المنطوق، وقد يقال قد ثبت تحريم أخذ العوض على تعليم القرآن كما سيأتي، فالواجب حمل تزويجه ﷺ للواهبة نفسها، إما على أحد

الوجهين الأولين، أو عليهما فلا إسقاط للمهر كما مر.

أوعلى الوجه الثالث: وهو أن هذا خاص بذلك الرجل. والله أعلم.

المسألة الثانية [بيع المصاحف]

المسألة الثانية: تمسك بالآية من منع بيع المصاحف وشراءها وتأجيرها وكتابتها بالأجرة، وقد اختلف في ذلك السلف والخلف، واختلفت الروايات فيها عن الصحابة، فممن روي عنه المنع جماعة من الصحابة، فأخرج وكيع، قال: نا سفيان الثوري، عن سالم بن عجلان هو الأفطس، عن سعيد بن جبير، قال: قال ابن عمر: وددت أني قد رأيت الأيدي تقطع في بيع المصاحف، وأخرج ابن أبي داود من طريق نافع عن ابن عمر نحوه، وأخرج بن أبي داود عن سالم، قال: كان ابن عمر إذا أتى على الذي يبيع المصاحف قال: بئس التجارة.

وأخرج ابن أبي داود، عن عبادة بن.نسي أن عمر كان يقول: لا تبيعوا المصاحف ولا تشتروها.

وأخرج ابن أبي داود، عن ابن سيرين وإبراهيم أن عمر كان يكره بيع المصاحف وشراءها، ومن طريق ابن أبي شيبة، نا إسماعيل بن إبراهيم هو ابن علية عن ليث، عن حماد بن أبي سليمان، عن إبراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود أنه كره شراء المصاحف وبيعها، وأخرجه ابن أبي داود.

وروى ابن حزم من طريق الحجاج بن المنهال، نا همام بن يحيى، نا قتادة، عن زرارة بن أوفى الحرشي، عن مطرف بن مالك، قال:

شهدت فتح تستر مع أبي موسى الأشعري فأصبنا دانيال بالسوس ومعه ربعة فيها كتاب، ومعنا أجير نصراني: فقال: تبيعوني هذه الربعة وما فيها قال إن فيها ذهب أو فضة أو كتاب الله لم نبعك، قال فإن الذي فيها كتاب الله، فكرهوا بيعه، قال: فبعناه الربعة بدرهمين ووهبنا له الكتاب، وأخرجه ابن أبي داود وزاد في روايته.

قال قتـــادة: فمن ثم كره بيع المصاحف؛ لأن الأشعري وأصحابه كرهوا بيع ذلك الكتاب، والزيادة في رواية ابن حزم أيضاً إلا أنه قال: والصحابة موضع وأصحابه.

وأخرج عبد الرزاق، وأبو عبيد، وابن أبي داود، عن أبي الضحى قال: سألت ثلاثة من أهل الكوفة عن شراء المصاحف عبد الله بن يزيد الخطمي، ومسروق بن الأجدع، وشريحاً فكلهم قال: لا نأخذ بكتاب الله ثمناً.

عبد الله بن يزيد هو: الأنصاري صحابي صغير ولي الكوفة لابن الزبير، والخطمي بفتح المعجمة وسكون المهملة.

وأخرج ابن أبي داود عن جابر بن عبد الله أنه كره بيع المصاحف وشراءها وهولاء الذي يروى عنهم منع بيع المصاحف وشرائها، وكراهته من الصحابة، وقد وافقهم على ذلك من علماء التابعين فمن بعدهم جماعة منهم: ابن سيرين، ومسروق، وشريح، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير على اختلاف في الرواية عنه، وسالم بن عبد الله، وعلقمة، وعبيدة السلماني.

وعن علي بن الحسين عليه السلام قال: كانت المصاحف لا تباع، وكان الرجل يأتي بورقه عند المنبر فيقول من الرجل يحتسب فيكتب لي ثم يأتي الآخر فيكتب حتى يتم المصحف.

وعن ابن سيرين قال: كانوا يكرهون بيع المصاحف وكتابتها بالأجر.

وعن عطاء قال: لم يكن من مضى يبيعون المصاحف إنما حدث ذلك الآن، إنما كانوا يجلسون بمصاحفهم في الحجر فيقول أحدهم للرجل إذا كان كاتباً وهو يطوف: يا فلان إذا فرغت تعال فاكتب لي، قال: فيكتب الصفح وما كان من ذلك حتى يفرغ من مصحفه.

وعن عمرو بن مرة، قال: كان في أول الزمان يجتمعون فيكتبون المصاحف، ثم إنهم استأجروا العباد فكتبوها لهم، ثم إن العباد بعد كتبوها فباعوها، وأول من باعها العباد، أخرج هذه الروايات عن علي بن الحسين فمن بعده ابن أبي داود.

وأخرج أبو عبيد، وابن أبي داود عن عمران بن جرير، قال: سألت أبا مجلز عن بيع المصاحف، قال: إنما بيعت في زمن معاوية فلا تبعها، وممن روي عنه الترخيص في ذلك من الصحابة أمير المؤمنين عليه السلام.

قال في (أمالي أحمد بن عيسى) عليه السلام: (نا) محمد، قال: (نا) حسين بن نصر عن خالد، عن حصين، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان لا يرى ببيع المصاحف وشرائها بأساً،

وتابعه على ذلك من أهل بيته عليه السلام أحمد بن عيسى فإنه روي عنه في العلوم جواز بيعها وشرائها، والتجارة فيها، وكتابتها بالأجر، ونحوه عن القاسم بن إبراهيم عليه السلام.

وفي العلوم أيضاً عن الحسن البصري أنه قال: لا بأس ببيع المصاحف وشرائها، وبعضهم روى عنه جواز البيع ولم يذكر الشراء و الإجارة بجواز ولا كراهة، والظاهر من مذهب هؤلاء أنهم لا يفرقون بين البيع والشراء والإجارة كما يفهم من تعليلهم منهم محمد بن الحنفية، وابن عباس، والهادي، والشعبي وابن حزم، ونَسَبَ[1] القول بجواز بيع المصاحف وشرائها في البحر إلى الأكثر.

وقال النووي في (شرح المهذب): اتفق أصحابنا يعني الشافعية على صحة بيع المصحف وشرائه، وإجارته ونسخه بالأجرة، واختلف أصحاب الشافعي في الكراهة وعدمها.

قال النووي: والصحيح من المذهب أن بيعه مكروه وهو نص الشافعي، فهذان إطلاقان المنع والكراهة مطلقاً، والترخيص مطلقاً.

وفي المسألة قول ثالث وهو التفصيل، ومعناه أنه يجوز الشراء دون البيع، وأخرجه ابن أبي داود، عن ابن عباس، وكذا أخرجه عنه عبد الرزاق وأبو عبيد، وأخرجه ابن أبي داود، وأبو عبيد عن جابر، وأخرجه عبد الرزاق عن ابن عمر، وهو مروي عن ابن المسيب وسعيد بن جبير، وإسحاق، احتج الأولون بالآية،ووجه الاحتجاج

(١) في الأصل و نسبت، ولعل الصواب ما أثبته.

بها أنها تدل على منع أخذ العوض على آيات الله تعالى، وبائعها ومتشريها وكاتبها بالأجرة ومؤجرها يصدق عليهم أنهم قد استبدلوا بآيات الله ثمناً قليلاً، وأخذوا عليها عوضاً، فيجب بظاهر الآية أن يكون ذلك منهياً عنه، والنهي يقتضي التحريم، وفساد المنهي عنه وبطلانه، واحتجوا أيضاً بما مر عن بعض الصحابة من المنع عن ذلك وهم أعرف بمقاصد الشرع ومدلولات الكتاب والسنة، فيكون كلامهم مقرراً للاحتجاج بالآية، وقد صرح بعضهم بما يفيد استنادهم إلى ظاهر الآية حيث قال: لا نأخذ لكتاب الله ثمناً.

وقال في شرح المهذب: روى البيهقي بإسناده عن ابن عباس ومروان بن الحكم أنهما سئلا عن بيع المصاحف للتجارة، فقالا: لا نرى أن تجعله متجراً، ولكن ما عملت يديك فلا بأس به، وعن عمر أنه كان يمر بأصحاب المصاحف فيقول: بئس التجارة.

وفي بعض الروايات ما يدل على أن ذلك إجماع السلف، وقد ذكرناها فيما تقدم.

وفي (شرح المهذب) عن البيهقي بإسناده إلى عبد الله بن شقيق، قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون بيع المصاحف، وصحح النووي إسناده.

وقال: إن عبد الله بن شقيق تابعي مجمع على جلالته وتوثيقه، وأخرجه من طريقه سعيد بن منصور، قال: نا خالد بن عبد الله هو الطحان، عن سعيد بن أبي إياس الحريري، عن عبد الله بن شقيق، قال: كان أصحاب

رسول الله ﷺ يكرهون بيع المصاحف وتعليم الصبيان بالأرش يعظمون ذلك، وأخرجه عبد الرزاق، وابن أبي داود بلفظ: كان أصحاب رسول الله ﷺ يشددون في بيع المصاحف ويرونه عظيماً.

قلت: خالد الطحان وثقه أحمد.

وقال في (التقريب): ثقة ثبت، توفي سنة اثنتين وثمانين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له المرشد بالله ووالده وفي (المناقب).

احتج القائلون بالرخصة بأن الذي يباع ويشترى إنما هو الورق والمداد والأديم إن كانت مجلدة، وهذا لا إشكال في جواز بيعه وشرائه، وكذلك يقال في التأجير إنما يؤجر ما ذكر، وتؤخذ أجرة الكتابة على عمل اليد وهو الكتابة، وليس ذلك كله إلا كسائر التجارات وعقود الإجارات المدلول على جوازها بعموم قوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} [البقرة:٢٧٥] وقوله: {أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} [المائدة:١] واحتجوا أيضاً بأن عمل المسلمين قد جرى بيعه وشراؤه، وأخذ الأجرة على كتابته من غير تناكر.

قالوا: والآية التي احتج بها الأولون لا تتناول المصحف لما ذكرنا، والآثار المروية عن الصحابة لا حجة فيها، والروايات الدالة على إجماع السلف غير صريحة فيه، وكيف ينعقد إجماعهم ويحتج به مع ثبوت خلافه عن علي عليه السلام وهو الحجة بعد رسول الله -صلوات الله عليه-.

قلت: وقوله عليه السلام حجة عندنا فيكون حجة ثالثة على الجواز، وقد

حمل البيهقي الكراهة المروية عن الصحابة على التنزيه تعظيماً للمصحف عن أن يبتذل بالبيع أو يجعل متجراً.

احتج المفصلون بأن الآية إنما تدل على منع أخذ العوض على آيات الله، والمشتري إنما أعطى العوض ولم يأخذه فلم يتناوله النهي، ويؤيده ما روي عن ابن عباس وجابر، وابن عمر من أنهم قالوا: اشتر المصاحف ولا تبعها، وقد مرت الإشارة إلى أقوالهم وتخريجها، وهم أعرف بمعاني القرآن ومقاصده، وقد روي ما يدل على أن ذلك الحكم مأخوذ من السنة، وذلك فيما أخرجه ابن أبي داود عن ابن عباس قال: رخص في شراء المصاحف وكره بيعها.

قال ابن أبي داود: كذا قال رخص كأنه صار مسنداً -يعني مسنداً إلى النبي ﷺ أي مرفوعاً، لأن ابن عباس لا يحتج بالترخيص الصادر عن غير النبي ﷺ، ويؤيده ما مر عن علي بن الحسين من أن المصاحف كانت لا تباع...إلخ، فإنه ظاهر في أنها لم تكن تباع في عهد النبي ﷺ، وإلا لم يكن لاحتجاجه به معنى، وقد أخرج معنى هذه الرواية البيهقي في (السنن الكبرى)من طريق علي بن الحسين، وصرح فيها بأن ذلك كان في عهد النبي ﷺ.

قال: أخبرنا علي بن أحمد بن عبدان، أنبأنا أحمد بن عبيد الصفار، ثنا جعفر بن أحمد بن سنان، ثنا محمد بن عبيد الله بن بزيغ، ثنا الفضل بن العلاء، ثنا جعفر بن محمد بن علي، عن أبيه، عن علي بن الحسين، عن ابن عباس، قال: كانت المصاحف لا تباع،

كان الرجل يأتي بورقه[1] عند النبيﷺ فيقوم الرجل فيحتسب فيكتب، ثم يقوم آخر فيكتب حتى يفرغ من المصحف.

جعفر هو: ابن أحمد بن سنان بن أسد أبو جعفر القطان الواسطي، روى عن أبيه وغيره، وعنه أبو الشيخ وابن عدي وغيرهما.

قال في (التذكرة): هو الحافظ الثقة، توفي سنة سبع وثلاثمائة، روى له المرشد بالله.

وأمَّا الفضل فقال في (التقريب): الفضل بن العلاء أبو العباس، ويقال: أبو العلاء الكوفي، نزيل (البصرة) صدوق له أوهام، قال في هامشه قال أبوحاتم شيخ، وقال النسائي: ليس به بأس.

قلت: والحديث حجة في أن المصاحف قد كانت موجودة في عهد النبيﷺ، ومن أدلة المفصلين ما مر من حكاية كراهة البيع عن الصحابة.

والجواب: ما مر من أن البائع لم يبع القرآن وإنما باع الورق ونحوه، فلا حجة لهم في الآية، وأقوال الصحابة لا حجة فيها، وقول ابن عباس رخص في شراء المصاحف ليس نصاً في أن المرخص النبيﷺ فيجوز أن يكون فهم الترخيص في الشراء، والكراهة للبيع من الآية كما فهمه منها غيره، سلمنا فيجوز أن يكون المراد بالترخيص نفي الكراهة لمقابلته بها، والكراهة محمولة على التنزيه كما مر عن

---

(١) نخ بورقة بها الضمير العائد إلى الرجل، والتي في الأصل هو بتاء التأنيث كما في السنن، ونبه في الهامش على النسخة الأخرى. تمت. مؤلف.

البيهقي، والموجب للحمل على ذلك ما مر من أدلة جواز بيع المصاحف وشرائها، وكيف يحرم النبيﷺ بيعها، ويخفى على باب مدينة علمه، والمبين للناس ما اختلفوا فيه من بعده حتى يحكم بخلاف حكمه، أما إذا حملنا الكراهة على التنزيه فقد حصل الجمع بين الأدلة وسلامتها من الرد والإبطال، وهكذا يقال فيما حكي عن الصحابة من الكراهة.

وأمَّا الاحتجاج بأنها لم تكن تباع في عهد النبيﷺ فلا وجه له؛ إذ عدم وقوع البيع لا يدل على عدمِ الجواز، إلا لو علم أنهم تركوه لمنع النبيﷺ منه ولم ينقل المنع أصلاً.

تنبيه [في بيع ما تضمنه المصحف]

أمَّا لو قصد بالبيع ونحوه ما تضمنه المصحف من القرآن فالظاهر التحريم للآية ونحوها، وقد أشار إلى هذا السيد أبو العباس وغيره.

قال في شرح القاضي زيد: قال أبو العباس رحمه الله: أنه يجب أن يكون البيع متناولاً للجلد والكاغد، وهكذا ذكره أصحاب أبي حنيفة.

قال السيد أبو طالب: وهو الصحيح لأن المكتوب لا يصح بيعه.

قالعليه السلام: وما روي عن ابن عمر وغيره من كراهة بيع المصاحف يجب أن يكون محمولاً على بيع نفس المكتوب.

قلت: وهذا تأويل آخر لهذه الكراهة غير ما ذكره البيهقي.

(فرع) وبيع كتب العلوم الدينية وشرائها وكتابتها بالأجرة، وتأجيرها جائز كبيع المصحف إذ البيع لا يتناول إلا الجلد ونحوه كما

مر، ولا يبعد أن الخلاف فيها كالخلاف في المصحف؛ إذ هي متضمنة لآيات الله تعالى -أي أحكامه وأوامره ونواهيه- فيمكن إجراء أدلة الأقوال المتقدمة هنا. والله أعلم.

وقد نص القاسم بن إبراهيم على جواز كتابة العلم بالأجرة، وكذلك نص ابن حزم على جواز بيع كتب العلوم كلها.

وقال النووي في شرح (المهذب): قال أصحابنا يجوز بيع كتب الحديث، والفقه، واللغة، والأدب، والشعر المباح المنتفع به، وكتب الطب، والحساب وغيرها مما فيه منفعة مباحة.

المسألة الثالثة[أخذ الأجرة على القرآن]

في الآية دليل على تحريم أخذ الأجرة على تعليم القرآن، وفي ذلك خلاف، فقال الهادي عليه السلام: لا يجوز أخذ الأجرة على تعليم القرآن.

قال القاضي زيد: وإليه ذهب المؤيد بالله، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، قالوا: ولا على تعليم الفرائض والفقه، والأذان والصلاة، وهذا هو المصحح للمذهب، فإنهم نصوا على أنه لا يصح عقد الإجارة على المنفعة الواجبة.

قال في (شرح الأزهار): نحو الجهاد، والأذان، وتعليم القرآن، وحكى فيه عن الفقيه يوسف، والفقيه محمد بن يحيى أنها تجوز على تعليم الصغير إجماعاً،وصحح المذهب ولا يجوز على تعليم البالغ القدر الواجب الذي لا تصح الصلاة إلا به إجماعاً،والقول بتحريم

أخذ الأجرة على تعليم القرآن مروي عن جماعة منهم: الحسن بن صالح بن حي، والضحاك بن قيس، وعطاء، والزهري، وعبد الله بن شقيق، والمقبلي وكرهه إسحاق، وعن أحمد روايتين.

قال ابن حزم: وصح عن عبد الله بن مغفل[1] أنه أعطاه الأمير مالاً لقيامه بالناس في رمضان فأبى وقال: إنا لا نأخذ للقرآن أجراً، ومن طريق شعبة وسفيان كلاهما عن أبي إسحاق الشيباني، عن ابن سيرين، قال شعبة في روايته: إن عمار بن ياسر أعطى قوماً قرءوا القرآن في رمضان، فبلغ ذلك عمر فكرهه.

وقال سفيان في روايته: إنه سعد بن أبي وقاص قال: من قرأ القرآن ألحقته على الفين. فقال عمر: أو يعطى على كتا بالله ثمناً، روى هذين الأثرين ابن حزم، وقد مر عن عبد الله بن يزيد، وشريح وغيرهما أنهم قالوا: لا نأخذ لكتاب الله ثمناً، ومر أيضاً رواية عبد الله بن شقيق أن الصحابة كانوا يكرهون بيع المصاحف، وتعليمه الغلمان بالأرش.

فهؤلاء القائلون بتحريم أخذ الأجرة على تعليم القرآن، وخالفهم القاسم بن إبراهيم، والناصر، والشافعي، ومالك، وأبو قلابة، وأبو ثور، وابن المنذر فقالوا: يجوز الاستئجار على تعليم القرآن، واختاره ابن حزم، ونسبه بعض العلماء إلى الجمهور.

وقال الحسن، وابن سيرين، وطاووس، والشعبي، والنخعي: يكره ذلك مع الشرط.

---

(١) بالغين المعجمة والفا صحابي. تمت. مؤلف.

احتج الأولون بالآية لأن أخذ الأجرة على تعليمه من الاستبدال بآيات الله المنهي عنه بقوله: { وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً} [البقرة:٤١] واحتجوا من السنة بما رواه في (مجموع زيد بن علي)عليه السلام قال: حدثني زيد بن علي، عن أبيه عن جده، عن عليعليه السلام أنه أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين والله إني لأحبك في الله، قال: ولكني أبغضك في الله.

قال: ولم ذاك؟

قال: لأنك تتغنى في أذانك وتأخذ على تعليم القرآن أجراً، وقد سمعت رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم يقول: ((من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة)).

وروي في (العلوم)، و(الجامع الكافي)، و(شرح القاضي زيد)، و(الشفاء) و(شرح الأحكام) لعلي بن بلال قال أحمد بن عيسى: ومعنى تتغنى في أذانك: تمدد، وقال محمد بن منصور: تطرب.

وفي (شرح الأحكام): أخبرنا السيد أبو العباس-رحمه الله-، ثنا الحسين بن علي بن الربيع القطان، قال: ثنا محمد بن ميرة، قال: ثنا محمد بن بكير الحضرمي، عن محمد بن الفضل، عن عطية، عن زيد العمي، عن الحسن، قال: حدثني خمسة من أصحاب رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم أن رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم نهى عن تعليم القرآن بالأجر، ونهى أن يمحى اسم الله بالبزاق.

وقال الهادي عليه السلام في (الأحكام): بلغنا عن زيد بن علي، عن آبائه قال: إنه كان رجل من الأنصار يعلم القرآن في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأتاه رجل ممن كان يعلمه بفرس فقال: هذا لك احمل عليه[1] في سبيل الله، فأتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فسأل عن ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أتحب ان يكون حظك غداً»؟ قال: لا والله، قال: «فارددهِ».

وفي العلوم: (نا) محمد، قال: (نا) محمد عن وكيع، عن مغيرة[2]، عن زياد الواسطي، عن عبادة بن بسير[3]، عن الأسود بن ثعلبة، عن عبادة بن الصامت، قال: علمت رجالاً من أهل الصفة القرآن والكتابة فأهدى لي رجل منهم قوساً، فقلت: ليست بمال وأرمي عليها في سبيل الله، فسألت عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: «إن سرك أن تطوق بها طوقاً من نار فاقبلها» ورواه في (الجامع الكافي)، و(شرح القاضي زيد)، و(الشفاء).

وفي (أمالي المرشد بالله عليه السلام) أخبرنا إبراهيم بن طلحة بن إبراهيم بن غسان، قال: حدثنا أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن أبي المغير الخاركي، قال: حدثنا أبو العباس محمد بن حيان المازني البزار، قال: حدثنا مسدد، قال: حدثنا ابن داود[4]، عن المغيرة بن زياد، عن عبادة بن نسي عن الأسود بن ثعلبة الكندي، عن عبادة بن الصامت

---

(١) في درر الأحاديث النبوية (أحملك).

(٢) كذا في العلوم، والصواب: مغيرة بن زياد. تمت. مؤلف.

(٣) نسي ظن.

(٤) ابن أبي داود. ظن.

قال: علمت أناساً من أهل الصفة القرآن والكتابة فأهدى إلي رجل منهم قوساً وليس بمال، قلت: أتقلدها في سبيل الله عز وجل فذكرت ذلك للنبيﷺ وقص عليه القصة، فقال: «إن سرك أن يقلدك الله قوساً من نار فاقبلها».

وهو في (سنن أبي داود) بنحوه، قال: حدثنا أبوبكر بن أبي شيبة، ثنا وكيع، وحميد بن عبد الرحمن، عن مغيرة بن زياد، عن عبادة بن نسي، عن الأسود بن ثعلبة عن عبادة بن الصامت فذكره، وله عنده طريق أخرى، قال: حدثنا عمرو بن عثمان وكثير بن عبيد، قالا: ثنا بقية حدثني بشر بن عبد الله بن يسار، قال: عمرو حدثني عبادة بن نسي، عن جنادة بن أبي أمية، عن عبادة بن الصامت نحو هذا الخبر، والأول أتم يعني ما ذكره أبوداود بالطريق الأولى، ثم ذكر أبو داود في آخر هذه الطريق أنه قال فقلت: ما ترى فيها يا رسول الله؟ فقال: «جمرة بين كتفيك تقلدتها أو تعلقتها».

أما حميد بن عبد الرحمن فهو: الرؤاسي بضم الراء بعدها همزة خفيفة أبو علي الكوفي، أخذ عن الأعمش وغيره، وعنه أحمد وابنا أبي شيبة وغيرهم.

وثقه ابن معين، وابن حبان، وابن حجر، توفي سنة تسع وثمانين ومائة، وقيل: سنة تسعين ومائة، وقيل: بعدها.

احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الثلاثة.

وأما مغيرة فهو: ابن زياد البجلي أبوهشام أو هاشم الموصلي.

قال في (التقريب): صدوق له أوهام، مات سنة اثنتين وخمسين ومائة.

وقال في (النيل): وقد وثقه -يعني المغيرة بن زياد- وكيع، ويحيى بن معين، وتكلم فيه جماعة فقال أحمد: كل حديث رفعه فهو منكر، وقال أبو زرعة: لا يحتج بحديثه، وقال الترمذي: قد تكلم فيه بعضهم من قبل حفظه.

قلت: الرجل روى له المرشد بالله والمرادي كما ترى، وأخرج حديثه الأربعة ووثقه من ذكرنا هنا، فلا وجه لرده.

وأما عبادة بن نسي بضم النون وفتح السين فهو: الكندي أبو عمرو الشامي قاضي الأردن أيام هشام، وفي (التقريب): قاضي (طبرية) وثقه أحمد، ويحيى والنسائي، والعجلي، وابن حجر، وقال فاضل: توفي سنة ثماني عشرة ومائة.

احتج به الأربعة، وروى له الناصر، والمرشد بالله، والمرادي.

وأما الأسود بن ثعلبة فهو: الكندي الشامي، قال ابن حزم وابن حجر: مجهول، وقال ابن المديني: لا يحفظ عنه إلا هذا الحديث، حكى هذا عنه البيهقي في (السنن) واعترضه ابن التركماني في كتابه (الجوهر النقي على سنن البيهقي) فقال: ذكره ابن حبان في الثقات، وصحح الحاكم حديثه هذا، قال[1]: وقد حفظ عنه ثلاثة أحاديث وذكرها، وقال في أحدها: أخرجه الحاكم في (المستدرك)، وقال: الأسود بن ثعلبة شامي معروف، وحديث عبادة هذا أخرجه

(١) يعني التركماني. تمت. مؤلف.

ابن ماجة أيضاً.

قلت: وأخرجه البيهقي من حديث عبادة بن نسي، عن الأسود، ثم قال: وقد قيل عن عبادة بن نسي، عن جنادة بن أبي أمية، عن عبادة، وذكره بإسناده إلى أبي داود، ثم بإسناده المتقدم.

قال: وكذلك رواه أبو المغيرة، عن بشر، ثم قال: هذا حديث مختلف فيه على عبادة بن نسي كما ترى.

قلت: وهو يشير إلى ضعف الحديث، واعترضه التركماني فقال بعد أن ذكر أن البيهقي أخرجه-أعني رواية جنادة- من طريق أبي داود ما لفظه: وأخرجه أيضاً الحاكم، وقال: صحيح الإسناد.

وفي (سنن البيهقي): حدثنا أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد السراج إملاء،ثنا أبو الحسن أحمد بن محمد بن عيدروس الطرائقي، ثنا عثمان بن سعيد الدارمي، ثنا عبد الرحمن بن يحيى بن إسماعيل بن عبيد الله، ثنا الوليد بن مسلم، ثنا سعيد بن عبد العزيز، عن إسماعيل بن عبد الله، عن أم الدرداء، عن أبي الدرداء أن رسول الله ﷺ قال: «من أخذ قوساً على تعليم القرآن قلده الله قوساً من نار» وضعف البيهقي هذا الإسناد.

وروي عن دحيم أنه قال: حديث أبي الدرداء: من تقلد قوساً..إلخ، لا أصل له.

قال التركماني: أخرجه البيهقي هنا بسند جيد فلا أدري ما وجه ضعفه وكونه لا أصل له، وأشار إليه الشوكاني في النيل، وذكر أنه

عند الدارمي بإسناد على شرط مسلم.

وقد عرفت أن البيهقي رواه من طريق الدارمي فكان حقه الحكم عليه بالصحة، ولنتكلم هنا في بيان أحوال الدارمي ورجاله لتعلم أن القوم يضعفون ما خالف مذهبهم، وإن كملت فيه شرائط الصحة، وهذه المصيبة قد عمت وطمت إلا القليل النادر، فنقول: أما الدارمي فهو: عثمان بن سعيد بن خالد السجستاني أبو سعيد الدارمي.

قال علامة العصر في ترجمته: الحافظ الحجة، محدث هراة، وقال يعقوب الفرات: ما رأينا مثله ولا أرى مثل نفسه.

وقال أبو حامد الأعمش: ما رأيت مثله له مسند كبير، توفي ثمانين ومائتين، روى له أبو طالب.

وأما عبد الرحمن فهو: ابن يحيى بن إسماعيل بن عبد الله بن المهاجر المخزومي، أبو محمد الدمشقي، ذكره ابن حبان في (الثقات)، وقال أبو حاتم: ليس بحديثه بأس (والوليد بن مسلم هو صاحب الأوزاعي قاله النووي، مولاهم أبو العباس الدمشقي. وثقه بن مسعود وابن عدي والعجلي ويعقوب، وأثنى عليه أحمد بن المديني.

وقال في التذكرة: لانزاع في علمه وحفظه، وإنما الرجل يدلس فلايحتج به إلا إذا صرح بالسماع. وتوفي في سنة خمس وتسعين ومائة.

احتج به الجماعة وروى له أئمتنا الخمسة.

وسعيد قال في الجداول: سعيد بن عبد العزيز بن يحيى التنوا أبو محمد الدمشقي، وثقه ابن معين وأبو حاتم والنسائي وروى له

أبو طالب)[1]

وأما إسماعيل بن عبد الله فهو: ابن المهاجر المخزومي، ذكر في (الجداول) روايته عن أبيه، وأم الدرداء، وقال: يقال له أبوعبد الحميد الدمشقي، كان أميراً على إفريقية، وثقه الدارقطني والعجلي، وقال ابن يونس: سنة توفي إحدى وثلاثين ومائة عن سبعين سنة، احتج به الجماعة ما خلا الترمذي.

وروى له المرشد بالله، وذكر الحديث في (الجامع الصغير) ونسبه إلى البيهقي، وأبي نعيم في (الحلية).

وفي (سنن البيهقي): أخبرنا أبو الحسن علي بن محمد المقري أنبأنا الحسن بن محمد بن إسحاق، ثنا يوسف بن يعقوب، ثنا محمد بن أبي بكر، ثنا يحيى بن سعيد، عن ثور بن يزيد، حدثني عبد الرحمن بن أبي مسلم، عن عطية بن قيس الكلابي، قال: علم أُبي بن كعب -رضي الله عنه- رجلاً القرآن فأتى اليمن فأهدى له قوساً فذكر ذلك للنبيﷺ فقال: «إن أخذتها فخذ بها قوساً من النار» وأخرجه ابن ماجة، نسبه إليه في المنتقى ولفظه: وعن أُبي بن كعب قال: علمت رجلاً القرآن فأهدى لي قوساً فذكرت ذلك للنبيﷺ فقال: «إن أخذتها أخذت قوساً من نار» فرددتها، وأخرجه أيضاً الروياني في مسنده، وأعله البيهقي، وابن عبد البر والمزي

(١) ترجمة الوليد وسعيد مأخوذة من الجزء الأول من مفتاح السعادة ص (٣١١) سطر (١٢) مخطوط.

بالانقطاع بين عطية الكلابي وأُبي.

قال التركماني: عطية تابعي ذكر صاحب (الكمال) عن أبي مسهر أنه ولد في حياة النبي ﷺ، فعلى هذا روايته عن أُبي محمولة على الاتصال، وأشار إلى هذا الحافظ ابن حجر، وقد ذكر هذا الحديث قاسم بن أصبغ من طريق أبي إدريس الخولاني، فقال[1] نا عبدالله بن روح، نا شبابة هو ابن ورقاء، نا أبو زيد عبدالله بن العلاء الشامي، نا بشر بن عبيدالله، عن أبي إدريس الخولاني قال: كان عند أُبي بن كعب ناس يقرئهم من أهل اليمن فأعطاه أحدهم قوساً يتسلحها في سبيل الله تعالى، فقال له رسول الله ﷺ: «أتحب أن تأتي بها في عنقك يوم القيامة ناراً» وأعله ابن حزم بالانقطاع إذ لا يعرف لأبي إدريس سماع من أُبي.

وذكر الحديث الذهبي في (الميزان) في ترجمة شبابة بن سوار، وقال: حدثنا عبد الله بن العلاء بن زبر، ثنا بشر بن عبد الله، عن أبي إدريس فذكره، ثم قال: مرسل جيد الإسناد.

قلت: سماعه من أُبي ممكن لأنه ولد في حياة النبي ﷺ يوم حنين، وأُبي كانت وفاته سنة تسع عشرة، وقيل: سنة ثلاثين، وقد ذكر ابن حجر سماعه من أكابر الصحابة، وذكر غيره سماعه من جماعة من الصحابة، منهم: عمر وحذيفة، وبلال، وأبو ذر، وروي أن الذي أقرأه هو الطفيل بن عمرو. رواه سعيد بن منصور عن

(١) يعني قاسم بن الاصبغ، تمت مؤلف.

إسماعيل بن عياش، عن عبد ربه بن سليمان بن عمير بن زيتون، عن الطفيل بن عمرو، عن رسول الله ﷺ أنه عرض له ذلك في القوس مع أُبي بن كعب، وفي زيادة أنه قال: يا رسول الله إنا نأكل من طعامهم، قال: «أما طعام صنع لغيرك فحضرته فلا بأس أن تأكله، وأما ما صنع لك فإن أكلته فإنما تأكله بخلاقك».

وأخرج الطبراني في الأوسط عن الطفيل بن عمرو[1] قال: أقرأني أُبي بن كعب القرآن فأهديت إليه قوساً فغدا إلى النبي ﷺ وقد تقلدها فقال النبي ﷺ: «تقلدها من جهنم».

قلت: يا رسول الله إنا ربما حضر طعامهم فأكلنا.

فقال: «أما ما عمل لك فإنما تأكله بخلاقك، وأما ما عمل لغيرك فحضرته فأكلت منه فلا بأس» قوله بخلاقك[أي فهو نصيبك].

ومن طريق ابن أبي شيبة قال: نا محمد بن ميسر أبو سعد، عن موسى بن علي بن رباح، عن أبيه أن أُبي بن كعب غدَّاه رجل كان يقرئه القرآن فقال له رسول الله ﷺ: «إن كان شيء يتحفك به فلا خير فيه وإن كان من طعامه وطعام أهله فلا بأس به» وأعله ابن حزم بالانقطاع؛ لأن علي بن رباح لم يدرك أُبي بن كعب.

قلت: علي بن رباح بن قصير اللخمي أبو عبد الله لقبه عُلي بضم العين روى عن أبي هريرة، وعقبة بن عامر وغيرهما.

قال أحمد: ما أعلم إلا خيراً، ووثقه العجلي وابن سعيد، أغزاه عبد

(١) هو الطفيل بن عمرو الدوسي. تمت مؤلف.

العزيز[1] إفريقية فلم يزل بها حتى مات سنة بضع عشرة ومائة، احتج به مسلم وأبو داود، وروى له المرشد بالله.

قال علامة العصر: وعلى قواعد المحققين روايته باطلة يعني التولية من جهة الظلمة وفيه نظر.

وأما ولده موسى فوثقه أحمد ويحيى، والنسائي، وأبو حاتم والعجلي.

وقال أبو حاتم: رجل صالح متقن.

وقال في (التقريب): صدوق ربما أخطأ، وفيه أن كنيته أبو عبد الرحمن البصري، روى له البخاري ومسلم والأربعة، ومن الأئمة المؤيد بالله والمرشد بالله، مات سنة ست وستين ومائة، وله نيف وتسعون.

قال علامة العصر: ولي مصر للدوانيقي ست سنين، وممن أخذ عنه ابن وهب.

وأما محمد بن ميسر فهو: الجعفي الصاغاني بمهملة، ثم معجمة البلخي نزيل بغداد، ويقال: محمد بن أبي زكريا.

قال في (التقريب): ضعيف رمي بالإرجاء، وقال النسائي: متروك، وقال أبوزرعة: لم يكن ليكذب.

وقال البينياني: صدوق لكنه مرجئ جهمي، وقال أحمد: صدوق

---

(١) لعله ابن مروان. تمت. مؤلف.

مرجي، احتج به الترمذي، وروى له المرادي.

والحديث ذكر له المزي طريقاً آخرى فقال: رواه محمد بن جُحادة عن رجل يقال له أبان، عن أبي، ومحمد بن جُحادة، وثقه ابن حجر وقال جُحادة-بضم الجيم وتخفيف المهملة-: مات سنة إحدى وثلاثين ومائة، احتج به الجماعة.

وأخرج الأثرم عن أُبي بن كعب أنه قال: كنت أختلف إلى رجل مسن قد أصابته علة قد احتبس في بيته أقرئه القرآن فكان عند فراغه مما أقرئه يقول لجارية له هلمي بطعام أخي فيؤتى بطعام لا آكل مثله بالمدينة فحاك في نفسي منه شيء، فذكرته للنبيﷺ فقال: «إن كان ذاك الطعام طعامه وطعام أهله فكل منه وإن كان يتحفك به فلا تأكله».

وأخرج الأثرم أيضاً عن أُبي أنه علم رجلاً سورة من القرآن فأهدى له خميصة أو ثوباً فذكر ذلك للنبيﷺ فقال: «لو أنك لبستها أو أخذتها ألبسك الله مكانها ثوباً من نار».

وعن عبد الرحمن بن شبل عن النبيﷺ قال: «اقرءوا القرآن ولا تغلوا فيه ولا تجفوا عنه ولا تأكلوا به ولا تستكثروا به» أخرجه أحمد.

قال في (مجمع الزوائد): رجاله ثقات، وأخرجه أيضاً البزار وهو في (الجامع الصغير) بلفظ: اقرءوا القرآن واعملوا به ولا تجفوا عنه ولا تغلوا فيه ولا تأكلوا به ولا تستكثروا به، ونسبه إلى أحمد وأبي يعلى،

والطبراني في (الكبير) والبيهقي في (الشعب).

