مفتاح السعادة

علي بن محمد العجري

الجزء الثالث

تفسير قوله تعالى:

{وَلاَ تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ}

[البقرة: ٤٢]

- تحريم لبس الحق بالباطل.
- تحريم كتمان العلم.

قوله تعالى: {وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة:٤٢].

اللبس: الخلط تقول العرب: لبست الشيء بالشيء خلطته، والتبس به اختلط بحيث لا يتميز أحدهما عن الآخر، فإن قيل: إنهم لم يخلطوا الحق بالباطل بل جعلوا الباطل موضع الحق وجعلوه مشتبهاً به.

قيل: بل خلطوه فقد روي أنهم كانوا يكتبون في التوراة ما ليس منها، وهذا خلط، سلمنا فهو من التعبير بالملزوم عن اللازم إذ الخلط يلزمه إشتباه الشيء بغيره فعبر به عن مطلق الاشتباه، ومعنى لبس الحق بالباطل: لبس الصدق بالكذب قاله ابن عباس، أو اليهودية والنصرانية بالإسلام قاله مجاهد، أو التوراة بما كتبوا بأيديهم فيها من غيرها أو بما بدلوا من ذكر محمد ﷺ قاله ابن زيد، أو الأمانة بالخيانة لأنهم ائتمنوا على إبداء مافي التوراة فخانوا بكتمانه وتبديله، أو الإقرار بنبوة محمد ﷺ إلى غيرهم[1] وجحدهم أنه ما بعث إليهم.

قاله أبو العالية: أو إيمان منافقي اليهود بإبطان كفرهم، أو صفة النبي ﷺ بصفة الدجال.

قال الخازن: وفيه تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله، فسار هذا الخطاب وإن كان خاصاً بالسورة لكنه عام في المعنى، فعلى كل أحد أن لا يلبس الحق بالباطل ولا يكتم الحق لما فيه من الضر والفساد، ويتعلق بالآية مسألتان:

---

(١) لأنهم يقولون: إنه مرسل إلى العرب. تمت. مؤلف.

المسألة الأولى [تحريم لبس الحق بالباطل]

دلت الآية على تحريم لبس الحق بالباطل لأنه يكون سبباً لإضلال الغير وذلك يقع على وجهين:

أحدهما: أن يكون ذلك الغير قد عرف الحق بدليله فإضلاله بالتشويش فيما قد عرفه من الدليل بإلقاء الشبه والقدح في الأدلة، ومنه ما يقع من المتعاصرين عند الجدال من قدح أحدهما في دليل الآخر لئلا تظهر غلبته إياه، إما بإنكاره أو قدح في طريقه، أو إخراجه عن ظاهره من دون موجب ولا طريق إلى القدح، وقد يكون التشويش سبب ذلك على السامع لا على الخصم، سيما إذا كان هذا التلبيس ممن يعتقد فيه العلم والصلاح، وهذا من أكبر القبائح، وأشنع الفضائح، ولا يبعد أن يدخل مرتكبه في عموم ما نهى الله عنه في قوله: {وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [البقرة:١٦٩] وإن يكون من الذين يفترون على الله الكذب ويصدون عن سبيل الله.

الوجه الثاني: أن لا يكون ذلك الغير قد عرف الدليل فإضلاله يكون بمنع دليل الحق وكتمانه عنه، وفي ذلك تلبيس عليه.

واعلم أنه يدخل في التلبيس إظهار البدع، والتلبس بالدين لغرض الدنيا، ولا أضر على الأمة من عالم متهتك، وجاهل متنسك، هذا يغر الناس بعلمه، وهذا يلبس عليهم بتنسكه، وقد روي هذا المعنى عن أمير المؤمنين عليه السلام.

وقال الموفق بالله في سلوة العارفين: حدثنا أبو الحسن علي بن أحمد، أخبرنا أبو أحمد، حدثنا بن أبي داود، يحيى محمد الدهقان،

حدثنا عباد بن بشير الزراع اليمني، عن أبي إسحاق، عن الحارث، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «إني لا أخاف على أمتي مؤمناً ولا مشركاً إن كان مؤمناً منعه إيمانه وإن كان مشركاً منعه شركه، ولكني أخاف عليهم عليم اللسان يقول ما يعرفون ويفعل ما ينكرون» [1]. وأخرجه الطبراني.

وفي الجامع الصغير من حديث عمر مرفوعاً: «إنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين» وعزاه إلى الترمذي وصحح الحجازي إسناده، والأئمة: جمع إمام، والمراد به المتبع لكونه عالماً أو رئيساً لأنه إذا فعل شيئاً فعلوا مثله، أو أمر بشيء فعلوه.

وروى الموفق بالله عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «صنفان من أمتي إن صلحت صلحت أمتي، وإن فسدت فسدت أمتي: الملوك، والعلماء» [2]. وأخرجه أبو نعيم في الحلية، والديلمي. قال العزيزي: بإسناد ضعيف.

ولفظ الجامع: «إذا صلحا وإذا فسدا» وجعل الأمراء موضع الملوك ولا معنى لصلاحهم بصلاح العلماء، وفسادهم بفسادهم، وكون خوف النبي ﷺ على أمته منهم أعظم من غيرهم إلا لكونهم يستزلونهم بالشبه ويغرونهم بالتلبيس لأجل ما تلبسوا به من العلم، والعلماء متبعون، ولذا قيل: زلة العالم زلة لأنه يزل بزلته أمة.

قال الموفق بالله: فما في الدين فتنة أضر من فتنة علماء السوء، وفتنة العباد الجهال هذا يفتي المستضعفين بعلمه وذلك بنسكه، وخطأ

---

(١)

(٢)

العالم كانكسار السفينة تغرق ويغرق معها خلق كثير، ولكل أمرء قوام وقوام العالم في الدين الصدق، فإذا اختل قوامه فكيف يرجى به قوام غيره[1].

المسألة الثانية [تحريم كتمان العلم]

دلت الآية على تحريم كتمان العلم النافع لأنه حق، ويدخل في كتمان الحق كتمان الشهادة، وكتم الفتوى والمذاهب الصحيحة. ذكره في الثمرات، وفي معنى الآية قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُوْلَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ} [البقرة: ١٥٩] وقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُوْلَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ} [البقرة:١٧٤،١٧٥] وقوله سبحانه: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ} [آل عمران:١٨٧] وهذه الآيات وإن وردت على أسباب خاصة نحو كتم اليهود والنصارى صفة النبي ﷺ فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما قرر ذلك علماء الأصول، ولأن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يشعر بالعلية، وكتمان الدين يناسب استحقاق اللعن والذم وأليم العذاب، فوجب عموم الحكم عند عموم الوصف، وقد صرح جمع من الصحابة بالعموم، ومن

---

(١)

ذلك استدلال عائشة بقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ...} [البقرة:١٧٤] الآية على أنه ﷺ لم يكتم شيئاً مما أوحي إليه، وقال أبو هريرة: إنه لولا هذه الآية ونحوها لم أكثر من رواية الحديث.

والكتم: ترك إظهار ما يحتاج إلى إظهاره.

وقد جاءت السنة بتأكيد العموم والزجر عن الكتمان ففي أمالي المرشد بالله عليه السلام أخبرنا أبو بكر بن ريذة، قال: أخبرنا الطبراني، قال: حدثنا محمود بن محمد الواسطي، قال: حدثنا القاسم بن سعيد بن المسيب بن شريك، قال: حدثنا أبو مضر الأكفاني، قال: حدثنا سفيان، عن جابر، عن عطاء، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «من سئل عن علم فكتمه جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار» وأخرجه أبو يعلى والطبراني. قال السيوطي: بسند صحيح.

قال وأخرج الطبراني من حديث ابن عمر وابن عمرو مثله.

قلت: حديث ابن عمرو أخرجه المرشد بالله.

وفي أمالي المرشد بالله أخبرنا ابن ريذة، أخبرنا الطبراني، قال: حدثنا محمد بن المفضل السفطي، قال: حدثنا إبراهيم بن زياد سيلان، قال: حدثنا سوار بن مصعب، عن أبي إسحاق، عن أبي الأحوص، عن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «من سئل عن علمه فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار».

وأخرج الطبراني عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «أيما عبد آتاه الله علماً فكتمه لقي الله يوم القيامة ملجماً بلجام

من نار».

وروى المرشد بالله عن أبي هريرة مرفوعاً: «من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار» وأخرجه عبد بن حميد، والترمذي، وابن ماجة، والحاكم بزيادة: يوم القيامة[1]. وهو في الجامع الصغير بلفظ: «من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار» ونسبه إلى أحمد والأربعة، والحاكم. قال شيخ العزيزي: حديث حسن صحيح.

وفي الجامع أيضاً: «من كتم علماً عن أهله ألجم يوم القيامة بلجام من نار» ونسبه إلى ابن عدي من حديث ابن مسعود.

وأخرج ابن ماجة عن أنس بن مالك: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار».

وأخرج ابن ماجة والمرهبي في فضل العلم عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «من كتم علماً مما ينفع الله به الناس في أمر الدين ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار».

وأخرج ابن ماجة عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا لعن آخر هذه الأمة أولها فمن كتم حديثاً فقد كتم ما أنزل الله عز وجل علي».

قال شيخ العزيزي: حديث حسن.

وهذا الحديث أعني حديث «من كتم علماً ألجم بلجام من نار» حديث مشهور رواه جماعة من أصحابنا، وخرجه كما ترى جمع من

(١) يعني بعد قوله: من نار وله طريق أخرى عند المرشد بالله بزيادة يوم القيامة. تمت. مؤلف.

المحدثين.

وقال الحافظ المنذري: روي عن جماعة من الصحابة كجابر، وأنس، وابنَيْ عمر، ومسعود، وعمرو بن عنبسة، وعلي بن طارق وغيرهم.

وفي أمالي المرشد بالله عن ابن عباس، قال: قال النبي ﷺ: «يا إخواني تناصحوا في العلم ولا يكتم بعضكم بعضاً فإن خيانة الرجل في علمه أشد من خيانته في ماله».

وفي كتاب (الزواجر) منسوباً إلى (الطبراني): «ناصحوا في العلم فإن خيانة أحدكم في علمه أشد من خيانته في ماله وإن الله عز وجل مسائلكم» قال ورواته ثقات إلا واحداً مختلف فيه.

وهذا القدر كاف في الشواهد لما تقتضيه الآية من تحريم كتمان العلم، والمراد بالعلم الذي يحرم كتمانه هو العلم الشرعي، وما كان آلة له ووصلة إليه ذكره بعض العلماء، ومثله العلوم العقلية التي تحتاج إلى التنبيه عليها، والإرشاد إليها، وكذا حل الشبه حيث يجب، وقد مر في الجزء الأول ما يجب من حل الشبه وما لا يجب.

قال في الثمرات: وقد يجب إظهار المذهب والدليل للتهمة أو للإرشاد.

قال بعض شراح الحديث: ويدخل في كتم العلم منع إعارة الكتب ولو مملوكة حيث منعها ممن هو أهل لها إذا كان تعلمه العلم لله لا لنحو رياء ومجادلة ومماراة.

قال: ولا يجب إلا إذا لم يوجد ذلك عند غيره لئلا يلزم ضياع ذلك

العلم المحتاج إليه، وقد ذكر نحوه الفقيه يوسف فإنه جعل من الكتمان المنهي عنه منع الكتب المنطوية على علم الدين حيث تعذر الأخذ إلا منها.

قال بعض العلماء: وله أخذ الأجرة على ذلك.

قلت: وهو قوي لما مر من جواز تأجير كتب العلم فيحمل وجوب العارية على ما إذا لم يتمكن المستعير من الأجرة.

واعلم أن ترك إظهار الحق من العلم وغيره إنما يكون كتماً محرماً إذا مست الحاجة إلى إظهاره. ذكره الحاكم.

وقال ابن حجر الهيثمي: الكتم قد يجب، والإظهار قد يجب، وقد يندب، ففي ما لا يحتمل عقل الطالب ويخشى عليه من إعلامه به فتنة يجب الكتم عنه وفي غيره إن وقع، وهو فرض عين أو في حكمه وجب الإعلام، وإلا ندب ما لم يكن وسيلة لمحظور.

قال: والحاصل أن التعليم وسيلة إلى العلم فيجب في الواجب عيناً في العين، وكفاية فيما هو على الكفاية، ويندب في المندوب كالعروض، ويحرم في الحرام كالسحر والشعبذة، وذكر في الثمرات أن النطق بالحق إذا كان يؤدي إلى محظور جاز الكتم كالنطق بكلمة الكفر، ولأن الحسن يقبح إذا أدى إلى قبيح، ولهذا قال تعالى: {وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ} [الأنعام:١٠٨] ويروى لعلي بن الحسين عليه السلام:

إني لأكتم من علمي جواهره ... كي لا يرى الحق ذو وجه

وقد تقدم في هذا أبو حسن ... إلى الحسين ووصي قبله الحسنا

يارب جوهر علم لو أبوح به لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وقال بعض المفسرين: لا يجوز تعليم المبتدع الجدل والحجاج ليجادل به أهل الحق، ولا تعليم الخصم على خصمه حجة يقتطع بها ماله، ولا السلطان تأويلاً يتطرق به إلى إضرار الرعية، ولا نشر الرخص في السفهاء يتخذونها طريقاً إلى ارتكاب المحظورات وترك الواجبات، ودليل هذا كله ما مر من أنه يؤدي إلى مفسدة، وقد مر أيضاً في غير هذا الموضع أن المصلحة إذا لزم منها مفسدة راجحة أو مساوية تنقلب مفسدة، فيكون ما يقتضيه ظاهر دليل تحريم كتمان العلم من العموم مخصصاً بما ذكرناه أيضاً قد مر في بعض الروايات من كتم علماً عن أهله، ومفهومه أن من لم يكن من أهله فلا قبح في الكتم عنه، والمراد بأهله من كان أهلاً للتعليم بحيث يرجى قبوله وصلاحه، ويؤمن إعراضه وفساده.

وعنه ﷺ: «لا تمنعوا الحكمة أهلها فتظلموهم ولا تضعوها في غير أهلها فتظلموها».

وروى الموفق بالله عليه السلام في السلوة عن عيسى عليه السلام: لا تمنعوا الحكمة عن أهلها فتظلموهم، ولا تعطوا الحكمة غير أهلها فتظلموها.

وعن النبي ﷺ: «لا تعلقوا الدر في أعناق الخنازير» قيل: يريد تعليم الفقه من ليس من أهله.

وأخرج ابن ماجة وغيره: «طلب العلم فريضة على كل مسلم وواضع العلم عند غيره كمقلد الخنازير الجوهر واللؤلؤ والذهب».

وقال الموفق بالله عليه السلام: العالم إذا وضع علمه في أهله فقد صان حقه وزانه، ومتى وضعه لا في أهله فقد وضعه وشانه.

قيل: ولا يجوز تعليم الكافر قرآناً ولا علماً حتى يسلم، واعترض بأن المرجو إسلامه يجوز تعليمه القرآن فبالأولى العلم.

قلت: الحق وجوب تعليمه مطلقاً لأنه من الإبلاغ، وقد قال تعالى: {بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ} [المائدة:٧٧] وقال: {هَذَا بَلاَغٌ لِلنَّاسِ} [إبراهيم:٥٢]، وقال سبحانه: {فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللَّهِ} [التوبة:٦]، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يعلم الكفار القرآن والشرائع ويدعوهم إليها، وذلك معلوم، وقوله: {وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة:٤٢] حال أي في حال علمكم أنه حق وأنكم لبستم الحق بالباطل وكتمتموه، والمراد بيان قبح ما ارتكبوه من ذلك إذ فعلهم إياه مع علمهم بقبحه يكون أقبح فإن الجاهل ربما عذر بما ارتكب من القبيح، وليس فيه دلالة على جوازهما مع الجهل فإن تحريم ذلك معلوم.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أبو بكر بن ريذة، أخبرنا الطبراني، حدثنا عبدان بن أحمد، حدثنا أيوب بن محمد الوزان، حدثنا معمر بن سليمان الرقي، حدثنا عبد الله بن بشر، عن أبي إسحاق، عن الحارث عن ابن مسعود، قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبياً أو قتله نبي أو رجل يضل الناس بغير علم أو مصور يصور التماثيل)).

فائدة

وقوله: وتكتموا مجزوم عطفاً على تلبسوا داخل تحت حكم النهي،

نهاهم عن كل فعل على انفراده، وقيل: منصوب بإضمار أن والواو للجمع، واعترض بأنه يلزم عليه جواز تلبيسهم بدون الكتمان وعكسه كما في لا تأكل السمك وتشرب اللبن بنصب تشرب، وأجيب بأنا نعتمد على القرينة، وفي الحمل على النصب نكتة وهي المبالغة في النعي عليهم وتقبيح فعلهم من حيث أنهم جمعوا بين فعلين لو انفرد كل واحد منهما عن صاحبه لكان قبيحاً.

تفسير قوله تعالى:

{وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ}

[البقرة: ٤٣]

- مخاطبة الكفار.
- الصلاة والزكاة.
- الحقيقة الشرعية.
- الحقيقة الدينية.
- وجوب الصلاة والزكاة.
- قضاء الصلوات الخمس.
- وجوب صلاة الجماعة.

قوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ} [البقرة:٤٣] الزكاة: في الأصل النماء، وترد بمعنى التطهير، وترد شرعاً بالاعتبارين:

أما الأول: فلأن إخراجها سببٌ للنماء في المال أو بمعنى أن الأجر يكثر بسببها، أو أنها متعلقة بالأموال ذوات النماء كالتجارة والزراعة.

وأما الثاني: فلأنها تطهرة للنفس من رذيلة البخل وطهرة من الذنوب، وهي في الشرع: إخراج جزء من النصاب إلى مصرف شرعي.

والركوع: في اللغة له معنيان:

أحدهما: التطامن والإنحناء. قاله الخليل وغيره.

الثاني: الخضوع والتذلل ذكره المفضل والأصمعي، والمراد به في الآية: الانقياد والخضوع، وقيل: المعروف في الصلاة، وخص بالذكر مع اندراجه في الأمر بالصلاة؛ لأن الخطاب لليهود وصلاتهم لا ركوع فيها للتنبيه على أنه مطلوب في صلاة المسلمين الذين أمروا بالدخول معهم في الإسلام والكون في أعدادهم، وقيل: كنى به عن الصلاة تسمية للكل باسم الجزء كما سمي بالسجدة والراكعون، قيل: النبي ﷺ وأصحابه، وقيل: الجنس، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [مخاطبة الكفار]

دلت الآية على أن الكفار مخاطبون بفروع الإيمان لأن الخطاب مع اليهود، وقد تقدم الكلام في ذلك في قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا

رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١].

المسألة الثانية [الصلاة والزكاة]

الصلاة والزكاة في هذه الآية ونحوها من الأسماء المستعملة في الشرع للمعنيين الشرعيين، ولا خلاف في ذلك الاستعمال، وإنما الخلاف في كونها حقائق شرعية أو عرفية.

قال في (شرح الغاية): لا نزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها، إنما النزاع في أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة فتكون حقائق شرعية، أو بغلبتها فيها في لسان أهل الشرع، والشارع إنما استعملها فيها مجاز بمعونة القرائن، فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية.

قلت: والصحيح الأول. إذا عرفت هذا فاعلم أن الشرعية تنقسم إلى فرعية، وهي ما يتعلق بفروع الدين كالصلاة والصيام، ودينية وهي ما يتعلق بأصوله كمؤمن وفاسق، وهذه القسمة على رأي المعتزلة، وظاهر حكاية السيد داود بن الهادي عن أئمتنا عليهم السلام وغيرهم أنهم يخصون الشرعية بالفرعية، والدينية بما يتعلق بالأصول ويجعلونها قسيمة للشرعية لا قسماً منها، وهذه المسألة قد كثر فيها النزاع، وتحقيق الكلام فيها يكون في موضعين:

الأول: الخلاف في إمكانهما أعني الشرعية والدينية.

الثاني: في الخلاف في وقوعهما، الموضع الأول في الخلاف في

أمكانهما ذهب إلى إمكان نقل الاسم من معناه اللغوي إلى معنى آخر شرعي فرعي أو ديني المعتزلة، ونص عليه الإمام القاسم بن محمد في الأساس، ولا خلاف فيه أعلمه إلا لمن يقول إن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره، وهو قول عباد بن سليمان وأهل التكسير الذين ينفون الوضع، وحكى الإمام المهدي عن الرازي مثله، أعني أنه لا يجوز النقل إلى المعاني الشرعية.

حجتنا أن العقل يحكم بإمكانها وعدم استحالتها لأنها إما بنقل لفظ من معنى إلى معنى آخر وابتداء وضع، وكلاهما ممكن قطعاً، ولنا أيضاً أن دلالة اللفظ على المعنى إنما هي بحسب الوضع، وقد مر الاستدلال على كون الدلالة وضعية في قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ} [البقرة:٣١] وإذا كانت كذلك فالوضع يجوز اختلافه وتغيره ويتبعه في ذلك التغيير والاختلاف المعنى[1] فيتغير بتغيره كلفظ الدابة إذا وضعه الواضع لكل ما يدب فإنه يجوز اختيار نقله عن ذلك ووضعه على عين مخصوصة بحسب الاختيار، ولا حجر على الواضع.

هذا وأما المخالفون فاختلف تعليلهم، فأما عباد ومن وافقه فاحتجوا بما مر لهم من أن دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية حاصلة بطبع الألفاظ، فكل اسم دل على معين فإنه لا يصح أن يدل على غيره سواء في ذلك النقل والإرتجال لأنه يؤدي إلى قلب الحقائق، وقد أبطلنا مقالتهم في قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ} [البقرة:٣١] ونزيده هنا تأكيداً بأنها لو كانت ذاتية لم يصح أن يدل اللفظ على معنيين متضادين، وقد دل نحو قروء، وجون، وكالقانع اسم للسائل،

---

(١) لفظ المعنى فاعل يتبعه. تمت. مؤلف.

والمتعفف والناهل اسم للضمآن، ولمن ارتوى من الماء، والتعزير اسم للتعظيم والإهانة.

وأما الرازي فاحتج بأن الله تعالى خاطب العرب بما يعقلون فلو خاطبهم بغيره كان كخطاب العربي بالزنجية، وذلك لا يجوز عليه تعالى لما فيه من الإلغاز وعدم البيان.

واحتج أيضاً بقوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ}[إبراهيم:٤] وقوله: {بِلِسَانٍ عَرَبِيّ مُبِينٍ}[الشعراء:١٩٥] والوضع الشرعي ليس بعربي ولا بلسان قومه، قال: ولأن أكثر الألفاظ دوراناً على ألسنة المسلمين لفظة الإسلام والإيمان ولو نقلا لوجب أن يبين الله تعالى ذلك بياناً ظاهراً، ولو بينه لاشترك الناس في العلم به كما اشتركوا في العلم بالفرائض التي وقع النص عليها.

والجواب: أنه لا يكون إلغازاً إلا لو لم يبين، ولا شك أن الله تعالى قد بين لنا على لسان رسوله ﷺ ما أراد بلفظ الصلاة والزكاة والصيام، والحج، والإيمان والإسلام، وأورد لنا غاية الإيضاح أنه أراد بها غير معانيها المعهودة في اللغة، وذلك البيان بمنزلة إخباره أنه قد نقلها إلى خلاف معناها المعهود.

قال الإمام المهدي: ولا بد أن يكون ما نقلت إليه بعض ما نقلت عنه لئلا يكون كخطاب العرب بالزنجية، وقصرها على بعض معانيها نقل من وضعها للكل إلى البعض، وهذا لا يمنع منه عقل ولا شرع، فإن قيل: قصرها على بعض ما وضعت له ليس بنقل.

قيل: بل نقل ظاهر، ونظيره الحقيقة العرفية فإن استعمال الدابة في

ذوات الأربع وقصره عليها أخراج لها عن الدلالة على بعض ما كانت تدل عليه، وهذا الإخراج هو مرادنا بالنقل.

قال السيد داود بن الهادي: النقل استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ومن ذلك قصره على بعض ما يطلق عليه، وهذا واضح، فإن الإنسان إذا كان يسمى دابة ثم منعت من إجراء ذلك عليه فقد نقلت هذا الاسم عن دلالته على مسماه.

وأما احتجاجه بالآيتين فليس بشيء؛ لأن خطاب الله تعالى لنا بهذه الألفاظ لا يخرجه عن كونه مخاطباً لنا بالعربية لأنها ألفاظ عربية وضعها العرب لمسمياتها الأصلية وهم لا ينكرون نقل الأسماء العربية إلى مسميات غير معهودة من قبل، سواء كانت من أسماء الأجناس أم من غيرها[1]، ولا يدعون أن من وضع اسماً على غير مسماه الأصلي فقد خرج بذلك عن كونه عربياً، أو أن ذلك الاسم المنقول غير عربي، كما ذلك معلوم عنه في وضع الأعلام على الأناسي والبهائم والأراضي، وهؤلاء أئمة النحو قد قسموا الأعلام إلى مرتجلة ومنقولة، وعدوهما معاً من علوم العربية.

قوله: ولأن أكثر الألفاظ دوراناً الإسلام والإيمان.

قلنا: قد بينا نقلهما بياناً واضحاً، وقد استوفينا في قوله تعالى: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ} [البقرة:٣] الأدلة عقلاً وشرعاً على نقل الإيمان، وقد مضى قريباً أن البيان بالأدلة جار مجرى الإخبار بالنقل، والناس مشتركون في معرفة ذلك البيان لولا ركوب أهل

---

(١) كالألقاب والأعلام. تمت. مؤلف.

الاعتساف، وتجنب مسالك الإنصاف، وتأثير ما مضى عليه المشائخ والأسلاف.

الموضع الثاني: في الخلاف في وقوعهما وفيه فصلان:

الأول: في الخلاف في وقوع الفرعية.

الثاني: في الخلاف في وقوع الدينية.

الفصل الأول [الحقيقة الشرعية]

في الخلاف في وقوع الشرعية ذهب إلى وقوعها أئمتنا والجمهور من غيرهم.

قال الباقلاني وبعض[1] المرجئة: لم يقع، وتوقف الآمدي. هكذا قيل في نقل الخلاف.

وروي عن الإمام يحيى، والغزالي أنها تدل على المعنيين اللغوي والشرعي حقيقة، وقال الرازي: دلالتها على الشرعي مجاز مشهور، وحكاه في التفسير عن أصحابه.

احتج الأولون بأن الصلاة والزكاة، والصيام والحج كانت في الأصل اسماً للدعاء والنماء، والإمساك، والقصد من غير تقييد في جميعها، ثم صارت أسماء للعبادات المخصوصة ونقلت إليها بحيث لا

(١) منهم الراوي والقشيري. تمت. مؤلف.

يسبق إلى الفهم عند إطلاقها إلا المعنى الشرعي وذلك علامة الحقيقة، فإن قيل: المعنى الذي وضعت له في أصل اللغة باق وملحوظ فيها بعد الاستعمال الشرعي، فإن الصلاة لغة الدعاء، وهذه في الشرع اسم لدعاء مخصوص تقارنه أفعال مخصوصة، والصوم مطلق الإمساك، وفي الشرع مخصوص تقارنه النية، وهكذا سائرها فهي لم تستعمل إلا في معانيها اللغوية وهي الخصوصيات المقترنة بها شرائط في كونها معتبرة شرعاً، وليست داخلة في الوضع.

قيل: المعلوم أن قول الشارع صلوا ليس معناه افعلوا الدعاء الذي في ضمن الأركان المخصوصة فإنه لا يعتبر شرعاً إلا إذاكان في ضمنها، ثم إنكم لا تنازعون في أن هذه الألفاظ الشرعية لا تدل على كمال ما كانت موضوعة له في الأصل، ولم يبق الآن لها دلالة على جميع معناها الذي هو مطلق الدعاء، وإن كنتم قد سلمتم ذلك فلا إشكال أن هذا الوضع مخالف لذلك، وأنها معان حدثت ما كان أهل اللغة يعرفونها، وأيضاً المعلوم أن المصلي إنما يقصد وينوي مجموع الأذكار والأركان، ولا يخص بالقصد الدعاء حتى أنه لو خصه بالقصد لم تجزه تلك الصلاة؛ لأنه لم يقصد إلا بعضها كما لوقصد بعض الركعات دون بعض، والمعلوم أنه لونوى أن يصلي الظهر ركعة لم تجزه تلك الصلاة؛ لأن النية يجب فيها أن تتناول جميع أجزاء المنوي، فإن قيل: أنتم لا تنكرون أنه قد بقي لها دلالة على بعض ما وضعت له وهو الدعاء والإمساك المخصوصين مثلاً.

قيل: ذلك لا يقتضي كونها لم تنقل فإن قصرها على بعض[1] ما

(١) وهو الدعاء المخصوص. تمت. مؤلف.

وضعت له وإخراج بعضه وإدخال ما لم يكن داخلاً وضع شرعي، وإنما حكمنا على ما وضعه الشارع وقصره على بعض معانيه وضع شرعي لكثرة ما قصره الشارع على بعض معانيه من الألفاظ والكثرة يفيد كونه وضعاً، ولا مانع منه، فوجب الحمل عليه، وإنما كان بحسن التجمل الذي ذكره المانع لو لم يرد من ذلك إلا لفظ أو لفظان، على أن بعض تلك الألفاظ لم يبق فيها شيء من معناها اللغوي وهي صلاة الأخرس فإنها صلاة شرعية ولا شيء فيها من المعنى اللغوي، وهو الدعاء، وهذا مما لا محيص لهم عنه فإن قيل لا يلزم من استعمالها في غير معانيها أن تكون حقائق شرعية إنما تصير كذلك بوضع الشارع وتعيينه بلا قرينة ولا دليل على ذلك، وحينئذٍ تكون في الأصل مجازات لغوية غلب عليها استعمال أهل الشرع فعادت حقائق عرفية[1] خاصة لا بنقل الشارع، ولا نزاع في أنها بعد الغلبة والاشتهار حقائق بحسب عرف أهل الشرع، ولهذا لم تفتقر إلى قرينة.

قيل: المعلوم أن الشارع أطلق هذه الألفاظ على هذه المعاني وخصها بها ولم يعهد لها اسماً قبلها خاصة، ولا معرفة لأهل اللغة بهذه المسميات قطعاً، وأنه قصد تعريف المكلفين بهذه المعاني ولم يكن إلا بهذه الألفاظ وهي مجردة عن لازم المجاز الذي هو القرينة قطعاً وإلا لنقلت، وذلك حقيقة[2] وضع الحقائق كما هو معلوم عند أهل اللغة، وإن لم نقل فيما هذه حاله أنه حقيقة كان كلما وضع من الأسماء لمعنى من المعاني مجازاً؛ لأنه إذا كان اطلاق لفظ الصلاة على العبادة

---

(١) أي في عرف أهل الشرع. تمت. مؤلف.

(٢) أي ابتداء تسمية شيء باسم خاص له قبل أن يسمى باسم أصلاً، تمت مؤلف.

المخصوصة مجازاً مع أنه لم يعهد لها اسم قبله، فيصح أن يقال إن لفظ أسد لم يرد به الحيوان المخصوص عند ابتداء وضعه إلا مجازاً، وهذا لا قائل به.

احتج النافون بأن الشارع لو نقلها إلى غير معانيها اللغوية لافهمها المكلف لأن الفهم شرط التكليف، ولو أفهمها إياه لنقل إلينا لأنا مكلفون مثلهم، ولو نقل فإما بالتواتر فلا يوجد، أو بالآحاد فلا يفيد القطع.

والجواب: أنها فهمت لهم ولنا بالقرائن والترديد كالأطفال يعلمون اللغات من دون تصريح لهم بوضع الألفاظ للمعاني لامتناعه بالنسبة إلى من لا يعرف شيئاً من الألفاظ.

قال الإمام الحسن بن عز الدين: وهذا طريق قطعي لا ينكر.

قالوا: لو كانت شرعية لم تكن عربية، واشتمال القرآن عليها ينفي عربيته إذ ما كان بعضه غير عربي لا يكون كله عربياً، وقد قال تعالى: {بِلِسَانٍ عَرَبِيّ} [الشعراء:١٩٥] ونحوها، وقال: {إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً} [يوسف:٢].

قلنا: قد مر الجواب في الموضع الأول بأن خطابه تعالى لنا بهذه الألفاظ لا يخرجه عن كونه مخاطباً لنا بالعربية إلى آخر ما مر، على أن لنا أن نقول ليس القرآن كله عربياً، والضمير في إنا أنزلناه للسورة والقرآن من الأسماء الموضوعة بإزاء مفهوم كلي التي يصدق على القليل والكثير كالماء والعسل، فلا يقال السورة ليست بقرآن، واطلاق كونه عربياً كله في بعض الآيات من المجاز، وقد يطلق العربي على ما

غالبه كذلك[1] كالشعر فيه عربي وفارسي فإنه ينسب إلى ما غلب فيه، منهما احتج الآمدي بأن الأدلة متعارضة فوجب الوقف.

هذا وأما سائر الأقوال فقد تضمن ما استندت إليه ورده ما ذكرنا.

الفصل الثاني [الحقيقة الدينية]

في الخلاف في وقوع الدينية، وذلك كالإيمان والكفر والفسق، ومؤمن وكافر وفاسق.

قال الإمام الحسن بن عز الدين: وهي اسم لنوع خاص من الشرعية وهو ما وضعه الشارع ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما، وليس من أسماء الأفعال كالصلاة، والصيام والمصلي والمزكي، والظاهر أن الواقع هو القسم الثاني وهو ما لم يعرف أهل اللغة معناه ذكره في القسطاس، والقول بوقوع الدينية هو الذي ذهب إليه أكثر الزيدية والمعتزلة، وبعض الفقهاء والجماهير من السلف.

قال البخاري: كتبت عن ألف نفس ليس فيهم إلا صاحب حديث، وقال: لم أكتب إلا عمن قال الإيمان قول وعمل، والخلاف في ذلك مروي عن جمهور الأشعرية عنهم الشيرازي، والجويني،

---

(١) أي عربي. تمت. مؤلف.

وابن الحاجب.

واعلم أن احتجاج كل من الفريقين قد تقدم في ذكر الإيمان والكفر والفسق في سياق قوله تعالى: {يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [البقرة:٤] وقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ} [البقرة:٦] وقوله: {وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ} [البقرة:٢٦] فلا حاجة إلى إعادته.

تنبيه

في كلام الإمام المهدي ما يدل على أنه لا بد أن يكون بين المعنى اللغوي، والمعنى الشرعي مناسبة وهو كذلك إذ كان المعنى الشرعي منقولاً عن المعنى اللغوي لئلا يكون كخطاب العربي بالزنجية، لكن لا يشترط في الأسماء الشرعية أن تكون منقولة عن معنى لغوي، بل يجوز أن تكون مرتجلة، وإنمالم يتعرض كثير من العلماء لذكر الخلاف فيها، إما لما قيل من أن الخلاف إنما يذكر في المنقولة، وإما لما مر عن الإمام الحسن من أن الواقع إنما هو مالم يعرف أهل اللغة معناه، وقد نص الإمام القاسم بن محمد على أنه لا يصح وقوع الحقيقة الشرعية من دون نقل، وأن ذلك قد وقع كما في رحمن، وهو بناء على مايذهب إليه من كونه حقيقة دينية، والمعلوم أن العرب لم تستعمل هذا اللفظ في شيء من الأشياء حتى يقال إنه منقول منه، وقد مر ذكر الخلاف فيه في البسملة.

المسألة الثالثة [وجوب الصلاة والزكاة]

الآية تدل على وجوب الصلاة والزكاة وهما معلومان من ضرورة

الدين، فلا فائدة في تجشم الاستدلال على وجوبهما، وكذلك تدل على وجوب الركوع إن حملنا الركوع في الآية على ركوع الصلاة، ووجوبه معلوم ضرورة.

المسألة الرابعة [قضاء الصلوات الخمس]

احتج بعضهم بالآية على وجوب قضاء الصلوات الخمس، والاحتجاج بها مبني على أن القضاء يجب بالأمر الأول ولا يحتاج إلى أمر جديد، وقد اختلف في ذلك فذهبت الحنابلة وأكثر الحنفية، وأبو بكر الرازي إلى أنه يجب بالأمر الأول، وروي عن القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري-قيل- والرواية عنه غير صحيحة لتصريحه في المعتمد باختيار مذهب الجمهور.

وقال أئمتنا والأكثر من الفقهاء والمتكلمين: لا يجب إلا بأمر جديد ودليل آخر لا بأمر الأداء.

قال الإمام يحيى بن المحسن: وذهبت فرقة إلى التفصيل، فقالوا: إن كان المأمور به مباحاً في العقل وجب فعله بالأمر الأول بعد خروج الوقت نحو تصدق يوم الجمعة، وإن كان محظوراً عقلاً لم يجب نحو: اختن ولدك يوم السابع من ولادته.

احتج الأولون بوجوه:

أحدها: أن التكليف إنما يكون بما نقدر عليه وهو الفعل دون ما لا نقدر عليه وهو الوقت، فهو غير داخل في المأمور به؛ إذ ليس من فعل المكلف وإنما هو من ضروریاته، وما لا يكون داخلاً في المأموريه لا

يكون مطلوباً، وما لم يكن مطلوباً فلا أثر لاختلاله في سقوط ما اقتضاه الأمر وهو الفصل لا غير، فيصح التكليف بالفعل في الوقت وبعده وهو المطلوب.

الثاني: أن الفعل مع الوقت كالدين مع الأجل، فكما أن الدين إذا علق بوقت لا يسقط بخروجه كذلك الواجب لا يسقط بمضي وقته.

الثالث: أن القضاء لو كان بأمر جديد للزم أن يكون أداء كما في الأمر الأول، ولما كان لتسميته قضاء معنى، والمعلوم خلافه.

الرابع: أن قد ثبت جواز نسخ الأمر المؤقت، والنسخ لا يصح على الفعل الواحد لأنه يؤدي إلى أن يكون المأمور به هو المنهي عنه، وذلك هو نفس البداء، فدل على أن الأمر المؤقت يتناول أفعالاً كثيرة تفعل في أوقات، وهذا هو ما نذهب إليه من صحة فعل المأمور به في جميع الأوقات حتى يرد ناسخ.

احتج الجمهور أولاً: أن حكم ما فعل بعد الوقت حكم ما فعل قبله، فكما لا يجب قبله إلا بدليل كذلك ما بعده، وتلخيص ذلك أن الشرائع مصالح، ولا يمنع أن يعلم الله المصلحة في فعلها في وقت بعينه دون ما قبله وما بعده.