قال العزيزي: ورجاله ثقات، ورواه ابن حزم من طريق ابن أبي شيبة، قال: نا عفان بن مسلم، نا أبان بن يزيد العطار، حدثني يحيى بن كثير، عن زيد هو أبي سلام، عن أبي سلام هو ممطور الحبشي الدمشقي، عن جده ممطور وغيره، وثقه النسائي وغيره.

احتج به مسلم والأربعة، والبخاري في (الأدب المفرد)، وروى له أبو طالب.

وأما ممطور فوثقه العجلي، واحتج به مسلم والأربعة، والبخاري في (الأدب المفرد).

وروى له أبو طالب، وقال في (التقريب) وهامشه: يرسل عن حذيفة وأبي ذر.

وأما أبو راشد فهو: الحبراني بضم الحاء المهملة وسكون الموحدة الشامي، قيل: اسمه أخضر، وقيل: النعمان، وثقه العجلي وابن حجر، واحتج به الأربعة إلا ابن ماجة، والحديث في (شرح القاضي زيد) و(الشفاء).

قال القاضي زيد: فنهى عن الأكل بالقرآن فمن أخذ الأجرة فقد أكل بالقرآن.

قلت: وقوله في رواية ابن أبي شيبة: ولاتغلوا عنه، نهى عن الترفع عن تعلمه بدليل قوله: «تعلموا» فيكون كالتأكيد للأمر بتعلمه، وفيه أن المذموم ترك تعلمه ترفعاً. والله أعلم.

وقوله في هذه الرواية: «ولا تجفوا فيه» كمعناه بالرواية الأولى التي قال فيها (ولا تجفوا عنه) أي: لا يكون موضعاً للجفاء بأن تتركوا تلاوته وتقصروا فيها، أو لا تتباعدوا عن تلاوته بالترك والتقصير.

وقوله في الأولى: «ولا تغلوا فيه» بالمعجمة معناه: لا تغلوا فيه بكثرة التلاوة لئلا تملوا، أو لا تتعمقوا في معانيه المتشابهة لئلا يؤدي إلى الاعتقاد الفاسد، أو لا تسلكوا به مسلك المجادلة مع الناس، أو لا تتعدوا حدوده أو لا تبذلوا جهدكم في تلاوته وتتركوا غيره من العبادات.

وقوله: «ولا تأكلوا به» أي: لا تجعلوه سبباً للأكل والاستكثار من الدنيا، ويجوز حمله على الجميع.

وقوله: «ولا تستكبروا به» بالباء الموحدة أي: لا تطاولوا بسببه على الناس.

وروى زيد بن علي عليه السلام في(المجموع) عن أبيه عن جده عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «تعلموا القرآن وتفقهوا به وعلموه الناس ولا تستأكلوهم به فإنه سيأتي قوم من بعدي يقرءونه ويتفقهون به يسألون الناس لا خلاق لهم عند الله عز وجل».

قوله: لا خلاق لهم: أي لا نصيب لهم في رحمة الله وثوابه.

وعن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «تعلموا القرآن واسألوا الله به الجنة قبل أن يتعلمه قوم يسألون به الدنيا، فإن القرآن يتعلمه ثلاثة نفر: رجل يباهي به، ورجل يستأكل به، ورجل يقرأه لله»

أخرجه أبو نصر والبيهقي في (الشعب)، ويشهد له ما رواه المرشد بالله في أماليه.

قال: أخبرنا محمد بن محمد بن عثمان البندار، قال: حدثنا أبو بكر أحمد بن جعفر القطيعي، قال: ثنا بشر بن موسى، قال: ثنا أبو عبد الرحمن عبد الله بن يزيد المقري، عن موسى بن أيوب الغافقي، قال: أخبرني عمي، قال: أخذ علي بن أبي طالب عليه السلام بيدي فقال: إنك إن بقيت سيقرأ القرآن ثلاثة: صنفٌ لله عز وجل، وصنف للجدال، وصنفٌ للدنيا، ومن طلب به أدرك.

وعن عمران بن الحصين، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «اقرءوا القرآن واسألوا الله به فإن من بعدكم قوماً يقرءون القرآن يسألون به الناس» أخرجه أحمد والترمذي وقال حديث حسن ليس إسناده بذاك.

قيل: ومعنى السؤال: أن يدعو عند ختمه بالأدعيه المأثورة، أو أنه كلما قرأ آية رحمة سألها، أو آية عذاب تعوذ منها.

قلت: والظاهر أن معنى سؤال الله به أن يجعله وسيلة إلى نيل ما عند الله تعالى من رفيع المنزلة وتيسير الأرزاق ونحو ذالك.

وأمَّا سؤال الناس فهو أن يجعله وسيلة إلى حصول الرئاسة وانتشار الصيت في الناس، أو إلى نيل مافي أيديهم من الحطام، أو مجموع الأمرين، والتوسل على هذه الصفة يسمى سؤالاً؛ إذ معنى السؤال راجع إلى الطلب فيشمل الطلب بلسان الحال وبلسان المقال. والله أعلم.

وفي (أمالي المرشد بالله عليه السلام) أخبرنا أبونصر إبراهيم بن محمد بن علي الكسائي بقراءتي عليه، قال: أخبرنا أبو بكر محمد بن أحمد بن حسن المعدل قراءة عليه، قال: أخبرنا أبو جعفر محمد بن علي بن مخلد بن يزيد الفرقدي الداركي بـ(دارك) سنة سبع وثلاثمائه، قال: حدثنا إسمعيل بن عمرو البجلي، قال: حدثنا يوسف بن عطية الوراق، قال: حدثنا مسلمة بن مالك الأزدي، عن أبي عتبة الحمصي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قرأ القرآن كان حقاً على الله عزوجل أن لايطعمه النار مالم يغل به ومالم يأكل به ومالم يراء به ومالم يدعه إلى غيره».

وله عند المرشد بالله أيضاً طريق أخرى قال: أخبرنا أبوعمر المطهر بن محمد بن علي بن محمد العبدي الخطيب، قال: أخبرنا أبو سهل المرزبان بن محمد بن مرزبان، قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن علي الفرقدي بالسند السابق إلا أنه قال: حدثنا سلمة بن مالك عن أبي عبيد الحمصي، وفي الأول مسلمة عن أبي عتبة الحمصي، ولفظ هذه الرواية: «من قرأ القرآن كان حقاً على الله عزوجل أن لايطعمه النار مالم يغل فيه مالم يأكل فيه مالم يراء به، مالم يدعُ إلى غيره».

قلت: والصواب أبو عتبة كما قال في التقريب، واسمه أحمد بن الفرج الحمصي المعروف بالحجازي.

قال الذهبي: هو وسط، ووثقه ابن أبي حاتم روى له المرشد بالله والسمان، هكذا في الجداول ذكر في الكنى أنه أبو عتبة، وفي الأسماء

أنه أبو عبيد وقال في هامش التقريب: أبو عتبة الحجازي شيخ لمسعر وفيه جهالة، والحديث مرسل.

وفي (أمالي المرشد بالله أيضاً: أخبرنا أبو طاهر بن عبد الرحيم، قال: أخبرنا أبو محمد بن حبان، قال: أخبرنا ابن أبي عاصم، قال: حدثنا الحوطبي، قال: حدثنا ابن عياش، قال: حدثنا حبيب بن صالح، قال: سمعت ثابت بن أبي ثابت يحدث عن عبد الله بن معانق، عن عبد الرحمن بن غنم، عن أبي غانم الأشعري، قال: قال النبي ﷺ: «إن أخوف ما أخاف على أمتي أن يكثر المال لهم فيتحاسدوا ويقتتلوا ويفتح لهم القرآن فيقرأه البر والفاجر والمنافق، فيجادلون به المؤمن ابتغاء الفتنة، و{وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ} [آل عمران:٧] والناس في القرآن ثلاثة: فرجل يقرؤه بلسانه ولا يسوغ به الحنجرة فهو له إصر وعذاب وعقاب، ورجلٌ يقرأه فخراً ورياء ليأكل به في دنياه فليس له منه يوم القيامة شيء، ورجل يأخذه بسكينة ووقار فهو له حجةٌ يوم يلقى ربه».

قوله: إصر بكسر الهمزة أي: ذنب.

وقال المرشد بالله: أخبرنا القاضي أبو القاسم التنوخي، قال: حدثنا علي بن محمد بن سعيد الرزاز، قال: أخبرنا جعفر بن محمد الغريابي، قال: حدثنا أبو عبد الله محمد بن مصطفى، قال: حدثنا عثمان بن سعيد، عن ابن لهيعة، عن بكر بن سوادة، عن سهل بن سعد، عن النبي ﷺ قال: «يأتي قوم يقرأون القرآن يقومونه كما يقام السهم

لا يجاوز تراقيهم يتعجلون أجره ولا يتأجلون» وهو في سنن أبي داود.

قال: حدثنا أحمد بن صالح، ثنا عبد الله بن وهب، أخبرني عمرو وابن لهيعة، عن بكر بن سوادة، عن وفاء بن شريح الصدفي، عن سهل بن سعد الساعدي، قال: خرج علينا رسول الله ﷺ يوماً ونحن نقترئ فقال: «الحمد لله كتاب الله واحد وفيكم الأحمر وفيكم الأبيض، وفيكم الأسود اقرءوه قبل أن يقرأه أقوام يقيمونه كما يقوم السهم يتعجل أجره ولا يتأجله».

أما التنوخي فهو من علماء العدل، ومشاهير علماء الأمة.

وأمَّا علي بن محمد الرزاز فهو: أبو الحسن الكوفي، ذكر في (الجداول) روايته عن جعفر الفريابي، وعنه التنوخي وعبد الله بن محمد قرعة.

وأمَّا الفريابي فهو: جعفر بن محمد بن حسن المستفاض التركي أبو بكر العلامة الفريابي[1]، وثقه الخطيب والذهبي، توفي سنة إحدى وثلاثمائة، روى له أبو طالب والمرشد والنرسي.

وأما محمد فهو: ابن مصفى بن بهلول القرشي أبو عبد الله الحمصي، وثقه الذهبي.

وقال أبو حاتم: صدوق، وقال النسائي: صالح، وقال في (التقريب): صدوق له أوهام، وكان يدلس، وقال في هامشه: حافظ، توفي سنة ست وأربعين ومائتين، احتج به أبو داود، والنسائي، وابن ماجة،

(١) وقوله في الأمالي: الفيرياني من تصحيف النساخ. تمت. مؤلف.

وروى له المرشد بالله ووالده.

وأما عثمان فهو: ابن سعيد بن كثير بن دينار القرشي الحمصي، أبو عمرو، وثقه أحمد وابن معين، وقال في (التقريب): ثقة عابد، مات سنة تسع ومائتين، احتج به الأربعة إلا الترمذي، وروى له المرشد بالله، ولم يذكر في (الجداول) من رجال المرشد بالله ممن له هذا الاسم إلا هذا.

وأما بكر فهو: ابن سوادة الجذامي المصري أبو ثمامة، وثقه ابن معين، والنسائي، وابن سعد، وابن حجر، توفي سنت ثمان وعشرين ومائة، احتج به مسلم، والأربعة، والبخاري تعليقاً.

وروى له أبو طالب والموفق بالله، والمرادي.

نعم وظاهر رواية المرشد بالله أنه سمع من سهل بن سعد، وقدذ كر في (الجداول) روايته عن سعد، وذلك ممكن لأن وفاة سعد إنما كانت سنة ثمان وثمانين، وقيل: سنة إحدى وتسعين.

وأما أحمد بن صالح شيخ أبي داود فهو: ابن الطبري، وذكر في (الجداول) رواية أن أبا داود والبخاري ممن أخذا عنه، ووثقه أحمد ويحيى، وابن المديني وجماعة منهم البخاري.

وقال في (التقريب): ثقة حافظ تكلم فيه النسائي بسبب أوهام له قليلة، ونقل عن ابن معين تكذيبه، وجزم ابن حبان بأنه إنما تكلم في أحمد بن صالح الشموني فظن النسائي أنه عني ابن الطبري، وقال في هامشه: هو أجلّ من أن يتكلم فيه حتى قال الذهبي: قد آذى النسائي

نفسه بكلامه فيه البخاري ومسلم، مات سنة ثمان وأربعين ومائتين.

احتج به البخاري ومسلم، وأبو داود، والترمذي، وروى له الأخوان.

وأما ابن لَهِيْعَة فقد مر الكلام على توثيقه وثبوت عدالته.

وأما عمرو بن الحارث بن يعقوب الأنصاري وثقه ابن معين وغيره، مات سنة ثمان وأربعين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له الأخوان والمرشد بالله.

وأما وفاء بفاءٍ ومد فهو: ابن شريح الحضرمي المصري.

قال في (التقريب): مقبول.

وفي (سنن أبي داود) أيضاً: حدثنا وهب بن بقية، أنا خالد عن حميد الأعرج، عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نقرأ القرآن وفينا الأعرابي والعجمي فقال: «اقرءوا فكل حسن وسيجيئ أقوامٌ يقيمونه كما يقام القدح يتعجلونه ولا يتأجلوا له».

أما وهب فهو: ابن بقية بن عثمان الواسطي، أخذ عنه مسلم، وأبو داود، والنسائي وغيرهم، وثقه أبو زرعة والخطيب وابن معين، وابن حجر، وقال: يقال له وهبان، مات سنة تسع وثلاثين ومائتين، روى له في (المناقب).

وأما خالد فهو: ابن عبد الله[.....][1]

(١) هكذا بياض في الأصل ولعله ما ذكر في فهرست مناقب الإمام علي عليه السلام للمحدث محمد بن سليمان الكوفي (خالد بن عبد الله بن عبد الرحمن الواسطي، روى عنه حسن عبيد الله =

وأما حميد فهو: ابن قيس المكي الأعرج أبو صفوان القاري.

قال في (التقريب): ليس به بأس، وفي هامشه عن (التنقيح) أنه ثقة، وقال ابن سعد: ثقة كثير الحديث، وقال أحمد في رواية: ليس بالقوي، احتج به الجماعة، مات سنة ثلاثين ومائة، وقيل: بعدها.

وفي (الجامع الصغير) عنه ﷺ: «من قرأ القرآن يتأكل به الناس جاء يوم القيامة ووجهه عظم ليس عليه لحم» ونسبه إلى البيهقي في (الشعب) من حديث بريدة، قال العزيزي: بإسناد ضعيف، ومعنى الحديث كما قال المناوي: إن من جعل القرآن وسيلة إلى حطام الدنيا جاء يوم القيامة على أقبح صورة حيث عكس وجعل أشرف الأشياء وأعزها واسطة إلى أرذل الأشياء وأحقرها.

وفي (الروض النضير) منسوباً إلى (جمع الجوامع) للسيوطي من رواية أبي نعيم، عن أبي هريرة: «من أخذ على القرآن أجراً فذلك حضه من القرآن»، قال: ومن رواية أيضاً عن ابن عباس: «من أخذ على القرآن أجراً فقد تعجل حسناته في الدنيا والقرآن يحاجه يوم القيامة».

فهذه أدلة القائلين بتحريم أخذ العوض على تعليم القرآن وهي ظاهرة في ذلك، بل منها ما هو صريح لا يحتمل التأويل كما لا يخفى، احتج القائلون بالجواز بحديث الواهبة نفسها، وقد مر تخريجه وذكر طرقه، وبحديث الرقية وقد تقدم بعض طرقه في الفاتحة، ومنها ما أخرجه البخاري في صحيحه، قال: حدثنا أبو النعمان، قال: حدثنا

التحفي وعطاء بن السائب ويزيد بن زياد) روى عنه عمرو بن عوف الواسطي وكثير بن زياد ومحمد بن بكار ومحمد بن الصباح ووهب بن تقية.

أبو عوانة، عن أبي بشر، عن أبي المتوكل الناجي، عن أبي سعيد، قال: انطلق نفرٌ من أصحاب النبي ﷺ في سفرة سافروها حتى نزلوا على حي من أحياء العرب فاستضافوهم فأبوا أن يضيفوهم، فلدغ سيد ذلك الحي، فسعوا له بكل شيء لا ينفعه شيء، فقال بعضهم: لو أتيتم هؤلاء الرهط الذين نزلوا لعله أن يكون عند بعضهم شيء، فأتوهم، فقالوا: يا أيها الرهط إن سيدنا لدغ وسعينا له بكل شيء لا ينفعه، فهل عند أحدٍ منكم من شيء؟

فقال بعضهم: نعم والله إني لأرقي، ولكن والله قد استضفناكم فلم تضيفونا فما أنا براق لكم حتى تجعلوا لنا جعلاً، فصالحوهم على قطيع من غنم، فانطلق يتفل عليه ويقرأ الحمد لله رب العالمين فكأنما نشط من عقال، فانطلق يمشي وما به قلبة، قال: فأوفوهم جعلهم الذي صالحوهم عليه.

فقال بعضهم: أقسموا، فقال الذي رقى: لا تفعلوا حتى نأتي رسول الله ﷺ فنذكر له الذي كان فننظر ما ذا يأمرنا، فقدموا على رسول الله ﷺ فذكروا له فقال: «وما يدريك أنها رقية؟ ثم قال: قد أصبتم أقسموا واضربوا لي معكم سهماً، فضحك رسول الله ﷺ».

قال البخاري[1] وقال شعبة: حدثنا أبو بشر سمعت أبا المتوكل بهذا.

قوله: (وما به قلبة) بحركات أي علة، لأن الذي به الداء يقلب من جنب إلى جنب ليعلم موضع الداء منه.

---

(١) الفائدة في ذكر هذا تصريح بن بشر بالسماع ومتابعة شعبة لأبي عوانة. تمت. مؤلف.

وأبو النعمان هو: محمد بن الفضل السدوسي، وأبو عوانة هو: الوضاح بن عبد الله اليشكري.

وأما أبو بشر فهو: جعفر بن أبي وحشية واسمه: إياس اليشكري، وثقه أبوحاتم.

وقال في (الكاشف): صدوق احتج به الجماعة، وروى له المؤيد بالله، والمرشد بالله.

وأما أبو المتوكل فهو: علي بن داود، ويقال: ابن دُاؤد -بضم الدال بعدها واو بهمزة- الناجي -بالنون والجيم- البصري مشهور بكنيته.

قال في (التقريب): ثقة، مات سنة ثمان ومائة، وقيل: قبل ذلك، وأخرجه من طريقه مسلم، قال حدثنا يحيى بن يحيى التميمي، أخبرنا هشيم عن أبي بشر فذكر الحديث بمعناه، قال وحدثنا محمد بن بشار، وأبو بكر بن نافع كلاهما عن غندر بن محمد بن جعفر، عن شعبة عن أبي بشر هذا الاسناد، وقال في الحديث: فجعل يقرأ أم القرآن، ويجمع بزاقه ويتفل، فبرئ الرجل، وأخرجه من هذه الطريق البخاري إلا أنه لم يذكر ابن نافع.

وأخرجه أيضاً أبو داود، قال حدثنا مسدد، ثنا أبو عوانة بإسناد البخاري الأول.

وفي (صحيح مسلم): حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا يزيد بن هارون، أخبرنا هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، عن أخيه

معبد بن سيرين، عن أبي سعيد الخدري قال: نزلنا منزلاً فأتينا امرأة فقالت: إن سيد الحي سليم لُدِغ فهل فيكم من راقٍ؟ فقام معها رجل منا ما كنا نظنه يحسن رقية، فرقاه بفاتحة الكتاب فبرئ، فأعطوه غنماً وسقونا لبناً، فقلنا: أكنت تحسن رقية؟ فقال: ما رقيته إلا بفاتحة الكتاب.

قال: فقلت: لا تحركوها حتى نأتي النبيﷺ فأتينا النبيﷺ فذكرنا ذلك له، فقال: «ما كان يدريه أنها رقية، أقسموا واضربوا لي معكم بسهم» وأخرجه من هذه الطريق أبو داود.

أما معبد بن سيرين فقال ابن معين: يعرف وينكر، قال في (التقريب): ثقة.

ومنها ما رواه البخاري في الصحيح، قال حدثني سيدان بن مضارب أبومحمد الباهلي، حدثنا أبو معشر يوسف بن يزيد البراء، حدثني عبيد الله بن الأخنس أبو مالك، عن ابن أبي مليكة، عن ابن عباس أن نفراً من أصحاب النبيﷺ مروا بماءٍ فيهم لديغ أو سليم فعرض لهم رجل من أهل الماء فقال: هل فيكم من راقٍ إن في الماء رجلاً لديغاً أو سليماً، فانطلق رجل منهم فقرأ بفاتحة الكتاب على شاء فبرئ، فجاء بالشاء إلى أصحابه فكرهوا ذلك، وقالوا: أخذت على كتاب الله أجراً، حتى قدموا المدينة فقالوا: يا رسول الله أخذ على كتاب الله أجراً، فقال رسول اللهﷺ: «إن أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله».

أما سيدان فهو بكسر السين المهملة ابن مضارب-بميم مضمومة وضاد معجمة ثم راء مهملة-.

قال أبو حاتم وابن حجر: صدوق، وقال القسطلاني: تكلموا فيه لكن قواه أبو حازم[1] وغيره.

قلت: لعل وجه تكلمهم عليه كونه كوفياً، قيل: إنه يقال له البصري، ويقال له الكوفي.

وأما أبو معشر فهو: يوسف بن يزيد البراء -بفتح الموحدة والراء المشددة- فقال في (التقريب): صدوق وربما أخطأ، ووثقه المقدمي، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه، وضعفه ابن معين.

وأما ابن الأخنس فوثقه أحمد وابن معين، وقال في (الفتح): وثقه الأئمة، وقال في (التقريب): صدوق، وقال ابن حبان: كان يخطئ.

وأما ابن أبي مليكة فهو: عبدالله بن عبد الله بن أبي مليكة واسمه زهير، وثقه أبو حاتم وأبو زرعة.

وقال في التقريب: ثقة فقيه ولاَّه ابن الزبير قضاء الطائف، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الثلاثة والناصر، وفي (سنن البيهقي) أخبرنا أبو بكر بن الحارث الفقيه، ثنا أبو محمد بن حبان، ثنا أحمد بن جعفر الجمال، ثنا إدريس بن إبراهيم البزاز[2]، ثنا وكيع، ثنا صدقة بن موسى الدقيقي، عن الوضين بن عطاء، قال: ثلاثة معلمون كانوا

(١) لعله أبو حاتم، تمت مؤلف.

(٢) نسبة إلى بيع البز بالزاي المعجمة. تمت. مؤلف. ش

بالمدينة يعلمون الصبيان، وكان عمر بن الخطاب يرزق كل واحد منهم خمسة عشر درهماً كل شهر، قال: وكذلك رواه أبو بكر بن أبي شيبة، عن وكيع، وقد مر أن سعداً وعماراً أعطيا على القرآن أجراً.

فهذا ما احتج به القائلون بالجواز، وأساس حجتهم عموم قوله في حديث ابن عباس: «إن أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله».

قالوا: وأما ما احتج به الأولون فلا ينتهض للاحتجاج به على المنع.

أما الآية فلأنها واردة في بني إسرائيل، والاحتجاج بشرع من قبلنا فيه خلاف، ويجوز أن يكون المراد بها من قد تعين عليه التعليم، فأبى حتى يأخذ عليه أجراً، فإن لم يتعين فيجوز له أخذ الأجر بدليل السنة، هكذا أجاب بعض المحققين.

قال: وقد يتعين عليه إلا أنه ليس له ما ينفقه على نفسه وعياله فلا يجب عليه التعليم، وله أن يقبل[1] على صنعته وحرفته، ويجب على الإمام أن يعين لإقامة الدين إعانته، وإلا فعلى المسلمين لفرض الصحابة لأبي بكر كفايته لما ترك حرفته لأجل القيام.

وأما الأحاديث فلأنها ضعيفة لا تقوى على معارضة ما في الصحيح، وبعضها أخص من الدعوى كحديث المنع من التأكل بالقرآن؛ إذ المنع من ذلك لا يتسلزم ما دفعه المتعلم بطيبة من نفسه.

---

(١) قوله: أن يقبل من الإقبال أي ترك التعليم والإقبال على ما يقوم به وعياله. تمت. مؤلف.

ومنها ما ليس للاستدلال به مدخل في محل النزاع كحديث النهي عن السؤال بالقرآن، إذ السؤال به غير أخذ للأجرة عليه.

وأمَّا حديث أُبي وعبادة فواقعتان في عين لا يعلم المراد بهما؛ إذ يحتمل أنهما فعلا ذلك خالصاً لله، فكره لهما أخذ العوض عليه.

وأمَّا من علمه أنه لله ولأخذ العوض عليه فلا منع منه لحديث ابن عباس.

وأمَّا الآثار فلا حجة في فعل أحد ولا قوله غير النبي ﷺ.

أجاب الأولون عن ما احتج به هؤلاء فقالوا: أما حديث الواهبة نفسها فقد مر ما فيه من الاحتمالات والتأويلات، ومع ذلك فلا يبقى للاحتجاج به وجه، ولو صح الاحتجاج به في بابه فلا يصح الاحتجاج به هنا لخصوصه كما مر، وقد أوضحنا هنالك أنه يجوز تخصيص عموم أدلة تحريم أخذ العوض على القرآن بما إذ كان مهراً، ولا مانع من ذلك.

وأمَّا أحاديث الرقية فليست من التعليم في شيء، فنحن نقول بموجبها.

قال السيد [.....][1] -رحمه الله-: الظاهر من الأحاديث جواز أخذ الأجرة على نحو الرقية بكتاب لله للراقي، والمنع على المعلم أن يأخذ الأجرة على التعليم ليعمل بكل دليل في موضعه، ولا يجوز أن يهمل البعض، وبهذا قالت الحنفية فقالوا بالمنع على التعليم، وأجازوا

(١) هكذا بياض في الأصل، والظاهر أنه محمد بن عز الدين المفتي. راجع شرح الأزهار ص٢٣٥ سطر ٢٣.

الأخذ على الرقى، وذكره في (شرح الأزهار) للمذهب.

وأما احتجاجهم بحديث: «إن أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله» فقد أجيب عنهم بأجوبة:

منها: أن المراد بالأجر الثواب وهو ضعيف، فإن سياق القصة يأبى ذلك.

ومنها: أنه منسوخ بأحاديث المنع، ورد بأن النسخ لا يثبت بالاحتمال.

ومنها: أن المراد أحق ما أخذتم عليه أجراً من الرقية كتاب الله، وهذا هو الذي يشعر به السياق.

ومنها: أن الأجر هنا على عمومه فيشمل أخذ العوض على الرقية، والتعليم، والتلاوة، وتخصيص الأخذ على التعليم بالأحاديث المتقدمة المصرحة بالمنع منه، ويجوز ما عداه.

قال الشوكاني: وهذا أظهر وجوه الجمع، فينبغي المصير إليه.

وأما فعل عمر فلا حجة فيه على أنه وارد في الإعطاء من بيت المال، وليس من محل الخلاف، ولا ينبغي النزاع فيه؛ لأن بيت المال موضوع لمصالح المسلمين، ولا شك أن من المصالح العظيمة إعطاء من يقوم بالمصالح العامة من العلماء والمتعلمين والقراء وغيرهم، ومعلم القرآن من هذا القبيل، ويدل على ذلك ما رواه الإمام أبو طالب في (الأمالي) قال: أخبرنا أبو الحسين علي بن محمد النجري، أخبرنا أبو عبد الله الحسين بن علي بن الحسن بن علي بن عمر بن عمر بن

علي بن الحسين بن علي عليهم السلام بمصر، قال: أخبرنا أحمد بن يحيى، قال حدثنا الحكم بن سليمان، قال حدثنا عمرو بن جميع، عن جويبر، عن الضحاك بن مزاحم، عن النزال بن سمرة[1]، عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من قرأ القرآن فله مائتا دينار من بيت المال فإن لم يعطها في الدنيا أُعطها في الآخرة».

وفي (الجامع الصغير) عنه صلى الله عليه وآله: «حامل كتاب الله له في بيت مال المسلمين في كل سنة مائتا دينار» أخرجه الديلمي في (مسند الفردوس) عن سليك الغطفاني.

وقال ابن الجوزي: حديث موضوع.

هذا وأما قولهم إن الآية واردة في بني إسرائيل فيؤخذ جوابها من الكلام على مفرداتها وقد مر.

وأما قولهم يجوز أن يراد بها من قد تعين عليه ذلك...إلخ. فلا دليل على ذلك التفصيل، واستشهادهم بفعل الصحابة مع أبي بكر فإنما يصح للاحتجاج به على جواز الأخذ من بيت المال، وليس بمحل النزاع، وقد مر الكلام عليه.

وأما قولهم بضعف الأحاديث المفيدة للمنع فلا نسلم، وكيف يقال بضعف ما رواه أهل بيت التطهير، وقرناء التنزيل مع أن من أنصف علم أن مجموع ما ذكرناه من رواية الأئمة والمحدثين على كثرته مما تفيد المطلوب من التحريم، على أنا قد أوضحنا الكلام على رجال بعض

---

(١) صوابه ابن سبرة بموحدة ساكنة العامري الهلالي. تمت. مؤلف.

تلك الأحاديث فوجدنا من وثقهم ومن ضعفهم، وكذلك وجدنا في رجال حديث البخاري من وثقهم ومن ضعفهم، وقد ذكرنا ذلك، فليس القدح بذلك الاختلاف فيما استدللنا به بأولى من القدح به في حديث ابن عباس.

وأما قولهم أن المنع للتأكل بالقرآن لا يستلزم المنع فيما دفعه المتعلم بطيبة من نفسه، فنقول: بل يمنعه إذ ليس المراد بالتأكل حقيقته، وإنما المراد أخذ العوض وقبول المال على تعليمه.

وأما قولهم إن النهي عن السؤال به غير أخذ الأجرة عليه فقد مر تحقيق معنى السؤال المراد في الأحاديث، مع أنا لا نخص المنع بما كان على جهة الأجرة، بل نجري مجراه ما أعطي بسبب التعليم بدليل حديث عبادة، وحديث أُبي في القوس والطعام، وعموم المنع من التأكل به.

وأما قولهم إن حديث عبادة وحديث أبي واقعتان في عين فمسلم، لكنا لا نسلم أنه لم يعرف المراد منهما، فإن الظاهر من السياق وترتيب إعلامهما بالوعيد على الأخذ ممن علماه القرآن يدل على أن العلة في منعها هو كونهما أخذ ممن تعلم منهما القرآن، وأنه أعطاهما لأجل تعليمهما وقد صرح بذلك في إباحة الأكل من الطعام الذي يظهر أن المتعلم لم يعده لأُبي بن كعب، سلمنا، فسائر الأدلة تفيد أن علة التحريم التعليم.

وأما قولهم إنه لا حجة في الآثار فمسلم لكنها إذا قرنت بمثل هذه

الأخبار أفادت بيان المجملات، ودفع الاحتمالات، على أن فيها ما يدل على أن ذلك إجماع الصحابة كما في رواية عبد الله بن شقيق، وقد مر في مسألة بيع المصاحف أن كثيراً من السلف من الصحابة وغيرهم كانوا يكرهون أن يأخذوا لكتاب الله ثمناً.

إذا عرفت هذا فالأولى أن يقال العمل بالدليلين هو الواجب مهما أمكن، وهاهنا الجمع ممكن بلا كلفة بأن تحمل الآية وما في معناها على تحريم أخذ العوض على كل أمر واجب يتعلق بالقرآن من تعليمه، وتبليغ أحكامه المستنبطة منه؛ لأن الواجب منه يجب تبليغه لوجهه، أو محظور كالتحريف والتبديل والكتم لأحكامه ونحو ذلك مما يتعلق به من هذين النوعين[1]، لأن الأخذ على أحد هذين الوجهين يكون من أكل أموال الناس بالباطل، ويحمل حديث ابن عباس وما في معناه، كأحاديث الرقية على جواز أخذ العوض على ما يصح تعلقه بالقرآن من الأمور التي ليست بواجبة ولا محظورة كالرقية والتلاوة ونحوهما مما يمكن تعلقه به على هذا الوجه، ويدخل في ذلك كتابته بالأجرة، وهذا جمع حسن يقتضيه العقل والشرع.

أما العقل: فلأنه لا قبح في أخذ العوض على ما هذا حاله.

وأما الشرع: فلأنا لم نجد فيه منعاً من أخذ العوض على ما ليس بواجب ولا محظور يعلم ذلك من ضرورته مع ما فيه من الجمع، وعدم الإهمال، واعتبار عموم لفظ الحديث وهو أولى من قصره على

---

(١) يعني الواجب المحظور. تمت. مؤلف.

سببه الذي هو الرقية، وكون سبب الحديث[1] مما لا يتصف بالوجوب مما يؤيد هذا الجمع. والله الموفق.

تنبيه [جواز أخذ العوض على تعليم القرآن]

قد مر في أثناء المسألة ما يدل على أنه يجوز أخذ العوض على تعليم القرآن وقراءته ونحوهما من بيت المال وهو الظاهر؛ لأنه موضوع لمصالح المسلمين، ومن قام بمصلحة من مصالحهم كان حظه عليها ثابتاً، يؤيده أن أمير المؤمنين كان يأخذ كفايته من بيت المال كما يدل عليه قوله: إن للوالي قصعتان من بيت المال، قصعة له ولعياله، وقصعة لنائبته، هذا معنى الرواية.

وكان القيام بأمر الأمة متعين عليه، وسيأتي أنه عليه السلام كان يرزق القضاة من بيت المال، والقضاء واجب، ومن تتبع جزئيات عمل السلف وتبعهم الخلف في جميع أمصار المسلمين علم علماً ثابتاً قاطعاً أنهم لا يتحاشون، ولا يتورعون من الأخذ من بيت المال بسبب اشتغالهم ببعض مصالح المسلمين، وإن كانت تلك المصلحة من الواجبات، ولو كان ثمة إنكار أو ترك لنقل، وما نقل من بعضهم من عدم القبول من السلطان فإنما هو لفساد الملوك وضمهم إلى بيت المال ما ليس منه، حتى اختلط الحلال بالحرام، والتبس الحق بالباطل.

---

(١) أعني قوله أحق ما أخذتم عليه... إلخ. وسببه الأخذ على الرقية. تمت. مؤلف.

تنبيه [اقتضاء أدلة تحريم أخذ الأجرة على تعليم القرآن]

ظاهر الأدلة السابقة القاضية بتحريم أخذ الأجرة على تعليم القرآن أنه لا فرق بين الصغير والكبير، ورواية عبد الله بن شقيق[1] نص في كراهة أخذ الأجرة على تعليم الصغير، فإن صح الإجماع المذكور في أول المسألة على الجواز على تعليم الصغير فهو مخصص للأدلة، وصارف للكراهة المروية عن الصحابة إلى التنزيه، لكن الظاهر من نقل الخلاف عدم الفرق بين الصغير والكبير إلا عند الهدوية.

قال الشوكاني بعد أن ذكر جماعة من القائلين بالتحريم: وظاهره عدم الفرق بين أخذها على تعليم من كان صغيراً أو كبيراً.

وقالت الهادوية: إنما يحرم أخذها على تعليم الكبير لأجل وجوب تعليمه القدر الواجب، وهو غير متعين، ولا تحرم على تعليم الصغير لعدم الوجوب عليه.

نعم أما لو كانت الإجارة على تعليم الخط والهجاء فروى أبو مضر الإجماع على ذلك، ويدل عليه ما رواه البيهقي في (السنن) قال: أخبرنا أبو بكر محمد بن محمد بن أحمد بن رجاء الأديب، ثنا أبو محمد يحيى بن منصور القاضي، ثنا محمد بن موسى الحلواني أبو جعفر، ثنا موسى بن خاقان، وفضل بن عمران الأعرج قالا: ثنا علي بن عاصم، قال: أخبرني داود بن أبي هند، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: لم يكن لأناس من أسارى بدر فداء فجعل رسول الله ﷺ

(١) يعني روايته عن الصحابة. تمت. مؤلف.

فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة، فجاء غلام من الأنصار يبكي يوماً إلى أبيه فقال له أبوه: ما شأنك؟ قال: ضربني معلمي.

قال: الخبيث يطلب بذحل[1] بدر والله لا تأتيه أبداً، قوله بدخل.

تنبيه [في بيان المذهب في أخذ الأجرة]

تقدمت الإشارة إلى جواز أخذ الأجرة على تلاوة القرآن وهو نص أهل المذهب.

قال في (شرح الأزهار): وأما أخذ الأجرة على قراءة القرآن على قبور الموتى أو على غير قبورهم فجائز، كما قال أهل المذهب في جواز أخذ الأجرة على الرقية، لأنها ليست واجبة على الراقي.

وبه قالت: [الشافعية][2] وحكى السيد محمد بن إسماعيل الأمير جواز أخذ الأجرة على التلاوة عن القائلين بجواز الأخذ على التعليم وهو الظاهر، لأنهم إذا أجازوا على التعليم وهو واجب فبالأولى أن يجيزوا على ما ليس بواجب.

وأما غيرهم فالقائلون بالجواز من ذكر، ولم أقف على خلاف فيه لأحدٍ، إلا عن الشيخ العلامة محمد بن حيوة السندي فإنه نص على المنع من أخذ الأجرة على تلاوة القرآن، ويؤخذ هذا القول لعمر بن الخطاب من كراهته لاعطاء عمار الذين قرءوا القرآن في رمضان وإنكاره قول سعد: من قرأ القرآن ألحقته على ألفين، وقد مر ذلك في

(١) قوله: بذحل أي بثأر بدر.

(٢) ما بين المعكوفين زيادة منا، راجع ضوء النهار ج (٣) ص (١٤٦٦) الهامش. انتهى.