ثانياً: أن المعلق بالوقت كالمعلق بالمكان، ولو قال لعبده: اضرب من في الدار لم يقتضِ ضرب من خارجها.

ثالثاً: أن المقيد بالوقت كالمقيد بالشرط والصفة، والذي يدل على ذلك أن القربة كما تتعلق بإيقاع المأمور به على الصفة والشرط فإنها تتعلق بإيقاعه في ذلك الوقت، ولذلك وردت العبادات مختصة

بأوقات، وجاء في خبر التبكير إلى الجمعة: «من راح إلى الجمعة في الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة، وفي الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة...» الخبر، ولو كانت القربة حاصلة قبل الوقت أو بعده كحصولها فيه لم يكن للتوقيت فائدة وكان عبثاً؛ لأن غيره يسد مسده في المصلحة، وإذا ثبت أن المقيد بالوقت كالمقيد بشرط أو صفة، فالمعلوم أن الأمر المقيد بهما لا يقتضي وجوب المأمور به مع عدمهما، ألا ترى أن من قال: أكرم زيداً إن دخل الدار أو أكرم الرجال الطوال فإنه لا يجب عليه بهذا الأمر إكرامه وإن لم يدخلها ولا إكرام القصار، فإن قيل: أليس المكلف مأموراً بالحج بشرط الاستطاعة ومع ذلك لو فعل الحج مع عدمها تعلقت به القربة وأجزأ عن فرضه.

قيل: لا نسلم الإجزاء، سلمنا فكلامنا في أن المأمور به هل يجب مع عدم الشرط أو لا، وليس الكلام في أن القربة هل تتعلق بفعله على أن الجمعة مشروطة بالوقت ووجود الإمام فلو فعلت مع فقد أحدهما لم تتعلق بها قربة.

احتجوا رابعاً: بأن الأمر المؤقت لا يتناول ما عدا الوقت بشيءٍ من وجوه الدلالة، وبيان ذلك أن من قال لغيره: اشتر لي لحماً يوم الجمعة لا يتناول ما بعد ذلك اليوم؛ إذ ليس في لفظه ما يقتضيه بمطابقة ولا تضمن ولا التزام، بل قد يستحق الذم إذا شرى بعده لجواز أن يكون للآمر غرض في شراء يوم الجمعة، فيكون الإقدام على الشراء بعده إقداماً على ما لا يؤمن قبحه وذلك قبيح، وإذا ثبت أنه لا يتناوله فلا يجوز أن يقضي فيه بنفي ولا إثبات إلا بدليل آخر، وإلا لجاز أن يكون الأمر بالصلاة أمراً بالحج والصوم، والمعلوم خلاف ذلك.

قالوا: وأما ما احتج به الأولون فالجواب عن الوجه الأول أن الكلام ليس في الفعل المطلق بل في المقيد بالوقت، ولا نسلم أن الوقت غير داخل فيه بل هو داخل وإلا لجاز التقديم، وهو ظاهر البطلان إذ الوقت المعلوم من صفات الفعل الواجب، ومن وجب عليه بصفة فلا يكون مؤدياً له من دونها، فإن قيل: نحن بنينا الكلام على أن الوقت غير مقدور لنا فكيف يقال: إنه داخل في المأمور به.

قلنا: دخل فيه لا من حيث أنه مقدور، بل من حيث أنه صفة للفعل.

قالوا: الأمر به في ذلك الوقت مشعر بطلب قضائه خارجة؛ لأنه وإن كان المطلوب الفعل في الوقت المعين لكن الوقت المعين إنما طلب لكونه مصلحة يكمل به الفعل، فالمقصود الأصلي هو الفعل نفسه، فإذا فات الكمال بقى الوجوب مع نقص فيه.

قلنا: لا نسلم أنه إنما طلب لكمال الفعل بل طلب للإتيان به فيه، وإلا لجاز تقديمه عليه، وما المانع من أن تتعلق المصلحة بذلك الوقت خاصة.

قالوا: الإخفاء في أنا إذا تعقلنا صوماً مخصوصاً وقلنا صم يوم الخميس فقد تعقلنا أمرين، وتلفظنا بلفظين، فمقتضى هذا التركيب أمران إلزام الصوم وكونه في يوم الخميس، فكان المأمور به شيئين، فإذا عجز عن الثاني لفواته بقي اقتضاء الصوم؛ إذ انتفاء أحدهما لا يوجب انتفاء الآخر.

قلنا: لا نسلم أن المأمور به شيئان بل شيء واحد وهو الصوم؛ إذ

المقصود من الأمر الأول الفعل في الوقت لا مطلقاً.

قال بعض المحققين: اختلافهم في هذا الأصل وهو أن المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان أو شيء واحد يصدق عليه المعنيان ناظر إلى الاختلاف في أصل آخر، وهو أن تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو مجرد العقل. فإن قلنا بالأول كان المطلق والقيد شيئين لأنهما بمنزلة الجنس والفصل، وإن قلنا بالثاني وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئاً واحداً.

قال: وحاصل الجواب حينئذ أن الكون في الوقت مصلحة للفعل به كماله، لكن إنما يبقى الوجوب مع النقص إذا انفرد به الطلب، وليس كذلك بل المطلوب شيء واحد[1] وقد انتقى بانتفاء جزئية.

والجواب عن الوجه الثاني من وجوه:

أحدها: أنا قد بينا أن للوقت تأثيراً في إزالة الوجوب.

ثانيها: أنا لا نسلم كونه كأجل الدين لأنه لو قدم لم يعتد به بخلاف أداء الدين.

ثالثها: أن الفرق بين المسألتين جلي، وذلك أن في مسألة الدين حق الغير قد وجب ولزم وهو الدين والأجل وقت أدائه فلا يسقط بمضي الأجل، بخلاف مسألتنا فإن الذي به علمنا وجوب الفعل هو بعينه دال على أن الوجوب في ذلك الوقت فقط، وحاصله أن متعلق الوجوب في مسألتنا شيء واحد وهو الفعل المؤقت بخلاف مسألة الدين.

ورابعها: أن الأجل حق لمن عليه الدين، وسقوط حق من عليه

(١) وهو الفعل في الوقت. تمت. مؤلف.

الدين لا يوجب سقوط حق صاحب الدين فلا علة جامعة بين المسألتين.

قال بعض أئمتنا: وإنما وزان مسألتنا أن يقول من له الدين إذا جاء وقت كذا ولم آتك فقد أبرأتك منه.

والجواب عن الثالث: أنا لا نسلم الملازمة فإنه إنما سمي قضاء لكونه استدراكاً لمصلحة ما فات أولاً، والأداء لا يكون استدراكاً أصلاً.

والجواب عن الرابع: أنا لا نسلم جواز ورود النسخ عن الأمر المؤقت مطلقاً، بل إذا كان مفيداً لأفعال كثيرة بقرينة تقترن به فيرتفع بالنسخ بعض تلك الأفعال، وأما الأمر مطلقاً فلا يقتضي إلا فعل المأمور به مرة واحدة؛ لأنه لا يقتضي التكرار سواء كان مؤقت بوقت أم لا، وما كان هذا حاله[1] فلا يصح ورود النسخ عليه.

احتج المفصلون بأن نحو الصدقة فعلها مباح فأي وقت فعلها المكلف فيه جاز؛ إذ لا ضرر في فعلها على أحد، بخلاف نحو الختان فإن فيه ضرراً على الغير والأصل فيه الحظر، فلا يحسن إلا بناقل شرعي، والشرع لم يرد مثلاً إلا بفعله في وقت مخصوص، فإذا لم يفعل فيه رجع إلى الحظر العقلي.

والجواب أن يقال: ما معنى قولك أي وقت فعلت فيه الصدقة جاز، هل أردت أنه يسقط عنه استحقاق الذم والعقاب على الإخلال بها في الوقت المعين لقيام فعلها بعد ذلك الوقت مقام فعلها فيه في المصلحة؟ فهذا محل النزاع، أو أردت بالجواز ضد الحظر فذلك صحيح، لكنه

---

(١) أي كان لا يفيد بوضعه إلا لمرّة. تمت مؤلف.

يفعل بقضية العقل لا بالأمر الأول.

إذا عرفت هذا وتقرر لديك أنه لا يجب القضاء إلا بدليل غير الأمر الأول، اعلم أنه قد ثبت بالدليل وجوب قضاء الصلوات الخمس على من تركها لعذر كالنائم والناسي، ولا خلاف في ذلك إلا ما شذ فيه بعضهم من أن الفائت إذا زاد على خمس صلوات لا يجب قضاؤه، حكى هذا القول القرطبي ولا يعتد به لثبوت الإجماع، وظهور الأدلة على خلافه، واختلفوا فيمن تركها متعمداً فذهب الجمهور إلى وجوب القضاء عليه، وادعى الأمير الحسين والقاضي زيد وغيرهما الإجماع على ذلك، ونسب النووي من خالف ذلك إلى الشذوذ، وخالف في ذلك المرتضى والناصر ابنا الهادي عليه السلام والأستاذ.

وروي عن القاسم والناصر، وهو ظاهر كلام السيد مانكديم، فهؤلاء قالوا: لا يجب القضاء على تارك الصلاة متعمداً، وبه قال ابن أبي الحديد، وابن حزم، وداود، وابن تيمية، والمقبلي، والشوكاني، ورواه ابن حزم عن عمر وولده عبد الله، وسعد بن أبي وقاص، وابن مسعود، وسليمان رجل من الصحابة، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وبديل العقيلي، وابن سيرين، وعمر بن عبد العزيز وغيرهم، وحكى عن هؤلاء كلمات أخذ لهم هذا القول منها، ورواه أيضاً المطرف بن عبد الله، ورواه عن هؤلاء أيضاً ابن القيم وحكاه عن أبي بكر، وسلمان الفارسي، وروى عن أبي بكر أنه قال: إن لله حقاً بالنهار لا يقبله بالليل وحقاً بالليل لا يقبله بالنهار. وعزا هذا إلى طائفة من السلف والخلف ولفظه:

وقالت طائفة من السلف والخلف: من تعمد تأخير الصلاة عن وقتها

من غير عذر يجوز له التأخير، فهذا لا سبيل له إلى استدراكها، ولا يقدر على قضائها أبداً، ولا يقبل منه، قال: ولا نزاع بينهم أن التوبة النصوح تنفعه، ولكن هل من تمام توبته قضاء تلك الفوائت التي تعمد تركها فلا تصح التوبة بدون قضائها أم لا تتوقف التوبة على القضاء، فيحافظ عليها في المستقبل، ويستكثر من النوافل وقد تعذر عليه استدراك ما مضى، هذا محل الخلاف.

وقال ابن حزم: من تعمد ترك الصلاة حتى خرج وقتها فهذا لا يقدر على قضائها أبداً، فليكثر من فعل الخير، وصلاة التطوع ليثقل ميزانه يوم القيامة، وليتب وليستغفر الله عز وجل.

احتج الجمهور بحجج:

أحدها: ما مر من أن القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد وقد تقدم تقرير هذه.

الحجة الثانية: ما في أصول الأحكام عن النبي ﷺ أنه قال: «من ترك صلاة أو نسيها أو نام عنها فوقتها حين يذكرها».

الحجة الثالثة: قوله ﷺ: «دين الله أحق أن يقضى» وسيأتي استيفاء طرقه وألفاظه، وقد تقدمت الإشارة إليه في السابعة من مسائل قوله تعالى: {هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الأَرْضِ} [البقرة:٢٩] وهو عام لكل دين لله تعالى.

قال ابن عبد البر: من لزمه حق لله تعالى أو لعباده لزمه الخروج منه، وقد شبه رسول الله ﷺ حق الله عز وجل بحق الآدميين، وقال: «دين الله أحق أن يقضى».

وقال غيره ما معناه: إن الحديث منبه على طريق علة وجوب القضاء لأنه ورد جواباً لسؤال سائل فذكر النبي صلى الله عليه وآله نظير المسؤل عنه ليثبت له ما ثبت لنظيره وهو المسمى باقتران النظير،فكان دليلاً على أن جميع الفائت من حقوق الله كالديون إلا ما خصه دليل،وهذا أقوى ما يحتجون به، لا سيما قول من قال إن وجوب القضاء بالخطاب الأول؛ لأنه يقول المتعمد للترك قد خوطب بالصلاة فوجب عليه تأديتها فصارت ديناً عليه، والدين لا يسقط إلا بأدائه.

الحجة الرابعة: قوله ﷺ: «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك» وهو حديث مشهور رواه أئمتنا والمحدثون بألفاظ في بعضها: «من نام عن صلاة أو نسيها» وفي بعضها: «إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها فإن الله عز وجل يقول: أقم الصلاة لذكري» وسيأتي استيفاء طرقه وألفاظه في موضعه من كتابنا هذا.

قالوا: والنسيان في لسان العرب يكون للترك عمداً ولضد الذكر قال تعالى: {نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ} [التوبة:٦٧] أي تركوا طاعته فتركهم من رحمته، سلمنا أن المراد بالناسي ضد الذاكر لاقترانه بالنائم في بعض الروايات، فإنما خصهما بالذكر لدفع ما يتوهم من أن سقوط الإثم عنهما لرفع القلم يوجب سقوط فرض الصلاة عنهما فأبان ﷺ أنها واجبة عليهما عند الذكر لها، وإن كان قد خرج وقتها، ولم يذكر العامد؛ لأن علة النائم والناسي ليست فيه، ولا عذر له في ترك فرض قد وجب عليه من صلاته إذا كان ذاكراً له.

الحجة الخامسة: قوله ﷺ: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن

تغرب الشمس فقد أدرك العصر...» الخبر، وهو خبر صحيح رواه الأئمة والأمة.

قال الهادي عليه السلام في (المنتخب): جاء الأثر الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يختلفوا في رواية هذا الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من أدرك من العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدركها، ومن أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها».

قال عليه السلام: روى ذلك من العراقيين ابن أبي شيبة وغيره، ومن أهل اليمن عبد الرزاق اليماني، عن معمر، عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من أدرك من العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدركها».

قال: وروى هذا الخبر عبد الرزاق، عن سفيان الثوري، عن الأعمش، عن ذكوان، عن أبي هريرة.

قلت: وذكره القاسم بن إبراهيم وقال: إن علماء العامة رووه.

وفي الشفاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر».

قال علامة العصر: وعن عائشة مرفوعاً مثله رواه في أصول الأحكام، وقال أيضاً: وفي العلوم عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «من أدرك من العصر ركعة قبل غروب الشمس فقد أدركها، ومن أدرك من الصبح ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدركها».

وقال ابن عبد البر: نقلت الكافة عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه: «من أدرك ركعة من

صلاة العصر صلى تمام صلاة العصر بعد الغروب».

وفي صحيح مسلم حدثنا يحيى بن يحيى، قال: قرأت على مالك، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، وعن بشر بن سعيد، وعن الأعرج حدثوه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر».

وحدثنا عبد بن حميد، أخبرنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة بمثل حديث مالك عن زيد بن أسلم، وحدثنا حسن بن الربيع، حدثنا عبد الله بن المبارك، عن معمر بن طاووس عن أبيه، عن ابن عباس عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك، ومن أدرك من الفجر ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك».

قال: وحدثنا عبد الله علي بن حماد، حدثنا معمر قال: سمعت معمراً بهذا الإسناد.

وفي مسند أحمد: حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا عبد الملك بن عمرو، ثنا علي يعني ابن المبارك، عن يحيى يعني ابن أبي كثير، عن أبي سلمة، حدثنا أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: «من صلى ركعة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فلم تفته، ومن صلى ركعتين من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فلم تفته» وفي لفظ: «فقد أدرك».

قال شارح المسند: وافق عليه بهذا اللفظ وسنده جيد.

وفي المسند أيضاً: حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا محمد بن جعفر وروح، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، عن خلاس، عن أبي رافع، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من صلى من صلاة الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس ثم طلعت فليصل إليها أخرى» وأخرجه البيهقي في السنن، والحاكم وسنده جيد.

وفي صحيح البخاري: حدثنا أبو نعيم، قال: حدثنا شيبان عن يحيى، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته وإذا أدرك سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فليتم صلاته» وللحديث من رواية أبي هريرة طرق عند المحدثين فإنه أخرجه مالك، وأبو داود، والترمذي، والنسائي وغيرهم.

وفي صحيح مسلم: حدثنا حسن بن الربيع، حدثنا عبد الله بن المبارك، عن يونس بن يزيد، عن الزهري حدثنا عروة، عن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ ح[1] وحدثني أبو الطاهر وحرملة كلاهما عن أبي وهب والسياق لحرملة قال: أخبرني يونس، عن ابن شهاب أن عروة بن الزبير حدثه عن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «من أدرك من العصر سجدة قبل أن تغرب الشمس أو من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها» والسجدة: إنما هي الركعة، وأخرجه أحمد، والنسائي، وابن ماجة.

ووجه الاستدلال بالحديث أن الإتيان بما بقي من هاتين الصلاتين إنما يكون بعد خروج الوقت عند الجميع، وإذا صح فعل بعضها بعد

(١) أينما وجد (ح) فهو تحويل لسند الحديث فليعلم، انتهى.

خروج الوقت صح فعل جميعها إذ لا فرق، ولم يفصل الحديث بين أن يكون تأخيرها إلى ذلك الوقت عمداً أونسياناً، وليس ما فُعِلَ بعد خروج الوقت إلا قضاء إذ لا يكون بالركعة مدركاً لكل الصلاة اتفاقاً.

قال النووي: أجمع المسلمون على أن هذا ليس على ظاهره، وأنه لا يكون بالركعة مدركاً لكل الصلاة، بل هو متأول وفيه إضمار تقديره: فقد أدرك حكم الصلاة أو وجوبها أو فضلها، وقد صرح بأنها قضاء في رواية النسائي فإن فيها: «فقد أدرك الصلاة كلها إلا أنه يقضي ما فاته».

الحجة السادسة: أن رسول الله ﷺ لم يصل هو ولا أصحابه يوم الخندق صلاة الظهر والعصر حتى غربت الشمس ولم يصلهما إلا بالليل لشغله بما نصبه المشركون يومئذ من الحرب، ولم يكن يومئذ نائماً ولا ناسياً، ولا كانت يومئذ حرب قائمة ملتحمة. ذكر هذه الحجة ابن عبد البر.

وحديث فوت الصلاة عليه يوم الخندق ثابت أشار إليه المؤيد بالله في شرح التجريد، ورواه المحدثون بألفاظ وطرق متعددة سيأتي ذكرها إن شاء الله، إلا أن في بعضها أن الفائت العصر فقط، وفي بعضها الظهر والعصر.

الحجة السابعة: أن رسول الله ﷺ أمر أصحابه أن لا يصلوا العصر إلا في بني قريظة، فصلاها بعضهم في الطريق وبعضهم أخرها إلى هنالك امتثالاً للأمر ولم يصلها إلا وقد خرج وقتها، فلم يعنف رسول الله ﷺ أحداً من الطائفتين، وقد علم ﷺ بأن من أخرها إلى

بعد وقتها غير نائم ولا ناسٍ، ولم يقل إن الصلاة لا تقضى بعد خروج وقتها. والقصة مذكورة في كتب السير.

الحجة الثامنة: ما رواه زيد بن علي عليه السلام في المجموع عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إنه سيأتي على الناس أئمة بعدي يميتون الصلاة كميتة الأبدان فإذا أدركتم ذلك فصلوا الصلاة لوقتها ولتكن صلاتكم مع القوم نافلة فإن ترك الصلاة عن وقتها كفر» ورواه في العلوم، والناصر في (البساط) وقد مر.

وفي سنن أبي داود: حدثنا مسدد، ثنا حماد بن زيد عن أبي عمران يعني الجوني عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يا أبا ذر كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يميتون الصلاة أو قال يؤخرون الصلاة، قلت: يا رسول الله فما تأمرني؟ قال: صل الصلاة لوقتها فإن أدركتها معهم فصلها فإنها لك نافلة» وأخرجه مسلم عن خلف بن هشام، وأبي الربيع الزهراني، وأبي كامل الجحدري ثلاثتهم عن حماد بن زيد بسند، قال مسلم: ولم يذكر خلف عن وقتها، وله عند مسلم طرق وألفاظ لا بأس باستيفائها.

قال حدثنا يحيى بن يحيى، أخبرنا جعفر بن سليمان، عن أبي عمران الجوني، عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر، قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يا أبا ذر إنه سيكون بعدي أمراء يميتون الصلاة فصل الصلاة لوقتها فإن صليت لوقتها كانت لك نافلة وإلا كنت قد أحرزت صلاتك» قال: معناه إذا علمت من حالهم تأخيرها عن وقتها المختار فصلها لأول وقتها، ثم إن صلوها لوقتها المختار فصلها معهم أيضاً، وتكون صلاتك معهم نافلة، وإلا كنت قد أحرزت صلاتك

بفعلك في أول الوقت أي خلصتها وصنتها واحتطت لها.

قال مسلم: وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عبد الله بن إدريس عن شعبة، عن ابن عمران، عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر، قال: إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبداً مجدع الأطراف، وأن أصلي الصلاة لوقتها فإن أدركت القوم وقد صلوا كنت قد أحرزت صلاتك وإلا كانت لك نافلة.

وحدثني يحيى بن حبيب الحارثي، حدثنا خالد بن الحرث، قال: حدثنا شعبة عن بديل، قال: سمعت أبا العالية يحدث عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر، قال: قال رسول الله ﷺ وضرب فخذي: «كيف أنت إذا بقيت في قوم يؤخرون الصلاة عن وقتها؟ قال: قال: ما تأمر؟ قال: صل الصلاة لوقتها ثم اذهب لحاجتك فإن أقيمت الصلاة وأنت في المسجد فصل» وله إلى أبي العالية طريق أخرى رواها مسلم عن زهير بن حرب، عن إسماعيل بن إبراهيم، عن أيوب، عن أبي العالية، البراء، عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر يرفعه بلفظ: «صل الصلاة لوقتها فإن أدركتك الصلاة معهم فصل ولا تقل إني قد صليت فلا أصلي» وفي الحديث قصة ذكرها مسلم.

وقال مسلم: حدثني أبو غسان المسمعي، حدثنا معاذ وهو ابن هشام، قال: حدثني أبي، عن مطر، عن أبي العالية البراء، قال: قلت لعبد الله بن الصامت تصلي يوم الجمعة خلف أمراء فيأخرون الصلاة، قال فضرب فخذي ضربة أوجعتني وقال: سألت أبا ذر عن ذلك فضرب فخذي وقال: سألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «صلوا الصلاة لوقتها واجعلوا صلاتكم مع القوم نافلة».

قال: وقال عبد الله ذكر لي أن نبي الله ﷺ ضرب فخذ أبي ذر. والحديث رواه الترمذي والنسائي، وابن ماجة كلهم من حديث أبي ذر، ومعنى يميتونها: يأخرونها فيجعلونها كالميت الذي خرجت روحه. ذكره النووي.

وفي مسند أحمد: حدثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا الحكم بن نافع، ثنا ابن عياش[1]، عن راشد بن داود، عن أبي أسماء الرحبي، عن شداد بن أوس، عن النبي ﷺ أنه قال: «سيكون من بعدي أئمة يميتون الصلاة عن مواقيتها فصلوا الصلاة لوقتها واجعلوا صلاتكم مع القوم سبحة».

قال في (بلوغ الأماني): أي نافلة وسميت النافلة سبحة؛ لأنها كالتسبيحات في عدم الوجوب.

وفي سنن أبي داود: حدثنا عبد الرحمن بن إبراهيم دحيم الدمشقي، ثنا الوليد، ثنا الأوزاعي، حدثني حسان يعني ابن عطية، عن عبد الرحمن بن سابط، عن عمرو بن ميمونة الأودي، قال: قدم علينا معاذ بن جبل اليمن رسول رسول الله ﷺ إلينا قال: فسمعت تكبيره مع الفجر رجل أجش الصوت قال: فألقيت عليه محبتي فما فارقته حتى دفنته بالشام ميتاً، ثم نظرت إلى أفقه الناس بعده فأتيت ابن مسعود فلزمته حتى مات فقال: قال لي رسول الله ﷺ: «كيف بكم إذا أتت عليكم أمراء يصلون الصلاة لغير ميقاتها؟ قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك يا رسول الله؟ قال: صل الصلاة لميقاتها واجعل صلاتك معهم سبحة».

---

(١) عياش بالياء المثناة من أسفل والشين المعجمة. تمت. مؤلف.

قال بعض شراح سنن أبي داود: حديث عمرو بن ميمون، عن معاذ بن جبل وعبد الله بن مسعود أخرجه أبو عمر في تمهيده من طرق وهو على شرط الصحيح رجاله كلهم من رجال الصحيح.

قال في الروض: وحديث ابن مسعود بلفظ حديث معاذ سواء، وأخرجه معمر أيضاً عن عبد الله بن عثمان بن خثيم عن القاسم بن عبد الرحمن، عن ابن مسعود بلفظ أن النبي ﷺ قال له: «كيف بك يا أبا عبد الرحمن إذا كان عليك امراء يطفئون السنة ويؤخرون الصلاة عن ميقاتها؟ قال: فكيف تأمرني يا رسول الله؟ فقال النبي ﷺ: يسألني ابن أم عبد كيف يفعل، لا طاعة لمخلوق في معصية الله».

وأخرج أبو داود عن عبادة بن الصامت، عن النبي ﷺ قال: «سيكون عليكم بعدي أمراء تشغلهم أشياء عن الصلاة لوقتها حتى يذهب وقتها فصلوا الصلاة لوقتها، فقال رجل: يا رسول الله أصلي معهم؟ قال: نعم إن شئت».

وفي رواية: «إن أدركتها معهم أصلي معهم؟ قال: نعم إن شئت».

قال في نيل الأوطار: رجال إسناد أبي داود ثقات، وأخرجه ابن ماجة.

ووجه الاستدلال بالحديث أن النبي ﷺ أباح الصلاة بعد خروج ميقاتها، ولم يقل إن الصلاة لا تصلى إلا في وقتها، والأحاديث في تأخير الأمراء الصلاة حتى يخرج وقتها كثيرة جداً، وفي بعضها أن النبي ﷺ أمر بالصلاة معهم والانتظار لصلاتهم والاجتزاء بها.

قال في مسند أحمد: حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا عبد الرزاق،

قال: أنا ابن جريج، قال: أخبرني عاصم بن عبيد الله أن النبي ﷺ قال: «إنها ستكون من بعدي أمراء يصلون الصلاة لوقتها ويؤخرونها عن وقتها فصلوها معهم فإن صلوها لوقتها وصليتموها معهم فلكم ولهم، وإن أخروها عن وقتها فصليتموها معهم فلكم وعليهم، من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية، ومن نكث العهد ومات ناكثاً للعهد جاء يوم القيامة لا حجة له» قلت له: من أخبرك هذا الخبر؟ قال: أخبرنيه عبد الله بن عامر بن ربيعة، عن أبيه عامر بن ربيعة ويخبر عامر بن ربيعة عن النبي ﷺ.

وفي سنن أبي داود: حدثنا الوليد الطيالسي، ثنا أبو هاشم يعني الزعفراني، حدثني صالح بن عبيد عن قبيصة بن وقاص، قال: قال رسول الله ﷺ: «يكون عليكم أمراء من بعدي يؤخرون الصلاة فهي لكم وهي عليهم فصلوا معهم ما صلوا القبلة» ففي هذين الخبرين الأمر بترك الصلاة مع الأمراء الذين يؤخرونها عن وقتها، والاعتداد بفعلها بعد الوقت مع تعمد تركها، ظاهره أنه لا فرق في الدلالة بين أن يكونوا أخروها إلى خروج وقتها المختار، أوعن جميع وقتها.

أما على الثاني: فظاهر، وأما على الأول فلأن النبي ﷺ [أنه] (١) وقت الظهر في الحضر ما لم يدخل وقت العصر.

قال ابن عبد البر: وقد كان الأمراء من بني أمية، وأكثرهم يصلون الجمعة عند الغروب، وقد قال ﷺ: «إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يدخل وقت الأخرى» وقد أعلمهم أن وقت الظهر ما لم يدخل وقت العصر، وروي ذلك عنه من وجوه صحاح. ذكر هذا في

(١) هكذا في الأصل، ولعله سهو من الناسخ، والصواب أنه قال، انتهى.

كتابه الاستذكار، ثم روى بإسناده عن أبي قتادة أن رسول الله ﷺ قال: «ليس في النوم تفريط إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يدخل وقت الأخرى» قال: فقد سمى رسول الله ﷺ من فعل هذا مفرطاً، والمفرط ليس بمعذور وليس كالنائم، والناسي عند الجميع من جهة العذر، وقد أجاز رسول الله ﷺ صلاته على ما كان من تفريطه.

الحجة التاسعة: ما رواه عبد الرحمن بن علقمة الثقفي وهو مذكور في الصحابة قال: قدم وفد ثقيف على رسول الله ﷺ فجلسوا يسألونه فلم يصل يومئذ الظهر إلا مع العصر. رواه ابن عبد البر في الاستذكار، قال: وأقل ما في هذا أنه أخرها عن وقتها الذي كان يصليها فيه لشغل اشتغل به.

وعبد الرحمن بن علقمة من ثقات التابعين وكبارهم.

الحجة العاشرة: ما رواه في مسند أحمد، قال: حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا يعقوب، ثنا أبي، عن ابن إسحاق، ثنا محمد بن يحيى بن حبان، عن عبد الله بن محيريز، عن المخدجي، عن عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ من فيه إلى في لا أقول حدثني فلان ولا فلان: «خمس صلوات افترضهن الله على عباده فمن لقيه بهن لم يضيع منهن شيئاً لقيه وله عنده عهد يدخله به الجنة، ومن لقيه وقد أنتقص منهن شيئاً استخفافاً بحقهن لقيه ولا عهد له إن شاء عذبه وإن شاء غفر له» وأخرجه مالك، وابن أبي شيبة، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة، وابن حبان، والبيهقي، وظاهره أن أي وقت أتى بالصلاة فيه فلم يضيعها، إلا أنه خرج ما قبل الوقت بالإجماع، فبقى ما بعده على مقتضى الظاهر في الدخول تحت العموم.

الحجة الحادية عشرة: ما مر عن علي عليه السلام في معنى التوبة، وهو قوله: الرابع أن تعمد إلى كل فريضة ضيعتها فتؤدي حقها. رواه في النهج.

الحجة الثانية عشرة: الإجماع، وهو أنواع:

أحدها: إجماع الأمة على وجوب القضاء عن من ترك الصلاة عمداً، وقد مر من رواية الأمير الحسين، والقاضي زيد، وادعاه أيضاً محمد بن محمود البابزتي، وغيره.

ثانيها: أن الصحابة تركوها في حرب تستر وقضوها، وذلك فيما رواه أنس أنها اشتدت بهم الحرب غداة فتح تستر[1] فلم يصلوا إلا بعد طلوع الشمس.

ثالثها: أن الأمة مجمعة على وجوب الصلاة فلا يصح سقوطها إلا ببرهان نص أو إجماع.

الحجة الثالثة عشرة: القياس على الناسي.

قالوا: إذا لزم القضاء على الناسي فالعامد أولى.

قال النووي: وإنما قيد في الحديث بالنيسان لخروجه على سبب؛ لأنه إذا وجب القضاء على المعذور فغيره أولى بالوجوب وهو من باب التنبيه بالأعلى على الأدنى.

الحجة الرابعة عشرة: القياس على وجوب قضاء الصوم المتروك عمداً فإن السنة الثابتة تدل على وجوب قضائه.

---

(١) تستر بضم التاء الأولى وفتح الثانية بينهما سين مهملة اسم مدينة فتحت سنة ١٧ وقيل: ١٦. تمت. مؤلف.

وروى النووي إجماع الأمة على أن من لم يصم شهر رمضان عامداً وهو مؤمن بفرضه وإنما تركه أشراً وبطراً، ثم تاب أنه يجب عليه قضاؤه، فكذلك من ترك الصلاة عامداً إذ لا فرق بين فرض وفرض، فهذه حجج الموجبين للقضاء.

وأما المانعون فقالوا: قد ثبت بما مر أن القضاء لا يثبت إلا بدليل غير الأمر الأول، وقد قررنا ذلك بما لا مرية فيه لمنصف، ولم نجد دليلاً يوجب على تارك الصلاة عمداً غير معذور استدراكها بعد وقتها؛ إذ ليس بدليل.

وأما ما احتج به الموجبون، فلا يفيد المطلوب، ولا ينبغي أن يكون عليه في هذا الباب تعويل، وسنجيب عن كل واحدة من تلك الحجج، ونبين أن المستند إليها مائل عن سواء المنهج، سالك في تعويله عليها السبيل الأعوج، ولا بد قبل الجواب من إيراد البرهان على قولنا وإن كان المقرر أنه لا يجب على النافي دليل، إلا أنا نتبرع بذلك لما فيه من زيادة الإيضاح والتقوية لما مر، فنقول: الحجة لنا على أنه لا يجب على من تعمد ترك الصلاة لغير عذر قضاء من وجوه:

أحدها: أن الله تعالى قد توعد من ترك الصلاة في وقتها بوعيد شديد قال تعالى: {فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۝ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ} [الماعون:٥،٤] وقد فسر الصحابة السهو عنها بأنه تأخيرها عن وقتها، وقد ثبت ذلك عن سعد بن أبي وقاص، وفيه حديث مرفوع.

الثاني: قوله تعالى: {فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ..} [مريم:٥٩] الآية، وفسرت إضاعتها بتضييع وقتها.

قيل: والتحقيق أن إضاعتها تتناول تركها وترك وقتها وواجباتها وأركانها، وهذان الوجهان قويان في الدلالة على المقصود؛ إذ لو كان المتعمد بتركها مدركاً لها بعد وقتها لما كان له الويل، ولا لقي غياً.

الثالث: أن لكل صلاة فرض وقتاً محدوداً إجماعاً، وحدود الله لا يجوز تعديها لقوله تعالى: {تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا} [البقرة:٢٢٩] وقوله: {وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ} [الطلاق:١] ولا شك أن مؤخرها عن وقتها متعد لحدود الله، كما أن مقدمها على وقتها كذلك، فما بالها تقبل مع تعدي الحد، ولا تقبل مع تعدي الحد الآخر!.

الرابع: أن هذه الصلاة المقضية لا تخلو إما أن تكون هي الصلاة المأمور بها أو غيرها، الأول باطل، وإلا لزم أن لا يكون التارك لها إلى ذلك الوقت عاصياً؛ لأنه فعل ما أمر الله به، وهذا باطل قطعاً ولا يقوله مسلم، وإن كانت غير التي أمر الله تعالى بها فهو قولنا، وقد أقروا بأنهم كلفوه ما لم يأمره الله تعالى به.

الخامس: أنا نسألهم عمن أخر الصلاة عمداً حتى خرج وقتها ثم فعلها أطاعة تلك الصلاة أم معصية؟ فإن قالوا: هي طاعة خالفوا الكتاب والسنة والإجماع؛ إذ كلها ناطقة بقبح تأخير الصلاة عن وقتها، وإن قالوا: هي معصية. قيل: فكيف تنوب المعصية عن الطاعة؟ وكيف يتقرب إلى الله بها؟ فإن قيل: هو مطيع بفعلها عاص بتأخيرها إذ القربة بالفعل الذي هو طاعة لا بالتفويت الذي هو معصية.

قيل: الطاعة هي موافقة الأمر وامتثاله على الوجه الذي أمر به،

وليس لنا من الشارع أمر لمن تعمد تفويت الصلاة بفعلها بعد وقتها حتى يكون مطيعاً.

السادس: أن كل عمل علق بوقت فإنه لا يصح عمله في غير ذلك الوقت وإلا لم يكن وقتاً له، وأيضاً لو جاز أداؤها بعد الوقت لما كان لتحديد آخر وقتها معنى.

السابع: أن الصلاة كالحج والصيام والجمعة، فكما أن هذه لا تقبل في غير أوقاتها كذلك الصلاة.

الثامن: أن الصلاة في أوقاتها واجبة على كل حال، وقد جاء عن النبي ﷺ من الأمر بالمحافظة على فعلها في الوقت ما فيه كثرة حتى أنه قد يترك بعض الواجبات والشرط كالقيام والقراءة والوصف وغير ذلك إذا كان لا يمكنه أن يصلي في الوقت مع الإيتان بها، ولم يؤمر بالتأخير إلى بعد خروج الوقت، وإن كان يمكنه الإتيان بعده بالصلاة كاملة الشروط والفروض، بل لا يجوز له التأخير طلباً لهذا الكمال، دليل ذلك صلاة الخوف مع ما فيها من الأفعال المنافية للصلاة من القتال والانفتال، ومخالفة جهة القبلة وغير ذلك، وكذلك أمر الله المريض أن يصلي قاعداً وعلى جنب، وليس ذلك إلا للمحافظة على الوقت، وكونها لا تصح إلا فيه، ولا تقبل بعد إذ لو كانت تصح وتقبل في غيره لجاز تأخيرها إلى وقت الأمن والصحة ليؤتى بها كاملة، وذلك غير جائز إجماعاً.

التاسع: أن كل ما أمر الله تعالى به في وقت مخصوص فترك حتى يخرج وقته فإنه لا يمكن المكلف به الإتيان به لا شرعاً ولا حساً، ولا

يدخل تحت مقدوره؛ لأنه أتى بغير المأمور به.

العاشر: أنه قد دل النص والإجماع على أنه من أخر الصلاة عن وقتها عمداً بلا عذر فقد فاتته كما قال ﷺ: «من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله» والفائت لا يمكن استدراكه؛ إذ لو أمكن فيه ذلك لما سمي فائتاً، والأمة مجمعة على أن من تعمد ترك الصلاة حتى يخرج وقتها فقد فاتته.

قال بعضهم: ولو قبلت وصحت بعد الوقت لكان تسميتها فائتة لغواً وباطلاً وكيف يفوت ما يدرك.

الحادي عشر: مفهوم حديث: «من نام عن صلاة أو نسيها...» إلخ لأن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط، فيلزم منه أن من لم ينس فلا قضاء عليه.

الثاني عشر: القياس على سقوط كفارة القتل عن المتعمد، واليمين الغموس بجامع العمد.