أول المسألة، لنا وجوه:

أحدها: أن الأصل ثبوت الإجارة في شرعنا وشرع من قبلنا على الأفعال، كما حكى الله تعالى من تأجير شعيب لموسى عليه السلام، وصح استئجاره ﷺ دليلاً في سفره من مكة مهاجراً، وثبتت الإجارة على الأقوال كما في حديث الرقية، وثبتت الإجارة في الخصومات وغيرها، وبالجملة إن جواز الإجارة معلوم من الدين ما لم يرد منع شرعي، بلى فرق بين الأقوال والأفعال، والتأجير على تلاوة القرآن داخل تحت هذا الأصل، ولم يرد فيه منع خاص، بل جاءت السنة بتقريره وهو حديث ابن عباس فإنه دال بعمومه على جواز أخذ الأجرة على تعليم كتاب الله وتلاوته والرقية به ونحو ذلك، ويخص أخذها على ما كان واجباً أو محظوراً من الأمور المتعلقة به كالتعليم بالأدلة السابقة كما مر، ويبقى ما لم يكن كذلك داخلاً تحت العموم.

الوجه الثاني: أنه قد صح التأجير على الرقية، وذلك في المعنى تأجير على التلاوة؛ إذ الرقية بالقرآن، إنما تكون بالتلاوة، وأيضاً التأجير على التلاوة إنما هو كهذه الأوقاف على قراء القرآن والعلماء والمتعلمين في جميع الأمصار، وهو شيءٌ مجمع عليه بين أهل المذاهب من زيدي وحنفي، وشافعي ومالكي وغيرهم، ويعدونه من القرآن، ويحثون عليه، ويرافعون من منع شيئاً من ذلك إلى ولاة الأمر من أئمة أهل البيت وغيرهم، فيلزمون من ثبت عليه شيء من ذلك بتسليمه إلى أهله، فلوحرمت الأجرة على التلاوة لحرم هذا، إذ هو من أخذ العوض على تلاوة القرآن، وتعلم العلم وتعليمه.

الوجه الثالث: أن التلاوة على نية المؤجر، ومطابقة قصده غير واجبة ولا محظورة، فيجب أن يجوز أخذ العوض عليها كسائر الأمور التي تفعل مطابقة لمراد الغير.

الوجه الرابع: أن التالي بالأجرة كالغازي في سبيل الله يريد الجهاد لتكون كلمة الله هي العليا، ولينال قسطاً من الغنيمة، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام لما خلفه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة تبوك (يانبي الله والله ما أملك شيئاً وما عندي شيء ومالي غنى ..... مع المسلمين فأعود به على وئام أهل بيتك) [1] وقد شبه صلى الله عليه وآله وسلم ذلك بأم موسى ترضع ولدها وتأخذ أجرها، وقد أجمع العلماء على جواز الجمع بين الحج والتجارة، وأنزل الله في ذلك: {لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ} [البقرة:١٩٨].

احتج الشيخ محمد فيما مر من الأحاديث الدالة على منع التأكل بالقرآن، والسؤال به.

قلنا: قد مر أن ذلك محمول على ما إذا كان التأكل به، والسؤال به في مقابلة أمرٍ واجب أومحظور يتعلق بالقرآن كالتعليم والتحريف، وقد قررنا ذلك فيما مر بما لا مزيد عليه.

وقال السيد محمد بن إسماعيل الأمير -رحمه الله-: قد بين لنا صلى الله عليه وآله وسلم أن أخذ الأجرة عليه جائزة، وأن أحق ما أُخذ عليه أجراً كتاب الله، وجعل تعليم آيات منه صداقاً، فلابد أن يراد بالتأكل به غير هذه الأنواع الجائزة التي من جملتها التأجر على تلاوته، ونظرنا فيمن

(١) مجموع الإمام زيد: ٤٠٧-٤٠٨.

تُصُدِّقَ عليه أنه متأكل بالقرآن، فإذا هم الذين يحرفونه، ويقلبون معانيه كالخوارج لصدق قوله: يقيمونه كما يقام السهم عليهم، وقد وصف الخوارج بذلك، وبأن أصحابه يحقرون قراءتهم عند قراءتهم، وأخبر أنهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، وقد حرفوا كلام الله، وأراقوا دماء المسلمين، وكفروا به خير خلق الله في زمانهم بإجماع المسلمين وهو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، ومثلهم الباطنية حرفوا كلام الله، وجعلوا له باطناً وظاهراً، وتأكلوا به، وكذلك طوائف الرافضة والصوفية، هذا حاصل كلامه.

قال: ولا يخفى أن لأهل المذهب المتعصبين قسطاً وافراً من هذا التحريف يعرفه من قلع غرس التمذهب عن أرض قلبه، واستبدل السنة والكتاب من قال أهل مذهبنا والأصحاب، وذكر أن تأكل هذه الفرق به معلوم، فإنه بسبب تحريفهم معانيه قالوا عند أتباعهم رئاسة، وحصلوا منهم أموالاً عديدة، وهذا لا ينكره أحد.

قال: فمن تلا كتاب الله مريداً به وجه الله وأخذ الأجرة على تفريغ ساعاته للتلاوة، ووهب أجر تلاوته لعبد من عباد الله لا يُعد ممن تأكل بكلام الله، ولا يقول هذا من له أدنى إلمام بالمعارف العلمية بعد إقرار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لأخذ الأجرة على الرقية بالقرآن، وجعل تعليمه مهراً.

قلت: وهو كلام حسن إلا أنه قصر المنع على الصورة المحظورة التي هي التحريف ونحوه، لجزمه بضعف حديث عبادة في التعليم، والأولى ما قدمناه من أن المنع يتناول أخذ الأجرة على الأمور المحظورة المتعلقة بالقرآن كما ذكره، وعلى ما يتعلق به من الأمور الواجبة، لما قد قدمنا

من الأدلة، والعجب من السيد-رحمه الله- حيث لم يرفع نظره إلى ما رواه أئمة أهله كزيد بن علي، والهادي عليهما السلام فالله المستعان.

فإن قيل: التأجير على التلاوة من الإيثار بالقرب، وقد كره السلف ذلك، فكرهوا أن يؤثر الإنسان غيره بمكانه في الصف الأول من صفوف الصلاة.

قيل: لا نسلم الكراهة للعلم الضروري بحسن الدعاء للوالدين والمؤمنين، وهو من التأثير بالقرب، وقد جاء في الحث على الدعاء للغائب ما هو ظاهر لا يخفى، وجرى على ذلك سلف الأمة وخلفها، فإنهم بلا ريب يدعون للمسلمين كافة، ومن أوضح الأدلة ما ورد في صلاة الجنازة من الدعاء للميت، وما حكاه الله عن الملائكة من قولهم: {رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا} ...الآية[غافر:٧].

وما ورد من الترغيب في الصلاة على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، وأن من صلى عليه واحدة صلى الله عليه بها عشراً.

وفي كتاب (الذكر) لمحمد بن منصور المرادي: حدثنا محمد، قال: حدثنا هناد، قال: ثنا قبيصة بن سفيان، عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن الطفيل بن أُبي بن كعب، عن أُبي بن كعب قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا ذهب ثلث الليل قام فقال: «يا أيها الناس اذكروا الله جاءت الراجفة تتبعها الرادفة، جاءت الموت بما فيه جاءت الموت بما فيه».

قال أُبي: قلت: يا رسول الله إني أكثر الصلاة عليك فكم أجعل لك من صلاتي؟ قال: «ماشئت». قلت: الربع. قال: «ما شئت، فإذا زدت فهو خير لك».قلت: النصف.قال: «ما شئت، فإذا زدت فهو خير لك».قلت: أجعل لك صلاتي كلها.قال: «إذاً تكفى همك، ويغفر ذنبك».

قيل لأبي جعفر محمد بن علي: كيف يجعل له صلاته؟

قال: إذا افتتح الدعاء فصلى على النبي ﷺ، والحديث أخرجه أحمد، والترمذي، والحاكم وصححه، وقال الترمذي: حسن صحيح.

فلو كان التأثير بهم بالقرب مكروهاً ما قرر النبي ﷺ أُبي بن كعب على ذلك، على أن المؤثر ينال بسبب التأثير من الثواب والأجر العظيم، ونيل مطلوبه أعظم من ما آثر به كما يدل عليه حديث أُبي وغيره.

والمراد بالصلاة: أن المؤثر بها في حديث أُبي الدعاء كما يُفهم من الحديث، ومن تفسير أبي جعفر عليه السلام، وقيل: بل المراد بها ذات الأذكار والأركان ترجيحاً للحقيقة الشرعية على اللغوية، وهو بعيد، وأيهما كان فهو من التأثير بالقرب، فإن قيل: جعل الأجير ثواب تلاوته للغير زهد في الثواب، قيل: لو كان ذلك زهداً في الثواب لنبه النبي ﷺ من أخذ الأجرة على الرقية، ولأعلمه بما هو الأولى في حقه، وإلاَّ وجب على أن الزهد في الثواب إذا لم يكن على جهة

الاستخفاف لا يقتضي تحريم الأجرة، غاية الأجرة أن يكون الترك أولى وليس بمحل النزاع، ولا يبعد أن يكون ثواب التكسب على النفس والعيال من هذا الوجه الحلال مساوياً لثواب التلاوة أو أكثر منه، لما ورد في فضل التكسب من الحلال فيما يعود به على النفس والعيال.

وقال السيد محمد بن إسماعيل الأمير ما معناه: ولا يبعد أن يكون الأجير والمستأجر داخلين تحت قوله تعالى: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى} [المائدة:٢] إذ الأجير أعان أخاه بما أهداه من ثواب تلاوته، والمستأجر أعانه بالأجرة، والثواب حق للأجير فله أن يهبه لمن يشاء من إخوانه، كما أن له أن يسقط حقه اللازم من جناية أو دين، ويعوضه الله خيراً منه، كما قال تعالى: {فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ} [الشورى:٤٠] وقد ثبت أن الله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه، فإذا كان الله في عون العبد وهو الذي يكافيه على أعماله فماذا يخاف، وقد ثبت أنه إذا دعا العبد لأخيه بظهر الغيب قال له ملك: ولك مثل ذلك، ولا يقوله الملك إلا عن أمر الله، ودعاء الملك مجاب.

قال: ومن هنا أقول إن دعاء العبد لأخيه بظهر الغيب أفضل من دعائه لنفسه، لأنه يعطى ما سأله لأخيه، لأنه يسأله الملك.

المسألة الرابعة [أخذ الأجرة على تعليم العلم]

في الآية دليل على تحريم أخذ الأجرة على تعليم العلم، ووجه الاستدلال بها يعلم مما مر، وهذا هو المصحح للمذهب.

ففي (شرح الأزهار) قال أبو مضر والإمام يحيى، والفقيه محمد بن يحيى: لا يجوز الاستجئار على سائر العلوم الدينية_أبو مضر، ويلزم من تجويز أبي عباس إجارة الكتب أن يجوز.

قلت: لأن مذهب أبي عباس أنه يجوز استئجار سائر الكتب سوى المصاحف للقراءة فيها، ومنع من إجارة المصحف.

وروى هذا عنه القاضي زيد، وهو المصحح للمذهب-أعني أنه يجوز التأجير في الكتب دون المصاحف-.

وقال المنصور بالله وأبو مضر: لا يجوز في الجميع.

واعلم: أنه قد تقدم في المسألة التي قبل هذه، وفي التي قبلها ذكر الخلاف في المسألة-أعني مسألة أخذ الأجرة على تعليم العلم وكتابته بالأجرة وتأجير كتبه.

وممن نص على جواز أخذ الأجرة على تعليم العلم وكتابته بالأجرة: ابن حزم.

وقال في (شرح الإبانة): ويجوز للرجل أن يستأجر كتاباً فيه كلام أو فقه، أو لغة، أو شعر ليقرأ فيه عند أصحابنا، والشافعي خلاف أبي حنيفة.

والحجة على منع أخذ الأجرة على تعليم العلوم الدينية الآية كما قدمنا، وكل ما تقدم من الأدلة على تحريم الأجرة على تعليم القرآن، يدل على ذلك، لأن القرآن هو العلم الحقيقي، ومنه تؤخذ سائر العلوم الدينية التي يجب تبليغها وتعليمها، ولهذا جاء في الحديث في وصفه «وحكم ما بينكم وهو الفصل ليس بالهزل» وجاء فيه أنه لا تشبع منه العلماء، وأنه يدل على خير سبيل، وأنه الدليل على المعرفة، وكل هذا قد تضمنته أحاديث قد تقدمت.

ومن كلام علي عليه السلام في وصفه: فهو معدن الإيمان وبحبوحته، وينابيع العلم وبحوره، رواه في (النهج)، وكونه العلم الحقيقي، والأصل الذي يؤخذ منه كل علم نافع أمر معلوم، لا يشك فيه إلا جاهل ظلوم، وإذا كان كذلك وجب أن يكون حكم سائر العلوم الدينية حكمه في تحريم أخذ الأجرة على تعليمه؛ ولأن تبليغ العلم واجب فمن أخذ عليه شيئاً فهو من الآكلين لأموال الغير بالباطل، ولأن الإخلاص شرط، ومن أخذ الأجرة غير مخلص، وكون تبليغ العلوم الشرعية واجب فهو معلوم، وسيأتي الاستدلال على وجوب تبليغه وتحريم كتمانه إن شاء الله[1].

ومن الأدلة على تحريم الأجرة على تعليم العلم ما رواه أبو طالب في أماليه قال: أخبرنا أبي -رحمه الله-، قال: أخبرنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن أبي عبيد الله، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن عمر بن أُذينة،

(١) في قوله تعالى: {ولاتلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق} ونحوها. تمت. مؤلف.

عن أبان ابن أبي عياش، عن سليمان بن قيس الهلالي قال: سمعت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «منهومان لا يشبعان: منهوم دنيا، ومنهوم علم، ومن اقتصر من الدنيا على ما أحل الله له سلم، ومن تناولها من غير حلها هلك إلا أن يتوب ويرجع، ومن أخذ العلم عن أهله وحملته نجا، ومن أراد به الدنيا فهي حظه منها، والعلماء رجلان: آخذ بعلمه فهذا ناجٍ، وعالم تارك لعلمه فهذا هالك، وإن أهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه، وإن أشد الناس ندامة وحسرة رجل دعا عبداً إلى الله سبحانه فاستجاب له وأطاع الله فأدخله الجنة وأدخل الداعي النار بترك علمه واتباعه هواه». وله عند أبي طالب عليه السلام طريق أخرى. قال: أخبرنا أبي -رحمه الله- قال: أخبرنا أبو القاسم حمزة بن أبي القاسم العلوي العباسي، قال: أخبرنا محمد بن أبي القاسم، قال: أخبرنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي فذكره إلى آخره باختلاف يسير في المتن، وفيه: من أخذ العلم عن أهله وعمل به نجا.

أما أحمد بن أبي عبد الله فقال في (الجداول): أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن علي بن الحكم، والحسن بن محبوب، والحسن بن يزيد النوفلي، وبشر بن عبد الله، وبكر بن صالح، والقاسم بن يحيى، وعنه محمد بن الحسن الصفار، وفي موضع من الأمالي[1] أحمد بن عبد الله البرقي، عن جده أحمد بن محمد، وفي موضع منها أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن خالد البرقي، وفي موضع عن

(١) يعني أمالي أبي طالب. تمت. مؤلف.

الحسن بن محبوب، وفي موضع أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن الحسن بن فضالة، وعن الجميع محمد بن الحسن الصفار قال: والنسبة إلى برقة قرية بـ(قم)، وأهل (قم) كلهم شيعة.

قلت: قد ترجم لبعض هؤلاء في (الجداول) فقال: أحمد بن عبد الله بن عبد الرحيم البرقي، وذكر أنه روى عن جده، وحماد بن عيسى وغيرهما.

قال في (التذكرة): كان من الحُفاظ المتقنين، وهو من رجال أبي طالب والمرشد بالله.

وقال أحمد بن محمد بن عيسى: أبو جعفر القمي، عن حسين بن سعيد وغيره، وعنه سعيد بن عبد الله، ومحمد بن الحسن الصفار.

قال الذهبي: العلامة أبو جعفر شيخ الرافضة بقم، له تصانيف وشهرة، كان في حدود الثلاث مائة.

وقال فيها أيضاً: أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن أبيه وعن علي بن نعمان، ويحيى بن يزيد النوفلي، وعنه حفيده أحمد بن أبي عبد الله البرقي، ومحمد بن عبد الله بن يحيى.

قال ابن حجر: عالم الشيعة، له تصانيف في الرفض.

وقال الذهبي: من كبار الرافضة، وذكر في (الجداول) أيضاً: محمد بن خالد البرقي، وأنه روى عن محمد بن أحمد بن أبي نصر، والحسين بن زيد بن علي، وعنه أحمد بن محمد الأشعري وولده أحمد بن محمد، وذكره في (الإكمال).

وأما حماد فهو: ابن عيسى بن عبيدة الجهني، روى عن الصادق وغيره.

قال ابن معين: شيخ صالح غرق بالجحفة سنة ثمان ومائتين، احتج به الترمذي وابن ماجة، وروى له أبو طالب والمرادي، وضعفه أبو حاتم، وابن حجر.

وروى الموفق بالله عليه السلام في (سلوة العارفين) عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من تعلم علماً مما يبغى به وجه الله لا تعلمه إلا ليصيب عرضاً من الدنيا لم يجد عرف الجنة-يعني ريحها-» ورواه الغزالي في (الإحياء) ولفظه: عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من طلب علماً مما يبتغي به وجه الله تعالى ليصيب به عرضاً من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة» ونسبه العراقي في (التخريج) إلى أبي داود وابن ماجة، قال: بإسناد جيد.

وأخرج الترمذي من حديث ابن عمر مرفوعاً: «من تعلم علماً لغير الله أو أراد به غير الله فليتبوأ مقعده من النار».

وروى الموفق بالله عليه السلام في (السلوة) عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تطلبوا العلم لثلاث خصال: لتباهوا به العلماء ولا لتباهوا به السفهاء ولا لتصرفوا وجوه الناس إليكم فمن فعل ذلك فهو في النار، تعلموا لله والدار الآخرة» ورواه في (الإحياء) بلفظ: «لا تتعلموا العلم لتباهوا به العلماء ولتماروا به السفهاء ولتصرفوا به وجوه الناس إليكم فمن فعل ذلك فهو في النار».نسبه العراقي في (التخريج) إلى ابن ماجة من حديث جابر، قال: بإسناد صحيح.

وفي (الجامع الصغير) من حديث كعب بن مالك مرفوعاً: «من طلب العلم ليجاري به العلماء وليماري به السفهاء أو يصرف وجوه الناس إليه أدخله الله النار» وعزاه إلى الترمذي.

والمباهاة والمجاراة: بمعنى واحد هنا يجري معهم في المناظرة ليظهر علمه رياء وسمعة، والمماراة: المحاججة والمجادلة، ومعنى صرفه وجوه الناس إليه: أن يطلبهُ بنية تحصيل المال والجاه وصرف وجوه العوام إليه.

وفي (أمالي المرشد بالله): أخبرنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن أحمد بن ريذة، قال: أخبرنا سليمان بن أحمد الطبراني، قال: حدثنا الحضرمي عن محمود بن غيلان، قال: حدثنا نصر بن خالد النحوي، قال: حدثنا هداب، عن إبراهيم بن الضريس، عن الهيثم عن الجارود، قال: قال رسول الله ﷺ: «من طلب الدنيا بعمل الآخرة طمس وجهه، ومحق ذكره، وأثبت اسمه في النار».

قال المرشد بالله: الجارود بن عمرو المعلى العبدي يكنى أبا المنذر، وفي نسبه بين النساب خلاف، وله عن رسول الله ﷺ ثلاثة أحاديث.

قلت ذكر في (الجداول): أنه أسلم سنة تسع، ثم سكن (البصرة)، وروى عنه مطرق وابن سيرين وخلق، توفي سنة إحدى وعشرين.

وقال في (التقريب): صحابي جليل استشهد سنة إحدى وعشرين، وقد وصفه أمير المؤمنين بالصلاح، فقال في كتابه إلى ولده المنذر بن الجارود: أما بعد: فإن صلاح أبيك غرني منك. رواه في (النهج).

وأما الحضرمي فهو: محمد بن عبد الله الحضرمي أبو جعفر الكوفي مطين الحافظ، وثقه الذهبي والطبراني، توفي سنة سبع وتسعين ومائتين.

وأما محمود فهو: ابن غيلان العدوي، مولاهم أبو أحمد المروزي الحافظ، روى عنه الجماعة وغيرهم، إلا أبا داود، وثقه النسائي، وقال أحمد: صاحب سُنة، توفي سنة تسع وثلاثين ومائتين، روى له المرشد بالله ووالده.

وروى الغزالي في (الإحياء) عن الضحاك، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «علماء هذه الأمة رجلان: رجلٌ آتاه الله علماً فبذله للناس ولم يأخذ عليه طمعاً ولم يشتر به ثمناً فذلك تصلي عليه طير السماء وحيتان الماء، ودواب الأرض، والكرام الكاتبون، يقدم على الله عز وجل يوم القيامة سيداً شريفاً حتى يرافق المرسلين، ورجل آتاه الله علماً في الدنيا فضن به على عباد الله وأخذ عليه طمعاً واشترى به ثمناً فذلك يأتي يوم القيامة ملجماً بلجام من نار ينادي مناد على رؤوس الخلائق هذا فلان بن فلان آتاه الله علماً في الدينا فضن به على عباده وأخذ به طمعاً واشترى به ثمناً فيعذب حتى يفرغ من حساب الناس» نسبه الغزالي في (التخريج) إلى الطبراني في (الأوسط)، وقال: باسناد ضعيف، قوله: «فضن به»: أي بخل به.

وفي كتاب (جامع بيان العلم) لأبي عمر بن عبد البر، حدثنا أحمد بن محمد بن هشام، قال: حدثنا علي بن عمر بن موسى، قال:

حدثنا الحسن بن عبد الله أبو أحمد[1]، قال: حدثنا عبد الله بن أحمد بن موسى، قال: حدثنا يحيى بن المغيرة المخزومي، قال: حدثني أخي، عن أبيه، عن عثمان بن عبد الرحمن، عن ابن شهاب، عن أبي إدريس الخولاني، عن أبي الدرداء، قال: قال رسول الله ﷺ: «أنزل الله في بعض الكتب أو أوحى إلى بعض الأنبياء قل للذين يتفقهون لغير الدين ويتعلمون لغير العمل، ويطلبون الدنيا بعمل الآخرة يلبسون للناس مسوك الكباش وقلوبهم كقلوب الذئاب وألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم أمر من الصبر إياي يخادعون وبي يستهزءون لأُتيحنَّ لهم فتنة تذر الحليم فيهم حيراناً» رواه الموفق بالله في (سلوة العارفين).

قال: أخبرني عبد الله بن أحمد بن موسى فذكره بسنده ومتنه إلا أنه قال: عن أبي إدريس قال رسول الله ﷺ ولم يذكر أبا الدرداء.

وفي (سلوة العارفين) للموفق بالله عليه السلام: أخبرني أبو الحسن علي بن أحمد، أخبرنا أبو أحمد عبد الله بن الحسن، حدثنا أبو وهب يحيى بن موسى بن إسحاق، حدثنا عثمان بن عمر بن مهران الأيلي، حدثنا قبيصة، حدثنا سفيان، عن أيوب عن أبي العالية، عن أُبي بن كعب، قال: قال رسول الله ﷺ: «بشر هذه الأمة بالسناء والرفعة في الدين والتمكن في البلاد مالم يعملوا عمل الآخرة للدنيا، ومن يعمل عمل الآخرة للدنيا لم يقبل منه وليس له في الآخرة من نصيب» والحديث

(١) هو العسكري شيخ الموفق بالله ولعله سقط في السلوة عن الناسخ؛ لأن الموفق يروي عنه عن عبد الله بن أحمد. تمت. مؤلف.

في (الجامع الصغير) بلفظ: «بشر هذه الأمة بالسناء والدين والرفعة والنصر والتمكن في الأرض فمن عمل منهم عمل الآخرة للدنيا لم يكن له في الآخرة من نصيب» ونسبه إلى أحمد وابن حبان والحاكم، والبيهقي في (الشعب) من حديث أُبي بن كعب.

قال العزيزي: ورجال أحمد رجال الصحيح، والسناء بالمد: الرفعة، وقوله: والدين أي: التمكن فيه، وقوله: والرفعة: أي في الدارين، والمراد بجعل عمل الآخرة للدنيا أن يجعل عمله الأخروي وسيلة إلى تحصيل الدنيا.

ومن كلام علي عليه السلام لكميل بن زياد: (إن هاهنا علماً جماً، وأشار بيده إلى صدره لو أصبت له حملة، بل أصيب لَقِناً غير مأمون عليه مستعملاً آلة الدين للدنيا، ومستظهراً بنعم الله على عباده، وبحججه على أوليائه)...إلى أن قال: (أو منهوماً باللذة، سلس القياد للشهوة أو مغرماً بالجمع والادخار، ليسا من رعاة الدين في شيء) رواه في (النهج) و(سلوة العارفين) وهو حديث مشهور مبسوط، رواه جماعة من أئمتنا وغيرهم، حتى قال ابن عبد البر ما معناه: أنه استغنى بشهرته عن ذكر إسناده، واللقن: الحاذق.

وعن سفيان بن عيينة قال: (بلغنا عن ابن عباس أنه قال: لو أن حملة العلم أخذوه بحقه وما ينبغي لأحبهم الله وملائكته والصالحون وَلَهابَهِمُ الناس، ولكن طلبوا به الدنيا فأبغضهم الله وهانوا على الناس) رواه ابن عبد البر في كتاب (العلم).

وفي (أمالي المرشد بالله): أخبرنا الشريف أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن الحسني البطحاني بقراءتي عليه، قال: أخبرنا محمد بن الحسين بن النحاس قراءة عليه، قال: أخبرنا علي بن العباس البجلي، قال: حدثنا عباد بن يعقوب، قال: أخبرنا علي بن عابس، عن أبي إسحاق، عن صلة بن زفر، عن عبد الله بن مسعود قال: كيف أنتم إذا ألبستكم فتنة يشيب فيها الصغير، ويهرم فيها الكبير تتخذونها سنة إن غيرت؟ قيل: غيرت السنة.

قيل: ومتى ذاك يا أبا عبد الرحمن؟

قال: إذا كثرت قراؤكم، وقلت فقهاؤكم، وكثرت شعراؤكم، والتمست الدنيا بعمل الآخرة، وتفقه لغير الدين. ورواه ابن عبد البر في كتاب (العلم) بسند آخر.

قال: حدثنا سعيد بن مضر، قال: حدثنا قاسم بن أصبغ، قال: حدثنا ابن وضاح، قال: حدثنا موسى بن معاوية، قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، قال: حدثنا سفيان الثوري، عن يزيد بن أبي زياد، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبدالله بن مسعود فذكره مع اختلاف في بعض ألفاظه.

وروى ابن عبد البر بإسناده إلى محمد بن يحيى بن حبان، قال: حدثني رجل من أهل (العراق) أنهم مروا على أبي ذر فسألوه يحدثهم، فقال لهم: تعلمُن أن هذه الأحاديث التي يبتغى بها وجه الله لا يتعلمها أحد يريد بها عرض الدنيا، أو قال لا يريد بها إلا عرض

الدنيا فيجد عرف الجنة أبداً.

قال عبد الله بن المبارك: عرفها: ريحها، وروى بإسناده إلى أبي العالية قال: مكتوب عندهم في الكتاب الأول: ابن آدم علم مجاناً كما علمت مجاناً. قال أبو عمر: معناه عندهم كما لم تغرم ثمناً فلا تأخذ ثمناً، والمجان عندهم الذي لا يأخذ بعلمه ثمناً.

فهذه الأدلة وما أشرنا إليه مما مر في المسألة التي قبلها تدل على أنه لا يحل أخذ الأجرة على تعليم الأجرة[1]؛ لأنها قد تضمنت تحريم جعله وسيلة إلى الدنيا، ومن أخذ الأجرة على تعليمه فقد جعله وسيلة إليها، واستعمل آلة الدين للدنيا، وبهذا يبطل قول ابن حزم إنه لم يأت في النهي عن ذلك نص، ولا حجة لمن أجاز ذلك إلا حديث: «أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله» وحديث الواهبة نفسها.

قلنا: هذان الحديثان قد تقدم الكلام عليهما وأوضحنا أن حديث: «أحق ما أخذتم عليه أجراً» محمول على ما ليس بواجب ولا محظور كما يشعر به سببه، وأن حديث الواهبة نفسها محمول على التكرمة لقيام الدليل على منع أخذ العوض على تعليم كتاب الله تعالى.

فإن قيل: ما ذكرتموه من الأخبار إنما يدل على تحريم طلبه مقصوداً به الدنيا، وهو خارج عن محل النزاع؛ إذ النزاع في أخذ العوض على تعليمه.

قلنا: الآية ظاهرة فيما ذهبنا إليه، وكذلك حديث: «من طلب الدنيا

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلها ((على تعليم العلم)) انتهى.

بعمل الآخرة» وحديث ابن عباس: «علماء هذه رجلان. ..إلخ ونحوهما.

وأما الأحاديث التي علق الذم والتحريم فيها بالطلب مراداً به الدنيا، فوجه الاستدلال بها أنها تتناول من قصد بطلبه أنه يعلم بالأجرة، وإذا كانت متناولة له وجب أن تكون الأجرة محرمة، وإلا لما جاز الوعيد عليها.

فإن قيل: هذه الأدلة إنما تدل على تحريم أخذ العوض على التعليم حيث قصد بتعليمه التوصل إلى العوض، فأما إذا لم يقصد ذلك فلا وجه لتحريم ما أخذه ولا تقتضيه هذه الأدلة.

قيل: لا نحكم إلا بتحريم ما كان عوضاً في مقابلة التعليم، والأدلة لا تتناول إلا ذلك، فأما إذا أخذ من المتعلم ما يعطيه على جهة البر والإحسان وإرادة وجه الواحد المنان لا لتعليمه فلا نقول بمنعه، ولا يقوله فيما أحسب أحد من أهل العرفان لخروجه عن أدلة التحريم، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل ما يتحفه به أصحابه وهو المعلم لكل خير والهادي إلى الرشد، وكذلك أمير المؤمنين ثم من بعده من أهل بيته عليهم السلام وغيرهم، وذلك معلوم لمن بحث، وجرى على ذلك علماء الأمصار في جميع الأعصار إلى يومنا هذا، ويدل على ذلك ما ورد من الحث على الصدقة وفعل المعروف إلى كل أحد، ثم ما جاء في فضل إكرام المؤمن والإحسان إليه، ثم ما ندب الله إليه من إكرام العلماء خاصة والإحسان إليهم، فالعلماء إذا أخذوا ممن يعلمونه على هذا الوجه مهتدون بهدي النبي صلى الله عيه وسلم، ومقتدون

بعمل الوصي وأهل بيته عليهم السلام، وعلماء السلف والخلف من هذه الأمة، وداخلون في عموم من حث الله على التصدق عليهم الأسود والأحمر، واختصوا بعد ذلك بما جاء في فضل الإحسان إلى المؤمنين ثم بما جاء من الحث على إكرام العلماء خاصة.

هـــذا وأما قول أصحابنا: بمنع إجارة المصاحف وتجويز إجارة سائر الكتب فقال القاضي زيد: الوجه أن إجارة المصاحف لا تجوز هو أن منفعتها وهي القراءة لا تستحق بالأجرة فلا يجوز استئجارها كما لو استأجر بيتاً على أن يبيع فيه الخمر.

قال: والمسألة مبنية على منع الاستئجار على تعليم القرآن، وكان الأولى الاستدلال بعموم الآية، والوجه في جواز إجارة سائر الكتب أن منافعها وهي القراءة فيها تجوز أن تستحق بعقد الإجارة فتصح إجارة ما هو آلة فيها كإجارة آلة الصناع.

قلت: وفي قوله إن القراءة فيها تجوز أن تستحق بعقد الإجارة نظر لما مر من الأدلة على تحريم الأجرة على تعليم العلم والمسألة مبنية على ذلك كما قال في منع إجارة المصاحف؛ أنَّ ذلك مبني على منع الاستئجار على تعليم القرآن، وذكر في حواشي الأزهار في وجه الفرق بين المصاحف والكتب أن القرآن يتعلق الوجوب بلفظه العربي ومعناه فلم يجز الاستئجار للمصاحف.

وأما الكتب فالواجب يتعلق بمعناها فقط فلم تتعين فيها الكتب والأشخاص الذين يعلمون العربية.

فإن قيل: ما وجه الفرق عند أهل المذهب بين البيع والإجارة حيث أجازوا بيع المصحف دون إجارته؟

قيل: وجهه أن البيع يتناول الجلد ونحوه والقرآن يدخل تبعاً.

وأما الإجارة فهي مشتملة على القرآن، بل لا منفعة غير القراءة.

قلت: والفرق ضعيف، والظاهر جواز إجارة المصاحف كما يجوز بيعها؛ إذ لا يتناول العقد فيهما إلا الجلد والكاغد ونحوهما، والقرآن عرض لا يمكن بيعه ولا إجارته وإن كان هو المقصود من البيع والإجارة أعني أنه إنما وقع العقد لأجله فذلك لا يمنع من بيع الجلد ونحوه وإجارته إذ ليس ذلك إلا آلة يتوصل بها إليه، ولا وجه لمنع أخذ العوض على ما هو آلة للقرآن.

تنبيه أما إذا كانت الإجارة على تعليم العلم من أموال المصالح فلا حرج في أخذها لما مر في المسألة التي قبل هذه، وإن كان الأولى جعل مثل هذا العمل العظيم متمحضاً لوجه الله والدار الآخرة، سيما إذا كان للمعلم [ما يكفيه ويكفي عياله][1].

المسألة الخامسة [دلالة الآية على أخذ العوض على الفتيا والقضاء]

في الآية دليل على تحريم أخذ العوض على الفتيا والقضاء إذ من أخذ على شيء من ذلك عوضاً فقد استبدل بآيات الله ثمناً قليلاً، وما

(١) في الأصل: إذا كان للمعلم ويكفي عياله. ولعله سهو من الناسخ.

تقدم من أدلة تحريم أخذ العوض على تعليم العلم يدل على هذا إذ الفتيا والقضاء نوع من التعليم.

قال بعض العلماء ما معناه: ما يأخذه المفتي على الفتيا، إما أن تكون على جهة الأجرة أو الهدية، أو الرزق المقرر المفروض من بيت المال، فهذه ثلاث صور مختلفة السبب والحكم.

فأما أخذ الأجرة فلا يجوز له؛ لأن الفتيا منصب تبليغ عن الله تعالى ورسوله فلا تجوز المعاوضة عليها كما لا تجوز على تعليم الإسلام والصلاة ونحوهما، فإذا امتنع عن الجواب إلا بأجرة كان ذلك حراماً، فهو مرتكب للمحظور للحرام قطعاً.

قال: ويلزمه رده ولا يملكه، وقال بعض المتأخرين: إن أجاب بالخط حلت له الأجرة إذ لا تلزمه الكتابة، وجعل الأجرة على ذلك كأجرة الناسخ، والخط قدر زائد على الجواب.

قال: والصحيح خلاف ذلك، وأنه يلزمه الجواب مجاناً لله بلفظه وخطه لكن لا يلزمه الورق ولا الحبر.

قلت: بل يلزمه حيث لا يتم الواجب إلا به، وقدكان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث الرسل إلى الآفاق لتبليغ الشرائع لما كان التبليغ لا يتم بدون ذلك؛ إذ وصول أهل الأقطار إلى مقامه الشريف يتعذر عادة، وفيهم العاجز ومن لا قدرة له على تحصيل نفقة السفر، فيجب في كلام لا يتم الواجب إلا به أن يجب بوجوبه، ومنه كتابة الفتيا حيث لا يظهر معناها للسائل ولا ينضبط له إلا بها كما هو الظاهر من حال أكثر المستفتين، وفي حكمه الورق والحبر حيث لم يكن للسائل شيء

منهما، وكذلك إذا كان معه منهما شيء ولم تسمح نفسه بهما فإن تحصيلهما واجب على المفتي؛ لأن وجوب الفتيا متعلق به فيجب عليه تخليص ذمته من هذا الواجب بالممكن، وسيأتي لهذا مزيد تحقيق إن شاء الله.

قال: وأما الهدية ففيها تفصيل فإن كانت بغير سبب الفتوى كمن عادته يهاديه أو من لا يعرف أنه مفتٍ فلا بأس بقبوله، والأولى أن يكافي عليها، وإن كانت بسبب الفتوى فإن كانت سبباً إلى أن يفتيه بما لا يفتي به غيره ممن لا يهدي له لم يجز له قبول هديته، وإن كان لا فرق بينه وبين غيره في الفتيا، بل يفتيه بما يفتي الناس كره له قبول الهدية؛ لأنها تشبه المعاوضة على الإفتاء.

وأما أخذ الرزق من بيت المال فإن كان محتاجاً جاز، وإن كان غنياً ففيه وجهان فمن ألحقه بعامل الزكاة قال النفع فيه عام فله الأخذ، ومن ألحقه بولي اليتيم منعه من الأخذ.

قال[1]: وحكم القاضي في ذلك حكم المفتي، بل القاضي أولى بالمنع.

قلت: ما ذكر في هذا التقسيم هو الذي تقضي به الآية، وما مر من الأدلة المانعة من أخذ العوض على تعليم العلم، وهذه الصور كما ذكره جارية فيما يأخذه الحاكم بل الأحكام المتعلقة بما يأخذه الحاكم أكثر من المتعلقة بما يأخذه المفتي، ولأجل تحقيق المقام وتوضيحه يكون

(١) يعني بعض العلماء. تمت مؤلف.