الثالث عشر:أنه قد ثبت بالدليل كفر تارك الصلاة متعمداً بلا عذر، وقد مر ذكر إجماع قدماء العترة عليهم السلام والشيعة على تسمية مرتكب الكبيرة كافر نعمة.

والأحاديث في كفر تارك الصلاة كثيرة قد مر بعضها قريباً، وبعضها في التاسعة من مسائل قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً...} الآية[البقرة:٢٦]، والظاهر أن القول بكفره إجماع الصحابة لما رواه الترمذي والحاكم وصححه عن عبد الله بن شقيق العقيلي قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يرون شيئاً من الأعمال تركه

كفر غير الصلاة، وإذا ثبت كفره فلا قضاء عليه لقوله تعالى: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ} [الأنفال:٣٨] وحديث: «الإسلام يجب ما قبله» أخرجه أحمد، والطبراني، والبيهقي من حديث عمرو بن العاص، ومسلم بمعناه من حديثه أيضاً، وابن سعد من حديث جبير بن مطعم.

وتوبة الكافر من كفره إسلام؛ إذ الإسلام هو الانقياد لأحكام الله تعالى.

هذا وأما ما احتج به الأولون فقد ذكرنا أنها ليست بحجج كما لا يخفى، ولكنا نزيد ذلك بياناً ووضوحاً بذكر الجواب عن كل واحدة منها فنقول:

الجواب عن الأولى قد مر عند تقريرها في أول المسألة، على أن أكثر القائلين بوجوب القضاء على العامدلم يعتمدوا على تلك الحجة لتسليمهم أن القضاء لا يجب إلا بأمر جديد.

والجواب عن الثانية: أن زيادة من ترك في أول الحديث لم يوجد بعد البحث الشديد في غير رواية أصول الأحكام، مع أنها تنافي قوله في آخر الحديث: «إذا ذكرها» على أن الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام قد ذكر الحديث في الحقائق ولم يذكر هذه الزيادة، فلعلها زيادة من الناسخ، ولا ينبغي الاعتماد على مثلها في إثبات مثل هذا الأصل العظيم.

والجواب عن الثالثة: وهي تشبيه حقوق الله بالدين من وجوه:

أحدها: أن حديث: «فدين الله أحق أن يقضى» وارد فيمن ترك

واجباً لعذر، كما ذلك مصرح به في حديث ابن الزبير روى في المسند، والسنن عن عبد الله بن الزبير أنه جاء رجل من خثعم إلى رسول الله ﷺ فقال: إن أبي أدركه الإسلام وهو شيخ لا يستطيع ركوب رحل والحج مكتوب عليه أفأحج عنه؟ قال: «أنت أكبر ولده» قال نعم. قال: «أرايت لو كان علي أبيك دين فقضيته عنه أكان ذلك يجزي عنه؟ قال: نعم. قال: فحج عنه » ونحن نقول أن المتروك لعذر يقبل القضاء، لا يقال سائر الروايات في الحج عن الغير غير مصرح فيها بالعذر؛ لأنا نقول هي محمولة على هذا الحديث، أو محتملة فتكون مجملة.

ثانيها: أنا لو سلمنا وردوده في المعذور وغيره، فالصلاة غير مرادة بالحديث ولا يتناولها عمومه؛ إذ لا يصح تشبيهها بالدين لعدم تعلقها بالمال بخلاف الحج كما يشير إليه تفسير الاستطاعة بالزاد والراحلة، ويؤيده أن الاستنابة في الصلاة لا تجزي لا في الحياة ولا بعدها سواء تركت لعذر أم لا، وكذا التبرع بها عن الغير.

ثالثها: أنا وإن سلمنا تعلقها بالذمة وأنها دين ثابت على تاركها فنحن لا نقول بسقوطها عنه بمعنى أنه لا يؤاخذ ولا يجب عليه شيء بسبب تركها ولا يقول هذا أحد من أهل الإسلام، بل قولنا في حقه أعظم من قولكم؛ لأنا نقول إنها قد تحتمت عقوبته وباء بإثم لا سبيل إلى استدراكه وتكفيره إلا بأعظم الطاعات وأكبرها وهي التوبة، واستئناف العمل، وجعلنا توبته إسلاماً،وتركه للصلاة كفراً، وإنما موجب خطأكم أنكم بنيتم قولكم على مقدمة وهي أن هذا الدين قابل للأداء فيجب أداؤه، وهذا هو محل النزاع، وأنتم لم تقيموا عليها

دليلاً، وإنما أثبتم الحكم بنفسه، ونحن نقول لم يبق للمكلف سبيل إلى استدراك هذا الفائت وإن الله لا يقبله إلا في وقته وعلى صفته المشروعة، وقد أقمنا من الأدلة على ذلك ما قد عرفتم ونحن نطالبكم بإقامة الدليل على أن هذا الحق قابل للأداء في غير وقته المحدود له شرعاً، وأنه يكون عبادة في غير وقته.

رابعها: أن الحديث وارد في الحج وليس له وقت محدود بل وقته العمر، وورد أيضاً في النذر المطلق كما في الصحيحين من حديث ابن عباس أن امرأة قالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذراً أفأصوم عنها؟ قال: «أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه أكان يؤدّي ذلك عنها؟ قالت: نعم قال: فصومي عن أمك».

وعن ابن عباس أن امرأة من جهينة جاءت إلى الرسول ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟ قال: «نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيه اقضوا الله فالله أحق بالوفاء» متفق على صحته.

ونحن نقول في مثل هذا الدين القابل للأداء دين الله أحق أن يقضى؛ إذ القضاء المذكور في الأحاديث ليس بقضاء عبادة مؤقتة محدودة الطرفين بل مطلقة، ونحن إنما منعنا القضاء في المؤقتة بوقت محدود؛ لأن الله لا يقبل المؤقت في غير وقته، ولهذا كثرت الأخبار في الحث على المحافظة على الوقت حتى سمي من ترك الصلاة عن وقتها كافراً.

والجواب عن الرابعة: أنه لا يجوز حمل النسيان في الحديث على

الترك لمقابلته بالذكر والنسيان، إذا قوبل بالذكر كان بمعنى السهو لا بمعنى الترك وإلا لم يكن لقوله: (إذا ذكرها) فائدة، ولأنه قابل الناسي بالنائم، وهذه المقابلة في عرف الشرع إنما تكون إذا قصد به الساهي مع أن الناسي إذا علقت به الأحكام الشرعية لم يكن المراد به إلا الساهي، وهذا مطرد في كلام الشارع، وأيضاً في الحديث: «لا كفارة لها إلا ذلك» ومعلوم أن من تركها عمداً لا يكفر عنه فعلها بعد الوقت إثم التفويت.

قيل: وهذا مما لا خلاف فيه بمعنى أنه لا يكفر ذلك الإثم إلا التوبة؛ إذ لوكان فعلها مكفراً للإثم اللاحق بسبب التفويت لكان معنى الحديث من ترك الصلاة عمداً فكفارة إثمها فعلها بعد الوقت، وفي هذا من الشناعة أعظم مما شنعتم به علينا حيث قلنا لا تنفعه ولا تقبل منه إذ قولكم يؤدي إلى بطلان فائدة تحديد الصلاة بالأوقات، فإن قيل: لنا أن نستدل بالحديث على وجه آخر وهو أن قوله: لا كفارة لها إلا ذلك يدل على أن المراد بالناسي التارك فيكون العامد مراداً بالحديث لأن النائم والناسي بمعنى الساهي لا إثم عليهما.

قيل: هذا الاستدلال باطل؛ لأنه يستلزم عدم وجوب القضاء على الناسي والنائم لعدم الإثم الذي جعلوا الكفارة منوطة به، والأحاديث الصحيحة قد صرحت بوجوبه عليهما، وكذلك الإجماع، وقد استضعف الحافظ هذا الاستدلال وقال: الكفارة قد تكون عن الخطأ كما تكون عن العمد، على أنه قد قيل إن المراد بالكفارة هي الإتيان بها تنبيهاً على أنه لا يكفي مجرد التوبة منهما والاستغفار كما يكفي ذلك من العامد.

قلت: ويجوز أن يكون ذكر الكفارة مقصوداً به الحث على المسارعة بفعلها عند الذكر، وأنه لا يجوز التأخير عن ذلك الوقت، ولا يقبل فعلها في غيره كما جاء في بعض الروايات: لا وقت لها إلا ذلك.

قوله: سلمنا أن المراد بالناسي ضد الذاكر... إلخ.

قلنا: لا نسلم أن تخصيصهما بالذكر لما ذكرتم لجواز أن تكون العلة في وجوب القضاء عليهما هي التدارك والتلافي للمصحلة الفائتة في حقهما، فكأن تخصيصهما بالذكر للتنبيه على هذه العلة، ولم يذكر العامد لأنه لا سبيل إلى التلافي والتدارك في حقه إلا بأعظم الطاعات وهي التوبة لعظم معصيته، كما قيل في عدم لزوم كفارة قتل العمد واليمين الغموس.

والجواب عن الخامسة: أنه قد مر أن الحديث ليس على ظاهره اتفاقاً، بل هو متأول، وفي تأويله وجوه:

أحدها: أن ذلك في الصبي يبلغ والمجنون والمغمي عليه يفيقان، والحائض والنفساء تطهران، والكافر يسلم فمن أدرك من هؤلاء ركعة قبل خروج وقت الصلاة لزمته تلك الصلاة، وهذا التأويل ذكره الطحاوي، والحامل له على الانتصار لمذهب الحنفية في بطلان صلاة من أدرك من الصبح ركعة ثم طلعت الشمس للنهي عن الصلاة عند طلوع الشمس.

الثاني: أن ذلك وارد في صلاة الجماعة، وأن المسبوق إذا أدرك مع الإمام ركعة كان مدركاً لفضيلة الجماعة، وهذا لا خلاف فيه[1]،

---

(١) أي لاخلاف في إدراكه لفضيلة الجماعة. تمت. مؤلف.

وعلى هذين التأويلين فعدم دلالة الحديث على مطلوب الخصم واضح، لكن في حمله على الثاني ضعف ظاهر لمنافاته لصريح لفظه.

الثالث: أن المراد به أنه إذا دخل في الصلاة في آخر وقتها فصلى ركعة ثم خرج الوقت كان مدركاً لتلك الصلاة كلها، إلا أنهم اختلفوا هل يكون أداء أو قضاء؟ أو ما أدرك في الوقت أداء وما بعده قضاء؟ أقوال ثانيها للجمهور، وهذا الوجه هو الذي عليه الجمهور، ويدل عليه الحديث، لكن ليس للخصم فيه حجة؛ لأن النبي ﷺ لم يرد أن من أدرك ركعة من العصر فقد صحت صلاته بلا إثم، بل هو آثم بتعمد ترك التأخير إلى هذا الوقت اتفاقاً إلا على احتمال للجويني؛ إذ هو مأمور بأن يأتي بجميعها في وقتها، فعلم أن هذا الإدراك لا يرفع الإثم وإنما كتبت له هذه الفريضة تفضلاً من الله تعالى لإتيانه بركعة منها في الوقت، وهذا يدل على عظم شأن الوقت، ثم إن لخصومكم أن يقبلوا الاحتجاج بالحديث لمذهبهم، واحتجاجهم به أظهر من احتجاجكم، وبيان ذلك أنه قد ثبت أنه لم يرد بالإدراك الصحة والإجزاء مع سقوط الإثم، بل هما مع الإثم بالتأخير ولم يعتبر في الإجزاء فعلها مطلقاً، بل شرط إدراك ركعة منها في الوقت، فدل على أنه لو فعلها كلها بعد الوقت لم يكن مدركاً لها وهو المطلوب، ولو جوزنا فعلها كلها بعده لكنا قد أبطلنا معنى الحديث.

والجواب عن السادسة: أن تأخير النبي ﷺ يوم الخندق إنما كان نسياناً كما جاء في رواية، ولهذا سأل هل علم أحد أنه صلى صلاة العصر، أو لاشتغاله بالحرب كما في رواية أخرى، وكان ذلك قبل نزول صلاة الخوف كما في حديث أبي سعيد، وعلى هذين الوجهين

فلا تعلق للخصم بذلك؛ إذ النزاع إنما هو في تركها عمداً لا لعذر، ولا يجوز أن يقال إن النبي ﷺ تعمد تركها لا لعذر؛ لأن ذلك عندنا وعند الخصم يكون كفراً أو فسقاً، وكلاهما لا يجوز على الرسول ﷺ.

والجواب عن السابعة: بأن أمر النبي ﷺ لهم بتأخيرها إلى بني قريظة عذر في ذلك، والمعذور خارج عن محل النزاع كما مر.

والجواب عن الثامنة: بأنه لا حجة لكم في ذلك لوجهين:

أحدهما: أن النبي ﷺ لم يعتبر تلك فريضة وإنما اعتبرها نافلة، بل أمر بالصلاة في وقتها، فلو كان يصح فعلها فريضة بعد الوقت لأجاز النبي ﷺ تأخيرها مع الأمراء، إما لدفع شرهم أو للمحافظة على الألفة ولزوم جماعة الأمة، لكنه أمر بفعلها في وقتها ثم فعلها معهم ثانياً نافلة لأحد هذين الأمرين، وبهذا التقرير فالاحتجاج بالحديث لخصمكم أولى من الاحتجاج به لمذهبكم لما فيه من الدلالة من المحافظة على الوقت.

الثاني: أن الأمراء لم يكونوا يؤخرون صلاة النهار إلى الليل ولا العكس، وإنما كانوا يؤخرون صلاة الظهر إلى وقت العصر، والعصر إلى اصفرار الشمس ونحن نقول إنه إذا أخر الصلاة هذا التأخير فإنه يصليها في وقت الأخرى وإن لم يكن معذوراً، وإنما الخلاف في الإثم فمن أجاز الجمع بين الصلاتين في وقت أحداهما قال لا إثم عليه في ذلك، ومن لم يجز الجمع قال إنه يأثم، وقد ثبت بما مر أنه إذا بقي من النهار ما يسع ركعة من العصر أنه يكون مدركاً للعصر، وعلى الجملة

أنما تضمنته هذه الحجة خارج عن محل النزاع؛ إذ محله فيما إذا أخر صلاة النهار إلى الليل أو العكس وصلاة الصبح إلى بعد طلوع الشمس عمداً ولم يدرك من الصبح ولا من العصر ركعة كاملة، وبهذا تعرف ضعف بناء ابن عبد البر الاحتجاج بحديث: «إنما التفريط على من لم يصل الصلاة...»إلخ على أن المراد بوقت الأخرى هو وقت التي تليها كتأخير الظهر إلى وقت العصر، وكيف نقول إن المراد ذلك والوقت هذا مشترك بين هاتين الصلاتين في الجملة، وقد ثبت أن النبي ﷺ جمع بالمدينة من غير خوف ولا مطر ولا مرض.

قال بعض العلماء: وهذا لا ينازع فيه، ولكن هل أجاز رسول الله ﷺ صلاة الصبح في وقت الضحى من غير نوم ولا نسيان، ومن هنا يعلم جواب الحجة التاسعة، بل هي من جملة الأدلة على اشتراك الوقت.

والجواب عن العاشرة: أن الحديث مطلق مقيد بما جاء في الأحاديث المعلومة من وجوب الإتيان بها في وقتها، وأن من أخرها عن وقتها لا لعذر فقد كفر، ولو أخذ بهذا الإطلاق لبطلت فائدة تحديد أوقات الصلاة، وقد روي أن الحديث بنحو ما رواه عبادة مقيداً بذكر الوقت أخرجه أحمد وغيره عن كعب بن عجزة مرفوعاً وفيه: « إن ربكم يقول من صلى الصلاة لوقتها وحافظ عليها ولم يضيعها استخفافاً بحقها فله علي عهد أن أدخله الجنة ومن لم يصلها لوقتها ولم يحافظ عليها استخفافاً بحقها فلا عهد له إن شئت عذبته وإن شئت غفرت له».

قيل: وفي إسناده عيسى بن المسيب ضعيف.

قال شارح المسند: له شاهد عند الطبراني في الكبير عن ابن مسعود حسنه المنذري.

والجواب عن الحادية عشرة: بأنا نقول بموجب قول أمير المؤمنين عليه السلام لكن من أين لنا أن المراد بحقها قضاؤها، بل لكل عبادة حق بحسب ما يقتضيه الدليل الخارجي، وقد دل الدليل على أن الانتهاء كاف في حق الكافر، وتارك الصلاة كافر، سلمنا فعام مخصوص أو محمول على المبالغة في هذا الأثر ما لا يشترط في التوبة، وقد كان السلف يحتاطون في دينهم بما ليس بواجب عليهم كما فعل عمار رضي الله عنه من قضاء بعض ما لا يجب عليه من الصلوات، ويؤيد هذا أنه قد مر عن علي عليه السلام أن الندم توبة، وثبت ذلك عن غيره، وروي مرفوعاً، ومن هنا يؤخذ أن حقها الذي ذكره أمير المؤمنين في قوله فتؤدي حقها هو التوبة لا غير، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: {فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاَةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّاً ۝ إِلاَّ مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً} [مريم:٥٩،٦٠] الآية، فلم يشرط في سلامتهم إلا التوبة والاستمرار عليها المعبر عنه بقوله: {آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى} [طه:٨٢] فلو كان قضاء الصلاة شرط في سلامة من أضاعها لما أغفلها الله سبحانه وتعالى وما كان ربك نسيا، وقد مر من السنة: «إن الله سكت لنا عن أشياء ولم يتركها نسياناً فلا نتكلفها» وهذه الآية من أقوى الحجج في المسألة وأوضحها.

والجواب عن الثانية عشرة: أن الإجماع لا ينعقد مع خلاف من ذكرنا من السلف والخلف، وقد حكى الخلاف محمد بن منصور عن بعضهم ذكره في العلوم والجامع الكافي، وقال: إنما عليه التوبة، واحتج له

بقوله ﷺ: «ما بين العبد وبين الكفر إلا ترك الصلاة».

قال في العلوم: يقولون إذا تاب من الكفر فليس عليه إعادة الصلاة بمنزلة المرتد، على أن حديث أنس قد قيل إنه لم يوجد، وقال ابن حزم: إنما رواه مكحول عن أنس، ومكحول لم يدرك أنساً، واعترض بأنه قد ذكر غيره صحة سماعه من أنس، والأولى أن يقال: نحن نطالب بإسناده إلى مكحول، ثم لو صح فلا حجة فيه لأنه لم ينص على أنهم تعمدوا تركها، والواجب حملهم على النسيان ولا يظن بمن هو دونهم أن يتعمد تركها مع أن صلاة الخوف قد كانت مشروعة يومئذ قطعاً؛ إذ لم تفتح تستر إلا بعد وفاة النبي ﷺ، فلو كانوا ذاكرين لأتوا بما يمكنهم من صفات صلاة الخوف.

وأما قولهم: إن الأمة أجمعت على وجوب الصلاة فلا تسقط إلا ببرهان، فمسلم لكنا نقول: قد أقمنا البرهان على عدم الوجوب، ثم إن الشرع لم يوجب الصلاة إيجاباً مطلقاً، بل قيد وجوبها بأوقات محدودة معلومة، ولم نجد في الشرع ما يقتضي وجوبها قبل وقتها أو بعده.

واعلم أن كثيراً من العلماء قد يدعي الإجماع وليس ثمة إجماع في الواقع، وإنما يكون سببه أنه بحث ولم يجد خلافاً فظن الإجماع فجاء من بعده فتداولوا عبارته ونقلوا حكايته لعلمهم بعدالته، ولو أنصف من نفسه لعلم أنه لا يقدر على الإحاطة بمعرفة العشر أونحوه من علماء الإسلام فكيف بمعرفة كلهم والاطلاع على مذاهبهم، وقد نقم كثير من جهابذة العلماء على من يدعي الإجماع من غير ضروريات الدين ونحوها كوجوب الصلاة، والزكاة، ونحو ذلك، وإنما ذكرت لك

هذا البحث لئلا تغتر بما حكاه الأمير الحسين والقاضي زيد وأضرابهما من الإجماع فيما نحن فيه، فقد عرفت أن الصواب مع ناقل الخلاف.

قال بعض المحققين: نقول من قال من أصحاب رسول الله ﷺ أن من ترك الصلاة عمداً لغير عذر حتى خرج وقتها أنها تنفعه بعد الوقت وتبرأ ذمته، فالله يعلم أنا لم نظفر بصاحب واحد منهم قال ذلك، ثم روي عن الحسن أنه قال: إذا ترك الرجل صلاة واحدة متعمداً فإنه لا يقضيها، ثم حكي عن بعضهم أن قول الحسن هذا إما لأنه يذهب إلى كفر تارك الصلاة والكافر لا قضاء عليه، وإما لأن الله إنما فرض الصلاة في وقت معلوم فإذا ذهب الوقت فقد لزمته المعصية لتركه الفرض في وقته، فإذا أتى به بعد الوقت فإنما أتى به في وقت لم يؤمر بالإتيان به فيه فلا ينفعه.

قلت: فهذا خلاف الحسن البصري وهو من كبار التابعين فلا ينعقد الإجماع مع خلافه وحده، فكيف وقد ثبت خلاف غيره كما قدمنا، ولا يظن بنا أحد أنا نريد بما ذكرناه من عدم الاعتراض بدعوى الإجماع قدحاً في أولئك الجهابذة أو حطاً من قدرهم فهم أعظم قدراً من أن يوصموا بكلام، أو يلحقوا بملام، بل نقول هم معذورون لأنهم لسعة اطلاعهم وكثرة بحثهم قد ظنوا عدم المخالف حيث لم يجدوه، ويجوز أن يكونوا رووا تلك الحكاية عن غيرهم.

والجواب عن الثالثة عشرة: من وجوه.

أحدها: أن هذا القياس معارض بما مر من القياس على سقوط كفارة القتل العمد واليمين الغموس وهو بهما أشبه، وليس ثبوت

القضاء بمفهوم الموافقة بأولى من سقوطه بمفهوم المخالفة، فلا وجه لقولهم أنه من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى.

الثاني: أنه لا يجب من صحة قضاء المعذور الذي لم يقع منه تفريط أن يصح ويقبل القضاء من العاصي المتعدي لحدود الله، فقياس هذا على ذلك في صحة عبادته من أفسد القياس.

الثالث: أن النائم والناسي لم يصليا الصلاة في غير وقتها؛ لأن وقتها حين يذكرها كما في الحديث، ولأجل هذا قيل: الوقت وقتان وقت اختيار، ووقت عذر فوقت المعذور بنوم أو نسيان هو وقت الذكر أو الاستيقاظ، فإذا كان هذا لم يصلها إلا في وقتها فكيف يقاس عليه من لم يصلها في وقتها عمداً أو عدواناً.

الرابع: أن الشريعة قد فرقت في مواردها ومصادرها بين العامد والناسي، وذلك معلوم لمن بحث.

الخامس: أنا لم نسقطها على المتعمد ونأمر بها المعذور حتى يلزمنا ما ذكرتم، بل ألزمناها المتعدي على وجه لا سبيل إلى التخلص منها إلا بما هو أعظم عند الله منها وهو التوبة، وقد ذكر المنصور بالله أنه لا كبيرة في الطاعات إلا التوبة فنحن في التغليظ عليه أعظم منكم.

والجواب عن الرابعة عشرة: أنا لا نسلم الأصل فإنه لم يرد بوجوب القضاء على من تعمد الإفطار في شهر رمضان من دون رخصة كتاب ولا سنة ولا إجماع، أما الكتاب فلم يوجب الله فيه القضاء إلا على من أفطر للرخصة التي بينها في كتابه وهي المرض والسفر قال تعالى: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} [البقرة:١٨٤]

ومفهوم الآية أنه لا رخصة في الإفطار، لغير هذين السببين، وقد جاءت السنة بالرخصة لغيرهما كالمرضع والحامل على خلاف في وجوب القضاء عليهما، ولم نجد في السنة ما يقتضي وجوب القضاء على من أفطر عامداً من دون عذر إلا في موضعين أحدهما: المجامع، والثاني: المستقيء.

أما المجامع فروى المرشد بالله في الأمالي قال أخبرنا أبو القاسم الذكواني، قال: حدثنا أبو محمد بن حبان، قال: حدثنا عمر بن عبد الله يعني بن الحسن، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا عمي الحسين بن حفص، قال: حدثنا حسين بن سعد، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ واقع أهله في رمضان فقال ﷺ: «أعتق رقبة، قال: لا أجد، قال: صم شهرين متتابعين، قال: لا أقدر عليه. قال: أطعم ستين مسكيناً. قال: لا أجد، قال فأتي رسول الله ﷺ بعرق فيه تمر خمسة عشر صاعاً فقال: خذ هذا فتصدق به فقال: يا رسول الله ما أجد أحوج إليه مني ومن أهل بيتي قال: كله أنت وأهل بيتك وصم يوماً واستغفر الله» قوله: حدثنا حسين بن سعد أظنه هشام بن سعد كما في سنن البيهقي[1]، والحديث أخرجه بهذه الزيادة -أعني الأمر بصيام يوم- أبو داود وابن ماجة.

وإسناد أبي داود هكذا حدثنا جعفر بن مسافر، ثنا ابن أبي فديك، ثنا هشام بن سعد عن ابن شهاب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة فذكره.

---

(١) يعني أنه رواه عن حسين بن حفص الأصفهاني عن هشام بن سعد. تمت. مؤلف.

أما جعفر فهو: ابن مسافر بن راشد التنيسي أبو صالح الهذلي قال في التقريب: صدوق ربما أخطأ.

وأما ابن فديك فهو: محمد بن إسماعيل بن مسلم الدؤلي مولاهم أبو إسماعيل وثقه غير واحد، وقال النسائي: لا بأس به، وفي (الكاشف) صدوق، احتج به الجماعة وروى له المرادي، وفي المناقب: وأما هشام فهو ابن سعد القرشي، وفي التقريب المدني وهو يتيم زيد بن أسلم وأكثر عنه.

قال أبو داود: هو أثبت الناس في زيد بن أسلم، وقال أبو زرعة: محله الصدق ولينه جماعة وبعضهم شدد فيه، وسواه أبو حاتم بابن إسحاق، وقال في التقريب: صدوق له أوهام ورمي بالتشيع، مات سنة ستين ومائة أو قبلها.

احتج به مسلم والأربعة، وروى له الأخوان، قيل: وإنما روى له مسلم في المتابعة، وروى له البخاري أيضاً تعليقاً، والحديث قد ذكره ابن حزم مرفوعاً من طرق وضعفها كلها وقال لا يصح فيها شيء؛ لأن أحدها من طريق أبي أويس أعني الزهري عن حميد بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة، وأبو أويس ضعيف ضعفه ابن معين وغيره.

قلت: أبو أويس هو: عبد الله بن عبد الله بن أويس الأصبحي أبو أويس قريب مالك.

قال في التقريب: صدوق يهم، وقال في حواشيه: ضعفه أحمد وابن معين وابن المديني والنسائي لا بأس، وعن الأولين لا بأس به، وعن الثاني وأبي حاتم أنه ليس بحجة، وقال أبو داود: صالح الحديث

قال فقد اتفقت كلماتهم جميعاً إلى أن فيه ضعفاً وأنه ليس بحجة، وحديثه عند مسلم في الشواهد، وقال في الجدوال: وثقه أحمد، توفي سنة سبع وستين ومائة.

احتج به مسلم والأربعة، وروى له الناصر ثم قال ابن حزم: والثاني رويناه من طريق هشام ابن سعد.

قلت: بالسند المتقدم، وقد عرفت كلام الناس فيه، وقال ابن حزم: ضعفه أحمد وابن معين وغيرهما، ولم يستجز الرواية يحيى بن سعيد القطان، وقال بعضهم: هشام ضعفه من قبل حفظه أيضاً، وقد عد هذا الحديث من مناكيره، وحكى ابن حجر عن الحليلي أن الحفاظ أنكروا عليه هذا الحديث، وقالوا: إنما رواه الزهري عن حميد، قال: ورواه وكيع عن هشام، عن الزهري، عن أبي هريرة منقطعاً.

قال أبو رزعة الرازي: أراد وكيع الستر على هشام بإسقاط أبي سلمة.

قال بعضهم: ومثل هذا الذي اختلط فيه الأمر على الراوي لا يكون حجة قال[1] والثالث رويناه من طريق عبد الجبار بن عمر، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، وعبد الجبار ضعفه البخاري، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال أبو داود السجستاني: منكر الحديث.

قلت: عبد الجبار هذا هو الأيلي بفتح الهمزة وسكون التحتانية الأموي مولاهم مات بعد الستين ومائة، روى له الترمذي وابن ماجة،

---

(١) يعني بن حزم، وكذلك ما بعده. تمت. مؤلف.

وقد عرفت ما قيل فيه، وضعفه أيضاً في التقريب وقال في هامشه: وثقه ابن سعد وضعفه جماعة، وحديثه هذا أشار إليه الدارقطني.

قال: الرابع رويناه من طريق الحجاج بن أرطأة عن عطاء، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، عن النبي ﷺ أنه أمر الواطئ في نهار رمضان أن يصوم يوماً مكانه، والحجاج لا شيء ثم هو صحيفة.

قلت: الحجاج ثقة أثنى عليه أحمد والثوري وغيرهما، وعداده في الشيعة، وضعف الحديث عندنا إنما هو من أجل عمرو بن شعيب وأبيه وجده.

قال ابن حزم: ورويا مرسلاً من طريق مالك، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن المسيب ومن طريق ابن جريج، عن نافع عن جبير بن مطعم، ومن طريق أبي معشر المدني، عن محمد بن كعب القرظي كلهم أن النبي ﷺ أمره بقضاء يوم، والمرسل لا تقوم به حجة.

قلت: وحديث عمرو بن شعيب أخرجه أيضاً البيهقي، وكذلك حديث أبي هريرة من طريق هشام بن سعد، ومما يؤيده عدم ثبوت الأمر بصيام يوم أن حديث المجامع مروي في الكتب المعتبرة من كتب أهل البيت والمحدثين بطرق صحيحة ولم يذكر في شيء منها أنه أمره بصيام يوم مكانه، فبطل أن يكون في إيجاب القضاء على من تعمد الجماع في نهار رمضان نص صحيح من رسول الله ﷺ، والمستقيئ فروي من حديث أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من ذرعه القيء فلا قضاء عليه ومن استقاء فعليه القضاء» أخرجه الخمسة،

وقواه الدارقطني، وتكلم عليه جماعة منهم أبو داود، وقالوا: لا نراه محفوظاً، وأنكره أحمد.

قلت: الحديث قد ثبت نحوه عن علي عليه السلام في المجموع قال فيه: حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام قال: إذا أذرع الصائم القيء لم ينقض صيامه وإن استقاء أفطر وعليه القضاء.

وأخرج البيهقي وابن أبي شيبة نحوه عن علي عليه السلام، وروى ابن أبي شيبة عن ابن عمر أنه كان يقول: من ذرعه القيء وهو صائم فلا يفطر وإن تَفَيّءَ أفطر.

وأخرج نحوه عن الحسن وابن سيرين وعطاء وإبراهيم، والقاسم بن محمد وسعيد بن جبير، والشعبي، وابن عياش[1]، وعلقمة ومجاهد، وما ثبت فلا يمكن رده بل يعدل فيه إلى أحد أمرين وهما القول بأنه يقر حيث ورد ولا يقاس عليه، وإما أن يحمل على من استقاء لعذر كمن أصابه مرض وكان علاجه بالقيء فإنه يباح له الإفطار بالتقيء وينفعه القضاء؛ إذ السبب هنا من جهة الله وهو المرض[2]، فإن تعمد التقيء بلا عذر ولا سبب فلا يقبل منه القضاء ولا يصح منه، وإنما يكلف بالتوبة النصوح، ويشهد لهذا كثير من الوجوه المتقدمة في دفع وجوب قضاء الصلاة مع ما جاء في الصيام خاصة، وذلك فيما أخرجه أبو داود، قال: حدثنا سليمان بن حرب، قال: ثنا شعبة (ح) وثنا محمد بن كثير، قال: أخبرنا شعبة عن حبيب بن أبي ثابت، عن عمارة بن عمير، عن ابن مطوس، عن أبيه قال ابن كثير عن أبي

---

(١) عياش بياء باثنتين من أسفل ثم شين معجمة. تمت. مؤلف.

(٢) فيكون كغيره ممن أبيح له الإفطار لسبب من جهة الله، تمت مؤلف.

المطوس عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أفطر يوماً من رمضان في غير رخصة رخصها الله لم يقض عنه صيام الدهر».

وقال أبو داود أيضاً: حدثنا أحمد بن حنبل، ثنا يحيى بن سعيد عن سفيان، حدثني حبيب، عن عمارة، عن ابن المطوس قال: فلقيت ابن المطوس فحدثني عن أبيه عن أبي هريرة، قال: قال النبي ﷺ مثل حديث ابن كثير وسليمان.

قال أبو داود: واختلف على سفيان وشعبة عنهما ابن المطوس وأبو المطوس، وأخرجه أحمد والضياء.

قال العزيزي: وهو ضعيف وإن علقه البخاري، ولفظ البخاري ويذكر عن أبي هريرة رفعه: «من أفطر يوماً من رمضان من غير عذر ولا مرض لم يقضه صيام الدهر وإن صامه».قال: وبه قال ابن مسعود.

قال القسطلاني: هذا الحديث قد وصله أصحاب السنن الأربعة، وصححه ابن خزيمة من طريق سفيان الثوري وشعبة وكلاهما عن حبيب بن أبي ثابت عن عمارة بن عمير، عن أبي المطوس بضم الميم وفتح المهملة وتشديد الواو المفتوحة عن أبيه عن أبي هريرة نحوه.

قال الترمذي: سألت محمداً يعني البخاري عن هذا الحديث فقال: أبو المطوس اسمه يزيد بن المطوس لا أعرف له غير هذا الحديث، وقال في التأريخ أيضاً: تفرد أبو المطوس بهذا الحديث ولا أدري سمع أبوه من أبي هريرة أم لا.

وقال ابن حزم: أبو المطوس غير مشهور بالعدالة، وعن أحمد لا

أعرفه ولا أعرف حديثه من غيره.

قال ابن حجر: واختلف فيه يعني في الحديث على حبيب بن أبي ثابت اختلافاً كثيراً فحصلت فيه ثلاث علل الاضطراب، والجهل بحال أبي المطوس، والشك في سما ع أبيه عن أبي هريرة، ولعله أراد بالاختلاف على حبيب أنه تارة يرويه عن أبي المطوس وتارة يوسط بينهما عمارة بن عمير، لكن قد مر عن أبي داود أن حبيباً قال: فلقيت ابن المطوس فحدثني عن أبيه عن أبي هريرة، وكذلك روى النسائي عن حبيب أنه قال: وقد رأيت أبا المطوس فصح لقاؤه إياه.

قلت: أبو المطوس هذا ذكره في التقريب، وقال هو يزيد، وقيل: عبد الله لين الحديث، وقال في هامشه: وثقه ابن معين.

وأما المطوس فقال في التقريب: مجهول وعده في الجداول من رجال المؤيد بالله.

قلت: الحديث يصلح للاحتجاج مع ما مر عن ابن خزيمة من تصحيحه، ومع موافقته لما مر من الأدلة القاضية بأنه لا قضاء على العامد في الجملة، مع أنه قد قال بمدلوله أعني أنه لا يقضيه صوم الدهر أمير المؤمنين عليه السلام وأبو بكر وابن مسعود وغيرهم، فأما المروي عن أمير المؤمنين فذكره ابن حزم من طريق ابن أبي شيبة عن أبي معاوية، عن عمر و بن يعلى الثقفي، عن عرفجة، عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: من أفطر يوماً من رمضان متعمداً لم يقضه أبداً طول الدهر.

أما أبو معاوية فقال في الجداول: أبو معاوية الضرير محمد بن حازم

التيمي مولاهم الشعبي الثبت، وذكر رواية أبي بكر بن أبي شيبة عنه، وقال: وثقه الذهبي والعجلي، وقال الحاكم: احتج به الشيخان، وقد اشتهر عنه غلو التشيع، احتج به الجماعة، وروى له المرادي، وفي المناقب.

وأما عمرو فهو: ابن عبد الله بن يعلى الثقفي، قال في التقريب: الكوفي وربما نسب إلى جده ضعيف.

قلت: لعل وجه تضعيفه التشيع كما تبين عنه قولهم الكوفي.

وأما عرفجة فهو: ابن عبد الله الثقفي أو السلمي.

قال في الجداول: عن علي وابن مسعود، وعائشة، وثقه ابن حبان، وقال محمد بن منصور: كان من خيار أصحاب ابن مسعود، احتج به النسائي، وروى له المرشد بالله والمرادي.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا القاضي أبو القاسم التنوخي، قال: أخبرنا أبو محمد الديباجي[1]، قال: حدثنا أبو علي بن الأشعث الكوفي بمصر، قال: حدثني موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر بن محمد، قال: حدثني أبي، عن أبيه، عن جده، عن أبيه أن علياً عليه السلام أتي برجل مفطر في شهر رمضان نهاراً من غير علة فضربه تسعاً وثلاثين سوطاً لحقّ شهر رمضان حيث أفطر.

وروى ابن حزم من طريق سفيان عن عطاء بن أبي مروان عن أبيه أن علي بن أبي طالب أتي بالنجاشي قد شرب الخمر في رمضان فضربه ثمانين ثم ضربه من الغد عشرين، فقال: ضربناك العشرين

---

(١) الديباجي هو سهل بن أحمد، وابن الأشعث هو محمد بن محمد. تمت. مؤلف.

لجرأتك على الله وإفطارك في شهر رمضان.

وهذان الأثران من جملة أدلة القوم بأنه لا يكلف المتعمد للإفطار من دون علة القضاء؛ لأن قوله عندنا حجة، ووجه الاحتجاج بهما أنه عليه السلام لم يذكر قضاء ولا كفارة، فهما مؤكدان لصريح ما مر عنه عليه السلام من أنه لا يقضيه الدهر.

وروى ابن حزم من طريق عبد الله بن المبارك عن هشام الدستوائي عن يحيى بن أبي كثير، عن عبد الرحمن بن البيلماني أن أبا بكر قال لعمر بن الخطاب فيما أوصى به من صيام شهر رمضان في غيره لم يقبل منه ولو صام الدهر أجمع.

وهذا نص في المقصود لكن قال الحافظ: فيه انقطاع، ولعله أراد أن ابن البيلماني لم يسمع من أبي بكر. والله أعلم.