تقسيم ما يأخذه الحاكم إلى أنواع نبين فيها ما كان أخذه حراماً، وما كان حلالاً مع إقامة الأدلة على ذلك، ومن هذه الأدلة يظهر لك ما يجوز أخذه للمفتي، وما يحرم عليه بالدليل الواضح بعون الله ولطفه، فنقول: اعلم أن ما يأخذه القاضي على أنواع:

[أنواع الأموال التي يأخذها القاضي وحكمها]

النوع الأول: [الرشوة]

أن يكون المأخوذ رشوة وهي كما في النهاية الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، وأصله من الرشا الذي يتوصل به إلى الماء.

قال: فالراشي من يعطي الذي يعينه على الباطل، والمرتشي: الآخذ، والرائش: الذي يسعى بينهما يستزيد لهذا ويستنقص لهذا، فأما ما يعطي توصلاً إلى أخذ حق أو دفع ظلم فليس داخلاً فيه يعني ليس داخلاً في اللعن المذكور في الحديث، وسيأتي، ولا خلاف في تحريم الرشوة.

قال في البحر: وتحرم رشوة الحاكم إجماعاً.

قلت: ومستنده الكتاب والسنة، أما الكتاب فعموم الآية وما في معناها، وفي (الجامع الكافي) وقال الله تعالى: {وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً} [البقرة:٤١] يقول: لا تأخذوا الرشا في حكمي فتكتموه.

وأما السنة ففي أمالي المرشد بالله أخبرنا أبوالقاسم عمر بن محمد بن

سنبك البلخي، قال: أخبرنا أبوالحسين عمر بن الحسن بن علي بن مالك الأشناني، قال: حدثنا أبو بكر محمد بن زكريا المروروذي، قال: حدثنا موسى بن إبراهيم المروزي الأعور، قال: حدثني موسى بن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «القاضي إذا أخذ الرشوة بلغت به الكفر وإذا جار في حكمه نزع منه الإيمان فدخل النار» ورواه في (الشفاء).

وفي (أمالي المرشد بالله) أيضاً: أخبرنا أبو بكر محمد بن علي بن الحسين الجوزداني المقري، قال: أخبرنا أبو مسلم عبد الرحمن بن محمد بن شهدل، قال: أخبرنا أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة، قال: أخبرنا أحمد بن الحسن بن سعيد أبو عبدالله، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا حسين بن مخارق عن يعقوب ابن عربي عن الإمام الشهيد زيد بن علي عن آبائه أن علياً عليهم السلام قال: الرشوة على الحكم كفر.

وبه قال حدثنا حصين، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبدالله مثله، وفيه أخبرنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن ريذة، قال: أخبرنا أبو القاسم الطبراني، قال: حدثنا طالب بن قرة الأذنِّي، قال: حدثنا محمد بن عيسى الطباع (ح) [1] قال السيد: وأخبرنا أبو بكر، قال: أخبرنا الطبراني، قال: حدثنا به بشر بن موسى، قال: حدثنا محمد بن سعيد الأصفهاني.

(ح) قال وأخبرنا أبو بكر قال: أخبرنا الطبراني، قال: وحدثنا

---

(١) رمز (ح) يعبر عن تحويل السند أينما ورد.

عبيد بن غنام، قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قالوا[1]: حدثنا يحيى بن زكريا بن أبي زائدة عن ليث بن أبي سليم، عن أبي الخطاب عن أبي زرعة، عن أبي إدريس عن ثوبان قال: لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي والرائش.

ورواه من حديث ثوبان بن بلال في شرح الأحكام وأحمد وزاد تفسير الرائش بأنه الذي يمشي بينهما، وأخرجه أيضاً الحاكم.

قيل: وفي إسناده ليث بن أبي سليم، قال البزار: تفرد به، وقال في مجمع الزوائد: أنه أخرجه أحمد، والبزار، والطبراني في الكبير، وقال: في إسناده أبو الخطاب وهو مجهول.

قلت: أما ليث فقد تقدم الكلام عليه، وأما أبو الخطاب فذكر في التقريب وغيره أنه مجهول، لكن في الجداول ما يدل على أنه ممن روى له المؤيد بالله ووثقه، ولو سلمت الجهالة فالحديث صحيح لغيره.

فائدة

قال في تهذيب التهذيب: أبو زرعة المذكور في السند أبو زرعة بن عمرو بن جرير، ذكر ذلك ابن مندة، وابن عبد البر، وابن أبي حاتم، والحاكم أبو أحمد. وقيل: هو أبو زرعة يحيى بن أبي عمرو الشيباني فإنه شامي، وأبو إدريس شامي.

وأما ابن عمرو بن جرير فهو: عراقي، ولا تعرف له رواية في الشاميين.

---

(١)

قال ابن حجر: والأول أرجح، ولا مانع أن يكون أبو زرعة لقي أبا إدريس في مكة أو غيرها.

وفي سنن أبي داود: حدثنا أحمد بن يونس، ثنا ابن أبي ذئب، عن الحارث بن عبد الرحمن، عن أبي سلمة، عن عبد الله بن عمرو، قال: لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي.

وأخرجه الترمذي قال: حدثنا أبو موسى محمد بن المثنى، حدثنا أبو عامر العقدي، حدثنا ابن أبي ذئب فذكره بسنده ومتنه وقال: حديث حسن صحيح، وقال في المنتقى: أخرجه الخمسة إلا النسائي، وأخرجه أيضاً ابن حبان، والطبراني، والدارقطني.

قال الترمذي: وقواه الدارمي، وقال في النيل: إسناده لا مطعن فيه.

قلت: بل قد طعن فيه ابن حزم بالحارث بن عبد الرحمن وقال: ليس بالقوي، لكن لا التفات إلى كلامه فالحارث مشهور كما قال ابن معين.

روى له المؤيد بالله، ووثقه ابن حبان، وأثنى عليه غيره، واحتج به الجماعة، والحديث في الجامع الكافي وفيه قال محمد، فالراشي: الذي يرشو ليدفع بذلك حقاً، أو يعطل به حكماً.

وفي سنن الترمذي: حدثنا قتيبة، حدثنا أبو عوانة، عن عمرو بن أبي سلمة، عن أبيه، عن أبي هريرة، قال: لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي في الحكم. وقال: حديث حسن صحيح، وأخرجه

أحمد، والحاكم، وابن حبان وصححه وهو في الجامع الصغير.

قال العزيزي: عن شيخه حديث صحيح، ورواه في الشفاء.

قال بعض العلماء: والتقييد بالحكم بناء على الغالب، وإلا فآخذ الرشوة ملعون وإن لم يكن حاكماً قاضياً، فكل من أخذ رشوة على أمر باطل من أمير ونحوه داخل في هذا، ويدل عليه عموم الحديث السابق.

قال الترمذي: وفي الباب عن عائشة، وأم حديدة، وأم سلمة، وقال في النيل: في الباب عن عبد الرحمن بن عوف عند الحاكم.

وقال العلامة ابن حجر المكي الهيثمي في كتاب (الزواجر): أخرج ابن ماجة، وابن حبان في صحيحه، والحاكم وصححه: لعنة الله على الراشي والمرتشي. والطبراني بسند رجاله ثقات: «الراشي والمرتشي في النار» وأحمد: «ما من قوم يظهر فيهم الربا إلا أخذوا بالسنة، وما من قوم يظهر فيهم الرشا إلا أخذوا بالرعب». والحاكم عن أبي هريرة: لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي في الحكم، والرائش الذي يسعى بينهما. والطبراني بسند جيد: لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم. والحاكم: «من ولي عشرة فحكم بينهم بما أحبوا وبما كرهوا جيء به مغلولة يداه فإن عدل ولم يرتش ولم يحف[1] فك الله عنه، وإن حكم بغير ما أنزل الله وارتشى وحاف فيه شدت يساره إلى يمينه ثم رمي به إلى جهنم فلم يبلغ قعرها خمسمائة عام».

(١) من الحيف، وهو العدل عن الحق.

قلت: الراشي والمرتشي في النار رواه في الشفاء، وذكره في الجامع الصغير ونسبه إلى الطبراني في الأوسط من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص. قال الشارح: بإسناد صحيح، وكذلك ذكر حديث: «ما من قوم...» إلخ منسوباً إلى أحمد من حديث ابن عمرو بن العاص. والسنة: الجدب بالدال المهملة والقحط.

وعن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من اقتراب الساعة إذا رأيتم الناس أماتوا الصلاة، وأضاعوا الأمانة، واستحلوا الكبائر، وأخذوا الرشا» رواه المرشد بالله وهو حديث طويل في أمارات اقتراب الساعة، وفي ذلك الحديث من جملة الأمارات قوله: «وركن علماؤكم إلى ولاتكم فأحلوا لهم الحرام وحرموا عليهم الحلال، وأفتوهم بما يشتهون، وتعلم علماؤكم العلم ليجلبوا به دنانيركم ودراهمكم واتخذتم القرآن تجارة»..

وفي مجموع زيد بن علي عليه السلام عن علي عليه السلام مرفوعاً: «لا تزال أمتي يكف عنها ما لم يظهروا خصالاً عملاً بالربا وإظهار الرشا»...الخبر.

وهو في أمالي أحمد بن عيسى، وأحكام الهادي عليه السلام، والمراد يكف عنها البلاء، وقد صرح به في بعض نسخ المجموع.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا الشريف أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن الحسني بقراءتي عليه، قال: أخبرنا محمد بن علي بن الحكم، قال: أخبرنا محمد بن عمار العجلي قراءة عليه، قال: حدثنا أحمد بن عيسى بن هارون العجلي، قال: حدثنا علي بن عمروس الأنصاري،

قال: حدثنا أبو عمارة الأنصاري، عن إبراهيم بن محمد، عن حمزة بن أبي حمزة الجعفي، عن الإمام زيد بن علي عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «خذوا العطاء ما كان عطاء فإذا كان رشوة عن دينكم فلا تأخذوه ولن تتركوه يمنعكم من ذلك الفقر والفاقة إن بنا فرج فارس والروم قد دار، وإن رحى الإيمان دائرة فحيث ما دار القرآن فدوروا معه، فيوشك السلطان والقرآن أن يفترقا، ويحكمون لكم بحكم ولهم بغيره فإن أطعتموهم أضلوكم وإن عصيتموهم قتلوكم، فكونوا كأصحاب عيسى عليه السلام نشروا بالمناشير ورفعوا على الخشب، إن موتاً في طاعة الله خير من حياة في معصية الله، وإن أول ما نقص من بني إسرائيل كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر شبه التعذير إذا لقي أحدهم صاحبه الذي كان يعيبه آكله وشاربه كأنه لم يعب عليه شيئاً فلعنهم الله على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون الآية، والذي نفس محمد بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم فتأطروه على الحق أطراً أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض».

أما أبو عبد الله فهو: محمد بن الحسن بن علي بن الحسين بن عبد الله بن القاسم بن الحسن بن علي بن أبي طالب أبو عبد الله العلوي[1] الكوفي الثقة العالم الفقيه، مسند الكوفة، أحد مشائخ

(١) الحافظ محمد بن علي بن الحسن العلوي أبو عبدالله، أحد علماء الزيدية، وحفاظها العظماء، ولد سنة (٣٦٧هـ) في الكوفة، تتلمذ على علماء الكوفة وبغداد، وتصدر للتدريس بعد أن حاز كثيراً من العلوم حتى لقب بمسند الكوفة، وقد تتلمذ على يديه الحافظ الصوري الذي لم ير مثله، وكان من المحدثين الجامعين بين علم الحديث والفقه، توفي سنة (٤٤٥هـ) عليه =

المرشد بالله وابن المغازلي، وهو مصنف الجامع الكافي، وناهيك به شاهداً على جلالته وغزارة علمه، وله كتاب التأذين بحي على خير العمل.

وقال الذهبي في حقه: ما رأيت من كان يفهم فقه الحديث مثله، وكان حافظاً، توفي سنة خمس وأربعين وأربعمائة، والحديث أخرجه عبد بن حميد[1] عن معاذ بن جبل مرفوعاً.

قوله: «تأطروه أطراً[2]».

وفي الجامع الصغير مرفوعاً: «خذوا العطاء مادام عطاء فإذا تحافت قريش بينها الملك وصار العطاء رشاء عن دينكم».

ونسبه إلى البخاري في [جامعه] وأبي داود من حديث ذي الزوائد واسمه يعيش، ومعنى قوله: ما دام عطاء ما دام لله لا لغرض دنيوي فيه فساد دين الآخذ، ومعنى قوله: رشوة عن الدين أن يعطي العطاء ويحمله على فعل ما لا يجوز، وهذه الأحاديث تدل على تحريم أخذ الرشوة، وقد عرفت مما ذكره في النهاية أنها ما أخذ على الباطل، وفي ذلك تفصيل وخلاف سيظهر من الكلام على أطراف المسألة.

واعلم أن الأحاديث قد تضمنت نهي المرتشي والراشي والرائش

فأما المرتشي وهو الحاكم فمعنى الرشوة في حقه: أن يعطيه الراشي

رحمة الله.

(١) وسيأتي في المائدة إن شاء الله، تمت مؤلف.

(٢) في الأصل بياض، ولعل المؤلف رحمه الله تعالى تركه لبحث معناه، والمقصود به أي: ((تعطفوه على الحق)).

ليحكم له بحق أو باطل، وهذا لا إشكال في تحريمه على الحاكم، والظاهر أنه إجماع كما أطلقه في البحر،أما إعطاؤه ليحكم له بالباطل فظاهر، وأما لأجل الحكم بالحق؛ فلأن المدفوع في مقابلة واجب وذلك محرم أيضاً، وقد ألحق علماؤنا وغيرهم بذلك كل ما لا يتوصل به إلى نيل ما لا يستحق، أو إلى أذية مسلم، أو ظلم إنسان أو نحو ذلك[1]، وسواء كان الآخذ على هذه الأمور حاكماً أو غيره، وقد نص الأمير الحسين على عدم الفرق بين أن يكون الآخذ الحاكم أو الشهود أو السلاطين إذا أخذوا على باطل، والوجه في إلحاق ما ذكر أن الرشوة هي كل مال دفع ليتوصل به إلى باطل، وما ذكرنا في هذه الصور فهو من الباطل، فمن أخذ في مقابلة فهو رشوة محرمة لعموم ما مر، ولقوله تعالى: {فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ} [البقرة:٧٩] فجعل معاقباً على كسبه من الفعل المحرم.

وأما الراشي وهو الدافع للمال فإن كان متوصلاً به إلى باطل تناوله اللعن وكان عاصياً لعموم الأدلة، ولا أعلم في ذلك خلافاً.

وفي الشفاء: من أعطى مالاً ليتوصل به إلى باطل فهو حرام، والمعطي والآخذ مستحقان للنار، وإن كان متوصلاً به إلى نيل حق أو دفع باطل فقد اختلف في ذلك.

فقال المنصور بالله والإمام يحيى، وأبو جعفر، ومالك، وبعض أصحاب الشافعي: إن طلب حقاً مجمعاً عليه جاز إن كان لا يمكن التوصل إليه

---

(١) كالتولية، تمت مؤلف.

إلا بذلك، كما يجوز للتجار والمترددين في الطرقات دفع المال لدفع الضرر عن أنفسهم وأموالهم، ولا يمنع ذلك كونه بصورة المحظور فإن له أن يتوصل إلى أخذ ماله من الغاصب ونحوه بالتلصص والقهر، وإن كان بصورة المحظور، وإن طلب حقاً مختلفاً فيه لم يجز، بل هو كالباطل؛ إذ لا تأثير لحكمه، وظاهر ما ذكره الأمير الحسين في الشفاء أنه يجوز للمعطي الإعطاء بلا فرق بين أن يكون الحق مجمعاً عليه أو مختلفاً فيه إن كان لا يمكنه التوصل إلا بذلك؛ لأنه قال: فأما إن أعطى بالضرورة جاز له ولم يجز للآخذ، بل يكون الآخذ في النار.

وبه قال ابن حزم وغيره، قال في المحلى: فأما من منع حقه فأعطى ليدفع عن نفسه الظلم فذلك مباح للمعطي ليدفع عن نفسه الظلم، وأما الآخذ فآثم، ونحوه في كتاب الزواجر لابن حجر الهيثمي قال: لاضطراره يعني المعطي إلى التوصل إلى حقه بأي طريق كان، ويدل عليه ما رواه في الشفاء وغيره من أن النبي ﷺ قد كان همَّ بمصالحة المشركين بثلث ثمار المدينة دفعاً لشرهم وهو لا يهم إلا بالجائز.

وروى البيهقي في السنن قال: أخبرنا أبو الحسين بن الفضل القطان ببغداد أنبأنا عبد الله بن جعفر، ثنا يعقوب بن سفيان، ثنا زيد بن المبارك الصنعاني وكان من الخيار، قال: ثنا وكيع، ثنا أبو العميس عن القاسم بن عبد الرحمن، عن ابن مسعود أنه لما أتى أرض الحبشة أخذ بشيء فتعلق به فأعطى دينارين حتى خلي سبيله، وقال وهب بن منبه: ليست الرشوة التي يأثم فيها صاحبها بأن يرشو فيدفع عن ماله ودمه، إنما الرشوة التي تأثم فيها أن ترشو لتعطى ما ليس لك.

وقال الحسن وإبراهيم: ما أعطيت مصانعة على مالك ودمك فإنك فيه مأجور.

وقال أهل المذهب: بل يحرم الدفع وإن توصل به إلى نيل حق، أو دفع باطل؛ لعموم الخبر، ولأنه من فعل السبب المفضي إلى المحرم كما في قوله تعالى: {وَلاَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ} [الأنعام:١٠٨]...الآية، وقد قال تعالى: {وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} [المائدة:٢] وهذ اختيار الشوكاني، قال في النيل: التخصيص بطالب الحق بجواز تسليم الرشوة منه للحاكم لا أدري بأي مخصص، فالحق التحريم مطلقاً أخذاً بعموم الحديث، ومن زعم الجواز في صورة من الصور فإن جاء بدليل مقبول، وإلا كان تخصيصه رداً عليه، فإن الأصل في مال المسلم التحريم {وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ} [البقرة:١٨٨] ((لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه)) فقد انضم إلى هذا الدفع كون الدافع إنما دفعه لأحد أمرين إما لينال به حكم الله إن كان محقاً، وذلك لا يحل لأن المدفوع في مقابلة أمر واجب أو جب الله عز وجل على الحاكم الصدع به، فكيف لا يفعل حتى يأخذ عليه شيئاً من الحطام، وإن كان الدفع للمال من صاحبه لينال به خلاف ما شرع الله إن كان مبطلاً فذلك أقبح لأنه مدفوعاً في مقابلة أمر محظور فهو أشد تحريماً من المال المدفوع للبغي في مقابلة الزنا بها؛ لأن الرشوة يتوصل بها إلى أكل مال الغير الموجب لاحراج صدره، والإضرار به، بخلاف المدفوع إلى البغي فإن التوسل به إلى شيء محرم

وهو الزنا لكنه مستلذ للفاعل والمفعول به، وهو أيضاً ذنب بين العبد وربه وهو أسمح الغرماء ليس بين العاصي وبين المغفرة إلا التوبة ما بينه وبين الله، وبين الأمرين بون بعيد.

قلت: ويمكن أن يقال أدلة الأولين قاضية بالجواز للدافع على النحو الذي قرروه، وقد قال ﷺ: «عند الضرورات تباح المحظورات» رواه في تتمة الشفاء، وهي[1] أخص من أدلة القول الثاني، على أن الحديث لا يتناول المعطي المتوصل بالعطاء إلى حق أو دفع ظلم لما مر من أن الرشوة إنما هي ما توصل به إلى باطل.

قوله: ولأنه من فعل السبب المفضي إلى المحرم.

قلنا: هذا مبني على وجوب سد الذرائع، ولكنا نقول القائل بالوجوب إنما يقوله إذا لم تكن مصلحة الفعل أرجح من المفسدة اللازمة منه، وهاهنا المصلحة وهي التوصل إلى ما يستحقه من المال المنهي عن إضاعته، وصيانة عرضه الذي قد نزله الشارع منزلة دمه، أو دفع الضرر الذي أوجب العقل والشرع دفعه ولو بالقتال في بعض الأحوال أرجح من المفسدة وهي المعصية التي يرتكبها الحاكم بأخذ المال المدفوع في مقابلة الواجب.

قوله: وقد قال تعالى: {وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ} [المائدة:٢]... إلخ.

قلنا: لم يقصد المعاونة على الإثم إنما قصد الوصول إلى حقه أو دفع

(١) أي أدلة الأولين. تمت. مؤلف.

الضرر عن نفسه والأعمال بالنيات.

قوله: ومن زعم الجواز في صورة... إلخ.

قلنا: قد أقمنا الدليل.

قوله: الأصل في مال المسلم التحريم... إلخ.

قلنا: مسلم وليس النزاع إلا في دفع المال للتوصل به إلى الحق، وما ذكرت إنما يصح الاستدلال به على تحريم المال المدفوع إلى الحاكم، ولا شك في تحريمه عليه، لكن لا يلزم من تحريمه عليه تحريم الدفع على الدافع إن كان لا يتوصل إلى حقه إلا به.

وقوله: قد انضم إلى هذا الدفع... إلخ.

قلنا: كلا الأمرين ليسا من محل النزاع، وحاصل الكلام في المسألة أن من لا يمكنه التوصل إلى حقه أو دفع الضرر عن نفسه إلا بإعطاء شيء من ماله فإنه يجوز له ذلك، ولا دليل يقتضي تحريمه، بل لا يبعد القول بالوجوب إذا كان المال الذي يستخرجه أكثر من المدفوع، والضرر الذي يدفعه أعظم من ضرره بإعطاء المال الذي يدفع ذلك الضرر بإعطائه للنهي عن إضاعة المال ووجوب دفع الضرر عن النفس، وكذلك يجب دفع المال لدفع الظلم عن الغير إن كان لا يمكن دفعه إلا بذلك لوجوب نصر المؤمن، بل وغيره ممن لم يرد الشرع باستباحة دمه وماله، وأدلة ذلك معلومة عقلاً ونقلاً، وهي عامة تتناول وجوب نصرته بكل ممكن من مال وغيره.

قال بعض العلماء: دفع المظالم عن الخلق من فروض الأعيان على أولي الأمر، ومن فروض الكفاية على غيرهم فإن قام به واحد سقط عن الباقين، وإن تخلى عن المظلوم أحد من الناس وأعانه آخر لم يأثم المتحلي حتى لو تخلى الناس كلهم عنه أثموا.

هذا وأما الرائش وهو الساعي بينهما فحكمه حكم من هو في جانبه من راش ومرتش إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

تنبيه [فسق الحاكم الآخذ للرشوة]

نص الهادي والإمام يحيى على فسق الحاكم بأخذ الرشوة، للوعيد واللعن، واختاره في الهداية، وهو الذي تقضي به الأدلة السابقة، ومثله ذكر ابن حجر الهيثمي.

وأما الراشي فقال ابن حجر المذكور ما معناه: إن توصل بالرشوة إلى باطل فسق لعموم الدليل وإلا فلا لما مر، وأما الرائش فقال: إن كان من جهة الآخذ فسق لما تقرر أن الآخذ يفسق مطلقاً فمعينه كذلك، وإن كان من جهة المعطي فإن كنا حكمنا بفسقه فسق رسوله وإلا فلا، والحاصل أنه تابع للراشي في قصده فإن قصد خيراً لم يفسق ولم تلحقه اللعنة وإلا لحقته وفسق، وظاهر الدليل أنه لا فرق في الرشوة المقتضية بالفسق بين قليل المال وكثيره، وهذا قول ابن حجر الهيثمي، وهو ظاهر إطلاق الهادي والإمام يحيى، والروياني[1] وغيرهم، وأنت

---

(١) اسمه شريح. تمت. مؤلف.

خبير بأن في الأحاديث المتقدمة ما هو صريح في كفر الحاكم إذا أخذ الرشوة، ولا وجه للعدول عن الظاهر، إلا أنا نقول إنه كفر غير كفر الشرك والجحود، وقد تقدم عن جماعة من أئمة العترة عليهم السلام وغيرهم تسيمة مرتكب الكبيرة كافراً.

النوع الثاني:[الهدية]

مما يأخذه القاضي أن يكون المأخوذ على جهة الهدية، وحقيقة الهدية: هي كل ما أعطاه عوضاً عن محبة ومودة ينشئها أو يديمها.

وقال بعض علماء العترة عليهم السلام: هي تمليك لا يذكر معه عوض مع علم المهدي من مكان إلى مكان المهدى إليه إعظاماً أو إكراماً، وحكمها أنها محرمة عند أهل المذهب إذا وقعت في مقابلة واجب محظور.

قالوا: وسواء كان الواجب فرض عين أو كفاية كالحكم والجهاد، وغسل الميت والصلاة عليه، والأذان، وتعليم القرآن، وكما يأخذه الولي من الخاطب شرطاً، وسواء كان الواجب أو المحظور مشروطاً أو مضمراً، وسواء تقدم دفع الهدية على فعل الواجب أو المحظور أو تأخر.

قال في شرح الفتح: فإذا أهدى له ليحكم له، أو ليشهد له، أو ليفتيه، أو ليعلمه واجباً، أو ليفعل محظوراً، أو ليمنعه حرم ذلك منه، ومن ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث لا يفعله إلا بما يُهدى إليه.

قال: وكذا ما جرت به عادة كثير من قضاة زماننا، ومفتي[1] أواننا، وعمال أهل دولتنا من أنه لا يفعل لك واجباً ولا يمنع عنك منكراً إلا بذلك، بل ربما كانوا لا يمنعون نفوسهم من ضررك وترك الكلام عليك إلى أولي الأمر إلا بذلك، وإن لم يحصل ما هنالك تسبب في إنزال الضرر بك أو التلف، أو فعل المتلف بك، وصار ذلك منتشراً واسعاً متوسعاً، فنسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفقنا ويعصمنا عن ذلك.

قلت: هذا شكوى صاحب شرح الفتح من أهل زمانه وولاة أوانه، فكيف لورأى زماننا هذا وما اشتمل عليه من الفضائح والقبائح، من تصدي الجهال للقضايا والأحكام، وتظاهرهم مع ذلك بأخذ الرشا والهدايا والإجارات على اختلاف أنواعها، لا يبالون بوعظ واعظ ولا إنكار عالم، ولا ذم عاقل حتى أن بعضهم يعترف بقبح ما هم عليه ولا يصده ذلك عن الدخول معهم فيه، وقد شاع وذاع بلا احتشام ولا استشناع، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

ودليل تحريم الهدية على القاضي الآية، وقد مر تقرير ذلك، ومن السنة ما رواه زيد بن علي عليه السلام في المجموع عن علي عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال له: «يا علي لا تقض بين اثنين وأنت غضبان، ولا تقبلن هدية مخاصم ولا تضيفه دون خصمه».

وفي الجامع الكافي عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «هدايا الأمراء غلول» وهو في الشفاء، وأصول الأحكام، وذكره بهذا اللفظ في نيل

(١) مفتي بسقوط النون للإضافة. تمت. مؤلف.

الأوطار، وقال: أخرجه البيهقي، وابن عدي من حديث ابن حميد.

قال الحافظ: وإسناده ضعيف، ولعل وجه الضعف أنه من رواية إسماعيل ابن عياش عن أهل الحجاز، وأخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي هريرة قال الحافظ: وإسناده أشد ضعفاً، وأخرجه سُنَيد بن داود في تفسيره عن عبيدة بن سليمان، عن إسماعيل بن مسلم، عن الحسن، عن جابر، وإسماعيل ضعيف. هكذا في النيل.

قلت: وإسماعيل بن عياش قد تقدمت ترجمته وهو ثقة مأمون، ولا أظن أن سبب تضعيفه في الحجازيين إلا كونه روى عنهم فضائل أمير المؤمنين عليه السلام.

وأما إسماعيل بن مسلم فهو المكي، وقد تقدمت ترجمته أيضاً، وذكرنا أنه روى في فضائل الوصي، ولعله وجه تضعيفه.

وفي الشفاء مرفوعاً: «هدايا العمال غلول».

قال الأمير الحسين: والغلول: هو الحرام، والحديث في الجامع الصغير منسوباً إلى أحمد والبيهقي في السنن من حديث أبي حميد الساعدي، قال الشارح بإسناد ضعيف، وفيه من حديث حذيفة يرفعه: «هدايا العمال كلها حرام» أخرجه أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، والمراد بالعمال: الإمام ونوابه من أهل الولايات، ذكره بعض شراح الحديث.

وفي الجامع أيضاً: «الهدية إلى الإمام غلول» وعزاه إلى الطبراني في الكبير من حديث ابن عباس.

قال العزيزي: وإسناده ضعيف.

ومن كتاب كتبه عليعليه السلام إلى عثمان بن حنيف الأنصاري، وكان عامله على البصرة، وقد بلغه أنه دعي إلى وليمة فأجاب قوله: أما بعد يا ابن حنيف فقد بلغني أن رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة فأسرعت إليها تستطاب لك الألوان، وتنقل إليك الجفان، وما ظننت أنك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفو، وغنيهم مدعو، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم فإن اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجهه فنل منه. رواه في النهج.

المأدبة بضم الدال: الطعام يدعى إليه القوم، وقد جاءت بفتح الدال، والعائل: الفقير.

وفيما ذكرناه كفاية في إثبات الدلالة على تحريم الهدية على الحاكم، وفي حكمه سائر ذوي الولايات لعموم بعض هذه الأخبار.

قال بعض العلماء: والظاهر أن الهدايا التي تهدى للقضاة ونحوهم هي نوع من الرشوة؛ لأن المهدي إذا لم يكن معتاداً للإهداء إلى القاضي قبل ولايته لا يهدي إليه إلا لغرض، وهو إما التقوي به على باطله، أو التوصل لهديته له إلى حقه، والكل حرام[1] كما تقدم، وأقل الأحوال أن يكون طالباً لقربة من الحاكم وتعظيمه ونفوذ كلامه، ولا غرض له بذلك إلا الاستطالة على خصومه، أو الأمن من مطالبتهم له فيحتشمه من له حق عليه، ويخافه من لا يخافه قبل ذلك،

(١) يعني على القاضي؛ لأنه في مقابلة واجب أو محظور. تمت مؤلف.

وهذه الأغراض كلها تؤول إلى ما تؤول إليه الرشوة، فليحذر الحاكم المتحفظ لدينه المستعد للوقوف بين يدي ربه من قبول هدايا من أهدى إليه بعد توليه للقضاء فإن للإحسان تأثيراً في طبع الإنسان، والقلوب مجبولة على حب من أحسن إليها، فربما مالت نفسه إلى المهدي إليه ميلاً يورث الميل عن الحق عند المخاصمة بينه وبين غيره، والقاضي لا يشعر بذلك، ويظن أنه لم يخرج عن الصواب لما قد زرعه الإحسان في قلبه، والرشوة لا تفعل زيادة على هذا.

قلت: ويدل على ما ذكره من تأثير الإحسان في ميل النفس إلى المحسن ما رواه في الجامع الصغير عن النبي ﷺ أنه قال: «الهدية تذهب بالسمع والقلب» ونسبه إلى الطبراني في الكبير من حديث عصمة بن مالك، وفيه مرفوعاً: «الهدية تعور عين الحكيم» وعزاه إلى مسند الفردوس للديلمي.

قال العزيزي: وإسناده ضعيف.

تنبيه [استطراد في ذكر الهدية والهبة]

قد علم مما مر أن الهدية، وفي حكمها الهبة إنما تحرمان إذا جرتهما الولاية أو كانا سبباً للميل عن الحق ومحاباة المهدي والواهب، فأما إذا لم يكونا لذلك بل المقصود بهما الصلة، وجلب المحبة الدينية، أو نحو ذلك من الأغراض المباحة فلا وجه لتحريمهما؛ إذ قد قبل الهدية رسول الله ﷺ وندب إليها، وكذلك أهل بيته من بعده عليهم السلام وأكابر أصحابه، وإنما كانوا يردون منها ما علم أنه لأجل الولاية أو في حكم الرشوة.

ففي مجموع زيد بن علي عليه السلام عن علي عليه السلام قال: أهدي لرسول الله صلى الله عليه وآله دجاج فطبخ بعضهن وشُويَ بعضهن فأتي بهن فأكل منهن وأكلت معه، وما رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين إدامين حتى لحق بالله عز وجل، وقد تقدم أكله صلى الله عليه وآله مما تصدق به على بريرة وقال: «هو لنا هدية».

وقال الهادي عليه السلام: أهدى النجاشي إلى النبي صلى الله عليه وآله حراباً وبغلتين وشيئاً من الذهب فقبل ذلك، وكانت الحراب تحمل قدامه، وأهدى إليه ملك قبط مصر جاريتين وبغلتين وحللاً من حلل مصر، فقبل ذلك، ووطأ إحداهما فولدت له إبراهيم[1]، ووهب الأخرى لحسان بن ثابت، وأخرجه ابن خزيمة مختصراً من حديث بريدة، ويقال إنهما كانتا أختين.

وفي (سلوة العارفين) للموفق بالله عليه السلام: أخبرنا أبو الحسن علي بن محمد بن أحمد، أخبرنا الحسن بن علي بن عاصم، أخبرني قبيس بن حفص الدارمي، أخبرنا جعفر بن سليمان الضبعي، عن ثابت، عن أنس بن مالك يقول: أهديت للنبي صلى الله عليه وآله ثلاث طوائر فأطعم خادمه طائراً، فلما كان من الغد أتته به فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: «ألم أنهك أن ترفعي لغد شيئاً فإن الله يأتي برزق كل غد[2]».

وعن عائشة أن النبي صلى الله عليه وآله كان يقبل الهدية ويثيب عليها. أخرجه

---

(١) هي مارية القبطية.

(٢) أخرجه الإمام الموفق بالله (السلوة) ٨٥ رقم (٣٥)، وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده ٥٢/٤، كنز العمال٣٤٢/٦ برقم (١٥٩٥٣).

أحمد، والبخاري، وأبو داود، والترمذي.

وفي (الشفاء) عنه ﷺ أنه قال: «تهادوا تحابوا» أخرجه أبو يعلى في سنده.

وفي مجموع زيد بن علي عليه السلام عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا، ألا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: أفشو السلام وتواصلوا وتباذلوا».

والتباذل: هو إعطاء بعضهم بعضاً.

[جواب علامة العصر حول صدق النفل لبني هاشم]

ولنأت في هذا الموضع بما ذكره علامة العصر في جواب سؤال[1] سألته عنه في سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة وألف فقد أشار في جوابه إلى صور متعددة مما قبل النبي ﷺ فيها الصلات والهدايا، وعزاها إلى أربابها من محدثي أئمتنا عليهم السلام وغيرهم.

قال أبقاه الله: وسأملي عليك بعض ما تناوله ﷺ مما تقرب به المسلمون، أو تناوله أهل العصمة، منها: ما رواه أبو طالب في أماليه من حديث جابر وفيه طحنه الشعير له، وذبح شاة له، ثم أكله ﷺ وأهل الخندق وهم ثلاثة آلاف.

(١) وذلك السؤال عن شأن صدقة النفل لبني هاشم فأجاب بحلها لقبول النبي ﷺ الهدايا، وهي نوع من الصدقة كما قرر ذلك في جوابه. تمت. مؤلف. والمقصود بعلامة العصر هو الحافظ عبد الله بن الإمام الهادي الحسن بن يحيى القاسمي.

ومنها: صنع أبي طلحة طعاماً للنبيﷺ فأكل منه وثمانون رجلاً، وأهل البيت. عند أبي طالب، ونحوه عند مسلم.

ومنها: حديث أنس سمعت صوت النبيﷺ ضعيفاً أعرف فيه الجوع فهل عندك من شيء يعني أم سليم؟ قالت: نعم فأخرجت قراصاً من شعير وعصرت له عكة، وأكلﷺ وسبعون أو ثمانون. عند الشيخين.

ومنها: إرسال أم أنس أيضاً الحيس لهﷺ في عرس زينب فأكل منه والخلفاء حتى بلغوا اثنين وسبعين. عند أبي نعيم، وابن عساكر.

ومنها: حديث سمرة أن النبيﷺ أتي بقصعة فتعاقبوها إلى الظهر. عند أبي نعيم، والدارمي، وابن أبي شيبة، والترمذي، والحاكم، والبيهقي، وصححوه.

ومنها: صنع أبو أيوب لرسول اللهﷺ طعاماً فأكل منه ومائة وثمانون من الأنصار. عند البيهقي، والطبراني، وأبي نعيم.

ومنها: حديث عبد الرحمن بن أبي بكر: كنا مع النبيﷺ ثلاثين ومائة فقال: هل مع أحدكم طعام فإذا مع رجل صاع أو نحوه إلى أن قال فعجن إلى أن قال وجعل قصعتين فأكلنا منه أجمعون. عند البخاري.

ومنها: حديث أنس عند ابن المغازلي بينا أنا ذات يوم بباب النبيﷺ إذ جاء رجل وطبق مغطى فقال: هل من إذن؟ فقلت: نعم فوضع الطبق بين يدي رسول اللهﷺ طائر مشوي فقال: أحب أن تملأ بطنك من هذا يا رسول الله. قال: غط عليه -إلى أن قال- فدخل

علي عليه السلام فجعل ينازع النبي ﷺ.

ومنها: حديث جابر صنعت أمي طعاماً فقالت: اذهب إلى رسول الله ﷺ فادعه فجئته فساررته فقال لأصحابه: قوموا -إلى أن قال- فأكلوا حتى شبعوا. عند الطبراني بسند حسن.

ومنها: حديث جابر أيضاً أن النبي ﷺ أقام أياماً لم يطعم طعاماً حتى شق ذلك عليه فأتى فاطمة وقال: يا بنية هل عندك شيء؟ قالت: لا، فلما خرج من عندها بعثت جارةً لها برغيفين وقطعة لحم ووضعته في جفنة، وغطت عليها، وأرسلت إلى النبي ﷺ -إلى أن قال: فبعث النبي ﷺ ثم أكل هو وعلي وفاطمة، وحسن وحسين، وجميع أزواج النبي ﷺ. عند أبي يعلى، ومثله في سلوة العارفين.

ومنها: حديث أم عامر أسماء بنت يزيد بن السكن قالت: رأيت رسول الله ﷺ صلى في مسجدنا المغرب فجئت منزلي، وجئت بعرق وأرغفة فقلت: بأبي وأمي تعش، فقال لأصحابه: «كلوا بسم الله» فأكل هو وأصحابه -إلى أن قال- فشرب من ماء عندي في شحب ثم انصرف... إلخ. عند أبي سعد.

ومنها: حديث مسعود بن خالد بعثت إلى رسول الله ﷺ بشاة ثم ذهبت في حاجة فرد إليهم رسول الله ﷺ شطرها يعني أهله. الخبر عند الطبراني.

ومنها: حديث جابر قلت لامرأتي: إن رسول الله ﷺ يجيئنا اليوم نصف النهار فدخل وفرشت له فنام، وذبحت عناقاً، فلما استيقظ

وضعتها بين يديه فقال: ادع لي أبا بكر، ثم دعا جواريه الذين معه فأكلوا حتى شبعوا. عند الحاكم.

ومنها: إهداء أم شريك للنبي ﷺ [عكة]سمن فأخذوها[1] ففرغوها. عند البيهقي من حديث طويل.

ومنها: حديث جابر أن أم مالك كانت تهدي للنبي ﷺ من عكة سمناً. الخبر عند مسلم.

ومنها: حديث كانت عند أم شريك عكة تهدي فيها سمن كذا لرسول الله ﷺ. الخبر عند ابن سعد.

ومنها: حديث أن أم مالك الأنصارية جاءت بعكة سمن إلى رسول الله ﷺ فأمر بلالاً فعصرها، فرجعت فإذا هي مملوءة فأخبرت النبي ﷺ فقال: «هذه بركة عجل الله ثوابها» عند الطبراني، وأبي نعيم، وابن أبي شيبة.

ومنها: حديث أم أوس النهزية وإهدائها للنبي ﷺ عكة فقبله وترك فيها قليلاً -إلى قوله: فردوها مملوءة فظنت أن النبي ﷺ لم يقبلها فجاءت ولها صراخ. الخبر عند البيهقي، والطبراني.

ومنها: حديث أن أم سليم جمعت من شاتها سمناً في عكة، وأرسلت به إلى النبي ﷺ فأفرغها وردها. الخبر عند أبي يعلى، والطبراني، وأبي نعيم، وابن عساكر.

قال أيده الله: فهذا بعض ما تناوله رسول الله ﷺ، ثم ذكر بعض ما

(١) يعني أهله. تمت. مؤلف.

تناوله أمير المؤمنين عليه السلام.

وأخرج البخاري، ومسلم عن أنس أن أكيدر دومة أهدى لرسول الله صلى الله عليه وآله جبة من سندس فلبسها.

وعن أبي حميد الساعدي قال: غزونا مع النبي صلى الله عليه وآله تبوك وأهدى ابن العَلْما للنبي صلى الله عليه وآله برداً، وجاء رسول صاحب أيلة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأهدى له بغلة. أخرجه البخاري، وفي صحيح مسلم: أهدى فروة الجدامي بغلة بيضاء ركبها يوم حنين.

وفي (مسالك الأبرار المنتزع من جلاء الأبصار) عن الحاكم المحسن بن كرامة بإسناده إلى عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أجيبوا الداعي ولا تردوا الهدية ولا تضربوا المسلمين».

وأخرج ابن عساكر عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «تهادوا تحابوا وتصافحوا يذهب الغل عنكم».

وأخرج أهل السنن الأربعة عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «تهادوا الطعام بينكم فإن ذلك توسعة في أرزاقكم».

وأخرج أحمد، والترمذي عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «تهادوا إن الهدية تذهب وحر الصدر، ولا تحقرن جارة لجارتها ولو فرسن شاة».

الفرسن -بالسين المهملة والنون-: عظم قليل اللحم وهو خف البعير، وقد يستعار لظلف الشاة.

وأخرج أحمد عن سفينة مولى رسول الله ﷺ قال: أهدت امرأة إلى رسول الله ﷺ طيرين بين رغيفين فقدمت إليه الطيرين، فقال رسول الله ﷺ: «اللهم آتني بأحب خلقك إليك وإلى رسولك» فجاء علي عليه السلام فرفع صوته، فقال رسول الله ﷺ: «من هذا؟» فقلت: علي، قال: «فافتح له» ففتحت له فأكل مع النبي صلى الله عليه من الطيرين حتى فنيا.

قلت: وحديث الطير هذا قد أخرجه جماعة من أئمتنا والمحدثين بألفاظ عن غير واحد من الصحابة، وفي بعض الروايات أن المهدي امرأة، وفي بعضها أن الذي كان على الباب أنس بن مالك، والظاهر تعدد القصة، وممن أخرج الحديث الترمذي عن أنس، والكنجي عن علي عليه السلام، وفيه: أن الطائر من الحباري، وابن المغازلي عن أنس وفيه: أن الطائر نحامة، وأبو داود عن أنس، وفي كلها يقول: اللهم آتني بأحب خلقك إليك.

قال بعض الآل عليهم السلام: وقد أخرج الحديث ابن المغازلي من نيف وعشرين طريقاً استوفاها بأسانيدها في المناقب.

وقال أبو القاسم إسماعيل بن أحمد البستي[1]: قد صح الخبر بإجماع الصحابة والعترة عند الشيعة، والمعتزلة، والتترية وأحبهم عند الله هو أعظم ثواباً وأكثرهم طاعة.

قال (في أنوار التمام): هذا الحديث اشتمل على الإهداء

(١) من أصحاب قاضي القضاة، تمت مؤلف.

لرسول الله ﷺ، وعلى هذه الفضيلة أشرف الفضائل التي لم يفضل الله تعالى بها أحداً بعد رسول الله ﷺ، وجعلها خاصة لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة.

قلت: وفي الحديث دليل على أن قوله عليه السلام حجة؛ لأنه قد ثبت أن الله تعالى يحبه على الإطلاق، وكذلك رسوله ﷺ، وكل من ثبت أن الله يحبه ورسوله على الإطلاق فهو معصوم، ومن كان معصوماً فهو حجة.

هذا وأما قبول أئمة العترة عليهم السلام وولاتهم هدايا من بعد أن عرفوا من حاله أنه لم يصلهم، ولم يهد لهم لأجل الولاية، فهو مشهور عنهم عليهم السلام، ومن ذلك ما رواه في (أمالي أبي طالب) في اتخاذ الأحنف طعاماً لعلي عليه السلام فاستدعاه هو وأصحابه، وفي صحيفة علي بن موسى عليه السلام: أن بعضهم استدعاه فقال: أشترط عليك ثلاثاً... الخبر.

ومن ذلك ما في حديث أبي سعيد أن علياً عليه السلام وجد ديناراً، قال: فعرفته حتى سئمت فلم أجد له باغياً، فاستقرضه فاشترى به طعاماً من رجل حتى إذا ضم وعاه رد عليه الرجل الدينار، وفعل علي عليه السلام في اليوم الثاني كذلك، فأعطاه الرجل الطعام، ثم رد عليه الدينار، ثم في اليوم الثالث كذلك، فأبى علي عليه السلام من قبول الدينار.

هذا معنى الحديث، والخبر بطوله أخرجه الخوارزمي في فصوله، وفيه أنهم أكلوا الطعام، ورُوِيَ أنه عليه السلام دخل والحسنان يبكيان من

الجوع فخرج فوجد ديناراً ثم أخذ به دقيقاً من يهودي، فقال: خذ دينارك ولك الدقيق، فأرسلت فاطمة إلى أبيها ﷺ فجاءهم، فقالت: أذكر لك فإن رأيته حلالاً لنا أكلناه وأكلت معنا، من شأنه كذا وكذا، فقال ﷺ: «كلوا باسم الله» فأكلوا. أخرجه أبو داود، والبيهقي، وفيه طول.

وكان الناصر عليه السلام يقبل الهدايا تارة، ويردها أخرى، وكان للمؤيد بالله صديق يتحفه في كل سنة بعدد من الرمان فيقبلها منه حتى ظهر له منه في بعض السنين أنه أعطاه لإزالة شكوى فأزال شكواه ولم يقبل منه، وكذلك روي أن رجلاً أهدى لعمر فخذ جزور فقبلها، ثم تبين له أنه لأجل الولاية فحرم الهدايا. رواه البيهقي.

وذكر أبو العباس أن الذي يجيء على مذهب الهادي جواز قبول هدية من يهاديه قبل القضاء، أو كان ذا رحم.

وفي كتب السير للأئمة وتواريخهم أنهم كانوا يقبلون الصِّلاَةَ والهدايا ما لم تكن على جهة الرشوة، أو لمكان الولاية، بل قد جعل اتساع نذورهم، وطلب البركة بالإحسان إليهم من جملة كراماتهم، وهذا معروف فيما بينهم إلى زماننا هذا، وقد أجاز المنصور بالله، والأمير الحسين قبول الهدايا بإذن إمام الحق لمصلحة يراها؛ لحديث معاذ بن جبل وهو أنه أهدي له في حال إمارته ثلاثون رأساً من الرقيق، فلما قدم بهم بعد موت النبي ﷺ أراد أبوبكر انتزاعه من يده إلى بيت المال فكره وقال: طعمة أطعمنيها رسول الله ﷺ، ثم أتى وهم يصلون،

فقال لمن: تصلون؟ فقالوا: لله، قال: قد وهبتكم له فأعتقهم. رواه (في الشفاء).

وفي (سنن الترمذي): حدثنا أبو كريب، حدثنا أبو أسامة، عن داود بن يزيد الأودي، عن المغيرة بن شبيل، عن قبيس بن أبي حازم، عن معاذ بن جبل، قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن فلما سرت أرسل في أثري فرددت، فقال: «أتدري لم بعثت إليك، لا تصيبن شيئاً بغير إذني فإنه غلول {وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} [آل عمران:١٦١] لهذا دعوتك فامض لعملك».

قال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث أبي أسامة، عن داود الأودي.

قال: وفي الباب عن عدي بن عميرة، وعبيدة، والمستورد بن شداد، وأبي حميد، وابن عمرو، وقال بعض أصحابنا: هذا[1] حيث عُرِفَ من المهدي التقرب إلى الله تعالى؛ لأنهم كانوا يتبركون برسول الله ﷺ فعرف معاذ ذلك من قصدهم، وقيل: إن حديث معاذ لم يصح ولو صح لكان خاصاً به لما علم فيه من فضله ونزاهته وورعه ما لا يشاركه فيه غيره، وكذلك يقال في الاستدلال بما مر من قبوله ﷺ الهدايا؛ لأن ذلك من خصائصه ﷺ؛ لأنه كان لا يقبل إلا ممن علم أنه طيب النفس، ومع ذلك إنه كان يكافئ عليه، على أنه معصوم عن الميل والجور الذي يخاف على غيره بسبب الهدية.

---

(١) يعني جواز القبول مع الأذن. تمت. مؤلف.

قلت: دعوى الخصوصية تحتاج إلى دليل، والتعليل الذي ذكروه ينفي الاختصاص؛ إذ لا مانع من أن يعلم المهدى إليه من نفسه أنه لا يحصل منه بسبب الهدية ميل ولا جور مع ما يقتضيه الظاهر الذي لم نكلف إلا به؛ من أن المعطي لم يقع منه المعطى لأجل الولاية، وفي أئمة العترة عليهم السلام من يعلم من حال المعطين لهم أنهم لم يقصدوا إلا التبرك لظهور فضله، وانتشار عدله، وقصر جواز الإذن على معاذ لما ذكر من نزاهته وورعه من تحجر الواسع، فإن في أئمة أهل البيت وعلمائهم، وأتباعهم من هو أورع وأنزه من معاذ رضي الله عنه.

قال بعض العلماء: وقد روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما قدم معاذ على اليمن قال له: «قد علمت الذي دار عليك في مالك، وقد طيبت لك الهدية» ولم يصح سنداً ولا معنى، فإن الهدية على وجهها لا يختص بها معاذ وعلى غير وجهها لا تجوز لمعاذ، وذلك من هدايا الأمراء.

نعم على المهدى إليه إبلاغ الجهد في معرفة حل ما يأخذ، وتيقن طيب وجهه، ولا يغتر بتصنع المهدين، وتوصلهم إلى أغراضهم بالكذب والمين، فإنهم إذا عرفوا منه عدم القبول توصلوا إلى قبوله بكل ممكن ولو بالأيمان الفاجرة؛ لأنهم ما قصدوا بذلك إلا الوجه الذي لا يجوز له مع الأخذ، ثم يأخذون أغراضهم منه بعد تمكن الصداقة في قلبه، وتأثير الهدية بعد الهدية عنده، فالحذر الحذر فإن غالب الهدايا اليوم إنما تكون لدفع ضرر أو استجلاب نفع، فلينظر العالم والوالي فيما فيه السلامة من أهوال يوم القيامة، ولا أسلم من

الورع، وكف النفس عن الشبهة، والنظر في قرائن الأحوال، والتبين للمقاصد لما ذكرناه من غلبة المقاصد الرديئة، والأهواء المردية، سيما من تلبس بالولاية فإن غالب ما يهدى إليه يكون من باب الرشوة المحرمة.

قال في شرح الإبانة: وهدايا الأمراء فإنما تهدى إليهم لمكانهم من الولاية ليمتنعوا بها عن الظلم، أو يعدلوا بسبب الهدية، وأكثر ما يهدى إليهم فيكون على وجه التقية والمخافة، وطمعاً في أن لا يظلموا ولا يحيفوا، فلذلك حرم أخذها.

وروى الناصر عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقبل الهدية ويدعو لصاحبها، وقال في حديث بريرة: «لها صدقة ولنا هدية» ومن حديث جعفر بن محمد عليه السلام: أن تكرمة الرجل لأخيه أن يقبل تحفته ويتحفه بما عنده ولا يتكلف له شيئاً فإن الله لا يحب المتكلفين. وذكر عليه السلام يعني الناصر في باب الهدية أن المهدى إليه إن كان إماماً أو حاكماً فلا ينبغي أن يأخذ الهدية، وكذلك الشاهد والمعدل.

وروى أبو الحسين الزاهد في قضائه عنه عليه السلام أنه أهدي إليه من الجيل شيء من الرُب فقبل، فلما كان اليوم الثالث جاء صاحبه مستعدياً على آخر فدعا بخادمه وأمر برد رُبِّه عليه، وأهديت إليه سفرجلة فأخذها، ثم قدم المهدي خصيماً له إليه فردها من ساعته، وكان من عادته صلوات الله عليه أنه إذا أهدي إليه شيء كان يسأل صاحبها لك ظلامة عند آخر، وكان يتربص بها حتى يتبين أمر

صاحبها فإن كانت له خصومة ردها عليه، وإلا كان يستعملها، وينتفع بها.

تنبيه [في قبول هدايا الكفار]

وقد استفيد مما مر جواز قبول الهدية من الكفار لقبوله ﷺ هداياهم، والظاهر أنه إجماع.

قال في شرح الإبانة: ولا خلاف بين العلماء أنه[1] تجوز الهبة من الملي المسلم ومن الذمي، والمشرك، وكذلك الهدية، وقال النبي ﷺ: «ولو أهدي إلي ذراع لقبلت» ولم يفصل بين أن يكون المهدي مسلماً أو غيره.

تنبيه [مكافأة الهدية]

في بعض الروايات السابقة أن النبي ﷺ كان يثيب على الهدية، ومعنى الإثابة المجازاة عليها والمكافأة، وقد اختلف العلماء في ذلك، فذهب الجمهور إلى عدم وجوب المكافئة، وقالوا: إنما الإثابة مندوبة فقط.

وروي عدم الوجوب عن المؤيد بالله، وفي شرح الإبانة أن الذي تقضي به مسائل الناصر أن الهبة لا يثبت لها عوض إلا بالشرط، وذكر يعني الناصر في كتاب (الألفاظ) أن الواهب إن تعرض للعوض وجب على الموهوب له فيما بينه وبين الله تعالى أن يعوضه.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب (أنها) انتهى.

قال شارح الإبانة: فدليل هذا الكلام أن الهبة بمجردها لا تقتضي الثواب والعوض، وذلك قول عامة أهل البيت، وأبي حنيفة وأصحابه.

وقال الشافعي: إذا وهب لمن فوقه فإنها تقتضي الثواب بمجردها، وقوله الثاني مثل قولنا.

وفي حواشي شرح الإبانة عن أبي طالب أنها تقتضي الثواب، وذكر بعض المالكية أنها تجب المكافأة إذا أطلق المهدي، وكان ممن مثله يطلب الثواب كالفقير للغني بخلاف ما يهبه الأعلى للأدنى، قيل: وهو قول الشافعي في القديم، وروي عن الحنفية، والشافعي في الجديد أن الهبة في الثواب باطلة لأنها بيع مجهول؛ ولأن موضوع الهبة التبرع، وقال أهل المذهب: إن جرت العادة بأن الولائم والمآتم يفعل ذلك فيها ليفعل المهدي إليه مثلها وجبت المكافأة له حسب العرف.

قالوا: فأما إذا علم من قصد المهدي أنه لا يريد العوض لم يجب.

حجة الجمهور حديث: «تهادوا تحابوا» وما في معناه مما أمر فيه بالتواصل والمباذلة، ولو كانت مقتضية للعوض لا يحصل بها التحاب؛ لأنها تصير في معنى البيع ولم يقع التحاب بالبيع، وأيضاً ليس في الأحاديث السابقة الذكرالمكافأة، بل الظاهر من سياق كثير منها عدم المكافأة.

وروى الهادي عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «اصطنع المعروف إلى من هو أهله وإلى من ليس من أهله فإن أصبت أهله فهو أهله وإلا

فأنت أهله» وأخرج نحوه ابن النجار عن علي عليه السلام والخطيب في رواية مالك عن ابن عمر.

حجة من أوجب المكافاة حديث عائشة، وما روي عن ابن عباس أن أعرابياً وهب للنبي صلى الله عليه وآله هبة فأثابه عليها، قال: رضيت؟ قال: لا. فزاده، قال: أرضيت؟ قال: لا. فزاده، قال: أرضيت؟ قال: نعم، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «لقد هممت أن لا أتهب هبة إلا من قرشي أو أنصاري أو دوسي» أخرجه أحمد، وابن حبان في صحيحه.

قال في مجمع الزوائد: ورجال أحمد رجال الصحيح.

وأخرجه أبو داود، والنسائي من حديث أبي هريرة بنحوه والترمذي مطولاً.

ورواه من وجه آخر بين أن الثواب كان ست بركات، ورواه الحاكم وصححه على شرط مسلم، وذكر الروايتين في الشفاء بنحو ما هنا ولم يذكر ابن عباس ولا أبا هريرة.

وروى الهادي إلى الحق عليه السلام يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «قال جبريل عليه السلام: يا محمد من أولاك يداً فكافئه».

وفي شرح الجامع الصغير مرفوعاً: «إنا نقبل الهدية ونكافئ عليها».

وفي أمالي أحمد بن عيسى: ثنا محمد، ثنا محمد بن إسماعيل، عن وكيع، عن إبراهيم بن إسماعيل، عن عمرو بن دينار، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الرجل أحق بهبته مالم يثب عليها» وأخرجه ابن ماجة.

قال العزيزي: وإسناده ضعيف.

وفي أمالي أحمد بن عيسى: حدثنا محمد، قال: ثنا أبو الطاهر، قال: ثني أبي عن أبيه، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام قال: من وهب هبة يريد بها وجه الله والدار الآخرة أوصلة رحم فلا رجعة له فيها، ومن وهب هبة يريد بها عوضاً كان له ذلك العوض ما كان قائماً بعينه فإن استهلكها كان له قيمته.

وفي الشفاء عن علي عليه السلام: الواهب أحق بهبته ما لم يثب فيها إلا في ذي رحم محرم. وهذا يدل على أن الهبة تقتضي المكافأة.

وأجيب: بأن غاية ما تدل عليه تلك الأحاديث هو أنه عوض المهدي وكافأه ونحن نقول به، لكن الكلام في الوجوب، وليس ثمة ما يدل عليه فإن قيل: بل يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من أولاك يداً فكافئه)).

قيل: الأمر فيه للندب لعدم مكافأته صلى الله عليه وآله وسلم لكل من أهدى إليه، وكذلك أمير المؤمنين كرم الله وجهه، وسائر أئمة العترة عليهم السلام كما يدل عليه ما مر.

قالوا: قال الله تعالى: {هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ} [الرحمن: ٦٠].

قلنا: ليس الإحسان مقصوراً على بذل العوض، فقد يكون بالشكر والثناء ونحوهما.

حجة المفصلين وهم أهل المذهب وبعض المالكية بأن الأصل بقاء الشيء على ملك مالكه، وأنه لا يحل إلا بطيبة من نفسه، وإذا قضت

القرائن بأن المهدي يريد من المهدى إليه العوض وجب تعويضه حسب العرف لوجوب العمل بالظن، والقرائن والأمارات قد يحصل عنها الظن الغالب بعدم طيبة نفس المهدي بالهدية إن لم ينل بها عوضاً، والذي يظهر هو وجوب المكافأة، لكن لا تقصر المكافأة على بذل المال، بل تختلف باختلاف المهدي والمهدى إليه، فإذا كانت لمن يتبرك بالإهداء إليه أو إلى فقير ونحو ذلك، فالمكافأة قد تكون بالدعاء والثناء ونحوهما، وإن كانت من فقير إلى غني أو من أحد الرعية إلى السلطان وجبت المكافأة بالمال حسب العرف، وفي هذا جمع بين الأدلة واستعمال لظواهرها القاضية بالوجوب، ويدل على أن الدعاء ونحوه من المكافأة ما مر من أنه ﷺ كان يقبل الهدية ويدعو لصاحبها، واستحسانه ﷺ لشعر ابن عريض[1].

روى الهادي إلى الحق عليه السلام عن رسول الله ﷺ أنه قال لعائشة: «تروين من شعر ابن عريض اليهودي شيئاً؟ فقالت: لا، فقالت أم سلمة: لكني أروي، فقال لها: وكيف قال؟ قالت: قال:

أجزيك أن أثني عليك وإن من

أثنى عليك بما فعلت فقد جزى

وقد ذم رسول الله ﷺ من لم يكافئ بالثناء كما في حديث: «من

---

(١) ابن عريض اليهودي، روي في درر الأحاديث النبوية (٣٨) عن الإمام الهادي إلى الحق عليه السلام أنه قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ أنه قال لعائشة: ((تروين من شعر بن عريض اليهودي))؟ قالت: لا، فقالت أم سلمة: لكني أرويه، فقال لها: ((وكيف))؟ فقالت: قال:

أجزيك إن أثني عليك وإن من أثني عليك بما فعلت فقد جزا

لم يشكر الناس لم يشكر الله» وقد مر في الفاتحة وأمر بإعطائه كما مر في حديث: «اصطنع المعروف»...الخبر.

وقال عليعليه السلام: لا يزهدنك في المعروف من لا يشكره لك فقد يشكرك عليه من لا يستمتع منه بشيء. رواه في النهج.

وعلى الجملة إن المكافأة بالثناء والدعاء والاعتراف بالنعماء كافية في حصول جزاء المهدى إليه للمهدي، وقد تقدم في الفاتحة أحاديث تدل على ذلك، وقد ورد: اللهم لك الحمد حمداً يوافي نعمك ويكافئ مزيدك. أو كما قال، فجعل الحمد مكافأة، وهذا ما لم يعلم أو يظن أن المهدي قصد بالهدية المعاوضة، وحينئذٍ تجب المعاوضة حسب العرف أو الرد، وقد مر أنه يرجع في معرفة مراده إلى القرائن.

النوع الثالث: [الأجرة من الخصم على القضاء]

لما يأخذه القاضي أن يكون المأخوذ من الخصوم أجرة على قضائه، وهذا محرم للآية.

قال الإمام أحمد بن سليمانعليه السلام: ولا يجوز للقاضي أن يأخذ شيئاً على الحكم من الخصمين ولا من غيرهما[1] لأنه لا يجوز أن يأخذ الأجرة على أمر واجب عليه، ولا خلاف في ذلك، ولأنه لا يأخذ إلا على الظلم أو النصفة، ولا يجوز أخذه على شيء من ذلك، وكذلك الهدية أو ما يجري مجراها.

---

(١) ما عدا بيت المال فقد نص عليعليه السلام على جواز الأخذ منه، وسيأتي. تمت. مؤلف.

وبه قال أبو حنيفة، ويقتضيه قول الشافعي، وذهب بعض أصحابه قيل علي القفال إلى أن الأجرة على القضاء والشهادة جائزة إذا كانت مشروطة.

قيل: قال عليه السلام: وقد قدمنا ما يحجه.

قلت: أراد بما يحجه الإجماع، وذكر في شرح الإبانة أن القاضي إذا أجره رجل من أهل عمله على أن يحكم له ولهم فإنه لا يحل أخذه عند السادة عليهم السلام والفريقين؛ لأنه كالأجرة، وليس له أن يحكم بين الناس بأجرة مشروطة[1] عليه، قال: لأن ذلك حرام كالهدايا التي تهدى لأجل القاضي، ثم احتج بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الراشي والمرتشي في النار» وقوله: «هدايا الأمراء غلول» والمصحح للمذهب أنه لا يجوز أخذ الأجرة على الواجب والمحظور، وعدوا القضاء من الواجبات، ويدل على التحريم جميع ما مر من الأدلة الدالة على تحريم أخذ العوض على تعليم القرآن والعلم، وقد مر أول المسألة أن كل ما تقدم من الاستدلال على تحريم أخذ العوض على تعليم القرآن والعلم يدل على تحريم أخذ الأجرة على القضاء والفتوى إذ هما نوع من التعليم، وإبلاغ لأحكام الله تعالى، وقد قال تعالى حاكياً عن نبيه صلى الله عليه وآله وسلم: {قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى} [الشورى:٢٣] والحكم بمنزلة تبليغ الرسالة.

وفي (سلوة العارفين) للموفق بالله عليه السلام: حدثنا الحسن بن علي،

---

(١) أي على الحكم. تمت. مؤلف.

حدثنا محمد بن صدقة، حدثنا موسى بن جعفر، عن أبيه، عن جده، عن علي بن الحسين، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول: «إني أخاف عليكم استخفافاً بالدم وبيع الحكم»[1].

وأخرج ابن أبي شيبة عن علي عليه السلام أنهم سألوا متى الساعة؟ قال: لقد سألتموني عن أمر ما يعلمه جبريل ولا ميكائيل، ولكن إن شئتم أنبأتكم بأشياء إذا كانت لم يكن للساعة كثير لبث، إذا كانت الألسن لينة والقلوب جنادل، ورغب الناس في الدنيا، وظهر البناء على وجه الأرض،واختلف الأخوان فصار هواهما شتى، وبيع حكم الله بيعاً.

وفي حديث حذيفة مرفوعاً: «من اقتراب الساعة اثنتان وسبعون خصلة وعد منها بيع الحكم» أخرجه أبو نعيم في الحلية.

قلت: والمراد ببيع الحكم أخذ العوض عليه؛ إذ حقيقة البيع هو استبدال الشيء بالشيء،فإذا امتنع الحاكم من الحكم إلا بإعطائه عليه عوضاً فقد باعه كما هو شأن قضاة زماننا.

وفي الجامع الكافي بإسناده عن علي عليه السلام أنه كره للقاضي أن يأخذ على القضاء رزقاً، وفيه أيضاً عن علي عليه السلام: من أخذ على حكمه شيئاً فذلك السحت.

فهذا مع ما قد تقدم في تحريم أخذ العوض على تعليم كتاب الله، وتبليغ أحكام الله، وذم من جعل العلم شبكة يصطاد بها أموال

---

(١) سلوة العارفين ص (٢٠٢) رقم (١٧٥).

الناس، واستعمل آلة الدين للدينا، دليل صريح قاطع على تحريم ما يفعله قضاة زماننا من جعلهم القضاء بين الملأ وسيلة إلى جمع الدنيا، وأكل أموال الناس بلا حشمة ولا حياء، بل قد صارت أجرة الحاكم من أعظم الحقوق عندهم لا يقبل فيها عذر ولا ينظر فيها معسر، ولا يبالون بما لحقهم من الشتم والسب حتى أن المتخاصمين ربما تهدد أحدهما صاحبه بأنه سيوصله إلى الحاكم، ومرامه بذلك أنه إذا وصل عند الحاكم لا بد أن يغرم أجرة الحاكم، ومن العجب أنه إذا تشاجر الخصمان في دين فتبين إعسار من عليه الدين حكم الحاكم بإنظاره.

وأما أجرته فلا يتناولها حكمه، بل لا بد من تعجيلها وإلا حبسه وآذاه، وعلى الجملة إن قضاة زماننا سباع ضارية، وذئاب عاوية، وهذا أمر ظاهر مشهور فإنا لله وإنا إليه راجعون، وما أحسن ما قال القائل شعراً:

قضاة زماننا صاروا لصوصاً ... عموماً في القضايا لا خصوصا
يرون الحل أموال اليتامى ... كأنهم رووا فيها نصوصا
ونخشى منهم إن سالمونا ... يحلوا من خواتمنا الفصوصا

ومع ذلك إن كثيراً منهم جهال لا يعرفون التقليد، ولا يحققون فروع المذهب، وهذه طامة كبرى، ويتصل بذلك مصيبة عظيمة، وفادحة في الإسلام جسيمة، وهي أنهم وجدوا حاشية في أول كتاب الفرائض ذكر فيها أنه إذا قسم بين الورثة استحق نصف العشر بلا منة، فجعلوا هذه الحاشية عذراً لهم في أخذ أموال الناس عند القسمة، وموهوا بها على العامة حتى أن الحاكم ربما اتخذ له أعواناً

ممن يدعي الفقه فيأمره بحصر التركة وقسمتها بين أهلها، وتكون لهم أجرة من المقتسمين أضعاف ما يستحقونه، ثم بعد تمام القسمة يوصلون إلى الحاكم نصيبه من المال إما نصف العشر أو نحوه كأنه فرض لازم ويكون ذلك أمر زائد على ما يأخذه القاسمون لأنفسهم، وربما فعل الورثة من يقسم بينهم من غير أعوانه ولا يرضى الحاكم بتلك القسمة إلا إذا سلموا ما هو له، وليس منه عمل قط، وقد يسميها بعضهم فريضة الحاكم، وهذه من الدواهي الفظيعة والأمور الشنيعة مع أن تلك الحاشية لا يعلم قائلها، ولا يشهد لها كتاب، ولا سنة ولا إجماع ولا قياس، بل هي مخالفة لأدلة الكتاب والسنة، وإجماع الأئمة والأمة، فإن علم الفرائض من جملة علوم الإسلام التي قد ثبت بما قدمناه تحريم أخذ العوض على تعلمها وتعليمها، وعلى القضاء بها، بل قد جاء عن النبي ﷺ ما يدل على تفضيلها وتخصيصها بالحث على تعلمها وتعليمها لأجل دفع الظلم عند قسمة المواريث، وما كان هذا شأنه فكيف يقال بجواز أخذ العوض على تعليمه والقضاء به.

قال الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام: بلغنا عن رسول الله ﷺ: «تعلموا القرآن وعلموه الناس، وتعلموا الفرائض وعلموها الناس فإني امرؤ مقبوض، وإن العلم سيقبض بعدي، وتظهر الفتن حتى يختلف الإثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما» وهو في الجامع الكافي إلا أنه لم يذكر القرآن.

قال محمد: حدثنا جعفر بن محمد الهمداني، قال: ثنا حماد بن

أسامة، عن عوف، بن أبي جميل، عن رجل حدثه عن سليمان بن جابر، عن عبد الله بن مسعود فذكره، وأخرجه النسائي، والحاكم، والدراقطني، والدارقطني كلهم من رواية عوف عن سليمان بن جابر.

قال السيد أحمد بن يوسف زبارة: وفيه انقطاع، أخرجه أحمد من طريق الأحوص عن ابن مسعود.

وأخرج الترمذي عن أبي هريرة، قال: قال: رسول الله ﷺ: «تعلموا الفرائض والقرآن وعلموا الناس فإني مقبوض».

وأخرج الحاكم، وابن ماجة، والدارقطني عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «تعلموا الفرائض وعلموها فإنها نصف العلم وهو ينسى[1] وهو أول علم ينتزع من أمتي».

قال في التلخيص: ومداره على حفص بن عمر بن أبي العطاء وهو متروك.

وأخرج هؤلاء الثلاثة وابن النجوي الشافعي في (البدر المنير) من حديث حفص المذكور عن أبي هريرة مرفوعاً: «تعلموا الفرائض فإنها من أقر دينكم وإنها نصف العلم، وإنه أول علم ينتزع من أمتي».

وقال الهادي عليه السلام: بلغنا عن بعض الرواة أنه قال: «من تعلم القرآن فليتعلم الفرائض ولا يكون كرجل لقيه أعرابي فقال له: يا مهاجر تقرأ القرآن؟ فقال: نعم. قال: إن إنساناً من أهلي مات وقص عليه فريضته فإن حدثه فهو علم علمه الله وزيادة زاده الله، وإن

(١) من النسيان. تمت. مؤلف.

لم يحسن قال فبما تفضلونا يا معاشر المهاجرين».

وأخرج الحاكم والبيهقي عن أبي مسعود موقوفاً نحوه.

قال في (تتمة الروض): وهو في الجامع الكافي بمعناه، وفي الوسيط للقاضي أحمد بن نسر رحمه الله عن النبيﷺ: «من تعلم العلم ولم يتعلم الفرائض كان كبرنس لا رأس له».

وأخرجه رزين بلفظ: «مثل العالم الذي لا يعلم الفرائض كمثل البرنس الذي لا رأس له».

وفي (جامع الأصول) و(المصابيح) من رواية البخاري عنهﷺ: «تعلموا الفرائض قبل الظانين الذين يتكلمون بالظن».

وفي (إيضاح الغامض) للخالدي رحمه الله مرفوعاً: «من قسم بين اثنين فريضتهم فكأنما تصدق بها عليهم».

فهذه الأخبار، وما في معناها نص صريح في إبطال ما تضمنته تلك الحاشية؛ لأنها قد دلت على أن تعليم الفرائض من الواجبات، وما كان واجباً فلا يحل أخذ الأجرة عليه، وأيضاً هي تدل على أن هذا الفن من علوم الشريعة بل من أفضلها، وقد ثبت تحريم أخذ العوض على تعليم العلوم الدينية، على أنه قد ورد في تحريم أجرة الذي يعلم الناس كيفية قسمة مواريثهم وتمييز فرائضهم ما يخصه، بل جاء ما يدل على تحريم أجر كل من قسم بين طائفة من المسلمين شيئاً.

أخرج أبو داود عن أبي سعيد الخدري أن رسول اللهﷺ قال: «إياكم والقسامة، قلنا: وما القسامة؟ قال: الشيء يكون بين الناس

فينقص منه».

وفي رواية قال: «الرجل يكون على الفئام من الناس فيأخذ من حظ هذا وحظ هذا».

قال في القاموس: والفئام: الجماعة من الناس لا واحد له من لفظه.

وعنه ﷺ من حديث وابصة: «مثل الذي يأكل القسامة مثل جدي بطنه مملوء رضفاً[1]» ذكره في النهاية، وقد حمل صاحب الفتح القسامة على مميز الفرائض بالفتوى، فإن قيل حمل القسامة على ذلك يدفعه كلام أهل اللغة في معناها، فإن ظاهر كلامهم كما تفيده النهاية أنه ما يأخذه القسام لنفسه من رأس المال من غير رضى أربابه لا برضاهم فيحل.

قيل: لنا في الجواب عنه وجوه:

أحـــدها: أن لفظ الحديث يأبى ذلك التأويل؛ لأنه جعل القسامة تنقيص أنصباء المشتركين في المقسوم، ولم يفصل بين المأذون فيه وغيره.

الثاني: أن خطاب الشارع يحمل على ما عرف في الشرع، وقد دلت الأدلة على تحريم العوض على القضاء والفتوى، وتحريم العلوم الشرعية، وتمييز الفرائض، وبيان القسمة الشرعية من ذلك القبيل، فيجب حمل الحديث عليه مع احتماله إياه.

الثالث: أنه قد جاء ما يدفع كلام صاحب النهاية عن باب مدينة

---

(١) الرضف هي الحجارة المحماة، يقال: جمل مرضوف يلقي الرضف في جوفه حتى يتبول. انتهى.

العلم المبين للأمة ما اختلفت فيه بعد نبيها ﷺ، بل كلامه عليه السلام يقتضي تحريم الأجر على كل قاسم.

ففي مجموع زيد بن علي عليه السلام بسنده عن علي عليه السلام أنه قال: «أجر القاسم سحت».

وأخرج عبد الرازق عن طريف، قال: مر علي عليه السلام برجل يحسب بين قوم بأجر، وفي لفظ: يقسم بين ناس قسماً، فقال له عليه السلام: إنما تأكل سحتاً.