قلت: ابن البيلماني هو مولى عمر سمع منه ومن ابن عباس، ضعفه في التقريب، ولينه أبو حاتم، ووثقه ابن حبان، واحتج به الأربعة، وروى له المرادي، ولعله سمع هذا الأثر عن عمر.

وروى ابن حزم من طريق سفيان الثوري عن عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن أبي الهذيل، عن عمر أنه أتى بشيخ شرب الخمر في رمضان فقال للمنخرين للمنخرين ولداننا صيام ثم ضربه وسيره إلى الشام.

وأخرج البخاري تعليقاً عن عمر أنه قال لنشوان -أي سكران- في رمضان: ويلك وصبياننا صيام فضربه.

قال القسطلاني: وصله سعيد بن منصور والبغوي في الجعديات،

والحجة منه أن عمر لم يأمره بالقضاء ولو كان يلزمه لما سكت عنه، كيف وقد تكلم في الإنكار عليه بما لا مزيد عليه وعاقبه بالنفي إلى الشام، ولو كان يلزمه شيء غير ذلك لبينه.

وأخرج الترمذي من طريق المغيرة بن عبد الله اليشكري قال حدثت أن عبد الله بن مسعود قال: من أفطر يوماً من رمضان من غير علة لم يجزه صيام الدهر حتى يلقى الله فإن شاء غفر له وإن شاء عذبه.

وذكر ابن حزم بلفظ: من أفطر يوماً من رمضان من غير رخصة لم يجزه صيام الدهر وإن صامه، وقال ابن حزم وبأصح طريق عن علي بن الحسين عن أبي هريرة أن رجلاً أفطر في رمضان فقال أبو هريرة: لا يقبل منه صوم سنة.

ومن طريق العلاء بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة: من أفطر يوماً من أيام رمضان لم يقضه يوم من أيام الدنيا.

وهذه الآثار تقوي حديث أبي هريرة وتوضح دلالته، وتزيدها بياناً، وهي أن صيام الدهر بنية قضاء يوم من رمضان لا يسقطه عنه، وتدفع ما قيل فيه من الاحتمالات والتأويلات الباردة كما قيل إن معناه أنه لم يجد فضيلة الصوم المفروض بصوم النافلة المشار إليه بقوله: لم يقضه صيام الدهر، وقول آخرين أن معناه المبالغة والتشديد.

وقال ابن المنير: معناه أن القضاء لا يقوم مقام الأداء ولو صام عوض اليوم دهراً، وحاصله أن للصوم وصفاً خاصاً به وهو الكمال، وهذا هو الذي نفى حصوله بالقضاء يعني أن كمال فضيلة الأداء لا تحصل بالقضاء إذ لا سبيل إلى اشتراك القضاء والأداء في كمال

الفضيلة، ووصف عام وهو المنحط عن كمال الأداء، ولا يخفى ما في هذه التأويلات من التكلف الذي لا ملجئ إليه، لا يقال بل الملجئ إليه أنها لم تعهد عبادة واجبة مؤقتة لا تقبل القضاء إلا الجمعة لأنا نقول بل قد عهد في الصلاة وهي أم العبادات وقد مر ولولم يكن إلا صلاة الحائض لكفت في النقض عليكم، ثم إنَّ ما مر من الآثار عن الصحابة تمنع من صحة هذه التأويلات وجوازها إذ صرح في بعضها بنفي الإجزاء، وفي بعضها بنفي القبول، وفي بعض بتقييد النفي بالتأبيد وحتى يلقى الله تعالى مع ما فيها، وفي الحديث من التأكيد البليغ حيث نفى صحة هذا القضاء وإجزائه وإن صامه يعني وإن صامه صوماً صحيحاً باذلاً فيه صحته وكماله جهده وطاقته، ثم أسند القضاء إلى الصوم إسناداً مجازياً وأضاف الصوم إلى الدهر إجراءً للظرف مجرى المفعول به إذ الأصل لم يقض هو في الدهر كله، ثم أكد ذلك بالنفي المؤبد، وأنه يلقى الله ليس له من قضائه نفع بل هو قضا أو لم يقض داخل تحت المشيئة، ومع هذا التأكيد كيف يبقى لموجب القضاء وجه يعتمد عليه.

هذا وأما الإجماع الذي حكاه النووي فقد ذكرنا ضعف دعوى الإجماع في مثل هذا فيما مر، وقد عرفناك خلاف جماعة من أكابر الصحابة والتابعين وكيف ينعقد إجماع مع خلاف أمير المؤمنين عليه السلام، وممن خالف في ذلك الإمام القاسم بن محمد فإنه ذكر في الاعتصام أن المرخص له في الإفطار وهو يطيق كالمسافر يلزمه القضاء والفدية والذي كان لا يطيق الصوم، أو كان له مانع شرعي كالحائض فليس عليه إلا القضاء، والذي لا يطيق الصوم ولا القضاء فعليه

الفدية فقط، ثم قال: وأما المفطر عمداً فقد وجبت له النار لارتكاب المعصية عمداً والله سبحانه وتعالى يقول: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً} [الجن:٢٣] ثم قال وروى الطبراني والبيهقي عن ابن مسعود موقوفاً: من أفطر يوماً من غير رخصة له لم يقض عنه صيام الدهر كله.

قال عليه السلام: معنى هذا الخبر صحيح مع عدم التوبة، وأما مع التوبة فهل تلزم كفارة وممن خالف في ذلك ابن حزم، وإذا تقرر أنه لا يجب على من تعمد إفطار شهر رمضان أشراً وبطراً قضاء بطل ما قالوه من قياس الصلاة عليه؛ إذ لا قياس على غير أساس.

المسألة الخامسة [وجوب صلاة الجماعة]

احتج بقوله تعالى: {وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ} [البقرة:٤٣] على وجوب صلاة الجماعة، وهذه المسألة قد كثر فيها النزاع، وأطال بعضهم في الاحتجاج عليها، ولأجل إرادة تحقيق الخلاف ومعرفة الحق فيها جعلنا الكلام عليها في ثلاثة مواضع:

الأول: في ذكر الخلاف.

الثاني: في ذكر أدلة القائلين بالوجوب.

الثالث: في الاحتجاج على نفي الوجوب وإثبات كونها سنة فقط.

الموضع الأول: في ذكر الخلاف اختلف الناس في حكم صلاة الجماعة على ثلاثة أقوال:

الأول: أنها فرض عين ولا يجوز تركها إلا لعذر، وهذا قول عطاء

وأبي العباس الحسني، وأبو ثور وأحمد، وإسحاق، وابن المنذر، والأوزاعي، وابن خزيمة، وابن حبان وداود، وابن حزم وسائر أهل الظاهر وغيرهم من المتأخرين الإمام القاسم بن محمد، ثم اختلفوا فذهب بعضهم إلى أنها شرط في صحة الصلاة فلا تصح صلاة من صلى وحده، وهذا قول داود وأصحابه.

قال ابن حزم: وهو قول جميع أصحابنا.

وروي عن أحمد واختاره أبو الوفاء بن عقيل وأبو الحسن التميمي، وهو ظاهر مذهب الإمام القاسم بن محمد، وقال آخرون بل يأثم التارك وتبرأ ذمته بصلاته وحده، وهذا قول المتأخرين من أصحاب أحمد وروي عنه، وبه قال أبو العباس.

القول الثاني: أنها فرض كفاية ونسبه في الروض إلى مالك، والليث، وابن سريج، وإحدى الروايتين عن أبي حنيفة، وأحد قولي الشافعي، وتخريج أبي العباس للهادي، وأحد تحصيلي أبي طالب، وأحد قولي المنصور بالله، واختاره النووي، وعليه جمهور المتقدمين من أصحاب الشافعي.

قال في النيل: وبه قال كثير من المالكية والحنفية منهم الطحاوي والكرخي حكاه عنهما القسطلاني.

القول الثالث: أنها سنة مؤكدة، وإليه ذهب زيد بن علي، والقاسم، والهادي، والناصر، والمؤيد بالله، وأبو طالب وغيرهم من العترة عليهم السلام، وهو أحد قولي المنصور بالله، واختاره علامة العصر، وروي عن أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ورجَّحَهُ المقبلي

والشوكاني، وحكاه القرطبي عن الجمهور.

[أدلة الموجبين لصلاة الجامعة]

الموضع الثاني في أدلة الموجبين ولهم على ذلك أدلة:

أحدها: الآية الكريمة أعني قوله تعالى: {وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ} [البقرة:٤٣] ووجه الاستدلال بها أنه عبر بالركوع عن الصلاة؛ لأنه من جملة أركانها فكأنه قال صلوا مع المصلين، والصلاة يعبر عنها بأركانها كما سميت سجوداً وقرآناً وتسبيحاً، وعلى هذا فلا بد لقوله واركعوا مع الراكعين من فائدة غير فائدة الأمر بإقامتها إذ الأمر بالإقامة قد وقع في أول الآية، وليست تلك الفائدة إلا إيقاعها في الجماعة، ومع تفيد ذلك لأنها تقتضي المعية والجمعية، والمعلوم أن الركوع مع الراكعين لا يكون إلا في حال مشاركتهم في الركوع فتكون إقامة الصلاة في الجماعة واجبة للأمر بها في قوله: واركعوا، وقد تقرر أن الأمر المقيد بصفة أو حال لا يكون المأمور ممتثلاً إلا إذا أتى به على تلك الصفة والحال، فإن قيل: لو دل على الوجوب هنا لدل عليه في حق مريم عليها السلام فإن الله قد أمرها بمثله فقال: {وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ} [آل عمران:٤٣] والمعلوم أن المرأة لا يجب عليها إقامة الصلاة في جماعة اتفاقاً.

قيل: يجوز أن يكون الوجوب خاصاً بمريم عليها السلام دون غيرها من النساء، ولا محذور في ذلك فإن الله قد خصها بخصائص كالتطهر والاصطفاء على نساء العالمين، ويجوز أن يكون الأمر في حقها للندب، والقرينة الصارفة الإجماع المذكور، فإن قيل: الأمر بالركوع مع

الراكعين لا يدل على وجوب فعله معهم حال ركوعهم، بل يدل على الإتيان بمثل ما فعلوا كقوله تعالى: {وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ} [التوبة:١١٩] إذ المعية تقتضي المشاركة في الفعل ولا يستلزم المقارنة فيه.

قيل: حقيقة المعية مصاحبة ما بعدها لما قبلها، هذا والمصاحبة تفيد قدراً زائداً على المشاركة ولا سيما في الصلاة فإنه إذا قيل صليت مع الجماعة لا يفهم منه إلا اجتماعهم على الصلاة.

والجواب: أن الآية خطاب لليهود وفيها احتمالات:

أحدها: ما ذكرتم وهو أضعفها لما فيه من التكلف والعدول عن المعنى الحقيقي بلا ملجئ، بل قيل: إن ذلك لا يجوز إجماعاً.

قال في (مفاتيح الغيب): أجمع العلماء على أنه لا يجوز صرف الكلام إلى المجاز إلا بعد تعذر حمله على الحقيقة.

ثانيها: أن يكون الركوع باقياً على معناه اللغوي وهو الانقياد والخضوع، ويكون المراد أمرهم بالخضوع لله تعالى والانقياد لأحكامه، ويرجحه أنه الأصل ولا مقتضى للعدول عنه وعموم الفائدة إذ الانقياد لأحكام الله تعالى يشمل جميع شرائع الإسلام، وبه تتحقق المغايرة بين الأمر بإقامة الصلاة والأمر بالركوع، وفيه تعظيم لأهل الإسلام حيث أمر هؤلاء بالكون معهم، وأنه لا سلامة إلا لمن سلك طريقتهم من الانقياد للإسلام والخضوع للملك العلام، وحاصل هذا الأمر ومغزى فائدته هو الأمر بالإسلام كما قال مقاتل في معنى الآية: أمرهم أن يكونوا من أمة محمد ومعهم.

ثالثها: أن المراد بالركوع الركوع المعروف في الصلاة، وإنما أمروا به وإن كان مدرجاً في الصلاة التي أمروا بها لأنه لا ركوع في صلاتهم، فنبه به على أن المطلوب منهم هو صلاة المسلمين وهو في معنى الأول في أن حاصله الأمر بالدخول في الإسلام.

قال النسفي في معنى الآية: أي أسلموا واعملوا عمل أهل الإسلام، ويقوي هذا الاحتمال أن فيه حمل الركوع على الحقيقة الشرعية، وألفاظ الشارع تحمل عليها إذا وردت مجردة عن القرائن مع ما في الكلام من المبالغة في الرفع من شأن صلاة المسلمين من حيث أنه أمر بها أولاً بالأمر العام، ثم أكدها بالأمر بما هو ركن من أركانها، وكنى بها عن الإسلام جملة، وإذا تقرر هذا علمت ضعف ما ذكره الخصوم من الحمل على المعنى المجازي، وأنه لا وجه يقتضيه، ولا قرينة تدل عليه، وإذا ثبت ضعفه بل بطلانه بطل الاستدلال بالآية على وجوب الجماعة.

سلمنا أنه عبر بالركوع عن الصلاة فلا نسلم اقتضاء ذلك وجوب إيقاعها في جماعة.

قوله: ولا بد لقوله اركعوا من فائدة... إلخ.

قلنا: فائدته التأكيد بالتكرار، والكلام إذا تكرر تقرر مع ما فيه من التنويه بشأن المسلمين حيث أمر بصلاتهم والتمسك بدينهم.

قوله حقيقة المعية مصاحبة ما بعدها...إلخ.

قلنا: بل معناها المصاحبة اللائقة بالمذكور معها فتارة تكون اسماً لمكان الاجتماع كما في قوله تعالى: {وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ} [يوسف:٣٦]

وتارة لزمانه كقوله تعالى: {أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَداً}[يوسف:١٢] وتارة يراد بها مجرد المشاركة في الفعل، فدل على الإتيان بمثل ذلك الفعل من دون استلزام المقارنة في زمان أو مكان كما في قوله تعالى: {وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ}[التوبة:١١٩] إذ المطلوب منهم الإتيان بمثل أفعالهم دون نظر إلى أمر وراء ذلك، وقوله تعالى: {وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ}[البقرة:٤٣] بقوله: {وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ}[التوبة:١١٩] أشبه إذ ليس فيها ما يدل على الزمان والمكان.

قوله: إذا قيل صليت مع الجماعة لا يفهم منه إلا اجتماعهم ...إلخ.

قلنا: مسلم لأنه اللائق بذلك التركيب، وليس كذلك إذا قيل صليت مع المصلين فلا يفيد إلا أنه من أهل الصلاة، والآية على تقريركم في قوة قوله صلوا مع المصلين، وبما قررنا يبطل الاحتجاج بالآية، وقد ذكر السيد محمد بن الهادي في الروضة والغدير أن الآية لا تدل على أن المراد بها صلاة الجماعة لا بمنطوقها ولا بمفهومها.

الدليل الثاني: قوله تعالى: {وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ...}الآية[النساء:١٠٢]، ووجه الاستدلال بها أنه تعالى أمرهم بالصلاة في الجماعة بقوله: فلتقم، ثم أعاد الأمر في حق الطائفة الثانية بقوله: {وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ}[النساء:١٠٢] فلو كانت الجماعة سنة لكان أولى الإعذار بسقوطها حال الخوف،وفي الآية أيضاً دليل على وجوبها على الأعيان وإلا لسقطت في الطائفة الثانية بفعل الأولى.

والجواب: أن هذا الأمر إنما أريد به التعليم أي تعليم النبي ﷺ

صلاة الخوف في الجماعة إن أراد فعلها إذ المعنى وإذا كنت فيهم فأردت أن تقيم الصلاة بهم، والأوامر الواردة في تعليم الصفات والكيفيات ليست للوجوب لأن الغرض منها متعلق بالكيفية وهي تابعة في الوجوب وعدمه لما هي كيفية له، ولا يستلزم الأمر بالكيفية وجوب المكيف بها، لا سيما إذا كان الأمر بالصفة على تقدير وجوب الموصوف كما في هذه الآية، ولهذا لم يقل أحد من العلماء بوجوب صلاة الاستخارة المأمور بها بقوله: «فليركع ركعتين ثم ليقل اللهم إني استخيرك» ونظائره كثيرة في تعلم الأذكار ونوافل الصلاة، والصيام، وليس لأحد أن يقول إنما عدلوا عن الواجب لقرينة؛ لأن الظاهر أنه لا قرينة سوى ما ذكرنا.

الدليل الثالث: قوله تعالى: {وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ} [الحجر:٩٨] فأمره بالدخول معهم في سجودهم، والمراد بالسجود الصلاة فإنها تسمى بذلك وهذا أمر، والأمر للوجوب.

والجواب: أن في الآية وجوهاً وأيها كان فلا دلالة فيها على ما ذهبتم إليه أحدها أن يكون المراد بالسجود الصلاة، فيكون المعنى وكن من المصلين، والمراد من هذا الأمر إنما هو الأمر بالدوام على هذه العبادة لأنه ﷺ لم يزل متلبساً بها أي من الدائمين على الصلاة.

ثانيها: أن المراد بالسجود الخضوع والتواضع لله تعالى.

ثالثها: أنها واردة مورد التعليم لما يدفع به الضيق والحزن وهو الفزع إلى الله تعالى بالذكر المأمور به في قوله: {فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ} [الحجر:٩٧] وكثرة السجود، وقد روي أن النبي ﷺ كان إذا أحزنه

أمر فزع إلى الصلاة، ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى قبلها: {وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ} [الحجر:٩٧].

الدليل الرابع: قوله تعالى: {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ ۝ خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ} [القلم:٤٢،٤٣] ووجه الاستدلال بها أنه عاقبهم يوم القيامة بأن حال بينهم وبين السجود بسلب الاستطاعة لتركهم السجود في الدنيا وقد كانوا يدعون إليه فلا يجيبون، والمراد من إجابة الداعي هي إتيان المساجد لحضور الجماعات كما أخرج البيهقي في الشعب عن سعيد بن جبير في قوله: {وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ} [القلم:٤٣] قال: الصلوات في الجماعات.

وأخرج البيهقي عن ابن عباس في الآية قال: الرجل يسمع الآذان فلا يجيب الصلاة.

وأخرج ابن مردويه عن كعب الأحبار قال: والذي أنزل التوراة على موسى والإنجيل على عيسى والزبور على داود، والفرقان على محمد أنزلت هذه الآيات في الصلوات المكتوبات حيث ينادى بهن {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ} [القلم:٤٢] إلى قوله: {وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ} [القلم:٤٣] الصلوات إذا نودي بها، وقد فسر النبي ﷺ الإجابة بإجابة النداء إلى الصلاة، والنداء هو الدعاء إليها، فيكون ما جاء عن النبي ﷺ في ذلك مؤيداً لدلالة الآية، وسنذكره فيما بعد.

والجواب: أن الآية نزلت في الكفار فإنهم كانوا يدعون إلى السجود أي الصلاة في حال سلامتهم فيمتنعون منها.

قال الخازن: و(يدعون إلى السجود فلا يستطيعون) السجود يعني الكفار والمنافقين تصير أصلابهم كصياصي البقر أو كصفحة نحاس فلا يستطيعون السجود، ثم قال: {وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ} [القلم:٤٣] يعني في دار الدنيا كانوا يدعون إلى الصلاة المكتوبة بالأذان والإقامة، وقوله {وَهُمْ سَالِمُونَ} يعني يدعون إلى الصلاة وهم أصحاء فلا يأتونها.

وأخرج ابن المنذر عن ابن عباس بقوله: {وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ} [القلم:٤٣] قال: الكفار يدعون في الدنيا وهم آمنون، فاليوم يدعون وهم خائفون.

وأخرج عبد بن حميد عن قتادة {وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ} [القلم:٤٢] قال: ذلكم يوم القيامة ذكر لنا أن نبي الله ﷺ كان يقول: «يؤذن للمؤمنين يوم القيامة في السجود فيسجد المؤمنون وبين كل مؤمنين منافق فيتعسر ظهر المنافق عن السجود».

وقوله: {وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ} [القلم:٤٣] قال: في الصلوات.

وأخرج عبد بن حميد عن الحسن، قال: قال رسول الله ﷺ: «يجمع الله الخلائق يوم القيامة ثم ينادي مناد من كان يعبد شيئاً فليتبعه» إلى أن قال: «وبقي المسلمون فيقال لهم ما كنتم تعبدون فيقولون الله» إلى أن قال: «فعند ذلك يؤذن لهم في السجود بين كل مؤمنين منافق فيقصم ظهورهم عن السجود ثم تلا الآية: {وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ»[القلم:٤٢].

وأخرج إسحاق بن راهويه في مسنده وعبد بن حميد، وابن أبي الدنيا والطبراني، والآجري في الشريعة، والدار قطني في الرؤية، والحاكم وصححه، وابن مردويه والبيهقي في البعث عند عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ قال: «يجمع الله الناس يوم القيامة» وذكر حديثاً طويلاً وفيه: «فيخر كل من كان يسجد طائعاً ساجداً ويبقى قوم ظهورهم كصياصي البقر يريدون السجود فلا يستطيعون».

وأخرج عبد بن حميد وابن أبي شيبة، وابن أبي حاتم والطبراني والحاكم وصححه البيهقي في البعث والنشور عن ابن مسعود أنه ذكر الدجال، ثم ذكر حديثاً فيه طول، وفيه: «فلا يبقى مؤمن إلا خر لله ساجداً، ويبقى المنافقون ظهورهم طبق واحد كأنما فيها السفافيد فيقولون ربنا فيقول قد كنتم تدعون إلى السجود وأنتم سالمون».

فهذه الروايات صريحة في أنها نزلت في الكفار والمنافقين، والمعلوم أنهم إنما كانوا يدعون إلى مطلق الصلاة من دون نظر إلى كونها وحداناً أو في جماعة، وليس في الآية ولا في هذه الروايات ما يدل على أن توبيخهم وسلبهم الاستطاعة على السجود في الآخرة بتركهم صلاة الجماعة، بل الذي تقضي به هذه الأخبار أنهم عوقبوا على تركهم السجود المعروف نفسه، ولهذا قيل إن ظهورهم قصمت وأنها طبق واحد؛ إذ المراد أنهم لم يقدروا على فعل السجود لخلل في ظهورهم، فثبت أنه لا وجه للاستدلال بها على شرعية الجماعة في الصلاة فضلاً عن وجوبها، ومما يؤيد ذلك أنه جعل عدم استطاعتهم السجود في الآخرة عقوبة على تركهم السجود في الدنيا، ولم يدع أحد أن سجودهم المدعو إليه في الآخرة يكون في جماعة فذلك ما قابله وهو

السجود المدعو إليه في الدنيا.

وأما ما روي عن سعيد بن جبير فإن صح عنه فلا حجة فيه لجواز أنه توهم ذلك كما توهم من استدل بها.

وأما أثر ابن عباس فقد روينا ما يعارضه مع أنه لا دلالة فيه على ذلك، وإنما يدل على أنه يجب إجابة الأذان في الصلاة أي إلى فعلها أعم من أن يكون في جماعة أو لا.

وأما كعب الأحبار فهو معدود من المنحرفين عن أمير المؤمنين عليه السلام.

وأما تفسير النبي صلى الله عليه وآله وسلم الإجابة بإجابة النداء إلى الصلاة فلم يرد ذلك التفسير في تفسير الدعاء المذكور في الآية، بل ورد في غيرها، وسيأتي الكلام عليه، ولا يلزم من وروده هنالك أن يكون هو المراد هنا وكيف يقال ذلك والنداء والدعاء يختلف باختلاف متعلقاته فإن الدعاء إلى الجهاد غير الدعاء إلى الصلاة، وكذلك الدعاء المتضمن للإعلام بوجوب الصلاة غير الدعاء إلى فعلها والحضور لإقامتها. والله أعلم.

الدليل الخامس: ما رواه في المجموع قال حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تزال أمتي يكف عنها مالم يظهروا خصالاً عملاً بالربا وإظهار الرشا وقطع الأرحام وترك الصلاة في جماعة وترك هذا البيت أن يؤم فإذا ترك هذا البيت أن يؤم لم يناظروا» وفي بعض النسخ: يكف عنها البلاء، والحديث رواه في العلوم وأحكام الهادي والشفاء، وهو يدل

على وجوب الجماعة لأنه قرن تركها بالكبائر.

والجواب أن دلالة الإقتران ضعيفة كما قرر في الأصول، ولو سلم اعتبارها فمع عدم الدليل الصارف عنها، وهنا قد ثبت أن صلاة الجماعة سنة غير واجبة لما سيأتي عن أمير المؤمنين وغيره، والجمع بين الأدلة متعين، وحينئذ يقال إنما قرن ترك الجماعة بالكبائر المذكورة لتأكيد سنيتها والحث على المحافظة عليها كما قال في غسل الجمعة أنه حق واجب مع قيام الدليل على أنه لم يرد بالوجوب فيه معناه المعروف، لا يقال قد توعد على تركها بحلول البلاء كما توعد بذلك على ارتكاب تلك الكبائر، وهذا يدل على الوجوب لأنا نقول الذي دل عليه الخبر أن فعلها من أسباب كف البلاء، وكونها كذلك لا يقتضي وجوبها إذ يستدفع البلاء بطاعات قولية وفعلية ولا قائل بوجوبها كما جاء في الحديث: «إن قول لا حول ولا قوة إلا بالله يستدفع به أنواعاً من البلاء» وغير ذلك كثير.

الدليل السادس: قوله ﷺ: «لقد هممت أن آمر بالصلاة أن تقام ثم آمر رجالاً من قريش فيحملون حزماً من حطب فيه نار فأحرق على قوم لا يحضرون الصلاة بيوتهم» رواه في الشفاء.

وفي سنن أبي داود وحدثنا عثمان ابن أبي شيبة، ثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام ثم آمر رجلاً فيصلى بالناس ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار» وأخرجه ابن ماجة[1] عن

(١) سنن بن ماجه جـ /١ صـ ٢٩٥، باب التغليظ في التخلف عن الجماعة. الطبعة الأولى. انتهى.

أبي بكر بن أبي شيبة بهذا الإسناد.

ورواه مسلم ولفظه حدثنا ابن نمير، حدثنا أبي، حدثنا الأعمش ح وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وأبو كريب واللفظ لهما قالا: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: قال ﷺ: «إن أثقل الصلاة على المنافقين صلاة العشاء وصلاة الفجر ولو يعلمون ما فيهما لأتوهما ولو حبواً ولقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام ثم آمر رجلاً فيصلي بالناس ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار».

أما أبو معاوية فهو الضرير وقد وثقه جماعة، وقيل: إنه كان يرى الإرجاء وربما دلس، وقال في الجداول: الشيعي الثبت، وقيل: إنه غال في التشيع.

وأما أبو صالح فهو: ذكوان السمان ثقة.

وفي صحيح البخاري حدثنا عبد الله بن يوسف، قال: أخبرنا مالك، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها ثم آمر رجلاً فيؤم الناس ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقاً سميناً أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء» وأخرجه النسائي، وهو في صحيح مسلم قال: حدثني عمرو الناقد، قال: سفيان بن عيينة، عن أبي الزناد فذكره ولفظه: أن رسول الله ﷺ فقد ناساً في بعض الصلوات فذكر نحوه، وفي آخره: «ولو علم أحدهم أنه يجد عظماً

سميناً لشهدها يعني صلاة العشاء».

وأبو الزناد هو: عبد الله بن ذكوان وثقه جماعة، ووصمه آخرون بأنه كان عاملاً لبني أمية، وروى حديث أن آدم خلق على صورة الرحمن أنكره مالك إنكاراً شديداً.

وفي صحيح مسلم حدثنا محمد بن رافع، حدثنا عبد الرزاق، حدثنا معمر، عن همام بن منبه، قال: هذا ما حدثنا به أبو هريرة عن رسول الله ﷺ فذكر أحاديث منها، وقال رسول الله ﷺ: «لقد هممت أن آمر فتياني أن يستعدوا لي بحزم من حطب ثم آمر رجلاً يصلي بالناس ثم تحرق بيوتاً على من فيها».

قال مسلم: وحدثنا زهير بن حرب، وأبو كريب، وإسحاق بن إبراهيم، عن وكيع عن جعفر بن برقان، عن يزيد بن الأصم، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ بنحوه.

وقد ذكره الترمذي فقال حدثنا هناد، حدثنا وكيع، عن جعفر بن برقان، عن يزيد بن الأصم، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «لقد هممت أن آمر فتيتي أن يجمعوا حزم الحطب ثم آمر بالصلاة فتقام ثم أحرق على أقوام لا يشهدون الصلاة».

قال الترمذي: حسن صحيح، قال وفي الباب عن عبد الله بن مسعود، وأبي الدرداء، وابن عباس، ومعاذ بن أنس، وجابر.

أما هناد فهو: ابن السري الدارمي أبو السري الكوفي، وثقه النسائي، أخذ عنه أحمد بن عيسى، توفي سنة ثلاث وأربعين ومائتين، احتج به مسلم والأربعة، وروى له المرادي والنرسي.

وأما ابن برقان بضم الموحدة وسكون الراء بعدها قاف فهو الكلابي أبو عبد الله الرقي، قال ابن معين: ليس بذاك في الزهري وهو أمي ثقة، وفي التقريب: صدوق يهم في حديث الزهري.

وأما ابن الأصم: فاسمه عمرو بن عبيد بن معاوية البكائي بفتح الموحدة والتشديد أبو عوف كوفي، قال في التقريب: ثقة.

ولأحمد عن أبي هريرة مرفوعاً: «لولا ما في البيوت من النساء والذرية أقمت صلاة العشاء وأمرت فتياني يحرقون ما في البيوت بالنار» وفي إسناده أبو معشر، قال في النيل: وهو ضعيف.

وفي سنن أبي داود حدثنا النفيلي، ثنا أبو المليح، حدثني يزيد بن يزيد، حدثني يزيد بن الأصم سمعت أبا هريرة يقول سمعت رسول الله ﷺ: «لقد هممت أن آمر فتيتي فيجمعون حزماً من حطب ثم آتي قوماً يصلون في بيوتهم ليست بهم علة فأحرقها عليهم» قلت ليزيد بن الأصم: يا أبا عوف الجمعة عنى أو غيرها؟ قال: صمتا أذناي إن لم أكن سمعت أبا هريرة يؤثره عن رسول الله ﷺ ما ذكر جمعة ولا غيرها.

أما النفيلي فهو: عبد الله بن محمد بن علي بن نفيل بنون وفاء مصغراً النفيلي الحراني يروي عنه أحمد وأبو زرعة وأكثر عنه أبو داود، وقال: مارأيت أحفظ منه، وروى عنه البخاري بالواسطة فرد حديث، وقال أبو حاتم: ثقة مأمون، وفي التقريب ثقة حافظ، توفي سنة أربع وثلاثين ومائتين.

وأما أبو المليح فلعله الحسن بن عمر أو عمرو بن يحيى الفزاري

مولاهم أبو المليح الرقي قال أحمد: ثقة ضابط، توفي سنة إحدى وثمانين ومائة.

والحديث حجة على وجوب صلاة الجماعة على الأعيان لأنها لو كانت سنة لم يهدد تاركها بالتحريق، ولو كانت فرض كفاية لكانت قائمة بالرسول الله ﷺ ومن معه.

والجواب من وجوه:

أحدها: أن الحديث ورد في بيان فضل شهود العشاء والفجر في جماعة كما في بعض رواياته السابقة، وسائر الروايات محمولة عليها إذ القصة واحدة والحديث واحد، وإنما وقع التصرف من أبي هريرة أومن بعض الرواة، فتارة يذكرون العشاء والفجر، وتارة يذكرون العشاء، وتارة يأتون بلفظ عام للصلوات، وقد رواه أمير المؤمنين وغيره وسيأتي، ولفظ أمير المؤمنين: لأن أصلي الفجر وعشاء الآخرة في جماعة أحب إلي من أن أحيي ما بينهما، أو ما سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لو يعلمون ما فيهما لأتوهما ولو حبواً وإنهما ليكفران ما بينهما» ولم يذكر الزيادة التي ذكرها أبو هريرة وهو في مقام التعليم والتبيين لما جاء به خاتم المرسلين، فلو كانت ثابتة في الحديث لذكرها الوصي عليه السلام، فلعل أبا هريرة وهم في الزيادة أو خلط رواية واردة على سبب برواية أخرى بأن تكون رواية الهم بالإحراق في غير التخلف عن الجماعة أو نحو ذلك كما سيأتي في سائر الوجوه، وأبو هريرة مشهور بسوء الحفظ وقلة الضبط، وقد تقدمت الإشارة إلى بعض ما قيل فيه في الخامسة من مسائل قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ} [البقرة:٨] وكان أبو حنيفة لا يقبل روايته، وذكر

أبو جعفر الإسكافي أن أبا هريرة كان مدخولاً عند شيوخ العدلية غير مرضي الرواية، ضربه عمر بالدرة وقال: قد أكثرت الرواية وأحرى بك أن تكون كاذباً على رسول الله ﷺ.

وعن إبراهيم التميمي كانوا لا يأخذون عن أبي هريرة إلا ما كان من ذكر جنة أو نار، وروى أبو أسامة عن الأعمش قال: كان إبراهيم صحيح الحديث فكنت إذا سمعت الحديث آتيه فأعرضه عليه فأتيته يوماً بأحاديث من أبي صالح عن أبي هريرة فقال: دعني من أبي هريرة إنهم كانوا يتركون كثيراً من حديثه.

وروي عن علي عليه السلام أنه قال: ألا إن أكذب الناس على رسول الله صلى الله عليه وآله أو قال الأحياء أبو هريرة الدوسي.

وفي إملاء النقيب أبو جعفر العلوي ما لفظه: وقد صرح -يعني أمير المؤمنين- غير مرة بتكذيب أبي هريرة وقال: لا أجد أكذب على رسول الله ﷺ من هذا الدوسي، وكذلك روى عن ابن عباس وعائشة أنهما طعنا في حديث الاستيقاض.

وفي مسند الطيالسي أن عائشة أنكرت عليه حديثه في المرأة التي ربطت الهرة.

وفي أمالي المرتضى أنها أنكرت لروايته لحديث: «إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة» وقالت: كذب والذي أنزل القرآن على أبي القاسم من حدث بهذا عن رسول الله وإنما قال عليه الصلاة والسلام: «كان أهل الجاهلية يقولون أن الطيرة في المرأة والدار والدابة ثم قرأت: {مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي أَنْفُسِكُمْ...} [الحديد:٢٢] الآية، ذكر هذا كله

علامة العصر.

وذكر المنصور بالله أنه كان من أهل الغفلة، وصرح الحافظ بكذبه، ولحق بمعاوية ودخل معه الكوفة، وأساء القول في أمير المؤمنين عليه السلام، وشهد عليه بأنه قد أحدث في حرم المدينة، وروى في من أحدث فيه حديثاً قد تقدم في البسملة، وتولى المدينة لمعاوية.

وقال الإمام محمد بن عبد الله الوزير[1] نقلاً عن بعض أهل البيت عليهم السلام: أما أبو هريرة فهو عند أئمة العترة غير مرضي، ممقوت العلانية والسريرة؛ لأنه من الفئة الباغية الداعية إلى النار بنص النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وبدون هذه تسقط روايته لانتفاء العدالة والضبط فلا يؤمن أن يكون خلط حديثاً بحديث، بل هو الظاهر لما سيأتي، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلامه في الرواه المروي في نهج البلاغة ما معناه: أن منهم من هو منافق ولم يعلم الناس أنه منافق فتقربوا إلى أئمة الضلال برواية الزور والبهتان فولوهم الأعمال، ومنهم من لم يحفظ الشيء على وجهه فوهم فيه، وبما حكيناه من كلام الأئمة والعلماء في أبي هريرة فهو لا يخلو من أحد هذين القسمين، وعلى أيهما فلا يجوز الاعتماد على روايته في إثبات مثل هذا الأصل العظيم الذي يعم

---

(١) السيد العلامة الكبير، والإمام الولي محمد بن عبدالله الوزير الحسني، أحد أئمة الزيدية وعظمائها، قام سنة (١٢٧٠) هـ. وله المؤلفات العلمية الزاخرة بالعلوم المفيدة، والأفكار السديدة، ومنها: كتاب (فرائد اللآلي في الرد على المقبلي قال شيخنا العلامة مجدالدين المؤيدي: (أورع فيه علوم آل محمد، وبيان عقائدهم، وحل شبه من عَنِدَ عن الطريق الأقوم، والصراط الأعظم، مايثلج الخاطر، ويقر الناظر، كيف لا ومؤلفه الإمام الذي له في كل بحر مجال، ومن كل علم مقال) انظر التحف: ٢٦٢، توفي رحمة الله تعالى عليه سنة (١٣٠٧) هـ. عن تسعين عاماً.

المكلفين حكمه، ويلحقهم عند الإخلال به إثمه.

الوجه الثاني: أن المراد بالحديث الزجر، وحقيقته غير مرادة، وإنما المراد المبالغة في تأكيد أمر شهود الصلاة في جماعة بدليل ما سيأتي من أدلة الاستحباب.

الوجه الثالث: أن الحديث يدل على خلاف المدعى وهو[1] عدم الوجوب؛ إذ لو كانت واجبة لما هم النبي ﷺ بتركها، وأيضاً لو كانت واجبة شرطاً أو فرضاً لبين ذلك عند التوعد.

قيل: وفيه نظر لجواز أنه فعلها في جماعة آخرين قبل التحريق أو بعده، ولأنه قد دل على وجوب الحضور، وهو كاف في البيان كما لو صرح بوجوبها.

الوجه الرابع: أنه ﷺ هم ولم يفعل، ولو كانت واجبة لما تركهم، وردّ بأنه لا يهم إلا بالجائز، والترك لا يدل على عدم الوجوب لاحتمال أنهم انزجروا بذلك على أن في رواية أحمد بيان بسبب الترك.

الوجه الخامس: أن الحديث ورد في قوم منافقين يتخلفون عن الجماعة ولا يصلون فرادى.

قال النووي: وسياق الحديث يزيد هذا التأويل، وقوله في حديث ابن مسعود[2] رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق. صريح في هذا التأويل.

قلت: ولعله أراد بقوله: وسياق الحديث يزيد هذا أن قوله لا يشهدون الصلاة لا يستلزم حضورها في جماعة إذ يقال لمن فعل شيئاً

---

(١) أي خلاف المدعى. تمت. مؤلف.

(٢) قول بن مسعود: ما يتخلف عنها إلا منافق، دليل أن الحديث في أهل النفاق. تمت. مؤلف.

أنه قد حضره أي لم يغب عن فعله، فإن قيل: إن في بعض طرق هذا الحديث ما يدفع هذا التأويل ويخصص هذا الوعيد بمن لا يشهد الصلاة في جماعة، وذلك ما في رواية أبي داود: «ثم آتي قوماً يصلون في بيوتهم ليست بهم علة». وفي رواية أحمد عن أبي هريرة: العشاء في الجمع أي في الجماعة.

وفي سنن ابن ماجة حدثنا عثمان بن إسماعيل الهذلي الدمشقي، ثنا الوليد بن مسلم، عن أبي ذئب، عن الزبرقان بن عمرو الضمري، عن أسامة بن زيد، قال: قال رسول الله ﷺ: «لينتهين رجال عن ترك الجماعة أو لأحرقن عليهم بيوتهم».

قيل: أما حديث أبي داود ففي إسناده يزيد بن يزيد وقد قيل بجهالته.

قال في التقريب: يزيد بن يزيد بن جابر الأزدي الدمشقي ثقة فقيه. مات سنة أربع وثلاثين ومائة، وقيل: قبل ذلك.

قال في الحواشي: ولا التفات إلى قول ابن قانع فيه، وقد روى عن أبي أمامة ثم قال في التقريب: يزيد بن يزيد بن جابر الرقي عن يزيد بن الأصم، قيل: هو الذي قبله، وقيل: آخر من أهل الرقة مجهول.

وقال في الحواشي بعد ذكره الأزدي: أما سميه الرقي فتفرد عنه أبو المليح فتحصل من هذا جهالة ابن يزيد، والمجهول لا يقبل حديثه.

وأما رواية أحمد فينظر في سندها، وأما رواية ابن ماجة فتكلم عن رجالها بما قيل فيهم من مدح وذم، فأما الهذلي فقال في التقريب: مقبول، ومن وصف بمقبول فهو من المرتبة السادسة من مراتب المدح

المقتضي للعدالة، وهي إشارة إلى نقص هذه المرتبة بالنسبة إلى ما تقدمها إلا أنه ليس بمتروك عندهم.

وقال السندي في شرحه عن ابن ماجة: أن عثمان لا يعرف حاله، وأما الوليد فهو الدمشقي قاله السندي في شرحه، وقال: إنَّه يدلس، وقد تقدمت ترجمته في الفاتحة، وحكينا هنالك عن التذكرة أنه يدلس، ولا يحتج به إلا إذا صرح بالسماع وهو هنا لم يصرح به.

وأما أبو ذئب فلم أجده، فإن كان ابن أبي ذئب فقد تقدمت ترجمته في الفاتحة واسمه محمد بن عبد الرحمن.

وأما الزبرقان فهو: ابن عمرو بن أمية، ويقال ابن عبد الله. قال في التقريب: ثقة، لكن الضمري المذكور في السند قال في التقريب: إنه ابن عبد الله ولم يذكر إلا رواية أبي داود له ووثقه ثم ذكر الأول بعده، وقال إنه روى له النسائي، و أبو داود، و ابن ماجة. قال: ولم يفرق الأكثر بينهما.

وأما أسامة فقال علامة العصر: إنه أحد خاذلي أمير المؤمنين عليه السلام، فثبت أن هذه الروايات لا يدفع بها التأويل المذكور لضعفها، وأن الحديث إنما جاء في شأن جماعة من المنافقين، ويؤيده أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يهم بتحريق بيوت أصحابه المؤمنين في غفلة من دون إعذار ولا إنذار.

الوجه السادس: أن الصلاة المتوعد عليها هي الجمعة، ويدل عليه ما رواه مسلم في الصحيح قال: حدثنا أحمد بن عبد الله بن يونس، حدثنا زهير، حدثنا أبو إسحاق، عن أبي الأحوص سمعه منه عن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «القوم يتخلفون عن الجمعة لقد هممت

أن آمر رجلاً يصلي بالناس ثم أحرق على رجال يتخلفون عن الجمعة بيوتهم» وأخرجه أحمد، وابن مسعود أحفظ من أبي هريرة بلا شك، بل لا نسبة لأبي هريرة بالنظر إليه، وقد مر أن أصل الحديث ورد في بيان فضل العشاء والفجر في جماعة من دون الزيادة التي ذكرها أبو هريرة في الهم بالإحراق، وأن من الجائز أن يكون لسوء حفظه وقلة ضبطه خلط حديثاً بحديث، فجعل الحديث الوارد في الهم بإحراق المتخلفين عن الجمعة في المتخلفين عن جماعة الفجر والعشاء تارة، وعن أحدهما أخرى، وتارة في المتخلفين عن الصلاة مطلقاً، ويجوز أن يكون بعض هذا التصرف ممن دونه من الرواة فقد عرفت ما قيل في بعضهم، وبهذا يدفع قول من قال إن الحديث الوارد في الجمعة وفي إحدى الصلاتين وفي الصلاة مطلقاً كله صحيح؛ إذ لا منافاة فيحمل على تعدد الواقعة، وغاية ما فيه أنه يحتمل تعداد الواقعة ولا احتجاج بمحتمل، لا سيما ولنا أن نقول حديث ابن مسعود معين لأحد الاحتمالين.

الوجه السابع: أن الحديث ورد في الحث على مخالفة أهل النفاق، والتحذير من التشبه بهم لا لخصوص ترك الجماعة.

الوجه الثامن: أن فريضة الجماعة كانت واجبة ثم نسخت.

قال الحافظ: أن يتقوى لثبوت النسخ بالوعيد المذكور في حقهم وهو التحريق بالنار، ويدل على النسخ الأحاديث الواردة في تفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفذ لأن الأفضلية تقتضي الاشتراك في أصل الفضل، ومن لازم ذلك الجواز.

الوجه التاسع: أن الوجوب خاص بجماعة النبي ﷺ.

قال الشوكاني: اعلم أن الاستدلال بحديثي الأعمى وحديث أبي هريرة على وجوب مطلق الجماعة فيه نظر لأن الدليل أخص من الدعوى؛ إذ غاية ما في ذلك وجوب حضور جماعة النبي ﷺ في مسجده لسامع النداء، ولو كان الواجب مطلق الجماعة لقال في المتخلفين إنهم لا يحضرون جماعته ولا يجمعون في منازلهم، ولقال لعتبان بن مالك انظر من يصلي معك، ولجاز الترخيص للأعمى بشرط أن يصلي في منزله جماعة.

الدليل السابع: ما روي عن ابن أم مكتوم أنه قال: يا رسو الله إني ضرير البصر شاسع الدار ولي قائد لا يلازمني فهل من رخصة أن أصلي في بيتي؟ قال: «هل تسمع النداء؟ قال: نعم. قال: «لا أجد لك رخصة».

وفي رواية أخرى أنه قال: يا رسول الله إن المدينة كثيرة الهوام والسباع فقال النبي ﷺ: «هل تسمع حي على الصلاة حي على الفلاح؟ قال فحي هلا» يعني هلم إلى الصلاة. رواهما في الشفاء.

وفي صحيح مسلم حدثنا قتيبة بن سعيد وإسحاق بن إبراهيم وسويد بن سعيد، ويعقوب الدورقي كلهم عن مروان الفزاري قال قتيبة: حدثنا الفزاري، عن عبيد الله بن الأصم، حدثنا يزيد بن الأصم، عن أبي هريرة قال: أتى النبي ﷺ رجل أعمى فقال: يا رسول الله إنه ليس لي قائد يقودني إلى المسجد فسأل رسول الله ﷺ أن يرخص له فيصلي في بيته فرخص له فلما ولى دعاه قال: «هل

تسمع النداء بالصلاة؟» فقال: نعم. قال: «فأجب». وأخرجه النسائي وأحمد نحوه ولفظه: أن رسول الله ﷺ أتى المسجد فرأى في القوم رقة فقال: إني لأهم أن أجعل للناس إمامًا ثم أخرج فلا أقدر على رجل يتخلف عن الصلاة في بيته إلا أحرقته عليه فقال ابن أم مكتوم: يا رسول الله إن بيني وبين المسجد نخلاً وشجراً ولا أقدر على قائد كل ساعة أيسعني أن أصلي في بيتي؟ فقال: أتسمع الأذان؟ قال: نعم. قال: فأتها.

وفي سنن أبي داود حدثنا هارون بن زيد بن أبي الزرقاء، حدثنا أبي، ثنا سفيان، عن عبد الرحمن بن عابس، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن ابن أم مكتوم قال: يا رسول الله إن المدينة كثيرة الهوام والسباع فقال النبي ﷺ: «أتسمع حي على الصلاة حي على الفلاح فحي هلا» وفيه حدثنا سليمان بن حرب، ثنا حماد بن زيد، عن عاصم بن بهدلة، عن أبي رزين، عن ابن أم مكتوم أنه سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني رجل ضرير البصر شاسع الدار ولي قائد لا يلايمني فهل لي رخصة أن أصلي في بيتي؟ قال: «هل تسمع النداء؟ قال: نعم، قال: لا أجد لك رخصة» وأخرجه ابن ماجة من طريق أبي بكر بن أبي شيبة عن أبي أسامة، عن زائدة، عن عاصم فذكره، وأخرجه الطبراني، وأحمد، وابن حبان وزاد في روايته «فأتها ولو حبواً» قالوا[1]: ولا يخفى ما يفيده الحديث من الوجوب.

وفي صحيح مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا الفضل بن دكين، عن أبي العميس، عن علي بن الأقمر، عن أبي الأحوص،

---

(١) يعني القائلين بوجوب الجماعة على الأعيان. تمت. مؤلف.

عن عبد الله قال: من سره أن يلقى الله غداً مسلماً فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن فإن الله شرع لنبيكم سنن الهدى وإنهن من سنن الهدى ولو أنكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم، وما من رجل يتطهر فيحسن الطهور ثم يعمد إلى مسجد من هذه المساجد إلا كتب الله له بكل خطوة يخطوها حسنة ويرفعه بها درجة، ويحط عنه بها سيئة، ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق، ولقد كان الرجل يؤتى به يتهادى بين الرجلين حتى يقام في الصف. وأخرجه ابن ماجة، وأبو داود وغيرهما.

أبو العميس هو: عتبة بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي. قال أبو حاتم: صالح وثقه أحمد وابن معين. احتج به الجماعة، وروى له المؤيد بالله. توفي قريباً من المائتين.

وعلي بن الأقمر هو: الهمداني الوادعي قال في التقريب: كوفي ثقة، وقوله يهادي معناه: يمسكه رجلان من جانبيه بعضديه ويعتمد عليهما.

وفي صحيح مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا محمد بن بشر العبدي حدثنا زكريا بن أبي زائدة، حدثنا عبد الملك بن عمير، عن أبي الأحوص، قال: قال عبد الله: لقد رأيتنا وما يتخلف عن الصلاة إلا منافق قد علم نفاقه، أو مريض إن كان المريض ليمشي بين رجلين حتى يأتي الصلاة، وقال إن رسول الله ﷺ علمنا سنن الهدى، وإن من سنن الهدى الصلاة في المسجد الذي يؤذن فيه، وهذا الأثر نص في الوجوب من حيث أنه نفى التخلف إلا عن المنافقين، ونسب التارك

إلى الضلال، وفي رواية أبي داود إلى الكفر، وقال: إنها من سنن الهدى ومن مال عن طريقة الهدى وقع في الحيرة والردى.

والجواب أنه قد ثبت بالدليل عدم وجوب صلاة الجماعة كما سيأتي، وحينئذ فلا يجوز حمل هذين الخبرين على ظاهرهما لأن لا تتعارض في حجج الله، بل يجب التأويل بما يقع به الجمع بين الأدلة، لا سيما وحديث ابن أم مكتوم معارض بقوله تعالى: {لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ} [الفتح:١٧] ونحوها.

قال بعض المحققين: لا بد من التأويل لقوله تعالى: {لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ} [الفتح:١٧] وفي أمر الأعمى بحضور الجماعة مع عدم القائد ومع شكايته من كثرة السباع والهوام في طريقه غاية الحرج.

قلت: والعقل أيضاً يوجب التأويل، أو الرد إن لم يحتمله إذ في حمله على الظاهر مخالفة للدليل العقلي الدال على قبح تكليف ما لا يطاق، وتكليفه بالمشي مع بعد داره وعدم القائد كما في رواية أحمد مع خوفه من السباع كتكليفه بنقط المصحف، وقد ذكر المتكلمون أن تكليفه بذلك قبيح عقلاً كما مر، وإذا وجب التأويل فقد ذكر العلماء فيه وجوهاً:

أحدها: أن المقصود منه سد الذريعة لئلا يجعل المنافقون الرخصة سبباً للاستمرار على ترك الجماعة.

قال في شرح سنن الترمذي: ليس بمثل هذا الدليل يثبت فرض في الإسلام؛ لأن المنافقين كانوا في ذلك الزمان يتكاسلون فلو رخص لأحد في ذلك لبطلت الجماعة وأمتزج المنافق مع الموحد المخلص،

فحسم الباب، وفيه ضعف لما تضمنه من تكليف الأعمى بما لا يقدر عليه أو بما فيه حرج، وهو لا يجوز لما مر.

الثاني: أن الوجوب خاص بجماعة النبي ﷺ كما مر[1]، وفيه ضعف لما مر[2].

الثالث: أنه سأل هل له رخصة في أن يصلي في بيته وتحصل له فضيلة الجماعة بسبب عذره، فقيل لا، ويؤيده أن الجماعة تسقط بالعذر بالإجماع والعمى عذر إذا لم يجد قائداً كما في حديث عتبان بن مالك وهو في الصحيح فإنه لما قال أن السيول تحول بيني وبين مسجد قومي فأحب أن تأتيني في مكان من بيتي أتخذه مسجداً فعذره النبي ﷺ، وأتى مكانه وبرك عليه.

الرابع: ما ذكره العلامة المقبلي وهو أن الحديث لما كان مع رجل من أهل المحافظة على الأمور الدينية وفضائل الشريعة التي ينزلونها منزلة الواجب[3] فسأل الرخصة لذلك، وعامله رسول الله ﷺ بذلك لأنه أمر مناسب مع بيان عدم الوجوب بأدلته، ونحوه قول عبد الله بن عمرو: وقد حضه رسول الله ﷺ على الاقتصاد فراجعه في ذلك ثم قال بعد أن طعن في السن: وددت أني قبلت رخصة النبي ﷺ، فليحفظ هذا فهو أمر كلي يجيئ في عدة مواضع يأمر العبد بالفعل، ويلام على الترك نظراً إلى حاله مع وجود دليل على عدم الوجوب العام، ولكن يكون بمنزلته من هو مثله كما قال ﷺ للبدوي الذي

---

(١) في جواب الدليل السادس. تمت. مؤلف.

(٢) أي لتضمنه تكليف الأعمى. تمت. مؤلف.

(٣) هذا تأويل صحيح وسيأتي في آخر المسألة ما يدل عليه. تمت. مؤلف.

سأله عن الوتر ليس لك ولأصحابك إنما هو لأهل القرآن على معنى ما دمت راغباً عن الفضائل فإذا كنت راغباً فيها سلك بك مسلك أهلها، وأما حديث ابن مسعود فقول صحابي ليس فيه إلا حكاية المواظبة على الجماعة، وعدم التخلف عنها، ولا يستدل بمثل ذلك على الوجوب، غاية ما فيه أنه فهم الوجوب من كونها من سنن الهدى وفي المواظبة عليها كما يفيده قوله: ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم، وفهمه ليس بحجة كسائر المجتهدين، على أنا نقول ليس كل سنن الهدى واجبة توجب الكفر والضلال فإن غالبها إنما هي مستحبة لا غير، والمواظبة على الفعل لا تقتضي وجوبه، سيما إذا قام دليل ينفي الوجوب كما في الجملة، هذا وقد تأول العلماء كلامه بأنه أراد بالسنة فيما يرجع إلى الجماعة المعنى المتعارف بين الفقهاء[1]، وقوله: لضللتم محمول على التغليظ أو على الترك تهاوناً وقلة مبالاة وعدم اعتقادها حقاً، ويؤيده أنه علق الصلاة والكفر بترك الكل للجماعة كما يدل عليه توجيه الخطاب إليهم جميعاً، وقد صرح به في رواية ابن ماجة أنه قال: لو أن كلاً منكم صلى في بيته لتركتم سنة نبيكم... إلخ، ومن البعيد اجتماعهم جميعاً على ترك الجماعة إلا عن تهاون واستخفاف كما سيأتي في حديث: «ما من ثلاثة في قرية لا تقام فيهم الجماعة...» الخبر أو لفعلتم فعل الكفرة، أو أنه يؤدي إلى الكفر بأن تتركوا شيئاً فشيئاً حتى تخرجوا عن الملة.

الدليل الثامن: ما رواه ابن ماجة في السنن قال: حدثنا علي بن محمد، ثنا أبو أسامة، عن هشام الدستوائي، عن يحيى بن أبي كثير،

---

(١) وهو ما يرادف المندوب، تمت مؤلف.

عن الحكم بن ميناء أخبرني ابن عباس وابن عمر أنهما سمعا النبي ﷺ يقول على أعواده: «لينتهين أقوام عن ودعهم الجماعات أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين» والختم على القلب إنما يكون لمرتكب الكبيرة كما في قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧].

والجواب: أنه لا حجة في هذا الحديث لأنه وارد في جماعة الجمعات، وهو مصرح به في صحيح مسلم قال: حدثني الحسن بن علي الحلواني، حدثنا أبو توبة حدثنا معاوية وهو ابن سلام، عن زيد يعني أخاه أنه سمع أبا سلام قال: حدثني الحكم بن ميناء أن عبد الله بن عمر وأبا هريرة حدثاه أنهما سمعا رسول الله ﷺ يقول على أعواد منبره: «لينتهين أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين».

قال في المنتقى: ورواه أحمد والنسائي من حديث ابن عمر وابن عباس، وكذلك هو في الجامع الصغير بلفظ الجمعات منسوباً إلى هؤلاء[1] وإلى ابن ماجة من حديث ابن عمر وابن عباس.

الدليل التاسع: ما أخرجه ابن ماجة قال: حدثنا عبد الحميد بن بيان الواسطي، أنبأنا هشيم، عن شعبة، عن عدي بن ثابت، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «من سمع النداء فلم يأته فلا صلاة له إلا من عذر» قيل: وهذا الإسناد صحيح، ورواه في الشفاء، وأخرجه الدارقطني والحاكم من طرق عن شعبة من طريق العباس الدوري عن عبد الرحمن بن غزوان فزاد أبي نوح عن شعبة

(١) يعني مسلماً و أحمد والنسائي، تمت مؤلف.

قال الحاكم: هذا حديث قد أوقفه[1] غندر وأكثر أصحاب شعبة، وهو صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

وهشيم وقراد أبي نوح ثقتان فإذا وصلاه فالقول فيه قولهما، ووافقه الذهبي.

وفي سنن أبي داود حدثنا قتيبة، ثنا جرير، عن أبي جناب[2]، عن مغزا العبدي، عن عدي بن ثابت، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «من سمع المنادي فلم يمنعه من اتباعه عذر، قالوا: وما العذر؟ قال: خوف أو مرض لم تقبل منه الصلاة التي صلى» ورواه في الشفاء.

وأبو خباب هو: الكلبي واسمه يحيى بن أبي حية. قال أبو نعيم: ثقة يدلس وقال يزيد بن هارون: كان صدوقاً يدلس، وأثنى عليه أبو زرعة وابن معين بالصدق، وكلهم رموه بالتدليس، وقال في التقريب: ضعفوه لكثرة تدليسه. قال الفلاس: متروك مات سنة أربع وأربعين ومائة. احتج به الأربعة إلا النسائي، وروى له المرادي.

وورى ابن حزم في المحلى بإسناده إلى شعبة عن حبيب بن أبي ثابت، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس مرفوعاً: «من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له إلا من عذر» وصحح إسناده عبد الحق.

وفي الشفاء عن النبي ﷺ أنه قال: «من سمع النداء من جيران المسجد لم يحبسه مرض أو علة لم يشهد الصلاة فلا صلاة له».

---

(١) أي رواه موقوفاً على بن عباس وسيأتي. تمت. مؤلف.

(٢) في الأصل جناب، ولعل الصواب خباب.

وعن معاذ بن أنس الجهني عن رسول الله ﷺ: «الجفاء كل الجفاء والكفر والنفاق من سمع منادي الله ينادي بالصلاة ويدعو إلى الفلاح فلا يجيبه» أخرجه الطبراني في الكبير.

قال العزيزي: بإسناد حسن. والجفاء: البعد عن الشيء.

وقال الدارقطني: حدثنا أبو حامد محمد بن هارون الحضرمي، نا أبو السكين الطائي زكريا بن يحيى، وحدثنا محمد بن مخلد، نا جنيد بن الحكم، نا أبو السكين الطائي، حدثنا محمد بن سكين الشقري المؤذن، نا عبد الله بن بكير الغنوي، عن محمد بن سوقة، عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله قال: فقد النبي ﷺ قوماً في الصلاة فقال: «ما خلفكم عن الصلاة؟ قالوا: لحاً كان بيننا فقال: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» هذا لفظ ابن مخلد.

وقال أبو حامد: لا صلاة لمن يسمع النداء ثم لا يأتي إلا من عذر، وذكر أيضاً من حديث يحيى ابن أبي كثير عن أبي سلمة، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» والحديث في الجامع الصغير منسوباً إلى البيهقي والدارقطني، وأخرجه أيضاً الحاكم وقد ضعف الحديثان[1] الأول بمحمد بن سكين بالتصغير، والثاني سلمان بن أبي داود اليماني وهو منكر الحديث كما قال البخاري وأبو حاتم، قال البخاري: ومن قلت فيه منكر الحديث فلا تحل الرواية عنه.

قلت: ذكره في الجداول من رجال المرشد بالله وقال: غمزه

---

(١) أي حديث جابر وحديث أبي هريرة. تمت. مؤلف.

المحدثون، وقال ابن حجر في التلخيص: حديث لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد مشهور بين الناس وهو ضعيف.

وفي المجموع حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام قال: لا صلاة لجار المسجد لا يجيب إلى الصلاة إذا سمع النداء.

وأخرج ابن حزم في المحلى من طريق يحيى بن سعيد القطان، حدثنا أبو حيان يحيى بن سعيد التيمي، حدثني أبي عن علي بن أبي طالب عليه السلام: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد، فقيل له: يا أمير المؤمنين ومن جار المسجد؟ قال: من سمع الأذان.

ومثله من طريق سفيان بن عيينة وسفيان الثوري، عن أبي حيان المذكور، عن أبيه، عن علي عليه السلام. قال في الحواشي: هذا الإسناد والذي قبله صحيحان.

قلت: وأخرجه عبد الرزاق والبيهقي، وأخرجا أيضاً عن الحرث عن علي عليه السلام قال: من سمع النداء من جيران المسجد فلم يجب وهو صحيح من غير عذر فلا صلاة له.

وأخرج الدارقطني ولفظه: من كان جار المسجد فسمع المنادي ينادي فلم يجبه من غير عذر فلا صلاة له، وضعف بالحارث وقد مر توثيقه، وذكر في المحلى آثاراً بمعناه عن ابن مسعود وأبي هريرة، وأبي موسى، وعائشة وفيه: عن محمد بن جعفر، عن شعبة، عن عدي بن ثابت قال: سمعت سعيد بن جبير يحدث عن ابن عباس أنه قال: من سمع النداء ثم لم يأت الصلاة فلا صلاة له إلا من عذر، وهذا هو

الذي قال الحاكم أوقفه غندر، وغندر هو محمد بن جعفر.

والجواب من وجوه:

أحدها: أن المراد بالنداء نداء الجمعة للتصريح بوجوب السعي إليها عند ندائها في قوله تعالى: {إِذَا نُودِى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ} [الجمعة:٩].

وأخرج الطبراني في الكبير عن عبد الله بن أبي أوفى، قال: قال رسول الله ﷺ: «من سمع النداء يوم الجمعة ولم يأتها ثم سمع النداء ولم يأتها ثلاثاً طبع على قلبه فجعل قلب منافق» قال العراقي: وإسناده جيد.

وروى أبو داود وغيره عن ابن عمر مرفوعاً: «الجمعة على من سمع النداء».

وجاء في غير حديث الوعيد على من ترك الجمعة بغير عذر فيستفاد من مجموع ذلك حصول الظن بأن قوله من سمع النداء من جيران المسجد للخصوص؛ إذ قد تخرج ألفاظ العموم عن موضوعها لقرينة، والظن كاف في حصولها، سيما مع ما سيأتي من أدلة نفي وجوب الجماعة ومع قوة دليل المخالف في عموم الجنس المعرف كما مر في الفاتحة، وعلى هذا الوجه فيكون النفي بقوله فلا صلاة له متناولاً لكل صلاة صلاها لأن النكرة في سياق النفي للعموم، ومعناه أنه إذا تمادى على ترك الجمعة لم تقبل له صلاة، ويشهد له قوله في حديث جابر: «فمن تركها يعني الجمعة استخفافاً بها أو جحوداً لها فلا جمع الله شمله ولا بارك له في أمره ألا ولا صلاة له ولا زكاة له» الخبر أخرجه

ابن ماجة، وهو في أمالي أبي طالب.

الثاني: أن الحديث ليس فيه دلالة على شرعية الجماعة فضلاً عن وجوبها، وإنما يدل على شرعية الصلاة في المسجد وإن لم تقم فيه جماعة، وهو محمول على نفي الكمال والفضيلة إذ لم يقل أحد بوجوب الإتيان بالصلاة في المسجد ولا بكونه شرطاً في صحتها إلا في الجمعة، وقد روي من حديث علي عليه السلام عند أئمتنا وغيرهم: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً».

وفي الصحيحين من حديث جابر: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل».

وفي سنن الترمذي عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام» وفي هذا المعنى عدة أخبار وهي موجبة لحمل قوله لا صلاة لجار المسجد... إلخ على نفي الفضيلة دون الحقيقة.

قال في حواشي الفصول ما لفظه: فإن قلت قد قال علماؤنا في الفقه في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا صلاة لجار المسجد إلا فيه» الخبر أن المراد نفي الأفضلية فقط، وقالوا في الأصول: المراد نفي كونها واقعة شرعاً، وهذا هو نفي الإجزاء.

قلت: الجمع بين الكلامين أن كلامهم في الأصول أن الخبر ونحوه يفيد لفظه نفي الإجزاء ما لم يرد دليل يوجب حمله على نفي الأفضلية فقط، وقد وردت الآثار بصحة الصلاة في غير المسجد فلذلك حمل على نفي الأفضلية.

قلت: وهذا تصريح بأن الحديث إنما ورد في الحث على الصلاة في المسجد مطلقاً، وأنه لم يفهم منه الدلالة على شرعية الجماعة فكيف يستدل به على وجوبها.

الثالث: أنا لو فرضنا وروده في صلاة الجماعة فقد ذكر بعض جهابذة الأصول أن هذا التركيب ونحوه مما ينفى فيه الفعل والمراد نفي صفته من المجمل؛ لأنه لا بد من إضمار شيء يتعلق به النفي، وهو متردد بين الإجزاء والكمال إذ يفهم منه تارة هذا، وتارة هذا، وما أضمر للضرورة قيد بقدرها فلا يضمر الجميع ولا أحدهما معيناً إذ ليس بأولى من الآخر فكان مجملاً، سلمنا أنه ليس بمجمل فالمنفي إما الحقيقة أو الإجزاء أو الكمال، والحقيقة غير منفية لوجوبها جنساً، والإجزاء لا حاجة إليه إذ تقدير الكمال كاف بما مر في الفاتحة[1]، سلمنا وجوب توجه النفي إلى الحقيقة، وأما ما هو أقرب إلى نفيها وهو الإجزاء فذلك مع عدم القرينة الصارفة عنه، والقرينة هنا موجودة وهي أدلة عدم وجوب الجماعة، فإن قيل: تصريحه في حديث ابن عباس بنفي القبول يدفع الإجمال، وتقدير الكمال، وتعيين تقدير نفي الإجزاء إذ نفي القبول هنا بمعنى نفي الإجزاء.

قيل: قد عرفت ما قيل في إسناد هذا الحديث، ولو فرضت صحته فالواجب حمله على نفي كمال الثواب جمعاً بينه وبين أدلة نفي الوجوب، وهو جمع صحيح، وبيانه أن القبول في الشرع من لوازم الصحة والإجزاء بمعنى أنها إذا حصلت ثبت القبول، ويترتب ثبوته على حصول الثواب، ومع انتفائه تنتفي الصحة والإجزاء فلا يحصل

---

(١) في المسألة الثانية من الباب الثني، تمت مؤلف.

الثواب، وقد ثبت بدليل عدم الوجوب[1] عدم انتفائهما، وإذا لم ينتفيا لم ينتف القبول؛ إذ لا يتصور انتفاء اللازم مع بقاء الملزوم، ولا يجوز إهدار كلام الحكيم فلا بد له من معنى يحمل عليه، وليس إلا نفي الكمال أي كمال الثواب، والتعبير عنه بالقبول تجوز من باب إطلاق اسم السبب على المسبب؛ لأن القبول سبب لحصول الثواب. والله أعلم.

وهاهنا تأويل آخر يتنزل على هذا الوجه وهو أن يحمل الحديث على نفي الإجزاء، ويكون المقصود به من ترك الجماعة تهاوناً واستخفافاً إذ التهاون بسنن الشريعة من الكبائر المحبطة للأعمال لاستلزامها الاستخفاف بالشارع.

هذا وأما حديث معاذ بن أنس فليس من هذا الباب في شيء، بل الإجابة فيه بمعنى القبول و الامتثال لما دعا إليه الداعي وهو فعل الصلاة، فهو فيمن ترك الصلاة رأساً.

الدليل العاشر: ما رواه في الشفاء عن النبي ﷺ أنه قال: «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله» وهو في العلوم وفي الجامع الكافي.

قال الحسن بن يحيى عليه السلام: انتهى إلينا في الخبر المشهور عن النبي ﷺ أنه قال: «يؤمكم أقرؤكم لكتاب الله وأفقهكم في دين الله وأقدمكم هجرة وأعلاكم سناً» وهذا خبر معناه الأمر.

وروى المؤيد بالله في شرح التجريد من طريق ابن أبي شيبة قال: حدثنا وكيع، عن سفيان، عن خالد بن أبي قلابة، عن مالك بن

---

(١) أي وجوب الجماعة. تمت مؤلف.

الحويرث قال: أتيت النبي ﷺ ومعي ابن عم لي فقال: «إذا سافرتما فأذنا وأقيما وليؤمكما أكبركما» وأخرجه الترمذي عن محمد بن غيلان عن وكيع بالسند المذكور، والبخاري عن محمد بن يوسف الفريابي عن سفيان الثوري.

وفي صحيح مسلم حدثنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، أخبرنا عبد الوهاب الثقفي، عن خالد الحذاء، عن أبي قلابة، عن مالك بن الحويرث قال: أتيت النبي ﷺ أنا وصاحب لي، فلما أردنا الإقفال من عنده قال لنا: «إذا حضرت الصلاة فأذنا ثم أقيما وليؤمكما أكبركما» وله عنده إسناد آخر قال فيه وزاد الحذاء: وكانا متقاربين في القراءة.

وفي صحيح مسلم حدثنا محمد بن المثنى، قال: حدثنا عبد الوهاب، قال: حدثنا أيوب، عن أبي قلابة، قال: حدثنا مالك[1]، قال: أتينا إلى النبي ﷺ ونحن شببة متقاربون فأقمنا عنده عشرين يوماً وليلة، وكان رسول الله ﷺ رحيماً رفيقاً فلما ظن أنا قد اشتهينا أهلنا أو قد اشتقنا سألنا عمن تركنا بعدنا فأخبرناه، فقال: «ارجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم وعلموهم ومروهم» وذكر أشياء أحفظها أو لا أحفظها «وصلوا كما رأيتموني أصلي فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم وليؤمكم أكبركم» وله إلى أيوب طريقان أخريان، وأخرجه مسلم من طريق أيوب، وذكر القسطلاني أنه أخرجه أبو داود، والنسائي، وابن ماجة.

وقوله: شببة بفتح الشين المعجمة والموحدتين جمع شاب،

(١) يعني بن الحويرث. تمت. مؤلف.

والحديث صريح في المقصود إذ الأمر حقيقة في الوجوب، ويؤيده ما رواه مجاهد عن ابن عباس أنه سئل عن رجل يصوم النهار، ويقوم الليل لا يشهد جمعة ولا جماعة قال: هو في النار. أخرجه الترمذي، وقال حدثنا بذلك هناد، حدثنا المحاربي عن الليث عن مجاهد.

والجواب: أن الحديث لم يأت في بيان ذكر حكم الجماعة، وإنما جيء به لبيان انعقاد الجماعة بالإثنين ومن هو الأحق بالإمامة وتعليمهم هذا الحكم، والأوامر الواردة في التعليم لا تقتضي الوجوب وإلا لزم وجوب كثير من المندوبات لاقتران الإرشاد إليها، وتعليم كيفياتها بصيغة إفعل، ونظيره ما في صحيح مسلم قال: حدثنا قتيبة بن سعيد، قال: حدثنا أبو عوانة، عن قتادة، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم وأحقهم بالإمامة أقرؤهم» وله عنه طرق بعضها متصل بأبي قتادة، وبعضها بالحريري عن أبي نضرة، وأخرجه أحمد والنسائي.

وأخرج أحمد ومسلم عن أبي مسعود وعقبة بن عمرو الأنصاري، قال: قال رسول الله ﷺ: «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة فإن كانوا في الهجرة فأقدمهم سلماً، ولا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه، ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه».

قال مسلم قال الأشج في رواية مكان سلماً سناً على أنه لو سلم ورود الحديث في الأمر بالجماعة وبيان حكمهما فأدلة عدم الوجوب تصرف الأمر إلى الندب.

وأما كلام ابن عباس ففي إسناده ليث بن أبي سليم وقد تكلم فيه، قال في التقريب: صدوق اختلط أخيراً ولم يتميز حديثه فترك، ثم فيه وجوه من التأويل:

أحدها: ما ذكره الترمذي وهو أنه فيمن لا يشهد الجماعة ولا الجمعة رغبة عنها واستخفافاً بحقها، وتهاوناً بها.

ثانيها: أنه حكم له بالنار لتركه الجمعة؛ إذ لا خلاف في وجوبها مع عدم العذر والرخصة المسقطة لها، وهذا هو الظاهر، واقتران الجماعة بها لا يقتضي مشاركتها لها في الوعيد مع قيام الدليل على استحبابها، والإجمال في الجواب إنما كان للاكتفاء بما علم من اختصاص الوعيد بترك الواجب، ونظيره ما لو قيل إن فلاناً يترك فريضة الفجر ونافلتها فقيل هو في النار فإنه لا يتبادر إلا أن استحقاقه للنار إنما كان لترك الفريضة وإن لم يصرح به المجيب، وقد ذكر الغزالي في العزلة أن حضور الجمعة لا بد منه، وحكى عن جماعة من السلف منهم مالك أنهم تركوا إجابة الدعوات وعيادة المرضى، وحضور الجنائز، وكانوا أحلاس بيوتهم لا يخرجون إلا إلى الجمعة وزيارة القبور، ولو كانت الجماعة واجبة لما اختار فضلاء العلماء ورؤساء العباد والزهاد المتفرغين للعبادة تركها، وكيف يقال في مثلهم إنهم أخلوا بواجب، وقد ظهر لهم من البشارات والكرامات ما يقطع معه على حسن اختيارهم، وصحة مذاهبهم رضي الله عنهم.

ثالثها: أن ذلك اجتهاد منه، وغايته أنه ممن يقول بوجوبها، وقد ثبت بطلانه على أنه قد روي عنه مرفوعاً ما يدل على تفضيل العزلة، وإقامة الصلاة في بعض الشعاب وهو ينافي حمل كلامه على وجوب

الجماعة.

الدليل الحادي عشر: ما أخرجه أبو داود قال: حدثنا أحمد بن يونس، ثنا زائدة، ثنا السائب بن حبيش، عن معدان بن أبي طلحة اليعمري، عن أبي الدرداء قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من ثلاثة في قرية ولا بدو لا تقام فيهم الصلاة إلا قد استحوذ عليهم الشيطان، فعليك بالجماعة فإنما يأكل الذئب القاصية».

قال زائدة: قال السائب يعني بالجماعة: الصلاة في الجماعة، وأخرجه أحمد، والنسائي، وابن ماجة، وابن حبان والحاكم وصححاه، وقال العزيزي: بإسناد حسن. ونحوه في الشفاء.

واستحوذ: غلب واستولى، والقاصية: المنفردة عن القطيع، ومعناه: أن للشيطان سلطاناً على الخارج عن الجماعة، وهذا حجة للقائلين بأنها فرض على الكفاية، وقال في (نجوم الأنظار): ودلالته على ذلك واضحة، وتأويله بتارك الصلاة بعيد لا يلائمه قوله ﷺ: «فعليكم بالجماعة» والتأويل بالمستخف أبعد، ولا معارض له يلجئ إلى تأويله للجمع بينه وبينه فإنه لا يعارضه شيء مما أورده القائلون بأن الجماعة مطلقاً سنة، كما أن القول بأن الجماعة شرط في صحةٍ استناداً إلى ذلك القياس الضعيف واضح البطلان.