وقال البيهقي في السنن الكبرى: قال الشافعي: ينبغي أن يعطى أجر القسام من بيت المال؛ لأن القُسَّام حكام.

قال البيهقي: قد روينا في سهم المصالح سهم النبي ﷺ أنه كان لنوائبه، ونوائب الناس.

وأخبرنا أبو سعيد ابن أبي عمرو، ثنا أبو العباس الأصم، أنبأ الربيع قال: قال الشافعي حكاية عن أبي بكر بن عياش، عن عبد العزيز بن رفيع، عن موسى بن طريق الأسدي قال: دخل علي عليه السلام بيت المال فأصرط به، وقال: لا أمسي وفيك درهم، وأمر رجلاً من بني أسد فقسمه إلى الليل، فقال الناس: لو عوضته، فقال: إن شاء[1] ولكنه سحت.

قال البيهقي: إسناده، ضعيف موسى بن طريف لا يحتج به، وقيل عنه عن أبيه عن علي عليه السلام كما أخبرنا أبو نصر بن قتادة إنباء، نا

(١) أي إن شاء أعطيته. تمت. مؤلف.

أبو منصور النضروي، ثنا أحمد بن نجدة، ثنا سعيد بن منصور، ثنا سفيان، عن عبد العزيز بن رفيع، عن موسى بن طريف عن أبيه أن علياً عليه السلام قسم شيئاً فدعا رجلاً يحسب فقيل لو أعطيته شيئاً، قال: إن شاء وهو سحت. وقد اعترض في الجوهر النقي على البيهقي في تضعيف إسناده بموسى بن طريف وقال: لا يلزم من عدم الاحتجاج به ضعفه.

قال: وقد أطلق ابن معين والدارقطني أنه ضعيف، وكذبه أبو بكر بن عياش.

وقال الجوزجاني: زائغ.

قلت: موسى ذكره في الميزان وحكى تضعيفه عن جماعة، ولا أظن أن سبب ذلك إلا روايته عن أبيه.

وعن عباية عن علي عليه السلام: أنا قسيم النار هذا لي وهذا لك، وهذا تعديل لا جرح، والحديث ثابت عند أئمتنا وغيرهم من طريق موسى وغيره، وقد ذكره في الميزان عن مخول بن إبراهيم، ثنا قبيس، عن أبي حسين، عن عباية عن علي عليه السلام.

قال بعض العلماء: صححه أحمد، وفسره، فما ينفع النواصب التشكيك في المشهورات ويعني بتفسيره قوله لما سئل عن الحديث ما تنكر من ذلك ألم يقل النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق والمؤمن في الجنة والمنافق في النار».

وأما الحديث الذي يحكى فيه عن علي عليه السلام أنه قال: والله لأقتلن

ثم لأبعثن ثم لأقتلن...الحديث فلم يجزم بروايته، وإنما قال بعد روايته للحديث الأول: وحدثني عباية بأعجب من هذا فذكره، ولا أظن إلا أن هذا مكذوب[1] عليه وعلى عباية، فإن قيل: ظاهر هذا أنه لا يحل أجر القاسم مطلقاً حاكماً أو غيره، وسواء كان له رزق من بيت المال أم لا، وسواء كان القاسم معرفاً للحكم الشرعي في كيفية القسمة أم مباشراً لتعيين الأنصباء وتمييزها.

قال الأمير الحسين: ويجوز أن يقال إن القسام إن كان منصوباً من جهة الإمام أو الحاكم من قبله كانت أجرته من بيت المال لما روي عن علي عليه السلام أنه كان له قسام يرزقه، فإن لم يكن في بيت المال شيء وجبت على الشركاء.

وفي شرح الإبانة عن الناصر أن أجرة قسام الإمام على بيت المال فإن استأجره الناس فعليهم، قال: ومذهبه عليه السلام أن أجرة القسام على قدر الأنصباء، وبه قال الهادي، وأبو يوسف، ومحمد، وقول للشافعي، وله قول إنها على بيت المال مطلقاً[2] كسائر المصالح، وفي الشفاء عن أبي العباس: مذهب الهادي أنها على الحصص وهو مروي عن القاسم.

قال في البحر: إما بأن يستأجره كل واحد على تعيين نصيبه أو كلهم بعقد واحد، أو يدفعه الإمام من بيت المال إذ هو من المصالح إن لم يكن غيره أهم كالجهاد.

---

(١) يعني الحديث الثاني. تمت. مؤلف.

(٢) أي سواء أمره الإمام بالقسمة أم الشركاء، تمت مؤلف.

وقال أبو حنيفة: بل على عدد الرؤوس، وبه قال أبو طالب[1] إذ يفتقر إفراز القليل إلى مثل عمل إفراز الكثير.

قلنا: قد يؤدي إلى أن تستغرق الأجرة نصيب صاحب القليل، ولا نسلم استواء العملين إذ العمل في الكثير أكثر منه في القليل واختلفوا أيضاً فيما إذا طلب القسمة أحد الشركاء وأباها الآخرون، فظاهر مذهب الناصرية أن الأجرة على الطالب.

وبه قال أبو حنيفة وزفر لأن الحاكم إنما يجبر من أبى لحق الطالب فكأن القسمة وقعت لأجله.

وقال أبو يوسف، ومحمد، ومالك، وقول للشافعي: بل عليهم جميعاً إذ المنفعة وهي تمييز الحقوق وتعديل الأنصباء لهم جميعاً، وهذا تخريج السيد أحمد الأزرقي لمذهب الهادي عليه السلام، فهذا الاختلاف وكلام الوصي يقتضي خلاف ما يقتضيه عموم الأدلة السابقة من تحريم أجرة القاسم.

والجواب من وجوه:

أحدها: أن نقول قد ثبت التحريم عن علي عليه السلام بطرق مسندة ورواية الشفاء مرسلة، ولا يضرنا خلاف من خالف مع قوله عليه السلام لأنه عندنا حجة، ولا نستوحش من الحق لقلة العامل به، ونعتذر للعلماء بأن نقول: أما من يرى أن كلامه عليه السلام حجة فلعله لم يبلغه ما ذكرنا من طريق صحيحة، وأما من لا يعتبر قوله حجة

(١) لمذهب الهادي عليه السلام. تمت مؤلف.

فعذره واضح.

الثاني: أن يقال تأجيره للقسام من بيت المال لا يقتضي حله للأجير كما تدل عليه رواية البيهقي، فيجوز للإمام أن يعطي، ولا يجوز للأجير أن يقبل، ويمكن حمل كلام الأئمة على هذا.

الثالث: أن يحمل جواز أخذ الأجرة على ما إذا فرض للقاسم أجراً معلوماً من بيت المال في كل شهر مثلاً سواء كان مباشراً للقسمة أم لا، ويحمل التحريم على أخذه على القضايا المخصوصة والجزئيات المتعينة، ويكون حكمه حينئذٍ حكم الحاكم في حل ما فرض له في الشهر أو السنة مع أنه قد لا يباشر الأعمال في بعض الأحوال، وأما القول بحلها من المقتسمين فلا يدل عليه دليل شرعي، بل كلام علي عليه السلام يقتضي المنع منه، ولا معارض لهذا.

قيل: بمنعها منه مطلقاً أو في بعض الأحوال، وقد ذكر في البيان أنها لا تحل إلا إذا كانت صحيحة أو فاسدة، والأجرة قدر أجرة المثل، ويحرم[1] الزائد إلا إذا طابت به نفوسهم، وذكر فيه أيضاً أنه إذا كان فيهم غائب أو صغير بعث الحاكم قساماً وأجرته من بيت المال، وكذا إذا تشاجروا في القسام ولم يعرف الحاكم أنه[2] حيلة.

واعلم أن القول بالتحريم مطلقاً مطابق لأصول الشريعة فإنها تدل على أنه يجب على المسلمين نفع بعضهم الآخر، ومعاونتهم كما قال تعالى: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى} [المائدة:٢] المؤمنون كالبنان المؤمن

(١) يعني في الفاسدة. تمت. مؤلف.
(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب (أنها) انتهى.

أخو المؤمن، وغير ذلك كثير فلا يستبعد القول به مع ما ذكرنا من اختلاف العلماء.

تنبيه [الأجرة على الكتابة وقصاصة الورق]

قد ثبت بما تقدم تحريم أجر القاضي والمفتي على الحكم والفتوى، فهل يحل لهما ما أخذاه على كتابة ذلك وقصاصة الورقة، وكذلك إذا كان الحاكم لا يظهر له الحكم إلا بالسير إلى محل النزاع ونحوه، فهل يجوز له الأخذ على سيره؟

والجواب: أنه لا يخلو إما أن يأخذ أكثر مما يستحق ويعتبر بأجرة مثله[1] غير قاض، فهذا قال الإمام المهدي: يقطع بتحريمه وصحح للمذهب لأنه إذا كان بطيب نفس الدافع فهو هدية، وقد تقدم أنها محرمة إذا كانت لأجل الحكم والولاية، والزائد هذا لا يكون إلا من أجلهما، وإن لم يكن بطيبة من نفسه فهو من أكل مال الغير بالباطل، وإما أن يكون المأخوذ قدر أجرة المثل ويعرف ذلك بأن ينظر أنه لو لم يكن قاضياً كم يأخذ على مثل هذا، وما كان هذا حاله فقد اختلف فيه.

فقال أبو مضر: يجوز وادعى الإجماع عليه، وبه قال أهل المذهب، قالوا: ولو كان قد فرض له الإمام أجرة من بيت المال لأن الكتابة غير واجبة.

وقال الفقيه يوسف: يحتمل أن لا تجوز إذا كان يعرف أنه لا ينفذ

(١) أي على صفته في العلم وحسن الخط. تمت مؤلف.

حكمه أو فتواه إلا بالكتابة.

قلت: وكذلك إذا كان لا يتبين له الحق إلا بالسير إلى نحو محل النزاع، والحجة على التحريم أنه قد تقرر أن ما لا يتم الواجب إلا به فإنه يجب بوجوبه، سيما الأسباب فإنه قد قيل إنها تجب بما لا يتم إلا بها إجماعاً، والسير والكتابة من الأسباب التي لا يكمل المقصود من تبليغ الأحكام الشرعية والاستمرار عليها وفهم المراد منها إلا بها عادة.

قال بعض العلماء: ولأن هذا لا يعرف ممن تولى القضاء في زمنه ﷺ ولا زمن أحد من الصحابة، ولا يقال حفظ مال الغير في المستقبل لا يجب، وأنتم لم تقولوا بالتحريم إلا لكونه يجب عليه التنفيذ وحفظ مال الغير؛ لأنا نقول: بل يجب مع التمكن لحرمة مال المسلم، ووجوب نصرته، سلمنا فلم نقل بالتحريم لذلك بل لأنه يجب تبليغ أحكام الله على وجه يعلمها الخصمان ويفهمانها ويستمران على العمل بها، والمعلوم أنه لا يحصل ذلك في الأغلب إلا بالكتابة ونحوها، والأحكام مبنية على الغالب، والصور النادرة لاحقة بالأعم الأغلب، فلا يقال فيلزم جواز أخذ الأجرة على الكتابة إذا كان التبليغ والاستمرار يحصلان من دونها. والله الموفق.

تذييل [في ذكر ما يأخذه بعض الفقهاء من الأموال لنقض الأحكام]

لهذه الأنواع المتقدمة في ذكر حكم ما يأخذه بعض فقهاء الزمان وغيرهم من أهل الكياسة وجودة الأذهان على تعليمهم أحد الخصمين

حجته، وما يثبت دعواه، ويدفع حجة خصمه، أو نقض حكم حاكم، أو تقويته، والذي تقضي به الأدلة السابقة المفيدة لتحريم أخذ العوض على تعليم العلم والفتوى، وما جاء من تحريم أكل أموال الناس بالباطل أن المأخوذ على هذا الوجه محرم؛ لأن ذلك إما تعليم أو فتوى أو مظاهرة على باطل، وكل ذلك يحرم أخذ العوض عليه، وتوضيح ذلك أن هذا الخصم لا يخلو من أن يعلم كونه محقاً أو مبطلاً، أوملتبس الحال، فإذا كان محقاً فنصرته واجبة لقوله تعالى: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ} [المائدة:٢] ويجب نصره ولو بالقتال كما قال تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا} إلى قوله: {فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي...} [الحجرات:٩] الآية، ومعاونته فيما ذكرنا من النصر الواجب والحق اللازب، ودليل السنة وجوب إعانته ودفع الظلم ثابت مشهور. رواه أئمتنا وغيرهم.

قال الموفق بالله عليه السلام في (سلوة العارفين): أخبرني أبو الحسين الحسن بن محمد بن جعفر الوبري،أخبرنا أبو بكر الجعاني، حدثني القاسم بن محمد، حدثني أبي، عن أبيه محمد بن عبد الله بن محمد، عن أبيه، عن عمر بن علي، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة له منها إلا بالأداء أو العفو له: يغفر زلته، ويرحم عبرته، ويستر عورته، ويقيل عثرته، ويقبل معذرته، ويرد غيبته، ويديم نصيحته، ويحفظ خلته، ويرعى ذمته، ويعود مرضته، ويشهد ميتته، ويجيب دعوته، ويقبل هديته، ويكافئ صلته، ويشكر نعمته،

ويحسن نصرته ويحفظ حليلته[1]، ويقضي حاجته، ويشفع مسألته، ويشمت عطسته، ويرشد ضالته، ويرد ظلامته ويبر إنعامه، ويصدق أقسامه، يواليه ولا يعاديه، وينصره ظالماً أو مظلوماً، أما نصرته ظالماً فيرده عن ظلمه، وأما نصرته مظلوماً فيعينه على أخذ حقه ولا يسلمه ولا يخذله، ويحب له من الخير ما يحب لنفسه، ويكره له من الشر ما يكره لنفسه»، ثم قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له عليه».

القاسم بن محمد هو: القاسم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن علي بن أبي طالب أبو أحمد الطبرستاني، روى عن أبيه، عن جده، وعنه الجعاني، دعا إلى نفسه وملك الطالقان، وكان يدعى بالملك الجليل. هكذا في الجداول.

وأما والده محمد فروى عن أبيه، وعن الصادق، وذكرهما في الجداول من رجال المرشد بالله، والحديث له شواهد متفرقة، والمقصود هنا ما نحن بصدده من بيان وجوب نصرة المسلم.

وعن النبي ﷺ أنه قال: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قيل: كيف أنصره ظالماً؟ قال: تحجزه عن الظلم فإن ذلك نصره» أخرجه أحمد، والبخاري، والترمذي من حديث أنس.

وروي عنه ﷺ أنه قال: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً فإن يك ظالماً فاردده عن ظلمه، وإن يك مظلوماً فانصره» أخرجه الدارمي،

---

(١) أي زوجته، يعني إذا غاب. تمت. مؤلف.

وابن عساكر من حديث جابر.

قال في شرح الجامع الصغير: حديث صحيح.

وأخرجه من حديث جابر مسلم في صحيحه بلفظ: «ولينصر الرجل أخاه ظالماً أو مظلوماً، إن كان ظالماً فلينهه فإنه له نصر وإن كان مظلوماً فلينصره».

وفي صحيح البخاري: حدثنا مسدد، حدثنا معتمر عن حميد، عن أنس، قال: قال ﷺ: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قالوا: يا رسول الله هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذ فوق يديه».

معتمر هو: ابن سليمان، وحميد هو حميد الطويل، وقوله: تأخذ فوق يديه: كناية عن منعه عن الظلم بالفعل إن لم يمتنع بالقول، وذكر الفوقية إشارة إلى الاستعلاء والقوة، ومعنى النصر المأمور به إعانته.

وقد أخرج ابن عدي، وأبو نعيم في المستخرج عن أبي الزبير، عن جابر مرفوعاً: «أعن أخاك ظالماً...» الحديث.

وفي صحيح البخاري: حدثنا سعيد بن الربيع[1]، حدثنا شعبة، عن الأشعث بن سليم قال: سمعت معاوية بن سويد، قال: سمعت البراء بن عازب، قال: «أمرنا رسول الله ﷺ بسبع، ونهانا عن سبع، فذكر عيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، ورد السلام،

(١) بفتح الراء العامري الحرشي. تمت مؤلف.

ونصر المظلوم وإجابة الداعي وإبرار المقسم».

وسليم وسويد بضم السين فيهما وهما: كوفيان، والمقسم: الحالف، وفيه دليل على أن اليمين تنعقد على الغير، وأنه يجب إبرار قسم الحالف إذا حلف على مباح يستطاع فعله.

وفي شرح القسطلاني على البخاري عن ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال: «أمر الله بعبد من عباده أن يضرب في قبره مائة جلدة فلم يزل يسأل الله تعالى ويدعوه حتى صارت واحدة فامتلأ قبره عليه ناراً فلما ارتفع عنه أفاق فقال: علام جلدتموني؟ قالوا: إنك صليت صلاة بغير طهور، ومررت على مظلوم فلم تنصره» قال: رواه الطحاوي.

وأخرج المرشد بالله بنحوه بإسناده إلى حماد بن سلمة، عن عاصم بن بهدلة، عن أبي إسحاق الهمداني قال حماد أحسبه عن عمرو بن شرحبيل أن رجلاً أتي في قبره، وذكره بنحوه ولم يرفعه ولم يذكر ابن مسعود.

وروى البخاري عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة».

وأخرجه المرشد بالله، ومسلم، وأبو داود، والترمذي والنسائي.

وفي أمالي المرشد بالله من حديث أبي موسى مرفوعاً: «المسلم للمسلم كالبنيان يشد بعضه بعضاً» وأخرجه البخاري.

وفي أمالي المرشد بالله عن ابن عباس: لعن الله من رأى مظلوماً فلم ينصره.

فهذه الأخبار وما في معناها صريحة في وجوب نصرة المسلمين، والنصرة في كل شيء بحسبه فقد يكون بالقتال، وقد تكون بالتلقين للحجة أو كتابتها، وقد تكون بغير ذلك بحسب الحادثة والقدرة، وأما إن كان مبطلاً فنصرته ومعاونته محرمة محظورة؛ لأنه من المعاونة على الإثم والعداون، وقد قال تعالى: {وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} [المائدة:٢] وقال تعالى: {وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ} [غافر:٥] والمراد من الجدال بالباطل الطعن في الحق والقصد إلى إدحاضه أي إبطاله، والأحاديث المتقدمة صريحة في أن نصرة الظالم رده عن الظلم، ومقتضاه أن إعانته على الظلم لا تجوز.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن ريذة، قال: أخبرنا الطبراني، قال: حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: حدثنا محمد بن أبان الواسطي، قال: حدثنا ابن شهاب، عن أبي محمد الجزري، عن حمزة النصيبيني، عن عمرو بن دينار، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أعان بباطل ليدحض بباطله حقاً فقد برئ من ذمة الله تعالى وذمة رسوله، ومن مشى إلى سلطان الله في الأرض ليذله أذله مع ما يدخر له من الخزي يوم القيامة سلطان الله: كتاب الله وسنة نبيه، ومن تولى من أمر المسلمين شيئاً ويستعمل فيهم رجالاً وهو يعلم أن فيهم من هو أولى بذلك وأعلم بكتاب الله وسنة

رسوله ﷺ فقد خان الله ورسوله وجميع المؤمنين ومن ترك حوائج الناس لم ينظر الله في حاجته حتى يقضي حوائجهم ويؤدي إليهم حقهم، ومن أكل درهماً رباً فهو ثلاثة وثلاثين زنية، ومن نبت لحمه من سحت فالنار أولى به».

أما محمد بن أبان الواسطي فقال في حواشي التقريب: روى عنه عبد الله بن أحمد بن حنبل، وأبو يعلى والباغندي، محدث مشهور وثقه ابن حبان وقال: ربما أخطأ.

وقال في التقريب: محمد بن أبان بن عمران الواسطي الطحان صدوق تكلم فيه الأزدي، مات سنة ثمان وثلاثين ومائتين، وقيل: قبل ذلك، وعاش تسعين سنة.

وفي الجداول أنه مات سنة تسع وثلاثين ومائتين، احتج به البخاري في الأدب المفرد.

وأما أبو محمد الجزري فلم أظفر بترجمته.

وأما حمزة فقال في التقريب: حمزة بن أبي حمزة الجعفي الجزري النصيبيني واسم أبيه ميمون، وقيل: عمرو متروك متهم بالوضع.

وأما عمرو فقال في الجداول: عمرو بن دينار الجمحي مولاهم أبو محمد الأثرم عن ابن عباس، وابن مسعود، وابن عمر، وأنس وغيرهم. قال مسعر: كان ثقة ثقة ثقة.

احتج به الجماعة، وعداده في ثقات محدثي الشيعة.

نعم وفي الجداول من رجال المرشد بالله من اسمه عمرو بن دينار

وهو: أبو يحيى البصري يروي عن سالم وغيره، وعنه الحمادان ضعفوه.

واحتج به الترمذي، وابن ماجة، والظاهر أن المذكور في سند الحديث هو الأول بدليل روايته عن ابن عباس.

وأخرج الطبراني في الكبير، والبيهقي في الشعب من حديث أنس بن شرحبيل أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «من مشى مع ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام» وأخرجه الضياء، وضعفه المنذري.

وفي سنن أبي داود من حديث ابن عمر يرفعه: «من أعان على خصومة بظلم فقد باء بغضب من الله».

وعنه ﷺ: «من أعان على خصومة بظلم لم يزل في سخط الله حتى ينزع» أخرجه ابن ماجة والحاكم من حديث ابن عمر.

قال العزيزي: بإسناد صحيح وهو في (الدر المنثور) وقال: أخرجه الحاكم وصححه ولفظه: «من أعان على خصومة بغير حق...» إلخ.

وأخرج الطبراني في الأوسط، والحاكم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «من أعان ظالماً بباطل ليدحض به حقاً فقد برئ من ذمة الله ورسوله».

وأخرج البيهقي من طريق فسيلة أنها سمعت أباها وهو واثلة بن الأسقع يقول: سألت رسول الله ﷺ أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ قال: «لا ولكن من العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم».

وأخرج الحاكم وصححه، والبيهقي عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أعان قوماً على ظلم فهو كالبعير المتردي فهو ينزع بذنبه».

ولفظ الحاكم: «مثل الذي يعين قومه على غير الحق كمثل البعير يتردى فهو يمد بذنبه» وهذا القدر كاف في تحريم المعاونة لمن عرف كونه مبطلاً.

وأما إن التبس الحال في كونه محقاً أو مبطلاً فهو لاحق بهذا القسم، غير أنها تحرم إعانته؛ لأن إعانته والحال هذه من الإقدام على ما لا يؤمن قبحه، والإقدام على ما لا يؤمن قبحه قبيح، ولقوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [الأعراف:٣٣] وقوله سبحانه: {وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} [الإسراء:٣٦].

وأخرج البيهقي عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من مشى مع قوم يرى أنه شاهد وليس بشاهد فهو شاهد زور، ومن أعان على خصومة بغير علم كان في سخط الله حتى ينزع، وقتال المسلم وسبابه فسوق». قوله حتى ينزع: أي حتى يقلع عما هو عليه، وأصل النزع الجذب والقلع.

وإذا ثبت بما قررنا أن إعانة أحد الخصمين لا تكون إلا واجبة أو محظورة وجب أن يكون العوض المأخوذ عليها محرماً سواء كانت الإعانة بمشي أو كتابة أو تلقين أو غيرها.

تكميل لما مر وهو في حكم المال المكتسب على أحد الأنواع[1] المتقدمة، وما يلحق بها[2]، وقد اختلف في ذلك وتفصيله يحتاج إلى ذكر وجوه:

الوجه الأول: أن يكون مشروطاً على الواجب أو المحظور، فقال أهل المذهب: يجب رده لمالكه ولا يحل لأحد لأن ذلك هو الأصل، ولا يخرج عن الملك إلا بدليل، ولعموم قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى ترد» رواه في الشفاء، وأصول الأحكام.

وهو في الجامع الصغير من حديث سمرة بن جندب إلا أنه قال: «حتى تؤديه» وعزاه إلى أحمد والأربعة والحاكم. قال العزيزي: بإسناد حسن.

وأخرجه رزين من طرف حديث لأبي أمامة بلفظ: «حتى تؤدي».

وفي الشفاء عنه ﷺ أنه قال: «لا يأخذ أحدكم عصا أخيه لالعباً ولا جاداً وإن أخذ عصا صاحبه فليردها» وفيه: «لا يأخذن أحدكم متاع صاحبه مكان عصا صاحبه».

وعن السائب بن زيد عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يأخذ أحدكم متاع أخيه جاداً ولا لاعباً، وإذا أخذ أحدكم عصا أخيه فليردها» أخرجه أبو داود وسكت عنه هو والمنذري، وأخرجه الترمذي وحسنه، وأحمد، والبيهقي بإسناد حسن.

وعن أبي بكرة قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم

(١) يعني الرشوة والهدية والأجرة. تمت. مؤلف.
(٢) وهو ما ذكره في التذييل. تمت مؤلف.

هذا». رواه في الشفاء، وأخرجه البخاري ومسلم، ولمسلم نحوه عن ابن عمر، قال عليعليه السلام في حقيقة التوبة الثالث: أن يؤدي إلى المخلوقين حقوقهم حتى يلقى الله عز وجل أملس ليس عليه تبعة. رواه في النهج وقد مر.

فهذه الأدلة تقتضي وجوب رد ما أخذه الإنسان ولم يصح له تملكه شرعاً إلى مالكه إن كان باقياً وإلا فعوضه، وما نحن فيه من هذا القبيل لقيام الدليل على تحريمه كما مر، وما حرم على آخذه وجب أن يكون باقياً على ملك مالكه إلا لدليل يخرجه ولا دليل هنا، بل ما ذكرنا يدل على وجوب رده على أني لا أعلم في وجوب رد ما هذا حاله خلافاً.

الوجه الثاني: أن يعقد الإجارة على مباح حيلة في التوصل إلى المحظور بأن يكون في ضميرهما أنه لأجل الواجب أو المحظور، فهذا حكمه حكم الوجه الأول في كون المال محرماً على الآخذ، ووجوب الرد على مالكه، وبه قالت الهادوية.

وقال المؤيد بالله: يملكه لأن الضمير لا يؤثر في عقود المعاوضات، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «نحن نحكم بالظاهر» وقد مر.

قلنا: معارض بقوله تعالى: {يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ} [هود:٥] وقوله تعالى: {وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} [الملك:١٣].

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الأعمال بالنيات» وقد مر فاعتبر الضمير وحديث: «نحن نحكم بالظاهر» قد قدح فيه، ولو سلم فهو فيما يتعلق بنا من

إجراء الأحكام الشرعية على بعضنا بعضاً.

وأما فيما مرجعه إلى المكلف من تحليل شيء في حقه أو تحريمه بالنظر إلى ما يجده من نفسه، فالمعلوم عليه ما يعلمه من قصده وضميره، ولهذا قال ﷺ: «التقوى هاهنا وأشار إلى صدره» والكلام إنما هو في التحليل والتحريم بحسب ما في نفس الأمر لا في الظاهر فإنه لا شك في وجوب إجراء الحكم عند النزاع على الظاهر.

وقال الحقيني وأبو مضر: بل يتصدق به إذ ملكه من وجه محظور فيكون لبيت المال[1] كشاة الأسارى لنا ما مر ولا نسلم الملك، وحديث شاة الأسارى سيأتي الكلام عليه.

الوجه الثالث: أن لا يعقدا بل أعطاه المال على وجه الهدية أو نحوها وأضمر أنه لأجل الواجب أو المحظور، وهذا لا شك في تحريمه كما مر، وإنما الخلاف في وجوب رده، فقال الهادي عليه السلام وأحد قولي المؤيد بالله: يلزمه التصدق به وهو المصحح للمذهب، وفي الثمرات: أنه لبيت المال، وهو الظاهر من كلام الإمام القاسم بن محمد في الجواب المختار.

قيل: ومعناه ما مر من أنه يملكه ويجب عليه التصدق به وفي أحد قولي المؤيد بالله أنه قد ملكه وهو مخير بين رده أو التصدق به.

وقال في الكافي: يرده لصاحبه وهو الظاهر من مذهب الناصر لما مر من أنه كان يرد بعض الهدايا لأربابها.

---

(١) أي مصرف بيت المال فيتصدق به على المصالح. تمت. مؤلف.

وفي شرح الإبانة عنه عليه السلام أنه ذكر أن كلما يأخذه القاضي أو العامل على سبيل الرشوة فإن علم صاحبه رده إليه إن كان باقياً، أو مثله أو قيمته إن كان تالفاً، وما لم يعلم صاحبه رده إلى بيت المال.

احتج الأولون بأنه قد ملكه من وجه محظور وكل ما ملك من وجه محظور وجب التصدق به لحديث شاة الأسارى، وهو ما رواه في الشفاء أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم زار بعض الأنصار فذبحوا له شاة وصنعوا له طعاماً فقدمت إليه فلم يسغ -يعني لحمها-وسأل عن حالها روي أنه قال: ما شأنها؟ فقال القوم: هي شاة كانت لصاحب لنا فذبحناها بغير إذنه على أن نرضيه بالثمن إذا جاء -وروي لجيراننا مكان لصاحبنا- فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((تصدقوا بها)).

وروي: ((أطعموها الأسارى)).

وعن عاصم بن كليب أن رجلاً من الأنصار أخبره قال: خرجنا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلما رجع استقبله داعي امرأة فجاء وجيء بالطعام فوضع يده ثم وضع القوم فأكلوا فنظر آباؤنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يلوك لقمة في فمه ثم قال: ((أجد لحم شاة أخذت بغير إذن أهلها))، فقالت المرأة: يا رسول الله إني أرسلت إلى البقيع يشتري شاة فلم أجد فأرسلت إلى جار لي قد اشترى شاة أن أرسل بها إلي بثمنها فلم يوجد، فأرسلت إلى امرأته فأرسلت إلي بها، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أطعميه الأسارى)) أخرجه أحمد وأبو داود، والدارقطني.

وفي لفظ له ثم قال: ((إني لأجد لحم شاة ذبحت بغير إذن أهلها))،

فقالت: يا رسول الله أخي وأنا من أعز الناس عليه ولو كان خيراً منها لم يغير علي، وعلي أن أرضيه بأفضل منها، فأبى أن يأكل منها وأمر بالطعام للأسارى. والحديث في أصول الأحكام من رواية عاصم مختصراً، وأخرجه أيضاً مختصراً النسائي والطبراني، وفي الموطأ، وأخرجه البيهقي عن عاصم عن أبيه عن رجل من مزينة.

والجواب: أنا لا نسلم الملك أعني ملك الحاكم ما أعطيه على وجه الهدية والرشوة فلا يصح القياس على شاة الأسارى إذ لا ناقل عن الملك، بخلاف شاة الأسارى فإن الاستهلاك بالطبخ يوجب الملك، على أن بعض الأئمة وغيرهم قد نازع في الاستدلال بالحديث على الملك وتأويله، وليس هذا موضع ذكر ذلك، ومنهم من قدح فيه فلا ينتهض لمعارضة القواطع الدالة على منع أكل أموال الناس بالباطل، وما تقدم من وجوب رد كل مأخوذ، وما جاء من التحذير عن الظلم فمع ذلك لا يخرج مال عن ملك مالكه إلا بدليل شرعي خاص، وكيف يقال فيما ثبت تحريمه أنه يملكه القابض له على الوجه الذي حرم من أجله ما هذا إلا مخالفة للقواعد، وخروج عن دائرة النظر في الأدلة.

قالوا: وروى الإمام القاسم بن محمد في الجواب المختار أن النبي ﷺ كان يأخذ هدايا عماله ويضعها في بيت المال. قال عليه السلام: ولا يظهر في ذلك خلاف على سبيل الجملة.

والجواب: أنه إذا ثبت ذلك عن النبي ﷺ فهو حجة قوية، لكن

المعروف عن النبيﷺ إنما هو نهي العمال عن أخذ الهدايا وإخبارهم بأنها غلول كما مر، على أنه يجوز أن يكون المراد أنه أخذ ما يدعونه هدايا ورده في بيت المال لعلمه بوحي أو غيره كذب دعواهم، وأن المال كله من مال الله وأنهم إنما أرادوا التغرير والخيانة، ويؤيد ذلك ما رواه البيهقي عن عدي بن عميرة، قال: سمعت رسول اللهﷺ يقول: «يأيها الناس من عمل لنا على عمل فكتمنا مخيطاً فهو يأتي به يوم القيامة» فقام رجل من الأنصار كأني أراه فقال: يا رسول الله: اقبل عني عملك، قال: «ومالك؟ قال: سمعتك تقول الذي قلت، قال: وأنا أقوله الآن من استعملناه على عمل فليجئ بقليله وكثيره فما أوتي منه أخذ وما نهي عنه انتهى».

قال البيهقي: أخرجه مسلم من أوجه.

وهذا يدل على أن النبيﷺ [ظن]من بعض عماله الخيانة، وأما دعوى الإجماع فقد عرفت الخلاف المحكي سابقاً وهو مشهور.

قالوا: أخرج البيهقي عن مالك قال: أهدى رجل من أصحاب رسول اللهﷺ وكان من عمال عمر بمزفتين لامرأة عمر فدخل عمر فرآهما فقال: من أين لك هاتين أأشتريتهما أخبريني ولا تكذبيني؟ قالت: بعث بهما إلي فلان، فقال: قاتل الله فلاناً أراد حاجة فلم يستطعها من قبلي أتاني من قبل أهلي فاجتذبهما اجتذاباً شديداً من تحت من كان عليهما جالساً فخرج يحملهما فتبعته جاريتها فقالت: إن صوفهما لنا ففتقهما وطرح إليهما الصوف، وخرج بهما فأعطى إحداهما امرأة من المهاجرات والأخرى امرأة من الأنصار.

والجواب: أنه لا حجة في فعل عمر على أنه ليس المهدى إليه فلعله تصدق بهما لطيبة نفس المهدي إليه بالهدية إلى أهله وعرف رضا أهله بالتصدق بهما، وفي ذلك فائدة وهي سد الذريعة وحسم مادة الهدايا حذراً من الوقوع في المحرم.

حجة المؤيد بالله أنه قد ملكه إذا أخذه بطيبة من نفسه، وإنما خير بين الرد إلى الدافع أو التصدق به؛ لأنه ملكه من وجه محظور، وله قول أنه يملكه ويطيب له لطيبة نفس المعطي، وقد قال ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه» وقد مر.

وبه قال الإمام يحيى، قال: وندب التصدق به لحديث: «دع ما يريبك».

والجواب: أنا لا نسلم طيبة النفس فلا ملك لأن العطاء إذا كان لأجل الواجب أو المحظور لم يكن المعطي طيب النفس به؛ لأن معنى طيبة النفس تجافيها عن العطية غير مخبثة بما يكون كالإلجاء إلى الدفع من خوف الظلم، أو الميل عن الحق، أو طلب ما لا يجوز.

قال في الكشاف في قوله تعالى: {فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً} [النساء:٤] المعنى: فإن وهبن لكم شيئاً من الصداق وتجافت عنه نفوسهن طيبات غير مخبثات بما يظهرن إلى الهبة من شكاسة أخلاقكم وسوء معاشرتكم، على أنما كان لأجل الواجب المحظور أو الولاية لا يحل بحال وإن طابت به النفس لما مر من تحريم هدايا الولاة، ولحديث عبادة في هدية القوس وقد مر، فيكون حديث طيبة النفس ليس على ظاهره، وإذا اقترن هذا ثبت أنه لا يملك المهدى إليه ونحوه المال، وإذا لم يملكه وجب رده لمالكه كما يجب رد الوديعة والغصب

ونحوهما[1].

حجة الناصر ما مر من أن الأصل الملك فلا يخرج عنه إلا بدليل ولا دليل، وحديث: «على اليد ما أخذت» وما في معناه، ولما تقدم من حديث هدية القوس ونحوه لمعلم القرآن من النهي عن القبول مع ظهور طيبة نفس المعطي، والنهي عن القبول يستلزم وجوب الرد إلى المهدي؛ إذ لا معنى لعدم القبول أنه يرده على صاحبه، وقد صرح في بعض روايات الحديث بالرد، ويستدل أيضاً بما مر من نهيه ﷺ عن قبول هدية المخاصم، ونحوه على ما ذكرنا من التقرير[2].

الوجه الرابع: أن يكون العوض على الواجب أو المحظور شرطاً ثم لما كان عند الدفع فسخا[3] العقد وقالا عند تسليمه أو بعده أنه لا في مقابلة ذلك[4] بل لله أو عن زكاته أو نحو ذلك، فقال أهل المذهب: أن يطيب الأخذ عملاً بالظاهر إذ لسنا مكلفين بغيره، وحكاه أبو مضر عن المؤيد بالله، وحكى عنه قولاً آخر وهو أنه لا تطيب له، ولعل وجهه أن الغالب فيما يعطاه ذو الولايات ونحوهم عدم قصد القربة ونحوها، وأنهم إنما يعطون لأجل الولايات، وللتوصل إلى الواجب أو المحظور، ولهذا حرم عمر الهدايا على عماله.

قلنا: لسنا مخاطبين إلا بالظاهر، وفعل عمر ليس بحجة، وقد روي عنه في شرح نهج البلاغة أنه قال في نهيه لعماله عن قبولها وليست

---

(١) العارية والعين المؤجرة. تمت. مؤلف.

(٢) أي تقرير الاحتجاج بالنهي عن القبول. تمت. مؤلف.

(٣) المراد من الفسخ ربما ألاَّ يلاحظ العقد بأن لا يكون العطاء لأجله، تمت مؤلف،

(٤) أي: الواجب أو المحظور، تمت مؤلف.

بحرام، وقد قبلها النبي ﷺ وأمير المؤمنين، وأئمة الهدى من بعده، ولم يردوا إلا ما ظهر لهم أنه لأجل الولاية أو لغرض فاسد، وقد تقدم ذكر ذلك، وفي أمر النبي ﷺ للمسلمين عموماً أن يتهادوا لأجل يحصل بينهم التحاب الذي هو شرط الإيمان ما يدل على أنه ينبغي فعل ذلك وقبوله ما لم يظهر الوجه المقتضي للمنع، بل تقدم أن من حق المؤمن قبول هديته، ومن حقوقه أيضاً إتحافه بما عنده، وقد مر في كلام علي عليه السلام لعثمان بن حنيف ما يدل على أنه يعتبر بما ظهر له وهو قوله: فانظر إلى ما تقضمه... إلى آخره[1].

واعلم أنه قد ذكر في البيان والأزهار وشرحه ما به تحصيل الجمع بين الأدلة ولعله المراد للمذهب، وحمل عليه قولي المؤيد بالله وهو أنه إن ظن الأخذ صدق كلام الدافع في قوله: إن الدفع ليس لأجل الواجب أو المحظور حل له الأخذ وملكه، وإن ظن كذبه لم يحل، وإن التبس عليه عمل بما قاله عند الدفع لأنه لا طريق له إلى ما في ضميره إلا كلامه، فهذا التفصيل كما ترى يمكن تنزيل الأدلة السابقة عليه؛ إذ مستنده في التحقيق والرجوع إلى ما يظهر من قرائن الأحوال ولا شك أنها أمارات تفيد الظن، وقد مر أن الظاهر فيمن لم يكن معتاداً للهدية قبل القضاء ونحوه أن هديته لا تكون إلا لغرض فاسد، ولا يخفى أن كلام أمير المؤمنين لعثمان بن حنيف يقتضي تحريم الأخذ عند اللبس، وكذلك ما ورد من النهي عن الشبهات، والحث على الوقوف عندها، وقول الأصحاب لا طريق إلى ما في ضميره إلا كلامه مسلم لنا.

---

(١) تقدم في النوع الثاني. تمت. مؤلف.

نقــول: ذلك مشروط بإضمار الظن بصدقه وإلزام قبول كلامه، ولو ظن كذبه والملتبس لم يحصل له ظن بصدقه فلا يجوز قبول كلامه لعدم حصول شرطه، نعم أهل المذهب بنوا كلامهم في الملتبس على أنه يجب قبول خبر العدل ولو لم يظن صدقه ما لم يغلب في الظن كذبه لقيام الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقاً[1]، وكلام الوصي وما في معناه يدفعه في هذه الصورة، ويعضده قوله تعالى: {وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} [الإسراء:٣٦] ونحوه.

الوجه الخامس: أن يعطيه العوض على الواجب أو المحظور وعلى أمر آخر مباح فيحل له قدر أجرة المباح. ذكره المؤيد بالله، وقال أبو علي، وأبو هاشم: لا يحل لعدم تمييز الحسن من القبيح.

قلنا: بل التمييز حاصل والظن كاف في تقدير ما يقابل كل منهما كما في جزاء الصيد ونحوه.

وفي الجامع الكافي ما معناه: أن علياً عليه السلام قضى فيمن اشترى دن خمر ودن خل أنه يأخذ الخل بحصته من الثمن، ولا فرق بين البيع والإجارة من هذا الوجه.

الوجه السادس: أن لا تكون الهدية ونحوها مقابلاً للواجب أو المحظور وإنما المقصود بها التبرك أو لمحبة المهدى إليه، فهذا لا إشكال في حله، وجواز أخذه، وقد تقدم دليله في النوع الثاني حيث ذكرنا جواز قبول الهدية إذا لم تكن للولاية أو لأجل فعل واجب أو محظور،

---

(١) سوء ظن صدقة أم لا. تمت. مؤلف.

وذكر في البيان أن تطيب للبغية ونحوها ما أعطيت إذا أعطاها أحد لمجرد محبته لها لا لمحظور يريده منها. قال ذكره المؤيد بالله.

النوع الرابع: [أن لا يكون المأخوذ رشوة، أو هدية، أو أجرة]

أن لا يكون المأخوذ على أحد الأنواع المتقدمة وذلك قسمان:

القسم الأول: أن يكون المأخوذ رزقاً مفروضاً من بيت المال، وهذا القسم يجوز أخذه للقاضي ويحل له، وفي حكمه الإمام وغيره من عماله، وبه قالت العترة وغيرهم.

قال في شرح الإبانة: لا خلاف بين العلماء أنه يجوز للقاضي أن يأخذ الجعل والرزق من الإمام من بيت المال، وكذلك الكاتب والقاسم، وصاحب الديوان، وصاحب بيت المال وخازنه، ولو عملوا محتسبين للأجر فذلك أفضل لهم.

قال: وقال قوم يكره رزق القاضي.

وقال الهادي عليه السلام: لا بد للقاضي من العطاء والتوسعة وإلا هلك وعياله، واشتغل عن القضاء قلبه.

وقال الأمير الحسين: [دل ذلك على أنه لا يجوز أخذ الرزق على القضاء، ولأن القضاء لابد منه والكفاية لابد منها، فجاز أن يأخذ علهي الرزق] (1) وروي عن ابن عمر أنه منع من أخذ الرزق على القضاء، وكرهه محمد بن منصور إلا أن يكون مضطراً حابساً لنفسه

(١) ما بين المعكوفين، نقلناه من شفاء الأوام ٢٨٩/٣ ؛ لن المؤلف رحمه الله تعالى مبيضاً ناوياً تسويده.

على الحكم بين المسلمين فيأخذ كفايته، وكفاية عوله وأعوانه، ويعتقد الأخذ لأجل الضرورة لا على الحكم.

وقال في البحر: من تعين عليه حرمت عليه الأجرة حيث له كفاية فإن لم تكن أو كان ذا حرفة يشغله القضاء عنها حلت له دفعاً للضرر، فإن لم يتعين وله كفاية كره أخذ الأجرة إذ هو قربة، وتجوز لفعل الصحابة مع أبي بكر وعمر، والقضاء كالخلافة، وفعل عمر مع عمار وابن مسعود، وشريح قال وأجرته من مال المصالح إذ القضاء من أهمها ويعطى قيمة أوراق يحتاج إليها وأجرة أعوانه، والمصحح للمذهب أن أجرة القاضي تحل إذا كانت من مال المصالح سواء كان غنياً أو فقيراً، وسواء تعين عليه أم لا.

قال الفقيه يوسف: وإذا كان غنياً أعطي قدر كفاية السنة كما فعل علي عليه السلام لشريح.

فهذا ما وقفنا عليه من الخلاف في كتب أصحابنا، وأما غيرهم فروى البخاري عن شريح أنه كان يأخذ على القضاء أجراً، وهذا وصله عبد الرزاق وسعيد بن منصور.

قال (القسطلاني): وإلى جواز أخذ القاضي الأجرة على الحكم ذهب الجمهور من أهل العلم من الصحابة وغيرهم؛ لأنه يشغله الحكم عن القيام بمصالحه، وكرهه طائفة كراهة تنزيه منهم مسروق، ورخص فيه الشافعي وأكثر أهل العلم.

وقال صاحب (الهداية) من الحنفية: وإذا كان القاضي فقيراً فالأفضل بل الواجب أخذ كفايته، وإن كان غنياً فالأفضل الامتناع عن أخذ

الرزق من بيت المال رفقاً ببيت المال.

وقيل: الأخذ هو الأصح صيانة للقضاء عن الهوان ونظراً لمن يأتي بعده من المحتاجين ويأخذ الكفاية له ولعياله، وعن أحمد لا يعجبني[1] وإن كان فبقدر عمله مثل ولي اليتيم.

والحجة للقائلين بالجواز: ما روي عن النبي ﷺ لما بعث عتاب بن أسيد إلى مكة قاضياً رزقه كل سنة أربعين أوقية وهي ألف وستمائة درهم. رواه في شرح الإبانة.

وأخرج أبو داود والحاكم من حديث بريدة مرفوعاً: «أيما عامل استعملناه وفرضنا له رزقاً فما أصاب بعد رزقه فهو غلول» وهو في الجامع الصغير منسوباً إليهما بلفظ: «من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غلول».

قال العزيزي: وإسناده صحيح.

وقال في (نيل الأوطار): سكت عنه أبو داود والمنذري ورجال إسناده ثقات، ولا يؤخذ منه أن من ولي عملاً كالقضاء ونحوه ولم يفرض له رزق من بيت المال أنه يجوز له أخذ أموال الناس لما مر من تحريم ذلك، وإنما يؤخذ منه أنه يجوز لمن استعمل على مال كالزكاة والأخماس، ونحوهما، ولم يفرض له عليه رزق أن يأخذ ما يستحقه مما قبضه فيقبض من نفسه لنفسه، وقد روي ما يؤيد هذا، وأن له أن يأخذ كفايته مع عدم الفرض له، وذلك فيما رواه ابن أبي الحديد في شرح النهج، ولفظه: وفي الحديث المرفوع: «من ولي لنا عملاً

(١) يعني الأخذ. تمت. مؤلف.

فليتزوج امرأة وليتخذ مسكناً ومركباً وخادماً فمن اتخذ سوى ذلك جاء يوم القيامة عادلاً غالاً سارقاً» وقد استفيد من الحديثين أنه لا يحل لعمال الأموال أن يأخذوا زيادة على ما فرض لهم قل أو كثر، فإن لم يفرض لهم شيء أخذوا قدر ما يكفيهم، فإن زادوا على ذلك فقد خانوا، والأولى أن يفرض لهم شيء معلوم لئلا يؤدي بهم إلى الغش والخيانة، ولهذا قال أمير المؤمنين في عهده للأشتر بعد توصيته فيمن يختار للعمالة: ثم أسبغ عليهم الأرزاق فإن ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم وغناً لهم عن تناول ما تحت أيديهم، وحجة عليهم إن خالفوا أمرك أو ثلموا أمانتك. رواه في النهج.

ومن أدلة القائلين بالجواز قول علي عليه السلام في عهده للأشتر بعد ذكره أوصاف من يختار للقضاء: ثم أكثر تعاهد قضائه وأفسح له في البذل ما يزيل علته وتقل معه حاجته إلى الناس. رواه في النهج.

قال: وفي مجموع زيد بن علي عليه السلام: حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام أنه كان يأمر شريحاً بالجلوس في المسجد الأعظم، وكان يعطي شريحاً على القضاء رزقاً من بيت مال المسلمين.

وروى الهادي عليه السلام في الأحكام عن علي عليه السلام أنه كان يعطي شريحاً خمسمائة درهم.

وروي في شرح الإبانة أن علياً عليه السلام رزق شريحاً حين ولاه قضاء الكوفة كل شهر خمسمائة درهم.

وفي (أصول الأحكام) عن علي عليه السلام أنه أعطى شريحاً قاضيه.

قال (الإمام أحمد بن سليمان): دل على أنما يرزق القاضي من بيت مال المسلمين جائز، وما يأخذه من الإمام يجري مجرى ما يأخذ الإمام لنفسه ولمن تحت يده من بيت مال المسلمين ليستعين به على ما نهض به من مصالح المسلمين.

وفي (تتمة الاعتصام): أن الصحابة أجروا لأبي بكر درهمين لأنه روي أنه لما ولي خرج برزمة ثياب إلى السوق فقالوا[1] له: ما هذا؟ قال: أنا كاسب أهلي فأجروا له كل يوم درهمين، وفي رواية ابن أبي شيبة: قد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مؤنة أهلي وقد شغلت بأمر المسلمين.

قال (القسطلاني): وأسنده البخاري في البيوع، وبقيته: فيأكل آل أبي بكر من هذا المال، وعن عمر أنه قال: إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة قيم اليتيم إن استغنيت عنه تركت، وإن افتقرت إليه أكلت بالمعروف. أخرجه ابن أبي شيبة، وابن سعد. قال القسطلاني: وسنده صحيح.

وقد مر معنا ما روي عن علي عليه السلام أن للإمام قصعتين... الخبر.

قال في (التهذيب): قد روي عن علي عليه السلام، وأبي بكر، وعمر أن للإمام أن يتناول من بيت المال للحاجة، ويكون تقدير ما يأخذه إلى اجتهاده. ذكره في الثمرات.

ويدل على أنه موضع اجتهاد اختلاف التقادير المروية كما مر، وقد

---

(١) قيل له ظن. تمت مؤلف.

روي في تقدير الصحابة لأبي بكر أنه ألفان، فقال: زيدوني فإن لي عيالاً وقد شغلتموني عن التجارة، فزادوه خمسمائة. أخرجه ابن سعد بسند صحيح.

وفي الجامع الكافي: بلغنا أن عمر رزق سلمان بن ربيعة وشريحاً رزقاً، ورزق شريح كل شهر مائة درهم وعشرة أجربة حنطة، وظاهر ما ورد في رزق القاضي لا فرق بين كونه غنياً أو فقيراً، إلا أن في كلام عليعليه السلام للأشتر إيماء إلى أن المقصود من إعطائه سد خلته وسد حاجته التي ربما حملته على الطمع في أموال الناس. والله أعلم.

هذا وأما القائلون بالتحريم فلم يحتجوا إلا بأن الأخذ في مقابلة ما يجب فعله، وقد أجيب بأن القضاء يلزم الإمام، فإذا لم يتمكن من ذلك ولى غيره فهو وكيل له، فجاز له أخذ الأجرة على وكالته، فإذا كانت الوكالة فيما يرجع إلى مصالح المسلمين جاز أن يعطيه الأجرة من بيت مالهم، وأيضاً قد جاز للإمام إعطاء العامل على الزكاة لأنه يعمل لبعض المسلمين وهم الفقراء والمساكين فيجوز له أن يرزق القاضي من بيت المال على ما ذكروه معارضة للنص بالنظر، كيف والمسألة إجماع أهل البيت عليهم السلام، وبما ذكرنا[1] يجاب على من قال تحرم إذا تعين القضاء وله كفاية.

وأما القائلون بالكراهة فلعلهم يحتجون بما مر عن عليعليه السلام من أنه كره للقاضي أن يأخذ على القضاء رزقاً.

---

(١) يعني من كونه وكيلاً للإما....إلخ. تمت.

تنبيه [تحريم الأخذ من بيت المال للشاهد والجارح والعدل]

قال في شرح الإبانة: لا خلاف أن المعدل والشاهد والجارح لا يحل لهم أخذ الرزق من بيت المال خلاف بعض الشافعية، والشاهد إن كان لا يمكنه أداء الشهادة إلا بأن يعطي شيئاً فإنه يجب على المدعي أن يعطيه شيئاً، وهو باطل لقوله تعالى: {وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا} [البقرة:٢٨٢] وقوله: {وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ} [البقرة:٢٨٣].

وأما ترجمان القاضي فيحل له الرزق من بيت المال عندنا وعند الحنفية قياساً على القاضي، وقال الشافعي: لا.

وأجيب بأن الإمام يلزمه القضاء والحكم بين الناس بنفسه، فلما لم يتفرغ كان له أن يستعين بقاضٍ يحكم بين الناس ويرزقه من بيت المال، ومراده أنه إذا جاز للإمام الاستعانة بالقاضي وتأجيره من بيت المال، فكذلك إذا احتاج القاضي إلى أعوان لا يستغني عنهم تكون أجرتهم من بيت المال كما لو استعان بهم الإمام نفسه.

قال: فأما وكلاء الخصوم فلا خلاف أنهم أجراء الخصوم ليس لهم في بيت المال حق إلا من نصب القاضي بشيء من أمور المصالح والمسلمين، فيجوز له أخذ الرزق والأجرة من بيت المال.

فائدة

قال بعضهم في حصر أموال المصالح شعراً:

مال المصالح سبعة مذكورة

في وصلح جزية وخراج

ومظالم مجهولة وضوالهم

لقط وخمس كلها تحتاج

القسم الثاني: أن يجمع له من في ولايته على وجه لا يوجب التهمة، وما أخذ على هذا الوجه فهو حلال.

قال في شرح الإبانة: ويجوز للمسلمين عند أصحابنا عليهم السلام أن ينصبوا رجلاً متديناً يجمع له ما يكفيه من أهل عمله وولايته على وجه لا يوجب التهمة، ويكون ذلك إحساناً منهم إليه كالإحسان إلى أهل الدين والفضل، فإنه جائز كما قلنا في المعلم والمؤذن والإمام في صلاة الجماعة أن لكل واحد منهم أن يقبل الإحسان الذي يفعله الناس لا على وجه الأجرة على شرط مشروط ونحوه، ذكره أهل المذهب فإنهم قالوا: إن أجرة منصوب الخمسة أو الحاكم بصلاحية تكون من مال المصالح إن كان وإلا فممن في ولايته على وجه لا يقتضي التهمة.

قالوا: فإن كان منهم من يكره ذلك لم يجز إكراهه وقد شرطوا لتحقق انتفاء التهمة أن لا يعلم الحاكم كم من كل واحد منهم، ولا من أعطى ومن لم يعط، وذكر في الإفادة أنه يجوز أن يفرض له على كل بالغ عاقل منهم قدراً معلوماً على سواء، ويكون برضاهم الكل.

الفهارس العامة

أولاً: فهرس الآيات

الآيــة	رقمها	الصفحة
الفاتحة		
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	٣	٢٩٣٧
اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	٦	٢٨٨٥
أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ	٧	٢٩٩٤
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ	٧	٣١٤٢
البقرة		
خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ	٧	٢٨٠٠؛ ٢٩٣٨
وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ	٨	٢٨٣٢
يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ	٢١	٢٧٨٨؛٢٨٢٥؛٣١٠٢؛ ٣١٤١
وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا	٢٣	٢٩٦٧؛ ٣٠٠١
وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ	٢٣	٢٩٦٩
الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ	٢٧	٣١٤٠
كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً	٢٨	٣١٤٢
خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ	٢٩	٢٦٩٤؛ ٢٧١١؛ ٢٧١٩
خَلَقَ لَكُمْ	٢٩	٢٦٩٩؛ ٢٧٠٨
هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً	٢٩	٢٦٨٣؛ ٢٧١٠
وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	٢٩	٢٧٣١؛ ٢٨٠٣؛ ٢٨٠٩
أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا	٣٠	٢٧٦٨؛ ٢٨٧٧
إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ	٣٠	٢٧٦٦؛ ٢٧٦٨

الآيــة	رقمها	الصفحة
إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً	٣٠	٢٧٦٨؛ ٢٨٥٤؛ ٣٠٢٧
نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ	٣٠	٢٧٦٧
وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ	٣٠	٢٧٥٩؛٢٨٧٤؛٢٨٧٧؛ ٢٨٧٨
وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ	٣٠	٢٧٦٥
أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ	٣١	٢٨٤٨؛ ٢٨٥٥
ثُمَّ عَرَضَهُمْ	٣١	٢٨٤٧
وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا	٣١	٢٨٥٥
وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ	٣١	٢٨٧٥
فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ	٣٣	٢٨٤٨
وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ	٣٣	٢٨٦٠
وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ	٣٤	٢٨٦٣
وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ	٣٤	٢٩٢٩؛ ٢٩٣٠؛ ٢٩٣٢
اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ	٣٥	٣٠١٣
فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ	٣٥	٢٩٧٢؛ ٢٩٧٦
كُلاَ مِنْهَا رَغَداً	٣٥	٢٩٧١
وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ	٣٥	٢٩٥١
وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا	٣٥	٣٠١٦
وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً	٣٥	٢٩٧٣
وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ	٣٥	٢٩٧٢؛ ٢٩٧٣؛ ٣٠١١
بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ	٣٦	٣٠٢٨
فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا	٣٦	٣٠١١
وَقُلْنَا اهْبِطُوا	٣٦	٢٩٨٣
وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ	٣٦	٣٠٢٩
فَتَابَ عَلَيْهِ	٣٧	٣١٢١
فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ	٣٧	٣٠٣١؛ ٣٠٣٣؛ ٣٠٣٥؛ ٣٠٣٩؛ ٣٠٤١؛ ٣١٢٢
فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى	٣٨	٣١٢٢
فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ	٣٨	٣١٢٧
فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ	٣٨	٢٩٨٤؛٣٠٢٦؛٣١٢٧؛ ٣١٣٤
قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا	٣٨	٣١٢٥
وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ	٤٠	٣١٦٢

الآيــة	رقمها	الصفحة
يَابَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ	٤٠	٣١٣٩
وَآمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ	٤١	٣١٧٠
وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً	٤١	٣١٦٧؛٣١٧٠؛٣١٩٥؛ ٣٢٥١
وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ	٤٧	٣١٤٣
وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ	٥٧	٢٩٧٨
فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ	٧٩	٣٢٥٩
أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	١٠٦	٢٦٨٣؛ ٢٧٣٣
لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ	١٢٤	٣٠٠٠؛ ٣٠١٢
فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ	١٤٨	٢٨٩٤
فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ	١٥٢	٢٨٠٦
فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ	١٨١	٢٩٦٤
وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ	١٨٨	٢٦٩٥؛ ٣٢٦١
لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ	١٩٨	٣٢٣٠
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ	٢٢٢	٣٠٦٦
وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ	٢٢٢	٢٩٧٢
وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ	٢٢٢	٢٩٧٣
وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ	٢٣٣	٢٦٩٨
وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ	٢٤٧	٢٨٥٩
وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ	٢٧٥	٢٨٢١؛ ٣١٩٠
وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا	٢٨٢	٣٣٢٥
وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ	٢٨٣	٣٣٢٥

آل عمران

إِنَّ اللَّهَ لاَ يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ	٥	٢٧٤٥
وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ	٧	٣٢١١
إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ	٧٧	٣١٦٧
الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً	٧٧	٣١٧٠
أُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ	٨٢	٣٠٩٩
سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ	١٣٣	٢٨٩٤؛ ٣١١٢
وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ	١٥٩	٢٧٦٣

الآيــة	رقمها	الصفحة
وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ	١٥٩	٢٩٩٦
وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ	١٦١	٣٢٧٩
إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْماً	١٧٨	٢٩٣٧

النساء

يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ	١	٢٨٣٣
أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ	٣	٢٦٨٧
فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً	٤	٣٣١٦
فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ	٨	٢٦٩٧؛ ٢٦٩٨
مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ	١١	٢٩٦٤
وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ	١٨	٣١١٣
وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ	٢٣	٢٦٨٧
أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ	٢٤	٣١٧٢؛ ٣١٨٤
إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ	٣١	٣٠١٤
إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ	٤٨	٢٩٧٧
إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ	٦٤	٢٩٧٨
يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ	٧٤	٣١٦٧
وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً	٩٣	٣١٠٠؛ ٣١٠١
يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ	١٤٢	٣١٤١
إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ	١٤٥،١٤٦	٣٠٩٩
مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ	١٤٧	٢٩٣٩
أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ	١٦٦	٢٧٥٥
قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ	١٧٠	٣٠٠٦

المائدة

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ	١	٢٩٦٣؛ ٣١٩٠
أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ	١	٢٦٩٠
وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى	٢	٣٢٣٤؛ ٣٢٩٩
وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ	٢	٣٣٠١
وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ	٢	٣٢٦٠؛ ٣٣٠٥
وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ	٢	٣٢٦٢
الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ	٣	٢٩٥٥

الآيــة	رقمها	الصفحة
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ	٣	٢٦٩٥
وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَة	٣٨	٢٦٩٠
وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاس	٦٧	٢٩٨٨
كُنتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ	١١٧	٢٧٤٨
الأنعام		
وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً	٢١	٢٩٧٨
أَقِيمُوا الصَّلاَةَ	٧٢	٢٦٨٥
فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ	٩٠	٢٧٠٢؛ ٢٧١٠
وَلاَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ	١٠٨	٣٢٦٠
اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ	١٢٤	٢٩١٥
قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً	١٤٥	٢٧٠٠؛٢٧٠٣؛٢٧٠٤؛ ٢٧١١
وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ	١٥٢	٢٩٧٢؛ ٢٩٧٣
يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ	١٥٨	٣١١٣
الأعراف		
مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ	١٢	٢٨٨٥؛ ٢٩٠٢
أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ	٢٢	٣٠١١
فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ	٢٢	٢٩٧٣
رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا	٢٣	٢٩٧٢؛ ٢٩٧٩؛ ٣٠١١؛ ٣٠٣٣؛ ٣٠٣٤
يَابَنِي آدَمَ	٢٦	٣١٤٢
يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا	٢٧	٣٠٣٥
قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ	٣٣	٣٣٠٨
أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا	١٥٥	٢٧٦٦
أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ	١٧٩	٢٨٨٠
لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا	١٧٩	٢٨٢١
وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنس	١٧٩	٢٨١١؛ ٢٩٣٥
الأنفال		
إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ	٢	٣١٦٢

الآيــة	رقمها	الصفحة
قُلُوبُهُمْ		
إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ	٣٨	٣٠٩٠؛ ٣١٠٣
قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ	٣٨	٣٠٩٩
وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ	٧٥	٣١٤٥
التوبة		
اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ	٥	٢٦٨٥
وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ	٦٢	٢٧٢٠
بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ	٦٧	٢٩٤٤
وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ	١٠٢	٣٠٤٤
لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ	١٢٢	٢٨٢١
يونس		
أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ	٦٢	٣١٣٠
هود		
يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ	٥	٣٣١١
وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ	٦	٢٨٢٩
أَلاَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ	١٨	٢٩٧٨
إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي	٤٥	٢٦٩٤
قَالُوا يَاشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ	٩١	٢٨١١
يوسف		
وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ	٢٠	٣١٦٧
وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا	٢٤	٣٠٢٠
وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ	٢٩	٣٠٧٧
وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ	٣٣	٣٠٢٠
وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ	٧٦	٢٧٥٥
وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً	١٠٠	٢٨٦٤؛ ٢٨٦٧؛ ٢٨٧٢
الرعد		
وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ	١٥	٢٨٦٤

الآيــة	رقمها	الصفحة
إبراهيم		
وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ	٤	٢٨٥٠
الحجر		
فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ	٢٩	٢٨٧٢
فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي	٢٩	٢٨٩١
فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي	٢٩-٣١	٢٩٢٦
إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ	٤٢	٣٠١١
إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ	٤٢	٣٠٠٥
وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ	٤٨	٢٩٦٨
إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ	٧٥	٢٨٣٦؛ ٢٨٤٠
النحل		
وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ	٥	٢٧١٣
فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ	٥-٧	٢٧١٤
وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ	٧	٢٧١٥
لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً	٨	٢٧١٤
وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ	٣٣	٢٩٧٨
يَتَفَيَّؤُا ظِلاَلُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّداً لِلَّهِ	٤٨	٢٨٦٤
يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ	٥٠	٢٧٦٤
وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ	٥٣	٢٨٤٢
لاَ يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا	٧٣	٢٦٩٨
وَلاَ تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَناً قَلِيلاً	٩٥،٩٦	٣١٧٠
الإسراء		
وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا	٧	٣١٥٧
وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى	٣٢	٢٩٧٣
وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً	٣٣	٢٩٧٨
وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ	٣٦	٣٣٠٩؛ ٣٣١٨
وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ	٥٧	٣١٦٢
هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ	٦٢	٢٨٦٥
لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً	٧٤،٧٥	٣٠٢٤

الآيــة	رقمها	الصفحة
قُلْ لَوْ كَانَ فِي الأَرْضِ مَلاَئِكَةٌ	٩٥	٢٨٧٤
الكهف		
وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ	٤٦	٢٨٧٥
أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ	٥٠	٢٩١٤
فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ	٥٠	٢٩٠٩
فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ	٥٠	٢٩١٣
كَانَ مِنَ الْجِنِّ	٥٠	٢٩١٢ ؛٢٩٠٩
وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ	٥٠	٢٩٠٩
قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ	١١٠	٢٩٩٣
مريم		
إِلاَّ مَنْ تَابَ	٦٠	٣٠٩٩
وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا	٦٤	٢٧٠٣
وَإِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا	٧١	٣١٣٣ ؛٣١٣٢
طه		
إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى	٤٦	٢٨٦٠
وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ	٨٢	٣١٢٢ ؛٣٠٨٣
فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً	١١٥	٣٠١٤
وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ	١١٥	٣٠١٥
فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ	١٢٠	٣٠٠٦
وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى	١٢١	٣٠٢١ ؛٣٠١٥ ؛٣٠١١
فَغَوَى، ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّه	١٢١،١٢ ٢	٣٠١٣
اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً	١٢٣	٣٠٢٦
فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى	١٢٣	٣١٢٢
الأنبياء		
يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ	٢٠	٢٨٧٨
لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ	٢٣	٢٩٤٣
بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ	٢٦،٢٧	٢٧٦٤
لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ	٢٧	٢٨٧٨
كَانَتَا رَتْقًا	٣٠	٢٧٢٩

الآيــة	رقمها	الصفحة
وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً	٣٥	٢٩٤١
وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ	٨٠	٢٨٤٧
لاَ يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الأَكْبَرُ	١٠٣	٣١٣٠
الحج		
وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الأَنْعَامُ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ	٣٠	٢٦٩٣
مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ	٧٨	٣١٤٢
المؤمنون		
وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ	٢٧	٢٦٩٤
يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ	٦٠	٣٠٥٤
أُوْلَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ	٦١	٢٨٩٨
النور		
وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً	٣١	٣٠٦٥
وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ	٣١	٣١٢١
الفرقان		
يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلاَئِكَةَ لاَ بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ	٢٢	٣١١٣
وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ	٧٠-٦٨	٣٠٩٩
الشعراء		
فَأَتْبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ	٦٠	٣١٢٥
أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً	١٢٨	٣١٦٨
النمل		
إِنِّي لاَ يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ	١٠،١١	٣٠٠٠
ظَلَمْتُ نَفْسِي	٤٤	٢٩٧٨
فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ	٨٧	٣١٣٣
وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ	٨٧	٣١٣٢
وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ	٨٩	٣١٣٠

الآيــة	رقمها	الصفحة
القصص		
وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى	٧	٣٠١٣
فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ	٨	٢٩٣٦؛ ٢٩٣٧
لقمان		
إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ	١٣	٢٩٧٧
سبأ		
وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلاَدُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَى	٣٧	٢٨٧٥
ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلاَئِكَةِ أَهَؤُلاَءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ	٤٠،٤١	٢٩١٣
فاطر		
جَاعِلِ الْمَلاَئِكَةِ رُسُلاً	١	٢٩١٥
إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ	٦	٣٠٢٨
فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ	٣١	٢٩٧٨
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ	٣٤	٣١٢٩
يس		
وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ	٢	٢٧٤٧
يَاحَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ	٣٠	٢٧٥٣
أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَانُ	٧٧	٢٧٤٨
الصافات		
إِنِّي سَقِيمٌ	٨٩	٣٠٠٨
وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً	١٥٨	٢٩١٣
ص		
وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ	٢٠	٢٧٤٧
إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ	٢٦	٢٨٨٢
وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ	٤٧	٣٠٠٩

الآيــة	رقمها	الصفحة
إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ	٧١،٧٢	٢٩٤٣
إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ	٧٤	٢٩٤٤
أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ	٧٦	٢٩١٥
خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ	٧٦	٢٩٤٥
الزمر		
قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ	٩	٢٨٨٢
يَحْذَرُ الآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ	٩	٣٠٥٤
فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ	٣٢	٢٩٧٨
لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ	٥٣	٣٠٦٥
وَأَنْتُمْ لاَ تَشْعُرُونَ	٥٥	٢٨٠٠
ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى	٦٨	٣١٣٣
غافر		
وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ	٥	٣٣٠٥
رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً	٧	٣٢٣٢
فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا	٧	٢٩٨٩
فصلت		
اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً	١١	٢٨٥٤
ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ	١١	٢٧٢٧
إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا	٣٠	٣١٣٠
سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ	٥٣	٢٨٣١
الشورى		
قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً	٢٣	٣٢٨٨
فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ	٤٠	٣٢٣٤
وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ	٤٠	٢٩٧٨
إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ	٤٢	٢٩٧٨
الزخرف		
وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ	٤	٢٨٥٤

الآيــة	رقمها	الصفحة
وَجَعَلُوا الْمَلاَئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثا	١٩	٢٧٦٤
فَلَمَّا آسَفُونَا	٥٥	٢٧٥٣
وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ	٨٠	٢٧٦٠
الجاثية		
وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ	١٣	٢٧٠٠
وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً	٢٨	٣١٣٢
محمد		
فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ	١٩	٢٨٠٦
الفتح		
لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ	٢	٣٠٢٢
الحجرات		
فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي	٩	٢٦٨٨
وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا	٩	٣٣٠٢
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ	١٣	٢٨٧٥
الذاريات		
وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ	٢١	٢٨٣١
وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ	٤٩	٢٩٤١
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ	٥٦	٢٨٣١؛٢٩٣٤؛٢٩٣٦؛ ٢٩٣٩
النجم		
وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى	٣	٣٠٠٦
الرحمن		
هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ	٦٠	٣٢٨٥

الآيــة	رقمها	الصفحة
الواقعة		
لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلاَ تَأْثِيماً	٢٥	٢٩٦٩
وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُون	١٠،١١	٢٨٧٨
الحشر		
ومَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ	٧	٣٠٠٦
الملك		
وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أوِ اجْهَرُوا بِهِ	١٣	٣٣١١
الجن		
وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ	٢٣	٣٠١١
وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ	٢٣	٣١٠٣
وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ	٢٨	٢٧٥٢
المزمل		
يَوْماً يَجْعَلُ الْولْدَانَ شِيباً	١٧	٣١٣٢؛ ٣١٣٣
الإنسان		
وَالظَّالِمِينَ أعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً	٣١	٢٩٧٨
النازعات		
أأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا	٢٧	٢٧٣٠
وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا	٣٠	٢٧٢٨؛٢٧٢٩؛٢٧٣٠؛ ٢٧٣١
الفجر		
يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ	٢٧،٢٨	٣١٣٠
البلد		
وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ	١٠	٢٨٣١
ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا	١٧	٢٧٣١

الآيــة	رقمها	الصفحة
الضحى		
وَوَجَدَكَ ضَالّاً فَهَدَى	٧	٢٧٤٧
الكوثر		
إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ	١	٣١٧٧
الإخلاص		
قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ	١	٣١٨٢

ثانياً: فهرس الأحاديث

حرف الألف

أتحب أن تأتي بها في عنقك يوم القيامة ناراً ٣٢٠٣
أتحب ان يكون حظك غداً ٣١٩٧
أتدري لم بعثت إليك ٣٢٧٩
أجد لحم شاة أخذت بغير إذن أهلها ٣٣١٣
أجر القاسم سحت ٣٢٩٤
أجيبوا الداعي ولا تردوا الهدية ٣٢٧٥
أحق ما أخذتم عليه أجراً ٣٢٤٥
أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله ٣٢٤٥
أطعموها الأسارى ٣٣١٣
أطعميه الأسارى ٣٣١٣
الأعمال بالنيات ٣٣١١
أعن أخاك ظالماً ٣٣٠٤
أفضل الأعمال أحمزها ٢٨٨١
ألا أخبركم بشيء أوصى به نوح ابنه ٢٩٢٨
ألا أنبئكم بالفقيه كل الفقيه ٢٨٢٢
ألم أنهك أن ترفعي لغد شيئاً ٣٢٧٠
أما بعد فما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله ٣١٥٤
أما طعام صنع لغيرك فحضرته فلا بأس أن تأكله ٣٢٠٤
أما ما عمل لك فإنما تأكله بخلاقك ٣٢٠٤
أمر الله بعبد من عباده أن يضرب في قبره مائة جلدة ٣٣٠٤
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله ..... ٢٦٨٧؛ ٣٠٨٩
أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بسبع ٣٣٠٤
أنا أول من تنشق عنه الأرض ٢٨٨٤
أنتم أعلم بأمور دنياكم ٣٠٠٢
أنزل الله في بعض الكتب ٣٢٤٢
أيما عامل استعملناه وفرضنا له رزقاً ٣٣٢٢
إذا ذكرني عبدي في ملأٍ ذكرته في ملأٍ خير من ملائه ٢٨٧٩
إذا نحر الهدي من شاء فليقتطع ٢٩٧١
الإسلام يجب ما قبله ..... ٣٠٩٠؛ ٣١٠٣
إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له عليه ٣٣٠٢
إن أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله ..... ٣٢١٨؛ ٣٢٢٠؛ ٣٢٢١

إن أخذتها أخذت قوساً من نار ٣٢٠٢
إن أخذتها فخذ بها قوساً من النار ٣٢٠٢
إن أخوف ما أخاف على أمتي أن يكثر المال لهم ٣٢١١
إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرِّم من أجل مسألته ٢٧٠٢
إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم ٢٩٨٧
إن الله أبى علي فيمن قتل مؤمناً ثلاثا ٣١٠١
إن الله أبى عليّ فيمن قتل مؤمناً قالها ثلاثاً ٣١٠٥
إن الله أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا ٢٧٠١
إن الله أهبط آدم بالهند وحوا بجدة ٣٠٣٥
إن الله تعالى أبى عليّ فيمن قتل مؤمناً ٣١٠١
إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ٢٧٠٣
إن الولاء لمن أعتق ٣١٥٠
إن اليقين هو الإيمان كله ٢٨٢٥
إن ترك عصبة فالعصبة أحق وإلا فالولاء ٣١٤٤
إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا ٣٣١٠
إن سرك أن تطوق بها طوقاً من نار فاقبلها ٣١٩٧
إن سرك أن يقلدك الله قوساً من نار فاقبلها ٣١٩٧
إن عيسى -عليه السلام- كفى من لمسه -يعني الشيطان- ٣٠٠٥
إن كان ذاك الطعام طعامه وطعام أهله فكل منه ٣٢٠٦
إن كان شيء يتحفك به فلا خير فيه ٣٢٠٤
إن للتوبة باباً مفتوحاً فلا تزال مقبولة حتى يغلق ٣١١٣
إن لي وزيرين في السماء ٢٨٨٣
إن من أقل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ٢٨٢٦
إنا نقبل الهدية ونكافئ عليها ٣٢٨٤
إنما الولاء لمن أعتق ٣١٤٧
إنه يعظم البطن ٢٧٢٥
إنها صفية ٢٩٨٧
إنها من الشيطان ولم يكن الله ليسلطه عليَّ ٣٠٠٥
إني أخاف عليكم استخفافاً بالدم وبيع الحكم ٣٢٨٨
إني لأجد لحم شاة ذبحت بغير إذن أهلها ٣٣١٣
إياكم والقسامة ٣٢٩٣
ابتاعي فأعتقي فإنما الولاء لمن أعتق ٣١٥٣
اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل ٢٨٣٦
احتج آدم وموسى ٢٩٦٦
ادخلوا فلا بأس عليكم منه ٢٨٦٩
اذهب إلى أهلك فانظر هل تجد شيئاً ٣١٧٤
اذهب فاطلب ولو خاتماً من حديد ٣١٧٣