قلت: معنى هذا أن ما دل على أنها سنة لا يعارض هذا الحديث لإمكان حمل التشبيه على ما إذا قد سقط الوجوب بفعل البعض لكن في إسناده زائدة، والظاهر أنه ابن قدامة أبو الصلت وهو وإن كان قد وثقه أبو حاتم وغيره، وقال في التقريب: ثقة ثبت صاحب سنة، ففي

الجداول أنه من المنحرفين عن الوصي عليه السلام، وهذه وصمة فيه أقل أحوالها أن لا يقبل ما انفرد به من الحديث، ولا أعلم حجة لهذا القول سوى هذا الخبر، على أن السائب وإن كان قد وثقه العجلي ومعدان وإن كان قد وثقه في التقريب لعلهما من المنحرفين عن الوصي عليه السلام؛ لأن الأول حمصي من أولاد ذي الكلاع الحميري، والثاني شامي وكلا الطائفتين الظاهر فيهما أنهما من أعداء أمير المؤمنين ومبغضيه، فلا نخرج عن هذا الظاهر إلا بناقل، على أن لنا أن نقول لو صح الحديث فهو لا يدل على المدعى لاحتمال كون المراد أن اجتماع طائفة من الناس مع تماديهم على ترك الجماعة دليل استحواذ الشيطان عليهم لأن ذلك لا يكون في الأغلب إلا عن تهاون واستخفاف بهذه السنة العظيمة إذ من البعيد اتفاق ذلك مستمراً إلا عن استخفاف، والتهاون بالسنن الشرعية من أعظم المعاصي، ويؤيد هذا تعليق الحكم بالثلاثة لأن الاثنين قد يقع منهما ترك الجماعة المرة بعد المرة لعدم اتفاق حضورهما معاً في الوقت الواحد لعذر أو نحوه، ولا بعد في ذلك بخلاف الثلاثة فإن اتفاق أعذارهم جميعاً في أوقات الصلاة على الاستمرار مما يستبعد عادة، فلهذا حكم عليهم بالاستحواذ المسبب عن الاستخفاف المدلول عليه بالتمادي على الترك، والحاصل أن تمادي أهل قرية واجتماعهم على ترك الجماعة لا يكون غالباً إلا عن استخفاف بها، والحكم باستحواذ الشيطان عليهم لاستخفافهم لا يدل على وجوب الجماعة، فيسقط الاحتجاج بالحديث على الوجوب والحمد لله رب العالمين، وإلى هنا انتهى الكلام على ما احتج به الموجبون لتأدية الصلاة في الجماعة عيناً وكفاية،

ولنأخذ في الاحتجاج للقائلين بأنها سنة مؤكدة فنقول: لهم على ذلك حجج واضحة وبراهين ساطعة:

الحجة الأولى: أن الأصل عدم الوجوب، ولا يجوز الانتقال عنه إلا بدليل ولا دليل للموجبين، وجميع ما تمسكوا به على قسمين:

أحدهما: ما لا دلالة فيه على الوجوب لا بالمنطوق ولا بالمفهوم.

ثانيهما: ما يحتمله احتمالاً ضعيفاً إلا أنه يعارض ذلك من ضعف الإسناد والوجوه والاحتمالات والتأويلات المنافية له ما به يمنع الاستدلال به على الوجوب، وقد استوفينا ذلك كله عند ذكر تلك الأدلة.

الحجة الثانية: أن الله تعالى كرر الأمر بإقامة الصلاة وهي أوامر مطلقة ليس في شيء منها تقييد بفعلها في الجماعة، وما كان ربك نسيا، وليس لقائل أن يقول: قد قيدت تلك الأوامر في السنة لأنا نقول ليس في السنة ما يفيد التقييد وما يتوهم فيه فقد مر ما فيه.

الحجة الثالثة: ما رواه في الاعتصام وعزاه إلى أمالي أحمد بن عيسى، قال: حدثنا جرير، عن الأعمش، عن محارب، عن جابر، قال: قام معاذ فصلى العشاء الآخرة فجاء فتى من الأنصار فدخل المسجد فطول معاذ فانفتل الرجل فصلى في ناحية المسجد ثم خرج، فلما صلى معاذ أخبر بما صنع فقال: منافق وسبه لأخبرن رسول الله ﷺ فأخبره، فقال له رسول الله ﷺ: «ما حملك على ما صنعت؟ فقال: يا رسول الله عملت على ناضح لي فلما رجعت سمعت الإقامة فدخلت لأصلي فطول فتنحيت فصليت في ناحية المسجد ثم

أتيت ناضحي فأعلفته، فقال النبي ﷺ: «أفتان يا معاذ أفتان يا معاذ، أين أنت من سبح اسم ربك الأعلى، والضحى، وإذا السماء انفطرت، وأشباهها».

قلت: هكذا في الاعتصام ولم أجده في النسخة التي بيدي من الأمالي.

وفي صحيح البخاري حدثني محمد بن بشار، قال: حدثنا غندر، قال: حدثنا شعبة، عن عمرو[1]، قال: سمعت جابر بن عبد الله، قال: كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي ﷺ، ثم يرجع فيؤم قومه فصلى العشاء فقرأ البقرة فانصرف الرجل فكأن معاذاً تناول منه فبلغ النبي ﷺ فقال: «فتان فتان فتان ثلاث مراراً[2]» وقال: «فاتنا فاتنا فاتنا» وأمره بسورتين من أوسط المفصل قال عمرو: لا أحفظهما، وأخرجه أبو داود من حديث عمرو بن دينار عن جابر.

وفي سنن ابن ماجة حدثنا محمد بن رمح، أنبأنا الليث بن سعد، عن أبي الزبير، عن جابر فذكر الحديث بمعنى ما تقدم، وأخرجه النسائي، وأخرجه أيضاً أحمد عن أنس وبريدة الأسلمي، قال في المنتقى: بإسناد صحيح، وهو في صحيح مسلم من حديث عمرو بن الزبير، عن جابر.

وفي صحيح البخاري بسنده إلى قيس بن أبي حازم، قال: أخبرني أبو مسعود أن رجلاً قال: والله يارسول الله إني لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان مما يطيل بنا فما رأيت رسول الله ﷺ في موعظة

(١) هو بن دينار. تمت. مؤلف.

(٢) في نسخة: مرات. تمت. مؤلف.

أشد غضباً منه يومئذ، ثم قال: «إن منكم منفرين فأيكم ما صلى بالناس فليتجوز[1] فإن فيهم الكبير والضعيف وذا الحاجة» وأخرجه مسلم وابن ماجة، ووجه الاحتجاج بهذا أن النبي ﷺ لم ينكر على المنصرف من الصلاة خلف معاذ، ولا على تارك الجماعة في الغداة، ولو كانت واجبة لأنكر عليهما وبين وجوبها، وأمرهما بطلبها مع غير ذلك الإمام إذ هو في مقام التعليم، لا يقال إنما لم ينكر عليهم لأن الترك كان لعذر وهو التطويل؛ لأنا نقول لا دليل على ذلك ولا موجب للحمل عليه، والأعذار في ترك الواجب لا تثبت بمثل هذا، على أن الانصراف لو كان من باب الترخيص للعذر لما كان لإنكار التطويل والأمر بالتخفيف معنى إذ يمكن المعذور ترك الجماعة ولا حرج عليه في ذلك لأنه لا معنى للرخصة إلا أنه يجوز ترك الواجب للعذر، وإذا كان معناها ذلك فلا يوجب على الإمام أن يفعل ما ترفع به الرخصة على المؤتم، فصح أن الإنكار والأمر بالتخفيف إنما كان لمراعاة نيل فضيلة الجماعة لكل مصل، وأن ترك الإنكار على المنصرف إنما هو لعدم وجوب الجماعة. والله الموفق.

الحجة الرابعة: أن النبي ﷺ لم يأمر المسيء صلاته بالجماعة وقد تقدم حديثه في الفاتحة، وهو في مقام تعليمه أصل الصلاة وما يتعلق بها حتى علمه الطهور مع أنه أحق بالوجوب والتعليم لتكرر إخلاله بالصلاة منفرداً، وكون حضوره في الجماعة مظنة الإتيان بها على وجهها.

---

(١) لفظه في صحيح مسلم: ((فأيكم أم الناس فليوجز))...إلخ، المجلد الأول، الجزء الثاني ص٤٢-٤٣. الطبعة الصادرة سنة ١٣٣٤هـ، وفي سنن ابن ماجة: ((فأيكم ثلى بالناس فليجوز...))إلخ، ص ٣١١، الطبعة الأولى.

الحجة الخامسة: ما رواه زيد بن علي عليه السلام في المجموع، عن أبيه، عن جده عن علي عليه السلام قال: صلى رجل خلف الصفوف فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «هكذا صليت وحدك ليس معك أحد؟» قال: نعم. قال صلى الله عليه وآله وسلم: «فأعد صلاتك» ورواه في العلوم وشرح التجريد من طريق الناصر عليه السلام عن محمد بن منصور وهو في أصول الأحكام، والشفاء.

وفي العلوم حدثنا محمد بن منصور، قال: حدثني يوسف بن موسى، عن عبد الرحمن بن مغرى، حدثنا السري بن إسماعيل، عن الشعبي، عن وابصة بن معبد قال: صلى رجل خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقام وحده خلف الصف فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة نظر إليه فقال: «يا مصلِ وحده هلاً كنت دخلت في الصف فإن لم تجد سعة أخذت بيد رجل فأخرجته إليك قم فأعد الصلاة».

يوسف هو: بن موسى بن راشد القطان أبو يعقوب الكوفي الرازي، روى عنه جماعة منهم البخاري، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجة.

قال أبو حاتم: صدوق مات سنة ثلاث وخمسين ومائتين، روى له الناصر وأئمتنا الأربعة والنيروسي.

وأما عبد الرحمن فهو: بن مغرى بفتح الميم وسكون المعجمة ثم راء مقصور الدوسي الكوفي أبو زهير قال ابن عدي: يكتب حديثه وقال أبو زرعة: صدوق، وقال الذهبي: لا بأس به، وثقه أبو خالد الأحمر وابن حبان، توفي سنة بضع وسبعين ومائتين، احتج به

الأربعة، وروى له أبو طالب والمرادي.

وأما السري بفتح المهملة وكسر الراء مخففة وتشديد الياء فهو: ابن إسماعيل الهمذاني الكوفي ابن عم الشعبي، قال في التقريب: ولي القضاء متروك الحديث وقال في الجداول: تكلموا عليه بغير حجة، روى له البيهقي، وابن ماجة، ومن أئمتنا أبو طالب والمرادي.

وفي سنن أبي داود حدثنا سليمان بن حرب وحفص بن عمر قالا: ثنا شعبة، عن عمرو بن مرة، عن هلال بن يساف، عن عمرو بن راشد، عن وابصة أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يصلي خلف الصف وحده فأمره أن يعيد -قال سليمان بن حرب- الصلاة.

وأخرجه من هذا الوجه الترمذي، قال: حدثنا محمد بن بشار، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة. فذكره بالسند المتقدم.

وفي سنن ابن ماجة حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا عبد الله بن إدريس، عن حصين، عن هلال بن يساف، قال: أخذ بيدي زياد بن أبي الجعد فأوقفني على شيخ بالرقة يقال له وابصة بن معبد فقال: صلى رجل خلف الصف وحده فأمره النبي ﷺ أن يعيد. وأخرجه الترمذي من حديث هناد، عن أبي الأحوص، عن حصين... إلى آخره.

قال الترمذي: واختلف أهل الحديث في هذا فقال بعضهم: حديث عمرو بن مرة عن هلال بن يساف عن عمرو بن راشد عن وابصة أصح، وقال بعضهم: حديث حصين عن هلال بن يساف عن زياد بن أبي الجعد عن وابصة أصح، قال: وهذا عندي أصح من حديث عمرو بن مرة لأنه قد روي من غير حديث بلال.

قال حدثنا محمد بن بشار، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن عمرو بن مرة، عن زياد بن أبي الجعد، عن وابصة.

وفي سنن ابن ماجة حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا ملازم بن عمرو، عن عبد الله بن بدر، حدثني عبد الرحمن بن علي بن شيبان، عن أبيه علي بن شيبان وكان من الوفد قال: خرجنا حين قدمنا على النبي ﷺ فبايعناه وصلينا خلفه، ثم صلينا وراءه صلاة أخرى، فقضى الصلاة فرأى رجلاً فرداً يصلي خلف الصف، قال فوقف عليه نبي الله ﷺ حين انصرف، قال: «استقبل صلاتك لا صلاة للذي خلف الصف» وأشار إليه الترمذي قال وفي الباب عن ابن عباس، وحديث وابصة حديث حسن، وقد ذكر الحديثين في المنتقى، ونسب حديث وابصة إلى الخمسة إلا النسائي، وحديث علي بن شيبان إلى أحمد وابن ماجة.

قلت: وأخرجه أيضاً ابن حبان، والطحاوي ورجاله في الكتب المذكورة ثقات، وروى الأثرم عن أحمد أنه قال: هو حديث حسن، وقال ابن سيد الناس رواته ثقات معروفون، والحجة من ذلك أن النبي ﷺ لم يأمره بالإعادة في جماعة، ولو كان لنقل كما نقل هذا الحكم، لا يقال إنما ترك الأمر اكتفاء بما قد علم من أمره ﷺ بفعلها في جماعة، وأنها لا تجزي من دونها؛ لأنا نقول ليس ثمة ما يستفاد من الوجوب وعدم الاجتزاء كما مر.

الحجة السادسة: حديث أبي سعيد أن النبي ﷺ رأى رجلاً يصلي وحده فقال: «ألا رجل يتصدق على هذا فيصلي معه».

قال في النيل: أخرجه أبو داود، وحسنه الترمذي، وصححه ابن خزيمة والحاكم، فلم ينكر عليه التخلف عن الجماعة ولم يأمره بطلب من يصلي معه.

وكذلك حديث أبي موسى عند البخاري ومسلم قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم إليها ممشى فأبعدهم، والذي ينتظر الصلاة حتى يصليها مع الإمام أعظم أجراً من الذي يصليها ثم ينام» وفي رواية أبي كريب عند مسلم أيضاً حتى يصليها مع الإمام في جماعة فأثبت أجر من صلاها قبل الإمام إلا أنه دون أجر من انتظر الإمام وصلى معه، ولو كانت الجماعة واجبة لكان آثماً لا مأجوراً.

الحجة السابعة: ما في سنن الترمذي، قال: حدثنا أحمد بن منيع، حدثنا هشيم، أخبرنا يعلى بن عطاء، حدثنا جابر بن يزيد بن الأسود، عن أبيه قال: شهدت مع النبي ﷺ حجته فصليت معه صلاة الصبح في مسجد الخيف فلما قضى صلاته وانحرف إذا هو برجلين في آخر القوم لم يصليا معه فقال: «علي بهما فجيء بهما ترتعد فرائصهما فقال: ما منعكما أن تصليا معنا؟ فقالا: يا رسول الله إنا كنا قد صلينا في رحالنا، فقال: فلا تفعلا إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فإنها لكما نافلة» قال الترمذي: حسن صحيح. وذكره في المنتقى وقال رواه الخمسة إلا ابن ماجة، وفي لفظ لأبي داود: «إذا صلى أحدكم في رحله ثم أدرك الصلاة مع الإمام فليصلها معه فإنها له نافلة».

وفي النيل: أن الحديث أخرجه أيضاً الدارقطني وابن حبان،

والحاكم، وصححه ابن السكن، ويعلى من رجال مسلم، وجابر وثقه النسائي وغيره.

وفي الباب عن أبي ذر عند مسلم في حديث أوله: «كيف أنت إذا كان عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها -وفيه- فإن أدركتها معهم فصل فإنها لك نافلة» وعن ابن مسعود عند مسلم بنحوه، وعن شداد بن أوس عند البزار، وعن محجن الديلي عند مالك في الموطأ، والنسائي وابن حبان، والحاكم، وفيه تصريح بأن الثانية هي النافلة، وظاهره عدم الفرق بين أن تكون الأولى جماعة أو فرادى لأن ترك الاستفصال في مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال، وأيضاً ذكر الرحال يفيد كون الأولى فرادى؛ إذ الأغلب أن الصلاة في الرحال لا تكون جماعة، وعلى هذا فيقال لو كانت الجماعة واجبة لأمرهما بالإعادة.

الحجة الثامنة: ما رواه في العلوم قال: حدثني أبو الطاهر، قال: حدثني أبي عن أبيه عن جده، عن أبيه عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «لما أسري بي إلى السماء قيل لي فيم اختصم الملأ الأعلى؟ قلت: لا أدري فعلمني، قال: في إسباغ الوضوء في السبرات[1]، ونقل الأقدام إلى الجماعات، وانتظار الصلاة بعد الصلاة» وأخرج أحمد نحوه من حديث ابن عباس ولفظه: «يا محمد هل تدري فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: نعم يختصمون في الدرجات والكفارات، قال: وما الكفارات؟ قلت: المكث في المساجد بعد الصلوات، والمشي على الأقدام إلى الجماعات، وإبلاغ الوضوء في

(١) سبرة كسجدة الغداة الباردة، والجمع سبرات كسجدات. تمت كاتبه غفر الله له.

المكاره، ومن فعل ذلك عاش بخير ومات بخير، وكان من خطيئته كيوم ولدته أمه».

قيل: ورجاله رجال الصحيح، وأخرجه عبد الرزاق، وعبد بن حميد، والترمذي وقال حسن غريب، هكذا في (الروض النضير)، وفيه أنه أخرجه محمد بن نصر عن ابن عباس، والترمذي، والطبراني في الكبير، وابن مردويه عن معاذ بن جبل، وابن مردويه عن أبي أمامة، والطبراني في الكبير، وابن مردويه عن أبي رافع عن طارق بن شهاب، والطبراني في السنة،وابن مردويه عن أبي هريرة والطبراني في الكبير وابن مردوية عن أنس،والطبراني في الكبير، والخطيب عن أبي عبيدة بن الجراح، والحكيم والطبراني عن عبد الرحمن بن عابس الحضرمي، وأحمد في المسند عنه عن بعض الصحابة،والحكيم والبزار، والطبراني في السنة عن ثوبان، ووجه الاحتجاج بالخبر أن نزاع الملأ الأعلى إنما كان في تفضيل -أي- هذه الأنواع على بعض، ولا شك أن انتظار الصلاة بعد الصلاة ليس بواجب إذ معناه الجلوس في مصلاه بعد الصلاة منتظراً للصلاة الأخرى، وقد جاء[1] مصرحاً به في حديث علي عليه السلام مرفوعاً: «إن العبد إذا جلس في مصلاه بعد الصلاة صلت عليه الملائكة، وصلاتهم عليه: اللهم اغفر له، وإن جلس ينتظر الصلاة صلت عليه، وصلاتهم: اللهم اغفر له اللهم ارحمه» أخرجه أحمد، وفيه عطاء بن السائب وهو ثقة إلا أنه اختلط آخر عمره، وأخرج أبو داود ونحوه من حديث أبي هريرة، وأخرجه الشيخان والترمذي وابن ماجة، وأخرج

---

(١) أي هذا المعنى. تمت. مؤلف.

أحمد من حديث أبي سعيد يرفعه: «لا يزال العبد في صلاته ما دام في مصلاه ينتظر الصلاة...» الخبر، وإذا كان المراد به ما ذكر وقد علم أنه غير واجب وجب أن يكون ما اقترن به من إسباغ الوضوء ونقل الأقدام إلى الجماعات مثله[1] إذ لايصح أن يختصم الملأ الأعلى في التفضيل بين الواجب والمندوب لما يعلمه كل من له مسكة من حجى فضلاً عن الملأ الأعلى من أن المندوب لا يساوي الواجب في الفضيلة ولا يدانيه، فضلاً عن أن يحكم بتفضيله عليه، ومن هنا يشرق ضوء دلالة الحديث على أن الجماعة سنة مؤكدة لا فريضة واجبة، وبيان ذلك أن يقال: قد دل الحديث على عظم فضيلة نقل الأقدام إلى الجماعات من حيث أنه قد ذهب بعض الملأ الأعلى إلى تفضيله على إسباغ الوضوء في السبرات، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، ويؤكده ذهابهم في ذلك مذهب الخصومات، والمعلوم أن تفضيله ليس بذاته وإنما هو لكون الجماعة لا تحصل إلا به، وقد ثبت بما قررنا أن نقل الأقدام إلى الجماعة غير واجبة فيجب في الجماعة أن تكون كذلك، وإلا لكان نقل الأقدام إليها واجباً مثلها؛ لأن ما لا يحصل الواجب من دونه وكان مقدوراً للمكلف يجب بوجوبه، لا يقال إنما يتم هذا الاستدلال لوكانت الجماعة لا تحصل إلا بنقل الأقدام إليها، وليس كذلك فإنه يمكن تحصيلها من دونه بأن يكون المصلي في الصف فيقوم إليها بلا نقل قدم، أو يركب من داره إلى موضع إقامتها، وحينئذ فيكون الحديث لبيان فضيلة المشي إليها على الركوب ونحوه لا لبيان كونها سنة كما زعمتم؛ لأنا نقول الغالب التوصل إليها بنقل الأقدام،

---

(١) أي غير واجب. تمت. مؤلف.

والركوب ونحوه لا يكون إلا نادراً، والأحكام مبنية على الغالب لا على الصور النادرة المنزلة منزلة العدم في تعليق الأحكام بها، ويؤيد ذلك أن مواضع الجماعات من المساجد ونحوها في غاية القرب من الدور والمساكن غالباً بحيث يستهجن الركوب منها إلى تلك المواضع إلا لعذر، على أنه يلزم على هذا التأويل الجزم بكون نقل الأقدام إلى الجماعات أفضل من انتظار الصلاة بعد الصلاة، وهذا أمر لم يصطلح عليه الملأ الأعلى.

هذا وأما إسباغ الوضوء فالمراد به الإتيان بمندوباته على الكمال؛ إذ الإتيان بها من تمامه، ولا يجوز حمله على إكمال الواجب منه لما مر.

الحجة التاسعة: ما رواه زيد بن علي عليه السلام عن أبيه عن جده، عن علي عليه السلام أنه غدا على أبي الدرداء فوجده متصبحاً فقال: مالك يا أبا الدرداء قال: كان مني من الليل شيء فنمت فقال علي عليه السلام: أفتركت صلاة الصبح في جماعة؟ قال: نعم، فقال علي عليه السلام: يا أبا الدرداء لأن أصلي الفجر وعشاء الآخرة في جماعة أحب إلي من أن أحيي ما بينهما، أو ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «لو يعلمون ما فيهما لأتوهما ولو حبواً وإنهما ليكفران ما بينهما».

ورواه في العلوم ومعناه أن ثوابهما جماعة مع عدم قيام الليل أفضل وأحب من صلاتهما فرادى مع القيام فقد شاركت الفرادى صلاة الجماعة في أصل الفضيلة وإن كانت ناقصة، ذكره في الروض، وفي معناه ما رواه في الموطأ عن عمر أنه قال: لأن أشهد صلاة الصبح في جماعة أحب إلي من أن أقوم ليلة.

الحجة العاشرة: ما أخرجه الترمذي قال: حدثنا محمود بن غيلان، حدثنا بشر بن السري، حدثنا سفيان، عن عثمان بن حكيم، عن عبد الرحمن بن أبي عمرة، عن عثمان بن عفان، قال: قال رسول الله ﷺ: «من شهد العشاء في جماعة كان له قيام نصف ليلة، ومن صلى العشاء والفجر في جماعة كان له كقيام ليلة» وأخرجه أبو داود، ورواه في الشفاء، وأخرجه مسلم بلفظ: «من صلى صلاة العشاء في جماعة فكأنما قام نصف الليل ومن صلى صلاة الصبح في جماعة فكأنما قام الليل كله».

وفي الموطأ عن عثمان موقوفاً: من شهد العشاء فكأنما قام نصف الليل، ومن شهد الصبح فكأنما قام الليل كله، والحديث يدل على أن فعل هاتين الصلاتين في جماعة يوازي في الفضيلة ما ذكره من قيام الليل ويشابهه، ولو كانت الجماعة واجبة لم تصح المشابهة؛ إذ لا يصح تشبيه الواجب بالمندوب، والأفضل بالمفضول في الفضل؛ إذ لا عبادة كأداء الفرائض.

الحجة الحادية عشرة: حديث ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة» رواه في الشفاء.

وفي صحيح البخاري حدثنا عبد الله بن يوسف، قال: أخبرنا مالك، عن نافع، عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة» وأخرجه من هذه الطريق مسلم بلفظ: «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ» وله عنده طريق أخرى إلى عبيد الله بن عمر عن نافع بلفظ: «صلاة الرجل في

الجماعة تزيد على صلاته وحده سبعاً وعشرين درجة».

وفي رواية له: بضعاً وعشرين درجة وأخرجه أيضاً من طريق ابن نافع قال: أخبرنا ابن أبي فديك، أخبرنا الضحاك، عن نافع، عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «بضعاً وعشرين».

وأخرجه الترمذي وابن ماجة من حديث عبيد الله بن عمر بلفظ: سبع وعشرين درجة. وذكر العيني أن النسائي أخرجه.

وفي صحيح البخاري حدثنا عبد الله بن يوسف، قال: أخبرنا الليث، قال: حدثني ابن الهاد، عن عبد الله بن خباب، عن أبي سعيد الخدري أنه سمع النبي ﷺ يقول: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة».

وفي سنن ابن ماجة حدثنا أبو كريب، ثنا أبو معاوية، عن هلال بن ميمون، عن عطاء بن يزيد، عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلاته في بيته خمساً وعشرين درجة» وأخرجه أبو داود عن محمد بن عيسى عن أبي معاوية بسند ابن ماجة بلفظ: «الصلاة في جماعة تعدل خمساً وعشرين صلاة، فإذا صلاها في فلاة فأتم ركوعها وسجودها بلغت خمسين صلاة» وفي إسناده هلال بن ميمون الجهني الرملي أبو المغيرة.

قال أبو حاتم: ليس بالقوي ويكتب حديثه.

قلت: وثقه ابن معين وغيره.

وفي صحيح البخاري حدثنا موسى بن إسماعيل، قال: حدثنا عبد

الواحد[1]، قال: حدثنا الأعمش، قال: سمعت أبا صالح[2] يقول: سمعت أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «صلاة الرجل في الجماعة تضعف على صلاته في بيته وفي سوقه خمساً وعشرين ضعفاً، وذلك أنه إذا توضأ فأحسن الوضوء ثم خرج إلى المسجد لا يخرجه إلا صلاته لم يخط خطوة إلا رفعت له بها درجة وحط عنه بها خطيئة فإذا صلى لم تزل الملائكة تصلي عليه ما دام في مصلاه اللهم صل عليه اللهم ارحمه، ولا يزال أحدكم في صلاة ما انتظر الصلاة» وأخرجه مسلم إلا أنه قال: «بضعاً وعشرين درجة» وقال: «فيما تقول الملائكة اللهم ارحمه اللهم اغفر له اللهم ارحمه اللهم تب عليه ما لم يؤذ فيه ما لم يحدث فيه»وهوفي سنن أبي داود.

وفي سنن ابن ماجة حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلاته في بيته وصلاته في سوقه بضعاً وعشرين درجة».

وفي صحيح مسلم حدثنا يحيى بن يحيى قال: قرأت على مالك، عن ابن شهاب، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «صلاة الجماعة أفضل من صلاة أحدكم وحده بخمس وعشرين جزءاً » وله عنده طرق وألفاظ مختلفة في بعضها: «صلاة مع الإمام أفضل من خمس وعشرين صلاة يصليها وحده» وفي لفظ: «تفضل صلاة الجمع على صلاة الرجل وحده بخمس وعشرين درجة»

---

(١) هو بن زياد العبسي. تمت. مؤلف.

(٢) هو ذكوان. تمت. مؤلف.

وفي آخر: «صلاة الجماعة تعدل خمساً وعشرين صلاة الفذ» وأخرجه ابن ماجة.

وعن ابن مسعود أنه قال: صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلاته خمس وعشرين درجة. ذكره في البستان.

قال في الزهور: وهو توقيف إذ لا مجال للاجتهاد فيه.

قلت: قد روي مرفوعاً كما في الإنتصار وشرح البحر، وأخرجه أحمد بلفظ: «خمس وعشرين درجة كلها مثل صلاتهم».

وهو يدل على صحة ما مر من تأويل كلام ابن مسعود المقتضي لوجوب الجماعة، لا سيما على رواية الوقف.

وفي سنن أبي داود حد ثنا حفص بن عمر ، ثنا شعبة، عن أبي إسحاق ، عن عبد الله بن أبي نصير، عن أبي بن كعب قال: صلى بنا رسول الله ﷺ يوماً الصبح فقال: «أشاهد فلان؟ قالوا: لا قال أشاهد فلان قالوا لا قال: إن هاتين الصلاتين أثقل الصلوات على المنافقين ولو تعلمون ما فيهما لأتيتموهما ولو حبواً على الركب وإن الصف الأول على مثل صف الملائكة ولو علمتم ما فضيلته لابتدرتموه، وإن صلاة الرجل مع الرجل أزكى من صلاته وحده، وصلاته مع الرجلين أزكى من صلاته مع الرجل، وما كثر فهو أحب إلى الله».

قلت: وفيه دليل على صحة ما مر من حمل حديث الهم بالإحراق ونحوه على أهل النفاق، وآخر الحديث في الشفاء أعني من قوله: وإن صلاة الرجل مع الرجل...إلخ.

وأخرج أبوطالب وأحمد وابن ماجة والنسائي، وصححه ابن خزيمة وغيره ولفظ ابن ماجة: «صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلاته وحده أربعاً وعشرين أو خمساً وعشرين درجة».

وفي الباب ، عن أنس ، عند الدارقطني، و عن صهيب وعبد الله بن زيد، وزيد بن ثابت عند الطبراني، قال في النيل: بطرق كلها ضعيفة، واتفقوا على خمس وعشرين.

قلت: لا يضر ضعفها لاعتضادها بما تقدم، ورواه ابن سيد الناس عن معاذ بلفظ: «فضل صلاة الجمع على صلاة الرجل وحده خمساً وعشرين».

ورواه أبو العباس السراح ، عن عائشة، وقد أشار إلى جملة ما تقدم الترمذي قال بعد أن ذكر حديث ابن عمر: وفي الباب ، عن عبد الله بن مسعود وأُبي ومعاذ بن جبل، وأبي سعيد، وأبي هريرة، وأنس.

والحديث يدل دلالة واضحة صريحة على أن الجماعة ليست بواجبة؛ لأن صيغة افعل للتفضيل نحو أزكى وأفضل تقتضي الاشتراك في أصل الفضل، وذلك يقتضي وجود الفضيلة في صلاة المنفرد، ووجود الفضيلة يستلزم الصحة والاجتزاء إذ ما لا يصح لا فضيلة فيه، بل قال بعضهم: إن المشترك هنا لا بد أن يكون هو الاجزاء والصحة وإلا فلا صلاة فضلاً عن الفضل والزكا، وكذلك يقال في سائر ألفاظ الحديث التي لم يأت فيها بصيغة أفعل نحو تفضل وتزيد وتعدل ونحوها إذ تلك العبارات في معنى افعل في الدلالة على المشاركة

في أصل الفضيلة؛ إذ لا يصح التعادل ونحوه بين الواجب والباطل فتأمل، فإن قيل وجوب الزائد لا ينافي صحة الناقص.

قلنا: بل ينافيه لأنه يكون عاصياً بصلاته منفرداً، ولا يجوز أن يكون الشيء الواحد طاعة ومعصية في حالة واحدة.

قالوا: صحت الرخص مع بقاء وجوب خلافها وتحريمه.

قلنا: إنما صحت لعذر ولا وجوب حال العذر، وإلا لاجتمع النقيضان، وأما قولهم في الرخصة هي ما شرع لعذر مع بقاء مقتضى الوجوب أو التحريم وإنما أرادوا بقاءه في الجملة لا في [حق] المعذور.

قالوا: التفضيل محمول على صلاة المعذور فذاً.

قلنا: الفذ وما في معناه من قوله الرجل ونحوه للعموم فيشمل المعذور وغيره.

قالوا: خصصه حديث عمران بن حصين أنه سأل النبي ﷺ عن صلاة الرجل قاعداً قال: «إن صلى قائماً فهو أفضل ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم ومن صلى نائماً فله نصف أجر القاعد» أخرجه الجماعة إلا مسلماً، والمراد بالنائم المضطجع، ونحوه عن عبد الله بن السائب عند الطبراني، و عن ابن عباس عند ابن عدي وفي إسناديهما ضعف، وعن ابن عمر عند البزار والطبراني وابن أبي شيبة، و عن عائشة عند النسائي وهو عام في المفترض والمتنفل، وقد علم أن المصلي قاعداً بغير عذر لا أجر له ولا صحة لصلاته حتى تشارك صلاة القائم في أصل الفضل فتعين حمله على المعذور[1].

---

(١) يعني من فعل القيام مع جواز تركه ومن اختار الجلوس مع إباحته له وإن كان يقدر على =

وبه يعلم أنه يصح تفضيل صلاة أحد المعذورين لإتيانه بها تامة على صلاة الآخر لنقصانها، وإذا كان كذلك صح تفضيل الجماعة حيث كان لفعلها عذر يبيح له تركها على صلاة المنفرد لعذر لاشتراكهما في أصل الفضل، وعلى هذا يصح ما قلناه من حمل حديث التفضيل على المعذور، ويبطل ما ادعيتموه من العموم.

قلنا: حديث عمران خاص بالنفل؛ لأن من له قدرة على القيام لا يباح له القعود لقوله ﷺ: «يصلي المريض قائماً فإن لم يستطع يصلي جالساً، فإن لم يستطع صلى على جنبه مستقبل القبلة...» الخبر رواه في الشفاء من حديث علي عليه السلام.

وقوله ﷺ لعمران بن حصين: «صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب تومئ إيماء». رواه في الشفاء، وأخرجه البخاري وغيره، وقد صح أن النبي ﷺ كان يصلي النافلة قاعداً لما كبر وبدن.

سلمنا أنه يباح له القعود وإن كان يقدر على القيام لكن مع مشقة زائدة فقد دلت الآثار عن النبي ﷺ على أن من منعه الله عن العمل بمرض أو غيره يكتب له أجر عمله وهو صحيح، ومن تعسر عليه أمر بسبب من عند الله تعالى فهو في حكم من تعذر عليه ذلك في سقوطه عنه لقوله تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة:١٨٥] ونحوها.

قلت: ومن الأدلة الواضحة على أنه يكتب للمعذور الذي لم يمنعه

القيام بمشقة. تمت. مؤلف.

من العمل إلا العذر مثل أجر العامل قوله تعالى: {لاَ يَسْتَوِى الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِى سَبِيلِ اللَّهِ...} [النساء:٩٥] الآية فإن الظاهر استثناء المعذور من القاعد، والاستثناء من النفي إثبات، فوجب استواء المجاهد والقاعد المعذور في الفضل إذ كان المعذور راغباً في الجهاد لم يحبسه إلا العذر، ويؤيد ذلك ما روي في سبب نزول الآية وهو ما أخرجه ابن سعد، وعبد بن حميد، والبخاري والترمذي، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن الأنباري في المصاحف، والبغوي والبيهقي في سننه عن البراء بن عازب قال: لما نزلت {لاَ يَسْتَوِى الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} [النساء:٩٥] قال النبي ﷺ: «ادع فلانا» وفي لفظ: ادع زيداً فجاء ومعه الدواة واللوح والكتف فقال: اكتب {لاَ يَسْتَوِى الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِى سَبِيلِ اللَّهِ} [النساء:٩٥] وخلف النبي ﷺ ابن أم مكتوم فقال: يا رسول الله إني ضرير فنزلت مكانها {لاَ يَسْتَوِى الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِى سَبِيلِ اللَّهِ} [النساء:٩٥] وللحديث طرق عن جماعة من الصحابة والتابعين عند جماعة من المحدثين ذكرها في الدر المنثور، منها ما أخرجه ابن جرير والطبراني في الكبير بسند رجاله ثقات عن زيد بن أرقم قال: لما نزلت {لاَ يَسْتَوِى الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِى سَبِيلِ اللَّهِ} [النساء:٩٥] جاء ابن أم مكتوم فقال: يا رسول الله أما لي من رخصة؟ قال: لا. قال: اللهم إني ضرير فرخص لي فأنزل الله غير أولي الضرر فأمر رسول الله ﷺ بكتابتها، وأخرج ابن جرير نحوه عن ابن عباس، وفيه أنه قال: هل لي من رخصة عند الله إن قعدت.

تنبيه [في سؤال ابن أم مكتوم]

في سؤال ابن أم مكتوم هنا عن الرخصة دليل على صحة تأويل ما مر عنه من سؤال الرخصة في ترك الجماعة بأن المراد الترخيص له مع حصول فضيلة الجماعة، وأنه كان من الذين ينزلون فضائل الشريعة منزلة الواجب في المحافظة عليها والرغبة في أجرها لأنه قد علم هنا عدم الوجوب على غير المعذورين كما تدل عليه الآية فضلاً عمن ثبت عذره، فإن قيل فما له لم يرخص له في ترك الجماعة ويحصل له مثل ثواب أهلها وفضلهم مع أن العذر واحد؟

قيل: لاختلاف المشقة وإمكان الجماعة مع العمى دون الجهاد، ولهذا جاء في بعض الروايات أنه قال: يار سول الله ما ذنبنا؟ فأنزل الله غير أولي الضرر فأنكر الأعمى تفضيل المجاهدين على المعذورين وهم ممنون من جهة الله تعالى بإنزال العذر بهم، ولم ينكر عليه النبي ﷺ ذلك أعني إنكاره للتفضيل لأن العقل يقضي بأنه لا تفضيل، وقد أدوا مستطاعهم، وهو حسن النية والرغبة في الجهاد لو لا العذر.

تفسير قوله تعالى:

{أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ}

[البقرة: ٤٤]

- قبح التغافل عن أعمال البر.
- زيادة الزجر في قبح القبيح من العالم.
- ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف أو ينهى عن المنكر.
- دلالة الآية على مذهب العدلية في خلق الأفعال.
- إثبات حكم العاقل.

قوله تعالى: {أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ} [البقرة:٤٤] الهمزة للتوبيخ والتقريع والتعجب من حالهم، والبر: سعة الخير والمعروف، ومنه البر لسعته ويتناول كل خير، ويكون بمعنى الإجلال والتعظيم، ومنه: ولد بر بوالديه وبار أي يعظمهما، وقد نسب إلى الله تعالى تارة نحو: أنه هو البر الرحيم، وإلى العبد أخرى، فيقال: بر العبد بربه أي توسع في طاعته فمن الله تعالى الثواب، ومن العبد الطاعة.

قال القرطبي: والمراد به هنا الطاعة والعمل الصالح وإليه ترجع سائر الأقوال في تفسيره في الآية إذ مدارها إما على فعل كل خير وطاعة أو خير مخصوص، والنسيان: ضد الذكر وهو السهو الحادث بعد حصول العلم ويطلق على الترك وهو المراد هنا، والتلاوة: الإتباع ولذلك استعملت في القرآن لأن الآيات أوالكلمات أوالحروف يتبع بعضها بعضاً في الذكر، والعقل: المنع، ومنه عقال البعير لأنه يمنع من الحركة، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [في قبح التغافل عن أعمال البر]

دلت الآية الكريمة على قبح التغافل عن أعمال البر مع حث الناس عليها، وأن ذلك مستقبح في العقول، وما أحسن التعبير ، عن هذه الآية بنسيان الأنفس لأن المقصود من أمر الناس إما النصيحة أو الشفقة، والعاقل اللبيب لا ينصح غيره ويشفق عليه ويترك نفسه، بل من شأنه أنه لا يحب أن يسبقه أحد إلى السعادة، وفي معناه قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتاً عِندَ

اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ} [الصف:٣،٢].

وفي سلوة العارفين عن النبي ﷺ: «رأيت ليلة أسري بي أقواماً في النار تقرض شفاههم بمقاريض من النار فقلت يا جبريل من هؤلاء فقال: هؤلاء خطباء أمتك الذين يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم» الآية وأخرجه وكيع وابن أبي شيبة وأحمد، وعنه ابن حميد والبزار، وابن أبي داود في البعث، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن حبان، وأبو نعيم في الحلية، وابن مردويه والبيهقي في الشعب عن أنس بزيادة كلما قرضت رجعت بعد قوله بمقاريض من نار.

وفي (سلوة العارفين) عن رسول اله ﷺ: «ليلة أسري بي مررت بقوم تقرض شفاتهم بمقاريض من النار فقلت: يا جبريل من هؤلاء؟ فقال: خطباء أمتك الذين يقولون الشيء فلايعملون به ويقرءون كتاب الله ولا يعملون به».

وأخرج أحمد والبخاري ومسلم عن أسامة بن زيد قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يجاء بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار فتندلق أقتابه فيدور بها كما يدور الحمار برحاه فيطيف به أهل النار فيقولون يا فلان مالك ما أصابك أفلم تكن تأمرنا بالمعروف وتنهانا عن المنكر ؟ فيقول: كنت آمركم بالمعروف فلا آتيه وأنهاكم عن المنكر وآتيه».

وأخرج الأصبهاني في الترغيب نحوه من حديث أبي أمامة وضعف السيوطي إسناده.

قوله: فتندلق أي تخرج أقتابه أي أمعاؤه واحدها قتب.

وأخرج الخطيب في اقتضاء العلم العمل وابن النجار في تأريخ بغداد

عن النبي ﷺ قال: «اطلع قوم من أهل الجنة على قوم من أهل النار فقالوا بم دخلتم النار وإنما دخلنا الجنة بتعليمكم؟ قالوا: إنا كنا نأمركم ولا نفعل».

وفي سلوة العارفين عن رسول الله ﷺ: «مثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به مثل السراج يضيء ويحرق نفسه» وأخرجه الطبراني والخطيب في الاقتضاء والأصبهاني في الترغيب بسند جيد عن جندب بن عبد الله ولفظه: «مثل العالم الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به كمثل السراج يضيء للناس ويحرق نفسه».

وأخرج الطبراني والخطيب في الاقتضاء عن أبي برزة، قال: قال رسول الله ﷺ: «مثل الذي يعلم الناس وينسى نفسه كمثل الفتيلة تضيئ للناس وتحرق نفسها».

وأخرج ابن قانع في معجمه والخطيب في الاقتضاء عن سليك قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «إذا علم العالم ولم يعمل كان كالمصباح يضيء للناس ويحرق نفسه».

وأخرج الطبراني بسند ضعيف عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «من دعا الناس إلى قول أو عمل ولم يعمل به لم يزل في ظل سخط الله حتى يكف أو يعمل ما قال ودعا إليه».

المسألة الثانية [زيادة الزجر في قبح القبيح من العالم]

في قوله تعالى: {وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ} [البقرة:٤٤] وما في معناه توبيخ عظيم وتقريع شديد يؤذن بزيادة قبح القبيح من العالم وشناعته، وذم

من لا ينتفع بعلمه.

وقال الموفق بالله في سلوة العارفين: أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد قال: حد ثنا الهمداني، حد ثنا يحيى بن نصر، حد ثنا يحيى بن سلام، عن عثمان بن مقسم، عن المقري، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن من أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بشيء من علمه» وأخرجه ابن ماجة، والطبراني والبيهقي في الشعب، وابن عدي، قال المناوي: وضعفه الترمذي وغيره.

وفي سلوة العارفين أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد، أخبرنا أحمد بن الحسن بن عبد الله بن سعيد، أخبرنا الحسن بن محمد بن عفير الأنصاري، أخبرنا أحمد بن منيع، أخبرنا أنيس بن معاوية وكان ثقة عن بكر بن حبيس، عن يزيد بن يزيد بن جابر، عن أبيه، عن معاذ بن جبل، قال: قال رسول الله ﷺ: «تعلموا ما شئتم أن تعلموا فلا ينفعكم الله بالعلم حتى تعملوا».

أما ابن عفير فهو: هنا الحسن، والصواب أبو عبد الله الأنصاري الحسين بن محمد بن عفير كما في الجداول، روى عنه أبو حفص بن شاهين وهو من رجال المرشد بالله.

وأما أنيس بن معاوية فلم أجد من ترجم له، وأظنه إياس بن معاوية بن قرة المزني أبو واثلة البصري القاضي، قال في التقريب: المشهور بالذكاء ثقة مات سنة اثنتين وعشرين ومائة.

وأما يزيد بن يزيد فقد تقدم الكلام عليه، وذكره في الجداول فقال الأزدي الدمشقي العدلي عن أبيه وغيره، وثقه ابن عيينة وابن معين،

والنسائي، وأبو داود، وقال أحمد: لا بأس به، توفي سنة ثلاث وثلاثين ومائة، احتج به مسلم والأربعة إلا ابن ماجة، وروى له الموفق بالله والنرسي.

وأما يزيد بن جابر فلم أجد من أبان عنه، والحديث في الجامع الصغير بلفظ: « تعلموا ما شئتم أن تعلموا فلن ينفعكم الله حتى تعملوا بما تعلمون» ونسبه إلى ابن عدي والخطيب من حديث معاذ، وإلى ابن عساكر من حديث أبي الدرداء. قال العزيزي: بإسناد ضعيف، وفي الجامع أيضاً مرفوعاً: «تعلموا من العلم ما شئتم فوالله لا تؤجروا بجمع العلم حتى تعملوا» وعزاه إلى أمالي أبي الحسن ابن الأخرم المديني من حديث أنس بن مالك.

قلت: والأخرم بخاء معجمة ساكنة وراء مهملة مفتوحة وآخره ميم والمديني بكسر الدال.

وفي سلوة العارفين عن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع، وعمل لا يرفع، وقلب لا يخشع، وقول لا يسمع» ونحوه في الجامع الصغير، ونسبه إلى النسائي من حديث أنس، وإلى الترمذي والنسائي من حديث ابن عمرو بن العاص، وإلى أبي داود والنسائي وابن ماجة، والحاكم من حديث أبي هريرة وهو صدر حديث أخرجه الحاكم عن ابن مسعود: والعلم الذي لا يعمل به لا ينفع حامله بل تكون الحجة عليه أعظم والذنب منه أشد وأقبح؛ إذلم يوبخ الله الذين يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم وهم يتلون الكتاب، ولم يحكم رسول الله ﷺ بأن عذاب من لم ينتفع بعلمه من أشد العذاب، وأنه لا ينفع العلم إلا بالعمل به

إلالزيادة قبح معصية العالم، ويزيده بياناً تعوذه من علم لا ينفع.

وقال بعضهم: أشد الناس حسرة يوم القيامة رجلان: رجل نظر إلى ماله في ميزان غيره يسعد به ويشقى هو به، ورجل نظر إلى علمه في ميزان غيره يسعد هو به ويشقى، والمراد بسعادة الغير به أنه هو الذي انتفع به دون حامله.

وأخرج ابن سعد، وابن أبي شيبة، وأحمد في الزهد عن أبي الدرداء قال: ويل للذي لم يعلم مرة، ولو شاء الله لعلمه،وويل للذي يعلم ولا يعمل سبع مرات. وأخرج أحمد نحوه عن ابن مسعود.

المسألة الثالثة [ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف أو ينهى عن المنكر]

احتج بعضهم بالآية وما في معناها على أنه ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر لأنه ذكر ذلك في معرض الذم والإنكار ولو لم يكن في ذلك إلا قوله تعالى: {كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ} [الصف:٣] فإن فيها من المبالغة في قبح ذلك والإنكار على فاعله ما لا يخفى على من له إلمام بفصيح الكلام، وبيان ذلك أن كبر إما بمعنى بئس الذي للذم ففيه ضمير مبهم يفسره التمييز، وأن تقولوا هو المخصوص بالذم أي بئس مقتاً قولكم، والأصل بئس المقت قولكم، ثم حذف الفاعل وأضمر موضعه ضمير مبهم، وجيء بالفاعل تمييزاً، والمقت هو أشد البغض، وهذا غاية التقريع ونهاية الإنكار، وأوضح الأدلة على قبح هذا القول المخالف للفعل، وإما أنه من أمثلة التعجب وقد ذهب إليه بعضهم وإليه جنح الزمخشري، وقال: هذا من أفصح الكلام وأبلغه، ومعناه تعظيم الأمر في قلوب السامعين لأن التعجب

لايكون إلا من شيء خارج عن نظائره، وأسند إلى أن تقولوا ونصب مقتاً على التمييز المحول، والأصل كبر مقتاً قولهم أي المقت الناشي والمرتب على قولهم المذكور.

قال النسفي: وفيه دلالة على أن قولهم ما لا تفعلون مقت خالص لا شوب فيه، والمعنى كبر قولكم ما لا تفعلون مقتاً عند الله، واختير لفظ المقت لأنه أشد البغض.

قلت: وعلى أي الوجهين فالإنكار والوصف بالمقت إنما توجه إلى قولهم ما لايفعلون لا إلى تركهم الفعل فقط فتكون الآية صريحة في منع هذا القول أعني الوعد بالطاعة والأمر بها مع ارتكاب الآمر المعصية، ويؤيد ذلك الدليل العقلي وبيانه من وجوه:

أحدها: إطباق العقلاء على ذم من يأمر بالبر ويتركه واستهزاؤهم به وسخريتهم منه، وعدم قبولهم منه، ورد قوله عليه فيقولون ابدأ بنفسك علم نفسك خلص نفسك، ونحو ذلك من العبارات التي تؤدي هذا المعنى، وهذا معلوم قديماً وحديثاً لا ينكره إلا مكابر ولم يخصوا الذم والإنكار بتركه فعل البر وارتكابه للمعصية التي نهى عنها، بل الظاهر أن ذمهم على نفس ما فعله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أكثر، وقد حذروا من ذلك ونهوا عنه في كلامهم نثراً ونظماً.

قال أبو الأسود الدؤلي وكان من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله ... عار عليك إذا فعلت عظيم
وابدأ بنفسك فانهها عن غيها ... فإن انتهت عنه فأنت حكيم
فهناك يقبل ما وعظت ويقتدى ... بالقول منك وينفع التعليم

وقال الجماز وهو ابن أخت سلم بن عمرو الحاسر:

ما أقبح التزهيد من واعظ يزهد الناس ولا يزهد
لو كان في تزهيده صادقاً أضحى وأمسى بيته المسجد
إن رفض الدنيا فما باله يستمنح الناس ويسترفد
والرزق مقسوم على ما ترى يناله الأبيض والأسود

وقال آخر:

إن قوماً يأمرونا بالذي لم يفعلونا
لمجانين وإن هم لم يكونوا يصرعونا

وقال آخر:

رضعت التقى حتى كأنك ذو وريح الخطايا من ثيابك تسطع

غيره:

وغير تقيٍ يأمر الناس بالتقى طبيب يداوي والطبيب مريض

إلى غيرذلك.

الوجه الثاني: أن الغرض من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يحصل لذلك فائدة من وقوع المأمور به وترك المنهي عنه أو تقليلهما أو نحو ذلك، والمعلوم عدم التأثير إن وقعا من مرتكب الكبيرة، وقد مر أن الأمر والنهي إذا لم يحصل لهما تأثير يكونان عبثاً، والعبث قبيح لا يجوز فعله.

الوجه الثالث: أن المقصود من الأمر والنهي إرشاد الغير والإرشاد إنما يحصل إذا كان للآمر الناهي قبول، ولا ريب أن تلبسه بالمعاصي ينفر الناس عن القبول منه فيكون أمره ونهيه عبثاً، ولا يحسن أن

يوجب الله عليه العبث، وقد مر نحو هذا الكلام على وجوب عصمة الأنبياء من الكبائر.

الوجه الرابع: أن وعظه ربما صار سبباً للقبيح من غيره؛ لأنه قد يقول قائل من الناس لولا أنه يعلم أنه لا أصل لهذه التخويفات لما أقدم على المعصية والتسبب للقبيح قبيح.

الوجه الخامس: أنه يعود على غرضه بالنقض، وبيانه أن الواعظ لا بد وأن يكون مجتهداً في تأثير مواعظه في الغير وارتكابه المعصية ينافي ذلك الغرض لما مر من أن الناس ينفرون عن قبول مواعظه.

الوجه السادس: أنه إذا كان الغرض إرشاد الغير وتحذيره من الفساد كان تقديم الإحسان إلى النفس لتعليمها المحاسن وتهذيبها عن المساوي هو الواجب، وذلك معلوم عقلاً ونقلاً، ولهذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: ومعلم نفسه ومؤدبها أحق بالإجلال من معلم الناس ومؤدبهم. رواه في النهج.

وأفعل التفضيل هنا ليس على بابه لما سيأتي عنه عليه السلام من ذم من أمر ولم يأتمر، ونهى ولم ينته، والنهي عن فعل ذلك.

قال الرازي: فمن وعظ ولم يتعظ فكأنه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال: {أَفَلاَ تَعْقِلُونَ} [البقرة: ٤٤].

واعلم أن هذا القول مروي عن جماعة من السلف وغيرهم وهو الظاهر من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، ومن كلامه في ذلك قوله عليه السلام: وانهوا غيركم عن المنكر وتناهوا عنه فإنما أمرتم بالنهي بعد التناهي، وقال عليه السلام لرجل سأله أن يعظه: (لا تكن ممن يرجو

الآخرة بغير عمل، ويرجى التوبة لطول الأمل يقول في الدنيا بقول الزاهدين، ويعمل فيها بعمل الراغبين) إلى قوله: (ينهى ولا ينتهي ويأمر بما لا يأتي) إلى أن قال: (يصف العبرة ولا يعتبر، ويبالغ في الموعظة ولا يتعظ، فهو بالقول مدل، ومن العمل مقل) ثم قال: (فهو على الناس طاعن، ولنفسه مداهن) وقال عليه السلام: من نصب نفسه للناس إماماً فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره، وليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه. روى هذا كله في النهج.

وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال: يا ابن عباس إني أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر. قال: أو بلغت ذلك؟ قال: أرجو. قال: إن لم تخش أن تفتضح بثلاث أحرف من كتاب الله فافعل قال قوله: {أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ} [البقرة:٤٤] أحكمت هذه؟ قال: لا، فالحرف الثاني قوله تعالى: {لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ} [الصف:٢،٣] أحكمت هذه؟ قال: لا، قال: فالحرف الثالث قول العبد الصالح شعيب: {مَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ} [هود:٨٨] أحكت هذه؟ قال: لا. قال: فابدأ بنفسك. رواه المرشد بالله، وأخرجه ابن مردويه، والبيهقي في الشعب، وابن عساكر.

وعن ميمون بن مهران أنه قال: إن القاص[1] ينتظر المقت قيل له: أرأيت قول الله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ} [الصف:٢] الآية هو الرجل يقرض نفسه فيقول: فعلت كذا وكذا من الخير أم هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كان فيه

(١) من القصص يعني الواعظ. تمت. مؤلف.

تقصير؟ فقال: كلاهما ممقوت، وروي أنه جلس ناس عند بعضهم فسكت فقيل له: ألا تحد ثنا فإنما جلسنا إليك لذلك فقال: أتأمروني أن أقول ما لا أفعل. وكان مطرف بن عبد الله و الشعبي يذهبان إلى هذا القول ورد عليهما الحسن البصري. روي أن الحسن قال لمطرف: عظ أصحابك، فقال: إني أخاف أن أقول ما لا أفعل، قال: يرحمك الله وأينا يفعل ما يقول ويود الشيطان أنه قد ظفر بهذا فلم يأمر أحد بمعروف ولم ينه عن منكر. وروي أنه قال للشعبي: هلا نهيت عن كذا، فقال: يا أبا سعيد إني أكره أن أقول ما لا أفعل فرد عليه بنحو ما مر[1].

وقال إبراهيم النخعي: إني لأكره القصص لثلاث آيات قوله تعالى: {أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ...} الآية[البقرة:٤٤] وقوله: {لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ} [الصف:٢] وقوله: {وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ} [هود:٨٨].

وعن بعض السلف أنه قيل له: حد ثنا، فقال: أتأمروني أن أقول ما لا أفعل فأستعجل مقت الله.

هذا وقد أجاب القائلون بعدم القبح عما ذكره هؤلاء؛ بأن المكلف بمأمور بشيئين ترك المعصية، ومنع الغير منها، والإخلال بأحد التكليفين لا يقتضي الإخلال بالآخر، والذم في الآية مترتب على نسيان النفس لا على مجموع الأمرين.

قالوا: وحديث القبح ممنوع، وقد يقال: لا نسلم التكليف بمنع

(١) وهو أنه قال: غفر الله لك، وأينا يقول ما يفعل إذ يود الشيطان لو ظفر منكم بهذه فلم يأمر أحد بمعروف ولم ينه عن منكر. تمت. مؤلف.

الغير أي نهيه والحال هذه؛ لأن التكليف به مشروط بعدم استلزامه القبيح، وهذا مستلزم للقبيح لما مر[1]، وقد تقدم ما يؤيد هذا في السادسة من مسائل قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ...} [البقرة:٦] الآية، قوله الذم في الآية مترتب... إلخ ممنوع لأنه خلاف الظاهر.

سلمنا، فيجب العدول عنه لما مر عقلاً ونقلاً، وأما منع حديث القبح فقال النيسابوري: الحق أنه مكابرة وذكر حديث أنس: «مررت ليلة أسري بي على قوم تقرض شفاههم» الخبر، وحديث ذم من لم ينتفع بعلمه، وقد مر ذلك، ولعله أراد أن منع دلالته على المقصود مكابرة لظهوره في ذلك، سيما حديث أنس لأنه جعل العقوبة المنصوص عليها في العضو الذي يقع به الأمر والنهي وهو الشفة فكان كالتصريح بأن عقوبتهم كانت على أمرهم الناس بما لا يفعلون، ويؤكده قوله في أخره: كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم فإنه رتب استحقاقهم لذلك العقاب على ذلك الأمر، ومثل هذا الترتيب يشعر بالعلية أي أن سبب عقابهم هو أمرهم بما لايفعلون، ويحتمل أنه أراد أن منع صحته مكابرة لأنه صحيح عنده، وقد مر تخريجه، فإن قيل: هذا القول يؤدي إلى أن لا يحسن أمر بمعروف ولا نهي عن منكر، إذ لا يخلو أحد عن إخلال بمعروف أو ارتكاب منكر، وهذا لا يقول به أحد، وإنما هي دسيسة شيطانية كما قال الحسن في جوابه على مطرف والشعبي.

وفي (سلوة العارفين): أخبرني أبو علي، قال: أخبرنا أبو بكر،

---

(١) من الدليل العقلي وتقرير السمع له. تمت. مؤلف.

قال: أخبرنا مكحول، أخبرنا حمدان بن ذي النون حدثنا مكي بن إبراهيم عن طلحة بن عمر، عن عطاء قال: سمعت أبا هريرة يقول: قلنا يارسول الله إن لم نأمر بالمعروف وننه عن المنكر حتى لا يبقى شيء من المعروف إلا عملنا به ولا من المنكر إلا انتهينا عنه إذاً لا نأمر بالمعروف ولا ننه عن المنكر، فقال رسول الله ﷺ: «مروا بالمعروف وإن لم تعملوا، وانهوا عن المنكر وإن لم تنتهوا عنه كله» وهذا نص يبطل ما ذهبتم إليه.

وأخرج الطبراني في الصغير عن أنس عن النبي ﷺ: «مروا بالمعروف وإن لم تفعلوه وانهوا عن المنكروإن لم تجتنبوه كله».

قيل: إنما يلزم ذلك لو قيل بأنه يجب في الآمر الناهي أن يكون فاعلاً لكل معروف ولو مندوباً تاركاً لكل معصية ولو صغيرة، ولا نعلم قائلاً بذلك إذ لا يخلو من الإخلال ببعض المندوبات وارتكاب بعض الصغائر حتى الأنبياء عليهم السلام، والمعلوم أنهم لم يتركوا الأمر والنهي لذلك، وكذلك من بعدهم من أئمة العترة وغيرهم، وإنما الكلام في مر تكب الكبيرة[1] إذ هو الذي تنفر عن قبول وعظه القلوب، ويسارع العقلاء إلى مقته،وعلى الجملة إن الدليل العقلي لا يصدق إلا عليه، وكذلك الأدلة الشرعية لا يجوز حملها على الظاهر الصادق على مرتكب الصغائر للدليل العقلي، ولما عرفت من فعل الأنبياء وأئمة الهدى وسائر العلماء، وجواب الحسن على مطرف والشعبي محمول على هذا[2]، بل هو المتعين؛إذ لا يظن بهما ارتكاب

---

(١) سواء كانت إخلالاً بواجب أوفعل محظور. تمت. مؤلف.

(٢) وهو أنه قد ظهر له من حالهما أنهما يعتقدان أنه يجب في الآمر الناهي أن لايخل بمعروف ولو=

كبيرة حتى يقال إنهما تركا الأمر والنهي لأجلها،والحديثان أيضاً محمولان عليه، ويدل عليه ما تضمنه سؤال أبي هريرة من التعميم، وقوله آخر الحديث: (وإن لم تنتهوا عنه كله) على أن في سنده حمدان بن ذي النون ولا أعرفه، وطلحة بن عمرو الحضرمي المكي وقد تكلموا فيه.

قال أبو حاتم: ليس بالقوي لين الحديث عندهم.

وقال أبو زرعة: ضعيف وقال في التقريب: متروك، وقال في (التعقيب): رمي بالوضع قال لكن قد جاء خلافه فتعارضا.

قلت: يشير بخلافه إلى ما ذكره في الجداول عن عبد الرزاق أنه اجتمع هو وشعبة والثوري وابن جريج فقدم عليهم شيخ هو طلحة بن عمرو قال فأملى علينا أربعة الآف حديث فما أخطأ إلا في موضعين ولم يكن الخطأ منه إنما كان الخطأ من فوقه، توفي سنة اثنتين وخمسين ومائة، روى له الموفق بالله وولده المرشد بالله، واحتج به ابن ماجة، وأما حديث أنس فقال العزيزي: إسناده ضعيف.

المسألة الرابعة [دلالة الآية على مذهب العدلية في خلق الأفعال]

احتج أهل العدل بالآية على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى لأنه سبحانه وبخهم وذمهم على هذا الفعل، ولا يحسن ذلك إلا إذا كانوا هم الذين فعلوه، ولهذا لا يحسن ذم الأسود على سواده لما كان مخلوقاً لله تعالى، ولا فعل للعبد فيه.

مندوباً، ولايفعل قبيحاً ولو صغيراً، فأجاب عليهما بأن ذلك يؤدي إلى ما علم بطلانه، وهو أن لا يأمر أحد بمعروف ولا ينهى عن منكر. تمت. مؤلف.

المسألة الخامسة [إثبات حكم العاقل]

في قوله تعالى: {أَفَلاَ تَعْقِلُونَ} [البقرة:٤٤] دلالة على إثبات حكم العقل إذ الظاهر أن المراد إنكار ارتكابهم لما تدرك عقولهم قبحه، وتلخيص المعنى أن العقلاء يعرفون قبح القبيح وعقولهم تنهاهم عن ارتكابه فكيف لا تعرفون أنتم قبح ما ارتكبتموه، وهلا نهتكم عقولكم عنه، فهل عقولكم مسلوبة، وفيه توبيخ عظيم.

قال في (الكشاف): بمعنى[1] أفلا تفطنون لقبح ما أقدمتم عليه حتى نصدقكم استقباحه عن ارتكابه، وكأنكم في ذلك مسلوبو العقول؛ لأن العقول تأباه وتدفعه ونحوه {أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ} [الأنبياء:٦٧].

---

(١) هذا بيان للتوبيخ. تمت. مؤلف.

تفسير قوله تعالى:

{وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ ۝ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ}

[البقرة: ٤٥]

- ❖ حسن الصبر.
- ❖ في أنواع وأحكام الصبر.
- ❖ في معنى الاستعانة بالصلاة.
- ❖ في الظن.
- ❖ الظن في مسائل الاعتقاد.
- ❖ شبهات المستدلين على رؤية الله تعالى بهذه الآية.

قوله تعالى: {وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ ۝ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ}.

الصبر لغة: حبس النفس على ما تكره فيدخل في ذلك الاجتهاد في العبادة وكظم الغيظ، والحلم والإحسان إلى المسيء والصبر عن المعاصي، واختلف في المراد به في الآية فقيل: هو الصوم لأن فيه حبس النفس عن المفطرات، وقيل: هو الصبر على أداء الفرائض، وقيل: المراد استعينوا على الوفاء بما عاهدتم عليه من طاعة وترك ما تحبونه من الرئاسة وحب الدنيا إلى ما تكرهونه من التسليم لأمري واتباع رسولي محمد ﷺ بالصبر عليه، وهذا مبني على أن الخطاب لبني إسرائيل على ما يقتضيه السياق، وقيل: إن الخطاب للمؤمنين لأن من ينكر الصلاة والصبر على دين محمد ﷺ لا يؤمر بالاستعانة بهما، وقيل: أمروا بالصبر عن المعاصي، وقيل: على الصلاة أي صلوا صابرين على تكاليف الصلاة محتملين لمشاقها وما يجب فيها من إخلاص القلب، ودفع الوساوس الشيطانية، والهواجس النفسانية، ومراعاة الآداب والخشوع، واستحضار العلم لأنه انتصاب بين يدي جبار السموات والأرض، وقيل: هو الصبر عند البلايا، وعليه فيجوز أن يراد بالصلاة الدعاء أي استعينوا على البلايا بالصبر والالتجاء إلى الله تعالى بالدعاء والابتهال إليه في دفعها، وأن يراد بها الصلاة الشرعية بأن يصبروا على البلايا عند وقوعها ويفزعوا إلى الصلاة، والكبيرة: الثقيلة الشاقة من قولك كبر علي هذا الأمر، والخشوع قريب من الخضوع وأصله اللين والسهولة، وقيل: الاستكانة والتذلل.

وقال الليث: الخضوع في البدن والخشوع فيه، وفي الصبر و

الصوت.

قال الراغب: وأكثر ما يستعمل فيما يوجد في القلب، ولذلك قيل فيما روي إذا جزع القلب خشعت الجوارح، قوله جزع بمعجمتين ثم مهملة أي خشع، والظن ترجيح أحد الجانبين وهو الذي يعبر عنه النحويون بالشك، وقد يطلق على اليقين، قيل: وهو المراد هنا.

واللقاء لغة: وصول أحد الجسمين إلى الآخر اتصال تماسك هكذا قيل، وقال الراغب: اللقاء مقابلة الشيء ومصادفته معاً، وقد يعبر به عن كل واحد منهما ويقال في الإدراك بالحس وبالبصر وبالبصيرة.

قال: وملاقاة الله عز وجل عبارة عن القيامة وعن المصير إليه، وفي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى [حسن الصبر]

دلت الآية على حسن الصبر، وقد عرفت معناه لغة، والظاهر أنه المراد هنا.

والصبر من مقامات الدين ومنازل السالكين، وأحد الدعائم التي بني عليها الإسلام كما جاء في كلام أمير المؤمنين عليه السلام، وقد وصف الله الصابرين بأوصاف المتقين، وذكره في القرآن في نيف وسبعين موضعاً تارة بصيغة الأمر به كما في هذه الآية، وتارة بترتيب الخيرات عليه وإضافة نيل الدرجات إليه، وتارة بالوعد بأنه مع الصابرين قال تعالى: {وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا} [السجدة: ٢٤] إلى غير ذلك من الآيات، والأخبار والآثار في معناها

كثيرة.

قال الإمام المرشد بالله[1] عليه السلام: أخبرنا أبو إسحق إبراهيم بن عمر بن أحمد البرمكي، قال: حد ثنا محمد بن الحسين الأزدي، حدثنا عبد الله بن إسحق المدائني، حدثنا يعقوب بن حميد بن كاسب، حدثنا محمد بن خالد الظني عن سفيان الثوري، عن زبيد، عن أبي وائل، عن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الصبر نصف الإيمان واليقين الإيمان كله» وأخرجه البيهقي وأبو نعيم في الحلية. قال العزيزي: بإسناد صحيح.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا ابن ريذة، أخبرنا الطبراني، حدثنا محمد بن علي الصائغ، حدثنا سعيد بن منصور قال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي ظبيان، عن علقمة، عن عبد الله مثله سواء لكنه موقوف.

قال في الدر المنثور: وأخرجه -يعني الموقوف- سعيد بن منصور، وعبد بن حميد، والطبراني، والبيهقي، وقال البيهقي: إنه المحفوظ.

وفي أمالي المرشد بالله أخبرنا أبو طاهر محمد بن أحمد بن عبد الرحيم، أخبرنا ابن حبان، حدثنا بيان بن أحمد القطان، حدثنا عبيد بن جياد الجيلي، حدثنا يوسف بن محمد بن المنكدر، عن أبيه، عن جابر قال: «سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما الإيمان؟ قال: الصبر والسماحة »

(١) الإمام المرشد بالله، يحي بن الحسين، أبو الحسين، دعا في الجيل والديلم وجرجان من عظماء الزيدية، فضائله كثيرة، وعلمه واسع، واطلاعه كبير في الرواية ومن أهم مؤلفاته في الحديث كتاب الأمالي الكبرى المعروفة بالخميسية، وكتاب الأمالي الصغرى المعروفة بالاثنينية، توفى عليه السلام سنة (٤٧٩) هـ . عن سبع وستين سنة .

وأخرج ابن أبي شيبة والبيهقي عن جابر بن عبد الله قال: « قيل: يا رسول الله أي الإيمان أفضل؟ قال: الصبر والسماحة قال: فأي المؤمنين أكمل إيماناً؟ قال: أحسنهم خلقاً ».

وأخرج البيهقي عن عبد الله بن عبيد، عن عمير الليثي، عن أبيه عن جده قال: «بينا أنا عند رسول الله ﷺ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله ما الإيمان؟ قال: الصبر والسماحة قال: فأي الإسلام أفضل؟ قال: من سلم المسلمون من لسانه ويده قال:فأي الهجرة أفضل؟ قال: من هجر السوء، قال فأي الجهاد أفضل؟ قال: من أهريق دمه وعقر جواده، قال فأي الصدقة أفضل؟ قال: جهد المقل، قال: فأي الصلاة أفضل؟ قال: طول القنوت».

وأخرج أحمد والبيهقي عن عبادة بن الصامت، قال: قال رجل: يا رسول الله أي العمل أفضل؟ قال: «الصبر والسماحة. قال: أريد أفضل من ذلك. قال: لا تتهم الله في شيء من قضائه» قوله السماحة يعني المساهلة والتيسير في الأمور من معاملة وغيرها، ويقابلها العسر والتشديد والمضايقة.

وفي صحيح البخاري: حد ثنا مسدد، حد ثنا يحيى، عن عمران بن أبي بكر، قال: حدثني عطاء بن أبي رباح قال: قال لي ابن عباس: ألا أريك امرأة من أهل الجنة؟ قلت: بلى، قال: هذه المرأة السوداء أتت النبي ﷺ فقالت: إني أصرع وإني أتكشف فادع الله لي، قال: «إن شئت صبرت ولك الجنة وإن شئت دعوت الله أن يعافيك» فقالت: أصبر، فقالت: إني أتكشف فادع الله لي ألاَّ أتكشف، فدعا لها.

ويحيى هو: ابن سعيد القطان، وعمران هو: ابن مسلم أبو بكر البصري التابعي الصغير، والحديث في أمالي المرشد بالله بسنده إلى مسدد بالإسناد المذكور، وأخرجه مسلم قال: حد ثنا عبد الله بن عمر القواريري، حدثنا يحيى بن سعيد وبشر بن المفضل قالا: حدثنا عمران أبو بكر... إلى آخر السند والمتن، وأخرجه النسائي.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أبو طاهر بن عبد الرحيم، قال: أخبرنا أبو محمد بن حبان، قال: حدثني محمد بن يحيى، قال: حد ثنا أبو كريب، قال: حد ثنا عمرو بن بزيغ، قال: حدثنا الحارث بن الحجاج، عن أبي معمر قال: حدثني علي بن عبد الله بن عباس عن أبيه قال: «أهديت لرسول الله ﷺ بغلته الشهباء أهداها له المقوقس وجارية يقال لها مارية أم إبراهيم فاتخذها نبي الله ﷺ لنفسه وجارية أخرى فوهبها لدحية الكلبي وفتل للبغلة رسناً من صوف ومن ليف وقلدها إياه وأخذ كساءً قطوانياً فطواه في أربع طيات، ثم وضعه على البغلة، ثم ركبها نبي الله ﷺ ثم أخذ بيدي فأردفني فقال: «يا غلام ألا أعلمك كلمات ينفعك الله بهن؟» قلت: بلى افعل يا نبي الله فقال: «احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده أمامك تعرف إليه في الرخاء يعرفك في الشدة إذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله قد جف القلم بما هو كائن فلو أن الخلق كلهم جميعاً أرادوا أن ينفعوك بما لم يقضه الله لك لم يقدروا على ذلك، أو يضروك بما لم يكتبه الله عليك لم يقدروا على ذلك، اعمل لله بالشكر في اليقين، واعلم أن في الصبر على ما تكره خيراً كثيراً فإن النصر مع الصبر، وإن الفرج مع الكرب، وإن مع العسر يسراً قال: كيف أصنع باليقين يا نبي الله؟

قال: أن تعلم أنما أخطأك لم يكن ليصيبك وإنما أصابك لم يكن ليخطئك فإذا أنت قد فتحت باب اليقين» وله عنده طريق ثانية عن عبد الملك بن عمير، عن ابن عباس بمعنى الرواية الأولى وفي آخرها: «فإن استطعت أن تعمل بالصبر مع اليقين فافعل وإن لم تستطع فإن في الصبر على ما تكره خيراً كثيراً» ورواه من طريق ثالثة قال: أخبرنا أبو بكر بن ريذة، قال: أخبرنا الطبراني، قال: حدثنا علي بن عبد العزيز، قال: حدثنا أبو يعلى بن مهدي الموصلي.

(ح) قال وأخبرنا ابن ريذة، قال: أخبرنا الطبراني، قال: حد ثنا أحمد بن يحيى الحلواني، قال: حدثنا سعيد بن سليمان، قال: حدثنا أبو شهاب الخياط، قال: حدثني عيسى بن محمد القرشي، عن ابن أبي مليكة، عن ابن عباس فذكر الحديث من قوله: «يا غلام احفظ الله يحفظك...» إلى آخره.

وذكره في الدر المنثور ونسبه إلى أحمد وعبد بن حميد في مسنده، والترمذي وحسنه، وابن مردويه والبيهقي في الشعب، وفي الأسماء والصفات، وأخرجه الدار قطني في الأفراد، وابن مردويه والبيهقي والأصبهاني في الترغيب عن سهل بن سعد الساعدي أن رسول الله ﷺ قال لابن عباس: «ألا أعلمك كلمات تنتفع بهن...» وذكر نحو ما مر، قوله رسناً الرسن: الحبل الذي تقاد به الدابة، قوله قطوانياً: القطوانية عباءة بيضاء قصيرة الحمل، وفي رواية عبد الملك فركبها النبي ﷺ بحبل من شعر أي بلباس من شعر.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا محمد، أخبرنا عبد الله، قال: حد ثنا محمد بن عبد الله بن رستة، قال: حد ثنا محمد بن مهران الحمال،

قال: حد ثنا محمد بن معلي، عن زياد بن خيثمة، عن أبي داود، عن عبد الله بن سخبرة عن سخبرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من ابتلي فصبر وظُلم فغفر وظلم فاستغفر {أُولَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ}»[الأنعام:٨٢] وهو في الجامع الصغير منسوباً إلى الطبراني في الكبير والبيهقي في الشعب بلفظ: «من ابتلي فصبر وأعطي فشكر.....» إلخ.

قال العزيزي: وإسناده حسن، ومحمد شيخ المرشد بالله هو: أبو طاهر محمد بن أحمد بن عبد الرحيم كما يظهر مما قبله، وعبد الله هو: أبو الشيخ ابن حبان، وسخبرة: بمهملة مفتوحة فمعجمة ساكنة فموحدة مفتوحة هو الأزهري.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أبو بكر محمد بن علي الجوزذاني المقري، قال: أخبرنا أبو مسلم المدني، قال: أخبرنا أبو العباس بن عقدة الهمداني الكوفي، قال: أخبرنا أحمد بن الحسن بن سعيد أبو عبد الله، قال: حد ثنا أبي، قال: حد ثنا حسين بن مخارق السلولي، عن عبد الصمد، عن أبيه، عن ابن عباس قال: لما رأى رسول الله ﷺ ما فعل بحمزة يوم أحد وقال: «لأن أمكنني الله من قريش لأمثلن بسبعين منهم فنزلت: {وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ}[النحل:١٢٦] قال: بل نصبر يا رب فلم يمثل ونهى عن المثلة».

عبد الصمد هو: ابن عبد الوارث بن سعيد العنبري التنوري أبو سهل البصري، قال أبو حاتم: صدوق صالح في الحديث، توفي سنة سبع ومائتين، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الثلاثة، وأما والده فقال النسائي: ثقة ثبت، وقال ابن سعد: ثقة حجة، وقال

الذهبي: أجمع المسلمون على الاحتجاج به، روى له أئمتنا الأربعة.

وفي (أمالي المرشد بالله): عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن من بعدي أيام الصبر أجر التمسك فيهن بمثل ما أنتم عليه كأجر خمسين عاملاً».