اشتري واشترطي لهم الولاء ٣١٥٥
اشتريها فإنما الولاء لمن أعتق ٣١٤٩
اشتريها واعتقيها فإن الولاء لمن أعتق ..... ٣١٥٠؛ ٣١٥١
اشتريها واعتقيها فإنما الولاء لمن أعتق ٣١٥٢
اشتريها ودعيهم يشترطون ما شاءوا ٣١٥٨
اصطنع المعروف إلى من هو أهله ٣٢٨٣
اعبدوا ربكم، وأكرموا أخاكم ٢٨٦٩
اقرءوا القرآن واسألوا الله به ٣٢٠٩
اقرءوا القرآن ولا تغلوا فيه ٣٢٠٦
اقرءوا فكل حسن ٣٢١٤
انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً ٣٣٠٣
انظر ولو خاتماً من حديد ٣١٧٤

حرف الباء

بشر هذه الأمة بالسناء والدين ٣٢٤٢
بشر هذه الأمة بالسناء والرفعة في الدين ٣٢٤٢
بينما رجل راكب على بقرة ٢٧١٤
بينما رجل يسوق بقرة له قد حمل عليها ٢٧١٣

حرف التاء

التائب من الذنب كمن لا ذنب له ٣٠٨٤
تحاج آدم وموسى فحج آدم موسى ٢٩٦٦
تروين من شعر ابن عريض اليهودي شيئاً ٣٢٨٦
تصدقوا بها ٣٣١٢
تعلموا الفرائض فإنها من أقر دينكم وإنها نصف العلم ٣٢٩٢
تعلموا الفرائض قبل الظانين الذين يتكلمون بالظن ٣٢٩٣
تعلموا الفرائض والقرآن وعلموا الناس فإني مقبوض ٣٢٩١
تعلموا الفرائض وعلموها فإنها نصف العلم ٣٢٩٢
تعلموا القرآن واسألوا الله به الجنة ٣٢٠٨
تعلموا القرآن وتفقهوا به وعلموه الناس ٣٢٠٨
تعلموا القرآن وعلموه الناس ..... ٣١٧٢؛ ٣٢٩١
تعلموا اليقين ٢٨٢٦
تقلدها من جهنم ٣٢٠٤
التقوى هاهنا وأشار إلى صدره ٣٣١١
تهادوا إن الهدية تذهب وحر الصدر ٣٢٧٥
تهادوا الطعام بينكم فإن ذلك توسعة في أرزاقكم ٣٢٧٥
تهادوا تحابوا ..... ٣٢٧٠؛ ٣٢٨٣

تهادوا تحابوا وتصافحوا يذهب الغل عنكم ٣٢٧٥

حرف الثاء

ثكلته أمه قاتل المؤمن متعمداً جاء يوم القيامة معلق رأسه بيمينه أو شماله ٣١٠١
ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان ٢٨٨٤
ثمانية هم أبغض خلق الله إليه يوم القيامة ٢٩١٨

حرف الجيم

جمرة بين كتفيك تقلدتها أو تعلقتها ٣١٩٨

حرف الحاء

حامل كتاب الله له في بيت مال المسلمين في كل سنة مائتا دينار ٣٢٢٣
الحج عرفة ٣٠٤٩
الحلال ما أحل الله في كتابه ٢٧٠٢
الحمد لله كتاب الله واحد وفيكم الأحمر وفيكم الأبيض ٣٢١٢

حرف الخاء

خبيثة من الخبائث ٢٧٠٤
خذوا العطاء ما كان عطاء ٣٢٥٦
خذوا العطاء مادام عطاء ٣٢٥٨
خذيها فأعتقيها واشترطي لهم الولاء ٣١٥٣
خص البلاء بالأنبياء ٣١٢٩
خلقت الملائكة من نور ٢٩١٤

حرف الدال

دع ما يريبك ٣٣١٥

حرف الذال

ذروني ما تركتكم ٢٧٠٢

حرف الراء

الراشي والمرتشي في النار ..... ٣٢٥٥؛ ٣٢٨٨
الرجل أحق بهبته مالم يثب عليها ٣٢٨٤
الرجل يكون على الفئام من الناس فيأخذ من حظ هذا وحظ هذا ٣٢٩٣

حرف السين

سأل بحق محمد، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين ٣٠٣٥

حرف العين

العارية مؤداة ..... ٢٩٥٨؛ ٢٩٥٩
العارية مؤداة والمنيحة مردودة ٢٩٥٧
العارية مؤداة، والدين مقضي ٢٩٥٨
العارية مؤداة، والمنحة مردودة ..... ٢٩٥٧؛ ٢٩٥٨
علماء حكماء فقهاء ٢٨٢١
علماء هذه الأمة رجلان ٣٢٤١
علماء هذه رجلان ٣٢٤٥
على اليد ما أخذت ٣٣١٦
على اليد ما أخذت حتى ترد ..... ٢٩٥٧؛ ٣٣٠٩
عليها صدقة ولنا هدية ٣١٥١
عند الضرورات تباح المحظورات ٣٢٦١

حرف الفاء

فدين الله أحق أن يقضى ..... ٢٧٢٠؛ ٢٧٢٢
فدين الله أولى ٢٧٢٠
فلما صلى ركعتين قام استقبل البيت ٣٠٣٧
فهل تقرأ من القرآن شيئاً ٣١٧٩
فهل عندك من شيء ٣١٧٤
في الرقة ربع العشر ٢٦٨٦
فيما سقت السماء العشر ٢٦٩٢

حرف القاف

القاضي إذا أخذ الرشوة بلغت به الكفر ٣٢٥١
قال جبريل عليه السلام: يا محمد من أولاك يداً فكافئه ٣٢٨٤
قال: اذهب فقد أنكحتكها بما معك من القرآن ٣١٧٣
قد علمت الذي دار عليك في مالك ٣٢٨٠

حرف الكاف

الكبر الكبر ٢٩٢٥
كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل ٣١٥٥
كلوا باسم الله ٣٢٧٧
كلوا بسم الله ٣٢٧٣

كم من عالم يهلك وعلمه معه ٢٩١٦
كيف بك إذا أخرجت من بلادك ٣٠٠٨

حرف اللام

لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ٣٢٧٠
لا تزال أمتي يكف عنها ما لم يظهروا خصالاً ٣٢٥٦
لا تطلبوا العلم لثلاث خصال ٣٢٣٩
لا غيبة لفاسق ٣١١٧
لا ولكن من العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم ٣٣٠٨
لا يأخذ أحدكم عصا أخيه لالعباً ولا جاداً ٣٣١٠
لا يأخذ أحدكم متاع أخيه جاداً ولا لاعباً ٣٣١٠
لا يأخذن أحدكم متاع صاحبه مكان عصا صاحبه ٣٣١٠
لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق ٣٢٩٦
لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه ..... ٣٢٦١؛ ٣٣١٥
لا يدخل الجنة رجل في قلبه مثقال حبة من كبر ٢٩٢٣
لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر ٢٩٢٨
لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان ٢٩٢٠
لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان ٢٩٢٧
لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان ٢٩١٩
لا يكون لأحد بعدك مهراً ٣١٨١
لا يمنعك ذلك فإن الولاء لمن أعتق ٣١٥٥
لا يمنعك ذلك فإنما الولاء لمن أعتق ..... ٣١٥٣؛ ٣١٥٤
لا ينبغي أن يسجد أحد لأحد إلا لله رب العالمين ٢٨٦٧
لقد خشيت على نفسي ٣٠٠٢
لقد هممت أن لا أتهب هبة ٣٢٨٤
للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً ٣٣٠٢
لما أذنب آدم الذنب الذي أذنبه رفع رأسه إلى السماء ٣٠٣٤
لما أهبط الله آدم إلى الأرض ٣٠٣٧
لما أهبط الله آدم إلى الأرض طاف بالبيت أسبوعاً ٣٠٣٧
لما أهبط الله آدم إلى الأرض مكث فيها ما شاء الله أن يمكث ٣٠٤١
لها صدقة ولنا هدية ٣٢٨١
اللهم آتني بأحب خلقك إليك وإلى رسولك ٣٢٧٥
لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها ٢٨٦٨
لو أنك لبستها أو أخذتها ألبسك الله مكانها ثوباً من نار ٣٢٠٦
لو صنعتم لنا من هذا اللحم ٣١٤٩
ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ٢٦٩٢

حرف الميم

المؤمنون عند شروطهم..... ٢٩٦٣
ما أحل الله في كتابه فهو حلال..... ٢٧٠٣
ما أنزل الله شيئاً أقل من اليقين..... ٢٨٢٦
ما بال أقوام يشترطون شرطاً ليس في كتاب الله..... ٣١٥٥
ما بال أقوامٍ يشترطون شروطاً ليست في كتاب..... ٣١٤٨
ما بال أقوامٍ يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله ٣١٥٤
ما بال الناس يشترطون شروطاً ليس في كتاب الله ٣١٥٣
ما تركت شيئاً يقربكم من الجنة إلا وقد دللتكم عليه..... ٢٩٥٥
ما تصنع بإزارك إن لبسته لم يكن عليها منه شيء ٣١٧٤
ما شئت، فإذا زدت فهو خير ٣٢٣٣
ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ٣١٥٤
ما كان يدريه أنها رقية..... ٣٢١٨
ما من آدمي إلا وله ذنوب ٢٨٢٦
ما من قوم يظهر فيهم الربا إلا أخذوا بالسنة..... ٣٢٥٥
ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن وقرينه من الملائكة..... ٣٠٠٤
ما نازلت ربي في شيء ما نازلته في قاتل المؤمن فلم يجبني بشيء ٣١٠١
ما هذا؟ فقال: قدمت الشام..... ٢٨٧١
مثل الذي يأكل القسامة مثل جدي بطنه مملوء رضفا ٣٢٩٣
مثل الذي يعين قومه على غير الحق ٣٣٠٨
مثل العالم الذي لا يعلم الفرائض كمثل البرنس الذي لا رأس له..... ٣٢٩٢
المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه..... ٣٣٠٥
المسلم للمسلم كالبنيان يشد بعضه بعضاً ٣٣٠٥
من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة ٣١٩٦
من أخذ قوساً على تعليم القرآن قلده الله قوساً من نار ٣٢٠٠
من أخطأ خطيئة أو أذنب ذنباً ثم ندم فهو كفارته..... ٣٠٤٦
من أعان بباطل ليدحض بباطله حقاً ٣٣٠٦
من أعان ظالماً بباطل ليدحض به حقاً..... ٣٣٠٨
من أعان على خصومة بظلم فقد باء بغضب من الله ٣٣٠٧
من أعان على خصومة بظلم لم يزل في سخط الله حتى ينزع..... ٣٣٠٨
من أعان على خصومة بغير حق..... ٣٣٠٨
من أعان على قتل امرئ مسلم بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله ٣١٠٠
من أعان قوماً على ظلم فهو كالبعير المتردي..... ٣٣٠٨
من أولاك يداً فكافئه ٣٢٨٥
من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً..... ٣٣٢٢

من استغفر الله بلسانه وهو مصر فكأنما يستهزئ بربه ٣٠٥٢
من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل ٣١٥٣
من اقتراب الساعة إذا رأيتم الناس أماتوا الصلاة ٣٢٥٥
من اقتراب الساعة اثنتان وسبعون خصلة ٣٢٨٩
من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه ٣١١٣
من تعلم العلم ولم يتعلم الفرائض كان كبرنس لا رأس له ٣٢٩٢
من تعلم القرآن فليتعلم الفرائض ٣٢٩٢
من تعلم علماً لغير الله ٣٢٣٩
من تعلم علماً مما يبغى به وجه الله لا تعلمه إلا ليصيب عرضاً من الدنيا ٣٢٣٩
من حفظ على أمتي أربعين حديثاً يبعثه الله يوم القيامة فقيها عالماً ٢٨٢٢
من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها ٣١١٥
من طلب الدنيا بعمل الآخرة ٣٢٤٥
من طلب الدنيا بعمل الآخرة طمس وجهه ٣٢٤٠
من طلب العلم ليجاري به العلماء ٣٢٣٩
من طلب علماً مما يبتغي به وجه الله تعالى ليصيب به عرضاً من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ٣٢٣٩
من قرأ القرآن فله مائتا دينار من بيت المال ٣٢٢٣
من قرأ القرآن كان حقاً على الله عزوجل أن لايطعمه النار مالم يغل به ٣٢١٠
من قرأ القرآن كان حقاً على الله عزوجل أن لايطعمه النار مالم يغل فيه ٣٢١٠
من قرأ القرآن يتأكل به الناس جاء يوم القيامة ووجهه عظم ليس عليه لحم ٣٢١٥
من قسم بين اثنين فريضتهم فكأنما تصدق بها عليهم ٣٢٩٣
من لم يشكر الناس لم يشكر الله ٣٢٨٦
من لم يقبل من المنتصل ٣٠٩٦
من مشى مع ظالم ليعينه ٣٣٠٧
من مشى مع قوم يرى أنه شاهد وليس بشاهد فهو شاهد زور ٣٣٠٩
من ولي عشرة فحكم بينهم بما أحبوا وبما كرهوا جيء به مغلولة يداه ٣٢٥٥
من ولي لنا عملاً فليتزوج امرأة ٣٣٢٢
منهومان لا يشبعان: منهوم دنيا، ومنهوم علم ٣٢٣٦

حرف النون

نحن نحكم بالظاهر ٣٣١١
الندم توبة ..... ٣٠٤٥؛ ٣٠٤٨؛ ٣٠٤٩؛ ٣٠٥٢؛ ٣٠٥٣
نعم، قلت: في الرضا والغضب ٣٠٠٧
نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الولاء وعن هبته ٣١٤٦
نهى عن بيع الولاء وعن هبته ٣١٤٦

حرف الهاء

هدايا الأمراء غلول ..... ٣٢٦٦؛ ٣٢٨٨
هدايا العمال غلول ٣٢٦٧
هدايا العمال كلها حرام ٣٢٦٧
الهدية إلى الإمام غلول ٣٢٦٧
الهدية تذهب بالسمع والقلب ٣٢٦٩
الهدية تعور عين الحكيم ٣٢٦٩
هذان حلال لإناث أمتي حرام على ذكورهم ٣٠١٥
هذه بركة عجل الله ثوابها ٣٢٧٤
هو عليها صدقة ولنا هدية ٣١٤٨
هو عليها صدقة وهو لكم هدية فكلوه ٣١٥١
هو لنا هدية ٣٢٦٩
هو لنا هدية وعليها صدقة ٣١٤٧
هو لها صدقة ولنا هدية ..... ٣١٤٨؛ ٣١٤٩؛ ٣١٥٠
هو لها صدقة وهو لنا هدية ٣١٥٠
هو مولاك إن شكرك فهو خير له ٣١٤٤

حرف الواو

وحكم ما بينكم وهو الفصل ليس بالهزل ٣٢٣٦
وركن علماؤكم إلى ولاتكم فأحلوا لهم الحرام ٣٢٥٦
وكشفت غمومه وهمومه ٣٠٣٧
الولاء لحمة كلحمة النسب ٣١٦١
الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب ٣١٤٥
الولاء لمن أعتق ..... ٣١٤٧؛ ٣١٤٨؛ ٣١٥١؛ ٣١٥٢؛ ٣١٥٦؛ ٣١٦١
الولاء لمن أعطى الثمن وولي النعمة ٣١٤٤
الولاء لمن أعطى الورق وولي النعمة ٣١٥٦
الولاء لمن ولي النعمة ٣١٤٩
ولو أهدي إلي ذراع لقبلت ٣٢٨٢
ولينصر الرجل أخاه ظالماً أو مظلوماً ٣٣٠٣
وما يدريك أنها رقية ٣٢١٦

حرف الياء

يأتي قوم يقرأون القرآن يقومونه كما يقام السهم ٣٢١١
يا أيها الناس اذكروا الله جاءت الراجفة تتبعها الرادفة ٣٢٣٢
يا حميراء، إياك والطين ٢٧٢٥

يا علي لا تقض بين اثنين وأنت غضبان ٣٢٦٦
يا فلان هل تزوجت ٣١٨٢
يا معاذ، ما هذا ٢٨٧٢
يأيها الناس من عمل لنا على عمل..... ٣٣١٤

ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم

حرف الألف

أبو صالح مولى أم هانئ ٢٩٠٧
أحمد بن عبد الوهاب بن نجدة ٢٩٢٥
أسباط بن نصر الهمداني ٢٩٠٧
إبراهيم بن سويد النخعي ٢٩٢٣
إبراهيم بن خالد (أبو ثور) ٢٧٠٥
إسحاق بن إبرهيم بن عباد الديري ٢٧٠١
إسحاق بن محمد بن إسماعيل الفروي ٢٩٦١
إسماعيل بن عبد الرحمن السدي ٢٩٠٧

حرف الباء

بشر بن عمارة الخثعمي ٢٩٠٣

حرف الجيم

جابر بن زيد الأزدي (أبو الشعثاء) ٢٧٠٤

حرف الحاء

حاتم بن حريث الطائي ٢٩٥٩
حبيب بن أبي ثابت الكاهلي ٢٩٢٢
الحجاج بن فرافصة الباهلي ٢٩٥٩
حرمي بن حفص بن عمر العتكي ٢٩٢١
الحسن بن صالح بن حي الهمداني ٣٠٤٦
الحسن بن عبد الله بن سعيد (أبو أحمد العسكري) ٣٠٤٧

حرف السين

سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني (أبو عثمان) ٢٧٠٥
سعيد بن مرزبان العبسي ٣٠٤٦
سلمة بن الفضل الأنصاري (أبو عبد الله الرازي) ٢٩٠٥
سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني ٢٩٢٠

حرف الشين

شريك ابن عبد الله بن أبي نمير ٢٩١٠

حرف الصاد

صالح مولى التوأمة فهو (ابن نبهان المدني) ٢٩١٠

حرف الطاء

طاووس بن كيسان اليماني الحميري ٢٩٠٥

حرف العين

عبد العزيز بن محمد بن عبيد الدراوردي ٢٧٠٥
عبد العزيز بن الجهني ٢٩٢١
عبد القدوس بن الحجاج (أبو المغيرة) ٢٩٢٥
عبد الله بن عمر بن حفص ٢٩٦١
عبد الله بن لهيعة بن عقبة الحضرمي ٢٩٦٠
عبد الله بن معقل بن مقرن المزني ٣٠٤٧
عطية بن الحارث الهمداني (أبو روق) ٢٩٠٤
عكرمة بن عمار العجلي ٢٩٢٤
علي بن عبد العزيز بن المرزبان (أبو الحسن البغوي) ٢٩٢٠
علي بن عبد الله المديني ٢٩٢٣
علي بن محمد بن أحمد بن لؤلؤ ٣٠٤٧
عمرو بن حماد بن طلحة النقاد ٢٩٠٦
عمرو بن دينار الجمحي ٢٧٠٤
عياض بن حمار المجاشعي ٢٧٠١
عيسى بن إبراهيم الشعيري ٢٩٢١
عيسى بن نميلة الفزاري ٢٧٠٥

حرف الغين

غارم بن الفضل ٢٨٧٠
غالب بن حجرة التميمي ٢٧٠٤
غزوان الغفاري (أبو مالك) ٢٩٠٧

حرف القاف

قتادة بن دعامة السدوسي ٢٧٠١

حرف الميم

مالك بن إسماعيل بن درهم النهدي ٣٠٤٨
مجاهد بن جبر (أبو الحجاج المكي) ٢٩٠٦

محمد بن داود بن صبيح ٢٧٠٤
محمد بن عبد الله (أبو بكر بن ريذة) ٢٩٢٥
محمد بن الحسن بن علي بن الحسين العلوي ٣٢٥٧
محمد بن حميد بن حبان القمي ٢٩٠٤
محمد بن شريك ٢٧٠٤
محمد بن محمد النمار ٢٩٢١
مرة بن شراحيل الكوفي ٢٩٠٨
مطرف بن عبد الله الشخير ٢٧٠١
معاذ بن رفاعة بن رافع الأنصاري ٢٩٢٥
ملقام بن التلب ٢٧٠٥
منجاب بن الحارث التميمي ٢٩٢٢

حرف النون

نميلة الفزاري ٢٧٠٥

حرف الياء

الإمام يحيى بن المحسن ٢٦٨٤
يحيى بن جعدة بن هبيرة ٢٩٢٢

رابعاً: فهرس المحتويات

تفسير قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً.....} ---------- ٢٦٨١
قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً....} ---------- ٢٦٨٣
المسألة الأولى في (ما) الموصولة ---------- ٢٦٨٣
المسألة الثانية تخصيص الآية ---------- ٢٦٨٤
تنبيــه ---------- ٢٦٩٣
المسألة الثالثة شبهة الإباحية في هذه الآية ---------- ٢٦٩٤
المسألة الرابعة حقيقة الرزق ---------- ٢٦٩٦
المسألة الخامسة ---------- ٢٦٩٩
المسألة السادسة الأصل في الأشياء ---------- ٢٧٠٠
تنبيــه الأصل في الحيوانات ---------- ٢٧١٠
الفرع الأول في طهارة ذرق الطير ---------- ٢٧١٢
الفرع الثاني في استعمال الدواب ---------- ٢٧١٢
تنبيــه مشقة الحيوان ---------- ٢٧١٧
تنبيــه إنزال الألم بالعقلاء للمنفعة ---------- ٢٧١٨
المسألة السابعة حق الله وحق العباد وأيهما يقدم] ---------- ٢٧١٩
المسألة الثامنة [تحريم أكل الطين] ---------- ٢٧٢٦
المسألة التاسعة [الاستواء] ---------- ٢٧٢٧
المسألة العاشرة [الرد على المشككين في القرآن الكريم] ---------- ٢٧٢٩
المسألة الحادية عشرة [دلالة الآية على مسألة أن الله عالم] ---------- ٢٧٣٢
الموضع الأول في حقيقة العالم ---------- ٢٧٣٣
فائــدة ---------- ٢٧٣٥

الموضع الثاني في كون الباري تعالى عالماً وذكر الخلاف في ذلك-------- ٢٧٣٥
الموضع الثالث في دليل أهل الإسلام على أن الباري تعالى عالم ---------- ٢٧٣٥
السؤال الثاني ---------- ٢٧٣٩
السؤال الثالث ---------- ٢٧٤٠
السؤال الرابع ---------- ٢٧٤٠
تنبيــه [في الدليل على العالمية] ---------- ٢٧٤١
تنبيــه آخر [في صفة العالمية هل هي زائدة] ---------- ٢٧٤٢
خاتمـة فيما يجب معرفته في هذه المسألة---------- ٢٧٤٦
فائـدة فيما يطلق عليه سبحانه وتعالى من الأسماء بمعنى كونه عالماً وما لا يجوز ٢٧٤٦
فائـدة [في القدرة والعلم الحقيقيين] ---------- ٢٧٥٤
المسألة الثانية عشرة [شبهة خلق أفعال العباد في الآية]---------- ٢٧٥٦
المسألة الثالثة عشرة [في أن الله عالم بذاته] ---------- ٢٧٥٦
تفسير قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٣٠]---------- ٢٧٥٧
قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٣٠].---------- ٢٧٥٩
المسألة الأولى في حقيقة الملائكة ---------- ٢٧٥٩
المسألة الثانية [الدليل على وجود ا لملائكة] ---------- ٢٧٦٢
المسألة الثالثة [التشاور مع ذوي العلم والمعرفة]---------- ٢٧٦٣
المسألة الرابعة [في أن الكبائر لا تجوز على الملائكة] ---------- ٢٧٦٤
المسألة الخامسة [دلالة الآية على مذهب العدلية] ---------- ٢٧٦٧

المسألة السادسة [في المصلحة المفسدة] ---------- ٢٧٦٩
فائـدة [في ترجيح المصلحة]---------- ٢٧٧١
تفسير قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ ، قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ، قَالَ يَاآدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ} [البقرة:٣١-٣٣] ٢٧٧٣
قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ ، قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ، قَالَ يَاآدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ}. ---------- ٢٧٧٥
المسألة الأولى [في ثبوت العلم]---------- ٢٧٧٥
المسألة الثانية في أقوال الناس في حد العلم ---------- ٢٧٧٧
تنبيــه [في اطلاق العلم] ---------- ٢٧٩٦
تنبيــه [في ذكر حد العلم] ---------- ٢٧٩٨
تتمة في ذكر الألفاظ---------- ٢٧٩٨
المسألة الثالثة [فضل العلم] ---------- ٢٨٣٧
تنبيــه [معاني الفضيلة] ---------- ٢٨٤٠
المسألة الرابعة [هل يصح إطلاق معلم على الله تعالى] ---------- ٢٨٤٠
المسألة الخامسة [توقيف اللغة] ---------- ٢٨٤٢
الموضع الأول في بيان الحاجة إلى الوضع وذكر حقيقته ---------- ٢٨٤٢
الموضع الثاني في الخلاف في دلالة اللفظ هل ذلك بالوضع أو بغيره ---------- ٢٨٤٥
الموضع الثالث في الخلاف في تعيين الواضع وذكر أدلة كل قول ---------- ٢٨٤٦
المسألة السادسة [في أن الاسم غير المسمى] ---------- ٢٨٥٦

المسألة السابعة [في تكليف ما لا يطاق]---------- ٢٨٥٦
المسألة الثامنة [في المعاصي هل تقع من الملائكة]---------- ٢٨٥٨
فائــدة ---------- ٢٨٥٨
المسألة التاسعة [في المعارف]---------- ٢٨٥٩
المسألة العاشرة [معرفة المغيبات] ---------- ٢٨٦٠
المسألة الحادية عشرة [في معرفة العليم] ---------- ٢٨٦٠
تنبيــه ---------- ٢٨٦١
المسألة الثانية عشرة [دلالة الآية على إمامة أمير المؤمنين] ---------- ٢٨٦١
المسألة الثالثة عشرة [في تصفية القلوب] ---------- ٢٨٦٢
تفسير قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ} [البقرة: ٣٤] ---------- ٢٨٦٣
قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ} [البقرة: ٣٤]. ---------- ٢٨٦٥
المسألة الأولى [في السجود]---------- ٢٨٦٦
المسألة الثانية [تفصيل الأنبياء] ---------- ٢٨٧٥
الموضع الأول في ذكر الخلاف ---------- ٢٨٧٥
الموضع الثاني في ذكر الحجج ---------- ٢٨٧٧
المسألة الثالثة [دلالة صيغة الأمر المذكور في الآية] ---------- ٢٨٨٨
المسألة الرابعة [دلالة الأمر الفور]---------- ٢٨٨٨
فـرع ---------- ٢٨٩٩
تنبيــه ---------- ٢٩٠٢
المسألة الخامسة [تكليف الملائكة]---------- ٢٩٠٤
المسألة السادسة [تكليف من علم الله بكفره] ---------- ٢٩٠٤

المسألة السابعة [في الدلالة على أن إبليس كان من الملائكة] ---------- ٢٩٠٥
المسألة الثامنة [في كفر إبليس] ---------- ٢٩١٩
المسألة التاسعة [دلالة عناد إبليس] ---------- ٢٩٢١
المسألة العاشرة [قبح رد أوامر الله تعالى] ---------- ٢٩٢٢
المسألة الحادية عشرة [قبح الكبر] ---------- ٢٩٢٣
تنبيــه [في ذكر معاني حديث الكبر] ---------- ٢٩٣١
فائـدة ---------- ٢٩٣٣
المسألة الثانية عشرة [حال إبليس] ---------- ٢٩٣٣
فائــدة ---------- ٢٩٤٧
المسألة الثالثة عشرة [شبه استدلال الخوارج بالآية] ---------- ٢٩٤٨
تفسير قوله تعالى: {وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} [البقرة: ٣٥] ---------- ٢٩٥٣
قوله تعالى: {وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} [البقرة:٣٥] ---------- ٢٩٥٥
المسألة الأولـى [دلالة لفظ (اسكن)] ---------- ٢٩٥٦
فـرع ---------- ٢٩٦٨
فـرع ---------- ٢٩٦٨
فـرع ---------- ٢٩٦٩
المسألة الثانية [في الجنة والنار وخلقهما] ---------- ٢٩٧١
تنبيــه ---------- ٢٩٧٢
المسألة الثالثة[دلالة الأمر في الآية] ---------- ٢٩٧٦
فـرع ---------- ٢٩٧٦
فـرع ---------- ٢٩٧٧

المسألة الرابعة [النهي المذكور في الآية] ---------- ٢٩٧٧
المسألة الخامسة [استطراد في ذكر النهي] ---------- ٢٩٧٨
المسألة السادسة [في الظلم] ---------- ٢٩٧٩
تنبيــه ---------- ٢٩٨٤
تفسير قوله تعالى: {فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ} [البقرة: ٣٦] ٢٩٨٧
قوله تعالى: {فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ} ---------- ٢٩٨٩
المسألة الأولى [عصمة الأنبياء] ---------- ٢٩٩١
الفصل الأول في الفوائد المترتبة على العلم بالمسألة ---------- ٢٩٩١
[الفائدة] الأولى ---------- ٢٩٩٢
الفائدة الثانية ---------- ٢٩٩٢
الفائدة الثالثة ---------- ٢٩٩٣
الفصل الثاني في حقيقة العصمة ---------- ٢٩٩٤
تنبيــه ---------- ٢٩٩٩
الفصل الثالث في الخلاف في عصمتهم قبل النبوة ---------- ٣٠٠١
الفصل الرابع في عصمتهم بعد النبوة من الجهل بالله وبما أوحي إليهم ----- ٣٠٠٧
الفصل الخامس في أنه لا يشترط في الأنبياء العصمة فيما يتعلق بأمور الدنيا وأنه لا يضر الجهل بها ---------- ٣٠٠٨
الفصل السادس في أنه لا يجوز جهلهم بشيء من أمور الدين ---------- ٣٠٠٩
الفصل السابع في عصمتهم من الشيطان الرجيم ---------- ٣٠٠٩
الفصل الثامن في عصمتهم في الأقوال المتعلقة بالتبليغ ---------- ٣٠١٢
الفصل التاسع في عصمتهم في الأفعال التي تجري مجرى الأقوال في التبليغ ٣٠١٥

الفصل العاشر في عصمتهم عن الكبائر التي لا تتعلق بالتبليغ----------٣٠١٥
الفصل الحادي عشر في الخلاف في جواز الصغائر على الأنبياء عليهم السلام٣٠٢٤
فرع [في الإقدام على الصغائر من الأنبياء] ----------٣٠٢٨
المسألة الثانية [دلالة الخطاب في الآية]----------٣٠٣٢
المسألة الثالثة في قصة آدم ----------٣٠٣٦
تفسير قوله تعالى: {فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}
[البقرة: ٣٧]----------٣٠٣٧
قوله تعالى: {فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}. --٣٠٣٩
المسألة الأولى [في ا لكلمات التي تلقاها آدم عليه السلام] ----------٣٠٣٩
فـــائدة----------٣٠٤٧
المسألة الثانية في التوبة ----------٣٠٤٨
الموضع الأول في حقيقة التوبة----------٣٠٤٨
فرع وإذا قيل بوجوب العزم ----------٣٠٥٦
الموضع الثاني في حكم التوبة----------٣٠٦١
فرع ----------٣٠٦٣
فرع ----------٣٠٦٣
الموضع الثالث في كيفية إسقاطها للعقاب----------٣٠٦٤
فـائـدة [انعدام الطاعة والمعصية بالندم]----------٣٠٧١
تنبيــه [في اسقاط التوبة للعقاب]----------٣٠٧١
الموضع الرابع [في الاحباط والموازنة] ----------٣٠٧٤
الموضع الخامس [في تذكر العاصي للذنب بعد التوبة] ----------٣٠٨٢
الموضع السادس في الخلاف في صحة التوبة من ذنب دون ذنب ----------٣٠٨٤
الموضع السابع في وجوب قبول التوبة----------٣١٠٢

الموضع الثامن في الخلاف في اعتبار الموافاة---------- ٣١١٢
الموضع التاسع في التوبة من المتولد() قبل وقوعه ---------- ٣١١٥
الموضع العاشر في الصغائر إذا كثرت هل يجوز مصيرها كبيرة --------- ٣١١٧
الموضع الحادي عشر في أن التوبة واجبة على الفور ---------- ٣١١٨
الموضع الثاني عشر في صفات التوبة وشروطها---------- ٣١٢٠
فـائـدة ---------- ٣١٢٥
فـائـدة أخـرى ---------- ٣١٢٦
المسألة الثالثة التوَّاب من صفات الفعل---------- ٣١٢٧
المسألة الرابعة ---------- ٣١٢٩
تفسير قوله تعالى: {قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ} [البقرة: ٣٨] ---------- ٣١٣١
قوله تعالى: {قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ}.---------- ٣١٣٣
المسألة الأولى الهدى المذكور في الآية ---------- ٣١٣٤
المسألة الثانية [من ثمار الطاعة الطمأنية]---------- ٣١٣٥
المسألة الثالثة [في أن المطيع لا يخاف ولا يحزن]---------- ٣١٣٥
المسألة الرابعة [إبطال قول الجبرية من أن الإيمان من فعل الله تعالى ------- ٣١٤٢
تفسير قوله تعالى: {يَابَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ} [البقرة: ٤٠] ---------- ٣١٤٥
المسألة الأولى [نعم الله]---------- ٣١٥٠
المسألة الثانية [دلالة الآية على جواز إطلاق (ابن) على المنتمي إليه ولو بوسائط كثيرة]---------- ٣١٥٠
المسألة الثالثة [النعم على الآباء نعمة على الأبناء] ---------- ٣١٥٢

تنبيـه [في إيضاح الإشكال في قوله ((واشترطي لهم الولاء))] ---------- ٣١٦٥
المسألة الرابعة [عظم المعصية بكثرة النعمة] ---------- ٣١٧٠
المسألة الخامسة [الوعيد للعصاة] ---------- ٣١٧١
تفسير قوله تعالى: {وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ} [البقرة: ٤١] ٣١٧٥
قوله تعالى: {وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ}[البقرة: ٤١] ------- ٣١٧٧
المسألة الأولى [تحريم جعل القراءة مهراً] ---------- ٣١٨٢
المسألة الثانية [بيع المصاحف] ---------- ٣١٩٦
تنبيـه [في بيع ما تضمنه المصحف] ---------- ٣٢٠٤
المسألة الثالثة[أخذ الأجرة على القرآن] ---------- ٣٢٠٥
تنبيـه [جواز أخذ العوض على تعليم القرآن] ---------- ٣٢٣٧
تنبيـه [اقتضاء أدلة تحريم أخذ الأجرة على تعليم القرآن] ---------- ٣٢٣٨
تنبيـه [في بيان المذهب في أخذ الأجرة] ---------- ٣٢٣٩
المسألة الرابعة [أخذ الأجرة على تعليم العلم]---------- ٣٢٤٦
المسألة الخامسة [دلالة الآية على أخذ العوض على الفتيا والقضاء] --------- ٣٢٥٩
[أنواع الأموال التي يأخذها القاضي وحكمها] ---------- ٣٢٦٢
النوع الأول: [الرشوة]---------- ٣٢٦٢
تنبـيه [فسق الحاكم الآخذ للرشوة] ---------- ٣٢٧٥
النوع الثاني:[الهدية] ---------- ٣٢٧٦
تنبـيه [استطراد في ذكر الهدية والهبة]---------- ٣٢٨٠
[جواب علامة العصر حول صدق الن النفل لبني هاشم] ---------- ٣٢٨٢
تنبـيه [في قبول هدايا الكفار]---------- ٣٢٩٣
تنبيـه [مكافأة الهدية] ---------- ٣٢٩٣
النوع الثالث: [الأجرة من الخصم على القضاء] ---------- ٣٢٩٨

تنبيه [الأجرة على الكتابة وقصاصة الورق] ---------- ٣٣١١
تذييل [في ذكر ما يأخذه بعض الفقهاء من الأموال لنقض الأحكام] -------- ٣٣١٢
النوع الرابع: [أن لا يكون المأخوذ رشوة، أو هدية، أو أجرة]---------- ٣٣٣١
تنبيه [تحريم الأخذ من بيت المال للشاهد والجارح والعدل] ---------- ٣٣٣٧
الفهارس العامة ---------- ٣٣٣٩
أولاً: فهرس الآيات ---------- ٣٣٣٩
ثانياً: فهرس الأحاديث ---------- ٣٣٥٣
ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم---------- ٣٣٦٣
رابعاً: فهرس المحتويات ---------- ٣٣٦٧