وفي (أمالي المرشد بالله) أيضاً: أخبرنا أبو الحسين محمد بن عبد الواحد الحريري المعروف بابن روح الحرة قال: أخبرنا أبو حفص عمر بن محمد بن الزيات، قال: حد ثنا أحمد بن الحسن بن عبد الجبار الصوفي، قال: حدثنا منصور بن بشير أبو مزاحم، قال: حدثنا إسماعيل بن عمرو، عن عاصم بن عمر، عن محمود يعني ابن لبيد أن رسول الله ﷺ قال: «إذا أحب الله قوماً ابتلاهم فمن صبر فله الصبر ومن جزع فله الجزع» وأخرجه أحمد.

قال (المنذري): ورواته ثقات، وروى المرشد بالله والشيخان، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، والبيهقي من حديث أبي سعيد مرفوعاً: «ومن يتصبر يصبره الله وما أعطي أحد عطاءً خيراً وأوسع من الصبر».

وأخرج ابن أبي الدنيا، وأبو الشيخ في الثواب، والديلمي في مسند الفردوس عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «الصبر ثلاثة فصبر على المصيبة وصبر على الطاعة وصبر عن المعصية» وذكره في الجامع الصغير وزاد فيه: «فمن صبر على المصيبة حتى يردها بحسن عذابها كتب الله له ثلاثمائة درجة ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض، ومن صبر على الطاعة كتب الله له ثلاثمائة درجة ما بين الدرجتين كما بين تخوم الأرض إلى منتهى الأرضين السبع، ومن صبر

عن المعصية كتب الله له تسعمائة درجة ما بين الدرجتين كما بين تخوم الأرض إلى منتهى العرش مرتين» وعزاه إلى ابن أبي الدنيا في كتاب فضل الصبر، وإلى أبي الشيخ في الثواب من حديث علي عليه السلام.

قال العزيزي: بإسناد واهٍ بل قيل بوضعه.

وأخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول عن ابن عباس، قال: كنت ذات يوم رديف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ألا أعلمك خصالاً ينفعك الله بهن؟ قلت: بلى، قال: عليك بالعلم فإن العلم خليل المؤمن والحلم وزيره والعقل دليله، والعمل قيمه، والرفق أبوه، واللين أخوه، والصبر أمير جنوده».

قال الشيخ العزيزي: حديث ضعيف، ومعنى كون العلم خليل أنه كخليله وكذا ما بعده على التشبيه بجامع الدلالة على الخير النافع في دينه ودنياه، والقيم هو الذي يهيء مصالح من ولي عليه، وشبه به العمل لأن به يحصل تهيئة مساكن الأبرار في دار القرار، وتدبير المعاش في هذه الدار {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ} [الطلاق:٣،٢] وجعل الصبر أمير جنوده؛ لأن الأمير إذا ثبت تثبت العساكر، والصبر ثبات في نفسه فإذا حصل ثبتت الأعضاء.

وأخرج البيهقي عن أبي الحويرث أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «طوبى لمن رزقه الله الكفاف وصبر عليه» وأخرجه الديلمي في مسند الفردوس من حديث عبد الله بن حنطب، وقال محمد: حديث ضعيف.

وأخرج البيهقي عن عشعس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقد رجلاً فسأل عنه فجاء فقال: يا رسول الله إني أردت أن آتي هذا الجبل فأخلو فيه

وأتعبد، فقال رسول الله ﷺ: «لصبر أحدكم ساعة على ما يكره في بعض مواطن الإسلام خير من عبادته خالياً أربعين سنة».

وأخرج البيهقي عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «أيكم يسره أن يقيه الله من فيح جهنم، ثم قال: ألا إن عمل الجنة حزن بربوة ثلاثاً، ألا إن عمل النار سهل لشهوة ثلاثاً، والسعيد من وقي الفتن، ومن ابتلي فصبر فيالها ثم يا لها» وأخرج البيهقي وضعفه عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ: «ما صبر أهل بيت على جهد ثلاثاً إلا آتاهم الله برزق» وأخرج الحكيم الترمذي في نوادرالأصول من حديث ابن عمر مثله، وأخرج البخاري في الأدب والترمذي، وابن ماجة عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «المسلم الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من المسلم الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم».

وفي (أمالي المرشد بالله) عن الحسن قال: خرج رسول الله ﷺ على أصحابه ذات يوم فقال: «هل منكم من يريد أن يؤتيه الله عز وجل علماً بغير تعلم وهدى بغير هداية، هل منكم من أحد[1] يريد أن يذهب الله عنه العمى ويجعله بصيراً ألا إنه من رغب في الدنيا فطال أمله أعمى الله قلبه على قدر ذلك، ومن زهد في الدنيا وقصر أمله فيها أعطاه الله عز وجل علماً بغير تعلم وهدى بغير هداية، ألا إنه سيكون بعدكم قوم لا يستقيم لهم الملك إلا بالقتل والتجبر، ولا الغنى إلا بالفخر والبخل، ولا المحبة إلا بالاستخراج من الدين واتباع الهوى، ألا فمن أدرك ذلك الزمان منكم فصبر للفقر وهو يقدر على الغنى،

(١) ليس لفظ (من أحد) ثابت في غير رواية المرشد بالله. تمت. مؤلف.

وصبر للذل وهو يقدر على العز، وصبر للبغضة وهو يقدر على المحبة لا يريد بذلك إلا وجه الله أعطاه الله ثواب خمسين صدِّيقاً» وأخرجه ابن أبي الدنيا والبيهقي.

وأخرج أحمد في الزهد والبيهقي عن الحسن، قال: قال رسول الله ﷺ: «أفضل الإيمان الصبر والسماحة» وهو في الجامع الصغير منسوباً إلى مسند الفردوس من حديث معقل بن يسار، وإلى البخاري في التاريخ من حديث عمير الليثي.

قال العزيزي: ورواه أيضاً البيهقي في الزهد بإسناد صحيح، ومن كلام علي عليه السلام: (من لم ينجه الصبر أهلكه الجزع) رواه في النهج، ومعناه أن من لم يعتصم بالصبر ويتخلص به من هموم الدنيا ونوائبها أهلكه الجزع في الدنيا بالهموم، وفي الآخرة بالعذاب؛ لأن الجازع آثم، والإثم مهلكة، وقال عليه السلام: (الصبر يناضل الحدثان والجزع من أعوان الزمان). رواه في النهج، وفيه عنه عليه السلام في صفة المؤمن بشره في وجهه، وحزنه في قلبه، أوسع شيء صدراً، وأذل شيء نفساً، يكره الرفعة ويشنأ السمعة، طويل غمه، بعيد همه، كثير صمته، مشغول وقته، شكور صبور، مغمور بفكرته، ضنين بخلته، سهل الخليقة، لين العريكة، نفسه أصلب من الصلب وهو أذل من العبد) قوله لين العريكة: أي لين الجانب كناية عن تواضعه وحسن معاملته.

وأخرج البيهقي عن علي عليه السلام قال: (الإيمان على أربع دعائم: على الصبر، والعدل، واليقين، والجهاد). رواه في النهج.

وأخرج ابن أبي شيبة والبيهقي عن علي عليه السلام قال: الصبر من

الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد إذا قطع الرأس نتن باقي الجسد، ولا إيمان لمن لا صبر له.

وعن علي عليه السلام: (لا يعدم الصبور الظفر وإن طال به الزمان). رواه في النهج.

وعن عمر قال: وجدنا خير عيشنا الصبر.

تنبيه [في أنواع وأحكام الصبر]

واعلم أن الصبر تدخله الأحكام الخمسة فيكون واجباً، ومندوباً، ومحرماً ومكروهاً، ومباحاً.

فأما الواجب: فأنواعه ثلاثة:

أحدها: الصبرعن المحرمات، وهذا أشد أنواع الصبر لأن المعاصي غالباً مطابقة لدواعي الهوى محبوبة عند النفس كما مرت الإشارة إلى ذلك في الحديث النبوي، وأشد أنواع الصبر عن المعاصي هو الصبر عن المألوف المعتاد منها؛ لأن العادة طبيعة خامسة، فإذا انضافت إلى الشهوة تظافر جندان من جنود إبليس على جند الله تعالى فلا يقوى باعث الدين على قمعها إلا بمجاهدة قوية ونية صادقة، ومصابرةدائمة، سيما إذا كانت المعصية مما تيسر فعله كالغيبة والنميمة والكذب، والمراء، والثناء على النفس تصريحاً وتلويحاً، والمزاح المؤذي للغير، وإيراد الكلمات التي يراد بها الازدراء والاستخاف ونحو ذلك.

الثاني: الصبر على أداء الوجبات، ولهذا النوع ثلاث حالات:

الأولى: قيل فعل الواجب وذلك بالصبر على تصحيح النية

والإخلاص إذ لا يقبل عمل إلا بهما.

الثانية: حالة العمل فيجب الصبر على استكمال ما يجب من الشرائط والأركان، ومراقبة الملك المنان، فلا يتكاسل ولا يغفل عن ذلك.

الثالثة: بعد الفراغ منه فإنه يحتاج إلى الصبر عن إفشائه رياًء أو سمعة، وعن العجب به وعما تحبطه وهذه الحالات معلومة من الشرع الشريف.

النوع الثالث: الصبر على ما نزل بالعبد مما لا يدخل تحت اختياره كالمصائب الكائنة بموت الأحبة وهلاك الأموال، وزوال الصحة بالأمراض، ونحو العمى وفساد الأعضاء، وبالجملة سائر أنواع البلاء الكائن من جهة الله تعالى، فالصبر على هذا واجب لقوله تعالى: {وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ} [لقمان:١٧] ولما جاء في وجوب الرضاء بالقضاء وأن الجزع يحبط الأجر ويوجب الوزر.

وعن علي عليه السلام: (إن صبرت جرى عليك القضاء وأنت مأجور، وإن جزعت جرى عليك القضاء وأنت مأزور) أوكما قال. رواه في النهج.

وهذه الأنواع الثلاثة قد تقدمت الإشارة إليها في حديث علي عليه السلام.

وقال ابن عباس: الصبر في القرآن على ثلاثة أوجه: صبر على أداء فرائض الله تعالى فله ثلاثمائة درجة، وصبر عن محارم الله تعالى فله ستمائة درجة، وصبر على المصيبة عند الصدمة الأولى فله ستمائة

درجة.

وأما المندوب: فأنواعه كذلك ثلاثة، صبر على المكروهات، وعلىالإتيان بالمستحبات، وفيه الثلاث الحالات في النوع الثاني من الواجب، وعن مقابلة الجاني ونحوه بمثل فعله ومكافأتة عليه فمن أوذي بفعل أوقول أو جنى عليه في نفسه أو له استحب له الصبر على ذلك بترك المكافأة لقوله تعالى: {وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ} [النحل:١٢٦].

وقال علي عليه السلام: (إنما هو سب بسب، وعفو عن ذنب) رواه في النهج، وهذا النوع من أعلى مراتب الصبر المندوب لكثرة ما جاء في الكتاب والسنة من الأمر به والحث عليه، بل لو قيل: إن أكثر ما جاء في الصبر إنما هو في هذا النوع لم يبعد قال تعالى: {وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيراً وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ} [آل عمران:١٨٦]، فبالغ تعالى في الحث عليه حتى سماه عزيمة أي فريضة، ولم يرد سبحانه حقيقتها لقوله تعالى: {وَإِنْ عَاقَبْتُمْ...}الآية [النحل:١٢٦]، وقوله: {فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ} [البقرة:١٩٤]، وقوله: {وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ} الآية[الشورى:٤١]، ونحو ذلك كثير، وقال تعالى: {وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً} [المزمل:١٠] وقال تعالى حاكياً: {وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ} [إبراهيم:١٢].

وأخرج الشيخان من حديث ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قسم مالاً فقال بعض الأعراب من المسلمين: هذه قسمة ما أريد بها

وجه الله فأخبر به رسول الله ﷺ فاحمرت وجنتاه، ثم قال: «يرحم الله أخي موسى لقد أوذي بأكثر من هذا فصبر».

وعن بعض الصحابة أنه قال: ما كنا نعد إيمان الرجل إيماناً إذا لم يصبر على الأذى، وقد قيل: إن الصبر على أذى الخلق قد يكون واجباً تارة، ومندوباً أخرى، ولعل الواجب فيما إذا كان تبعاً لواجب كأن يصبر على ما يلحقه من الأذى بسبب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كانت المكافأة تفوت الغرض المقصود منهما، وكذلك الصبر على ما كان من أذى القرابة فلا يكافئهم؛ لأن ذلك يؤدي إلى التمادي في القطيعة والإصرار عليها، وفي الحديث: «صل من قطعك».

وعنه ﷺ أن رجلاً قال له إن لي قرابة أصلهم ويقطعونني أفأرفضهم؟ قال: «إذاً يرفضكم الله جميعاً» أو ما هذا معناه. والله أعلم.

وأما الصبر المحرم فأنواعه كثيرة كالصبر عن الطعام والشراب حتى يموت عطشاً وجوعاً، وعند أكل الميتة للمضطر عند الأكثر، وكصبر الإنسان على ما يهلكه من سبع أو حية أو حريق، أو غرق، أو كافر يريد قتله.

قال بعض المحققين: بخلاف استلامه وصبره في الفتنة، وقتال المسلمين فإنه يباح له، بل يستحب الصبر كما دلت عليه النصوص الكثيرة، وقد سئل ﷺ عن هذه المسألة فقال: «كن كخير ابني آدم[1]» وفي لفظ: «كن عبدالله المقتول ولا تكن القاتل» وفي لفظ: «دعه يبوء بإثمه

---

(١) وهو المقتول. تمت. مؤلف.

وإثمك» وفي لفظ «فإن بهرك بشعاع السيف فضع يدك على وجهك».

قلت: ودليل هذا القسم أعني تحريم الصبر في تلك الأنواع عقلي وهو ما تقرر عقلاً من وجوب دفع الضرر عن النفس وشرعاً كقوله تعالى: {وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} [البقرة:١٩٥] ونحوه.

وأما المكروه: فكالصبر عن الأكل والشرب والجماع حتى يضر بدنه، أو تضرر زوجته بترك جماعها، وكالصبر على فعل المكروه.

وأما المباح: ففيما عدا ذلك، وضابطه كلما استوى طرفاه من الأفعال المخير بين فعلها وتركها، وتقسيم الصبر إلى الأحكام الخمسة مأخوذة من الأدلة السابقة وغيرها، وقد أشرنا إلى بعضها في أثناء بيان الأقسام.

خاتمة في الأسماء التي تتجدد للصبر بالإضافة إلى متعلقه[1]

اعلم أن الصبر ضربان: أحدهما: بدني كتحمل المشاق، وهو إما بالفعل كتعاطي الأعمال الشاقة من العبادات وغيرها[2]، وإما بالانفعال وهو احتمال الألم ونحوه كالصبر على الضرب الشديد، والمرض العظيم، والجرح المؤلم، وهذا ليس بفضيلة تامة، بل قد لا توجد فيه فضيلة ويكون من قسم المباح، وقد يكون محموداً ومذموماً بحسب مطابقة الشرع وعدمها.

والثاني: نفساني وهذا هو الصبر التام الذي يتعلق به كمال الفضيلة، فإن كان صبراً عن مشتهى سمي عفة، وضده الفجور والزنا

---

(١) وهو ما عنه الصبر. تمت. مؤلف.

(٢) كالمشي ورفع الحجر. تمت. مؤلف.

والشره، والدناءة ووضاعة النفس، وقيل: إنما يسمى عفة إن كان صبراً عن شهوة الفرج المحرمة وضده ما مر، فإن كان عن شهوة البطن سمي شرف نفس، وضده الشره وما بعده[1]، وإن لم يكن صبراً عن مشتهى بل كان عن تحمل مكروه اختلفت أساميه بحسب اختلاف موقعه، فإن كان في مصيبة لم يتعد به اسم الصبر، ويضاده الجزع والهلع والحزن، وهو إطلاق داعي الهوى ليسترسل في رفع الصوت وضرب الخدود وشق الجيوب ونحوها، وإن كان في احتمال الغنى[2] سمي ضبط النفس، وضده البطر والأشر، وإن كان في محاربه بأن يصبر عن إجابة داعي الفرار والهرب سمي شجاعة، وضده الجبن والخور، وإن كان في كظم غيظ بأن يمسك النفس عن قضاء وطر الغضب سمي حلماً، ويضاده التذمر والاستشاطة، وإن كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمي سعة صدر، ويضاده الضجر والتبرم وضيق الصدر، وإن كان في إخفاء كلام لا يحسن إظهاره سمي كتمان سر وسمي صاحبه كتوماً، وضده إذاعة أو إفشاء أو نميمة، أو فحشاء، أو سباً أو كذباً أو قذفاً، وإن كان عن فضول العيش سمي زهداً، وضده حرصاً، وإن كان على قدر ما يكفي من حظوظ الدنيا سمي قناعة، وضده حرصاً وشرهاً، وإن كان في إناءة بأن لا يجيب داعي العجلة سمي وقاراً وثباتاً، وضده طيشاً وخفة، وإن كان عن إجابة داعي الانتقام سمي صفحاً وعفواً، وضده انتقاماً وعقوبة، وإن كان في إعطاء بأن لا يجيب داعي الإمساك والبخل سمي جواداً أو سخاء، وضده بخلاً، وإن كان عن إجابة داعي الطعام والشراب في

---

(١) الدناءة ووضاعة النفس، انتهى.

(٢) الغنى بالمعجمة ضد الفقر. تمت. مؤلف.

وقت مخصوص سمي صوماً، وضده إفطار، وإن كان عن إجابة داعي العجز والكسل سمي كيساً، وضده عجزاً وكسلاً، وإن كان عن إجابة داعي الاتكال على الناس سمي مروءة، وإذا تعلق بالتسوية سمي عدلاً، وضده ظلماً.

فهذه أنواع الصبر، وله عند كل فعل وترك اسم يخصه بحسب متعلقه، والاسم الجامع لذلك كله هو الصبر، وهذا يدلك على ارتباط مقدمات الدين بالصبر من أولها إلى آخرها، ولهذا قيل: إن الإيمان هو الصبر، وليس ذلك إلا لكونه أكثر أعماله وأعزها وأساسها كما قيل في قوله ﷺ: «الحج عرفة» وقد نبه الله على هذه الأقسام في كتابه، وعلى لسان نبيه ﷺ قال تعالى: {وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ} [البقرة:١٧٧].

وقال ﷺ: «واعلم أن في الصبر على ما تكره خيراً كثيراً» وقد مر، ومن هنا يظهر لك سر أمر الله تعالى في هذه الآية بالاستعانة بالصبر، وقد تكلم بعض الناظرين فيما به تحصيل الاستعانة بالصبر وأجاد في ذلك فقال: الاستعانة بالصبر تكون بالالتفات إلى الأسباب التي تأفك الناس وتصدهم عن صراط الشريعة كاتباع الشهوات والولوع باللذات، والبعد عن المؤلمات، ثم بالقياس بينها وبين ما رغب الله فيه وأوعد بالعقاب على فعله، ثم بملاحظة أن ما أوعد الله به أولى بأن يتقى، وما وعد به أولى بأن يرجى ويطلب.

المسألة الثانية في معنى الاستعانة بالصلاة

قال المرتضى عليه السلام: الاستعانة قد تكون على أمر الدنيا وأمر

الآخرة، فمن ذلك ما في العاجلة من الأمر والنهي وما وعد الله به أهل طاعته من العون لهم عند الإقبال إليه، والتمسك بحبله، والاعتصام بأمره، وفي ذلك ما يقول جل ثناؤه: {إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ} [العنكبوت:٤٥] فكذلك المواظبة على طاعة الله سبحانه زاجرة عن معصيته ذائدة عن مخالفته، وفي الآخرة إداء ثوابهم فكانت الصلاة عوناً على الأمر في الآخرة وطريقاً إلى الجنة، ونجاة من الهلكة أو طاعة للرحمن، فيما أمر به في واضح الفرقان.

قلت: قد أشار عليه السلام على أن الاستعانة بالصلاة تكون على أمور الدنيا والآخرة، ومن الاستعانة بها في الدنيا أنها تكون لطفاً في ترك الفحشاء والمنكر، وهذا هو الأمر الأكبر الذي ينبغي أن يقصد من الاستعانة بالصلاة، وليست الاستعانة بها مقصورة عليه لأن الآية تدل بظاهرها على أنه يستعان بها في كل أمر كجلب المنافع وتيسير الأرزاق، ودفع البلايا وكشف الهموم والرزايا، والألطاف المبعدة عن المعاصي المقربة من فعل كل واجب، ويؤيد ذلك ما جاء في الكتاب والسنة كأن يستدفع بالتقوى البلاء، ويستمنح بها الرخاء، ويستوجب بها الألطاف، وأن المعاصي سبباً للنكبات جالبة للمصيبات موجبة للخذلان، والآيات والأخبار في ذلك كثيرة منها قوله تعالى: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ} [الطلاق:٢،٣] وقوله سبحانه: {وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ} [الشورى:٣٠] وقال سبحانه: {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ} [محمد:١٧] وقال جل ثناؤه: {إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً...} [الأنفال:٢٩] الآية وقال تعالى: {طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا

بِكُفْرِهِمْ} [النساء:١٥٥] ونحوها وقد مر في قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] ما يؤيد هذا، وهو أن المعاصي قد تكون سبباً للختم على القلوب والطبع عليها، وفي كلام علي عليه السلام: (من قصر في الطاعة ابتلي بالهم) رواه في النهج.

وأخرج أبو داود، وأحمد، وابن جرير عن حذيفة قال: كان رسول الله ﷺ إذا حز به أمر فزع إلى الصلاة.

وأخرج ابن أبي الدنيا وابن عساكر عن أبي الدرداء قال: كان رسول الله ﷺ إذا كانت ليلة ريح كان مفزعه إلى المسجد حتى يسكن، وإذا حدث في السماء حدث من كسوف شمس أو قمر كان مفزعه إلى الصلاة.

وأخرج أحمد، والنسائي، وابن حبان عن صهيب عن النبي ﷺ قال: «كانوا -يعني الأنبياء- يفزعون إذا فزعوا إلى الصلاة».

وأخرج سعيد بن منصور وابن جرير، وابن المنذر، والبيهقي في الشعب عن ابن عباس أنه نعي إليه أخوه قثم وهو في مسير فاسترجع ثم تنحى عن الطريق فصلى ركعتين أطال فيهما الجلوس ثم قام يمشي إلى راحلته وهو يقول: واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين.

وأخرجه أيضاً بنحوه سعيد بن منصور، وابن المنذر، والحاكم، والبيهقي في الشعب إلا أنهم قالوا: فنعي إليه ابن له.

وأخرج البيهقي في الشعب عن عبادة بن محمد بن عبادة بن الصامت

قال: لما حضرت عبادة الوفاة قال: أحَرِّجٌ[1] على إنسان منكم يبكي فإذا خرجت نفسي فتوضؤا وأحسنوا الوضوء، ثم ليدخل كل إنسان منكم مسجداً فيصلي ثم يستغفر لعبادة لنفسه فإن الله تبارك وتعالى قال: {وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ} [البقرة:٤٥] ثم اسرعوا إلى حفرتي.

وأخرج عبد الرزاق والبيهقي من طريق معمر، عن الزهري، عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف، عن أمه أم كلثوم بنت عقبة وكانت من المهاجرات الأول في قوله: {وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ} [البقرة:٤٥] قالت: غشي على عبد الرحمن بن عبد الرحمن غشية فظنوا أنه أفاض نفسه فيها فخرجت امرأته فيها إلى المسجد تستعين بما أمرت به من الصبر والصلاة، فلما أفاق قال: أغشي علي آنفاً؟ قالوا: نعم قال: صدقتم إنه جاءني ملكان فقالا لي انطلق نحاكمك إلى العزيز الأمين فقال ملك آخر: ارجعا فإن هذا ممن كتبت له السعادة وهم في بطون أمهاتهم ويستمتع به بنوه ما شاء الله فعاش بعد ذلك شهراً ثم مات.

وفي سلوة العارفين للموفق بالله عليه السلام: حكى التنوخي أن هارون الرشيد حبس واحداً من ولد الحسين عليهم السلام فأمر بعض خدمه بقتله ليلاً في موضع كذا، فحمله إلى ذلك الموضع ليقتله فسأله الحسيني أن يمهله يصلي ركعتين فأمهله فأحرم بصلاته فلم يفرغ عنها إلا وقد أظللتهما سحابة مظلمة لا يرى أحدهما صاحبه وأرسلت مطراً شديداً، فلما انجلت السحابة وكان الحسيني قد غاب عنه ونجي.

---

(١) من التحريج وهو المنع الشديد. تمت. مؤلف.

المسألة الثالثة [في الظن]

قد مر أن الظن ترجيح أحد الجانبين وهذا معناه اللغوي، وعليه جرى أهل الإصطلاح ويطلق على الشك، وقد اختلف فيه علماء الكلام هل هو جنس برأسه أو من قبيل الاعتقاد فذهب أبو علي وقاضي القضاة وغيرهما إلى الأول، وهو ظاهر كلام الإمام المهدي، وذهب أبو هاشم إلى الثاني، وهو الظاهر من قول كثير من الأصوليين، واختاره الرازي في التفسير فقال: الظن هو الاعتقاد الراجح، وقال في تفسير قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا...} الآية [البقرة:٣١] بعد أن ذكر أن الظن هو الاعتقاد الراجح ما لفظه: ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة، فلهذا قيل: إنه عبارة عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر، ثم إن الظن المتناهي عنه في القوة قد يطلق عليه اسم العلم، فلا جرم قد يطلق أيضاً على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين في قوله تعالى: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُو رَبِّهِمْ} [البقرة:٤٦] قالوا: إنما يطلق لفظ الظن على العلم هاهنا لوجهين:

أحدهما: التنبيه على أن علم أكثر الناس في الدنيا بالإضافة إلى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم.

والثاني: العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله: {الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا} [الحجرات:١٥] ثم قال: واعلم أن الظن إن كان عن أمارة قوية قبل ومدح، وعليه مدار أكثر أحوال هذا العالم، وإن كان

عن أمارة ضعيفة ذم كقوله تعالى: {وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً} [النجم:٢٨] وقوله: {إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ} [الحجرات:١٢].

المسألة الرابعة [الظن في مسائل الاعتقاد]

تقرر أن العمل بالظن في مسائل الا عتقاد لا يجوز، وقد مر الاستدلال على ذلك في السابعة[1] من مسائل قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١] وهذه المسألة أعني مسألة البعث والتصديق بيوم القيامة من تلك المسائل لا يجوز العمل فيها إلا بالعلم، ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لاَ رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِى مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلاَّ ظَنّاً وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ} [الجاثية:٣٢] فلم يكتف تعالى منهم بالظن، بل ذمهم وتوعدهم على الاقتصار عليه.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا يجوز حمل الظن في الآية على ما يقتضيه الظاهر أعني أنهم يجوزون وقوع اللقاء والبعث تجويزاً راجحاً؛ إذ لا يجوز من الله تعالى أن يمدحهم على ما يقبح منهم فعله، وقد ذم غيرهم على مثله فلا بد من التأويل، وللعلماء في تأويلها قولان:

أحدهما: أن الظن فيها بمعنى اليقين، وهذا مروي عن جماعة من السلف منهم أبو العالية، ومجاهد، والسدي، وابن جريج، ويؤيده قراءة ابن مسعود: يعلمون بدل يظنون، وهذا الاستعمال مجاز مشهور.

قال ابن جرير: والشواهد من أشعار العرب وكلامها على أن الظن

---

(١) في الموضع الثالث منها. تمت. مؤلف.

في معنى اليقين أكثر من أن يحصى، وقد قال تعالى: {وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا} [الكهف:٥٣] والمراد علموا ضرورة؛ لأن العلم في الآخرة ضروري، وسبب هذا المجاز اشتراك العلم والظن في رجحان الاعتقاد وإن افترقا يكون العلم مانعاً في النقيض، والظن غير مانع منه، فلما اشتبها من هذا الوجه صح إطلاق أحدهما على الآخر.

وفي المصابيح: أن الظن يقوم مقام العلم فيما طريق جنسه المنافع والمضار، وقد مر قريباً وفي الثانية من مسائل قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا} [البقرة:٣١] أن العلم يستعمل بمعنى الظن، وظاهركلام الرازي وغيره أن ذلك مجاز، وقد مر، وأنه يطلق عليه بالاشتراك، وأما صاحب المواقف وشارحها فقالا: إن إطلاق العلم على الظن ونحوه من الإدراكات وتسميتها علماً كما ذهب إليه الحكماء اصطلاح مخالف لاستعمال اللغة والعرف والشرع إذ لا يطلق في شيء من استعمالاتها على الظان والشاك والواهم أو الجاهل جهلاً مركباً أنه عالم، ويلزم أن يكون أجهل الناس بما في الواقع أعلمهم به.

قلت: أما إطلاقه على الظن فلا نسلم امتناعه لما مر.

القول الثاني: أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي وفيه وجوه:

أحدها: أن يجعل من مجاز الحذف ويكون المراد من ملاقاة ربهم ملاقاة ثوابه أو حسابه، وذلك معلوم لا مظنون.

ثانيها: أن يراد بالملاقاة الموت من باب إطلاق المسبب على السبب لأن الموت سبب في ملاقاة الرب سبحانه، ووقته غير معلوم إلا أنه

متوقع كل لحظة توقعاً راجحاً عند المؤمن لأنه قطع أمله، أو أنه يحب لقاء الله (إن زعمتم أنكم أولياء الله من دون الناس فتمنوا الموت).

ثالثها: أن المعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم بظنونهم فإن الإنسان الخاشع قد يسيء الظن بنفسه فيغلب على ظنه أنه يلقى الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يسارع إلى التوبة، وذلك من صفات المدح، ويجوز أن يقدر ملاقاة عقابه لأن المؤمن الخاشع قد يغلب عليه الخوف حتى يكون تجويز العقاب عنده راجحاً، وهاهنا قول ثالث: وهو حمل اللفظ والملاقاة على الظاهر الذي هو تجويز وقوع اللقاء والبعث تجويزاً راجحاً لأن الإيمان بلقاء الله هو الذي يوقف المعتقد عند حدوده ولو لم يكن الاعتقاد يقينياً إذ من غلب على ظنه أن هذا الشيء الضار فإنه يتجنبه، أو أنه نافع فإنه يطلبه، وقد مر أن دفع الضرر المظنون واجب عقلاً، ولهذا جعله بعض أئمة الأصول دليلاً على وجوب العمل بالآحاد، وهذا اختيار بعض المتأخرين.

قال: والاكتفاء بالظن أبلغ في التقريع والتوبيخ كأن هؤلاء الذين يأمرون بالبر وينسون أنفسهم وهم يقرءون الكتاب لا يصل إيمانهم بالله وبكتابه إلى درجة الظن الذي يأخذ صاحبه بالاحتياط.

قلت: وهو توجيه قوي، ويعضده إجراء الآية على ظاهرها لولا قيام الدليل على خلافه.

المسألة الرابعة [شبهات المستدلين على رؤية الله تعالى بهذه الآية]

احتج بعض المجوزين لرؤية الله تعالى في الآخرة بهذه الآية ونحوها مما

فيه ذكر الملاقاة على جواز الرؤية، وتقرير الاحتجاج بها أن اللقاء في اللغة: اتصال أحد الجسمين بالآخر كما مر، وهذا اللقاء سبب للإدراك فحيث يمنع حمله على معناه الحقيقي لكون الباري تعالى ليس بجسم وجب حمله على الرؤية مجازاً من إطلاق السبب على المسبب.

والجواب: أن الآية متروكة الظاهر اتفاقاً، وحينئذ فلستم بأولى منا بالتأويل، ولنا في تأويلها وجوه:

أحدها: ما مر لأهل القول الثاني بمعنى الظن.

الثاني: أن اللقاء عبارة عن العلم المحقق الشبيه بالمشاهدة والمعاينة توسعاً.

الثالث: أنا لا نسلم أن اللقاء يكون بمعنى الرؤية، وإنما هو بمعنى الاتفاق في الحضرة وإن لم تحصل رؤية، ومن ثم جاز أن يقال لقيني فلان ولم أره، لا يقال إنا لم ندع استعماله بمعنى الرؤية حقيقة، وإنما ادعينا ذلك مجازاً، ولا مانع منه والعلاقة واضحة وصحة النفي دليل المجاز لأنا نقول الأصل في الإطلاق الحقيقة، فلا يعدل عنه إلا لموجب ولا يوجب هنا، وإنما الحاكم إلى التجويز جعلكم المنع الحقيقي للملاقاة هو اتصال أحد الجسمين بالآخر، فأما إذا جعلناه الاتفاق في الحضرة كان الخروج عن الحقيقة ممنوعاً، لا يقال لا نسلم أن ذلك معناه لأنا نقول قد أقمنا الدليل عليه بقولنا ومن ثم جاز... إلخ، وذلك معلوم، فإن قيل: المعلوم أنه إذا قال قائل: إذا لقيت فلاناً فاقرئه عني السلام فمعناه إذا رأيته، قيل: بل معناه إذا صادفته وكنت في حضرته بدليل أنه يصح أن يقال ذلك للأعمى ولا رؤية له فكيف تدعون العلم

بذلك، وغايته حصول الظن لقرينة وهي أن الملاقاة إنما تكون في الأغلب مع الرؤية.

الرابع: أن الملاقاة لو أفادت الرؤية لرآه كل إنسان لقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ} [الانشقاق:٦] فبين أن كل إنسان يلاقيه، ثم قسمهم بقوله تعالى: {فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ...} [الانشقاق:٧] الآية، ويجب أيضاً أن يراه الكفار لقوله تعالى: {فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِى قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ} [التوبة:٧٧] والمنافق لا يرى ربه اتفاقاً، وقال تعالى في معرض التهديد والتحذير من المعاصي: {وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلاَقُوهُ} [البقرة:٢٢٣] فلو كان اللقاء بمعنى الرؤية لوجب أن يراه الكافر إذ تناولته الآية، ولو فرض أنها في المؤمنين لكان المعنى واعلموا أنكم من أهل الثواب، وقد وقع الاتفاق على أن أحداً لا يعلم أنه من أهل الثواب إلا الأنبياء أو من أخبروه، وفي الحديث: «من حلف على يمين ليقطع بها مال امرئ مسلم لقى الله وهو عليه غضبان» وليس المراد رأى الله لأن ذلك وصف أهل النار.

الخامس: أن العرف مانع من حمل الملاقاة على الرؤية ولهذا يقول المسلمون فيمن مات قد لقي الله ولا يعنون أنه رأى الله، ويقال: لقي فلان جهداً شديداً ولقيت من فلان الداهية، ولاقى فلان حمامه، وكل ذلك لا يقصد به الرؤية، فإن قيل: إنما امتنع حمل اللقاء على الرؤية فيما ذكرتم للدليل وامتناعه في تلك الصور لا يمنع من حمله عليها في ستر الصور، وعند ذلك نقول: إنما امتنع حمل قوله تعالى: {إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ} [التوبة:٧٧] وما أشبهه على الرؤية لما علم ضرورة من أن الكافر لا يرى ربه، وكذلك منع العقل من حمل قول أهل العرف

على الرؤية ولأجل ذلك جاز تقدير مضمر يناسب المقام، ولما كان الإضمار خلاف الأصل اقتصر فيه على ما به يحصل المعنى ويفهم المراد، فقيل: المراد إلى يوم يلقونه يلقون حسابه أو حكمه، أو نحو ذلك مما يناسبه.

قيل: نعارضكم بمثله فنقول: إنما امتنع حمل اللقاء على الرؤية فيما ذكرتم لقيام الدليل على امتناع رؤية الله تعالى، ووجب التأويل والتقدير بما يناسبه ويحصل به المعنى المراد، وسيأتي دليل امتناع الرؤية إن شاء الله، ثم إنا نقول العدول من الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا لموجب كما مر، ولا موجب هنا، وقد ذكرنا أن المعنى الحقيقي للملاقاة هو الاتفاق في الحضرة، وتوضيح ذلك أن اللقاء يراد به القرب ممن يلقاه على وجه يزول الحجاب[1] بينهما، ولذلك يقول الرجل إذا حجب عن الأمير ما لقيته وإن كان قد رآه وإذا أذن له في الدخول عليه يقول لقيته وإن كان ضريراً.

---

(١) أي المانع. تمت مؤلف.

تفسير قوله تعالى:

{يَابَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ}

[البقرة:٤٧]

- تنبيه العرب بفضل النبي ﷺ.
- ذكر المراد من تفصيل بني إسرائيل.
- في الأصلح.

قوله تعالى: {يَابَنِى إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِى الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ} [البقرة:٤٧] التفضيل: الزيادة في الخير، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [تنبيه العرب بفضل النبي ﷺ]

هذا الخطاب وأمثاله وإن كان خاصاً ببني إسرائيل ففيه تنبيه للعرب لأن الفضيلة بالنبي ﷺ قد لحقتهم، وجميع أقاصيص الأنبياء عليهم السلام تنبيه وإرشاد لهذه الأمة قال الله تعالى: {فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ} [الزمر:١٧،١٨] وهذا عام ومثله قوله تعالى: {وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ} [الزمر:٥٥] وقال تعالى: {لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِى الْأَلْبَابِ} [يوسف:١١١].

وعن قتادة قال: ذكر لنا أن عمر بن الخطاب كان يقول: قد مضى والله بنو إسرائيل وما يعني بما تسمعون غيركم. ذكره النيسابوري.

وأخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن عمر أنه كان إذا تلا: {اذْكُرُوا نِعْمَتِى الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ} [البقرة:٤٧] قال: مضى القوم وإنما يعني به أنتم.

المسألة الثانية [ذكر المراد من تفضيل بني إسرائيل]

قد تقدم معنى بيان الأفضلية وجهات التفضيل في الثالثة من مسائل قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} [البقرة:٣١] وفي الثانية من مسائل قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ} [البقرة:٣٤] وقد اختلف في

المعنى المراد من تفضيل بني إسرائيل إذ لا يجوز حمل الآية على ظاهرها، وإلا لزم تفضيلهم على نبينا وأمته ﷺ، بل على الملائكة، وكل ذلك باطل اتفاقاً، وفي ذلك وجوه:

أحدها: أن المراد تفضيلهم على عالم زمانهم، وهذا مروي عن الحسن، ومجاهد، وقتادة، وابن جريج، وابن زيد، واختاره ابن جرير فهو من العموم الذي أريد به الخصوص، ويؤيده ما مر في الفاتحة من أنه قد يطلق على أهل كل زمان عالم، وقد قيل: إن الشخص الذي سيوجد لا يكون من العالمين حال عدمه(١)، وقد احتج ابن جرير على ذلك بحديث رواه قال: حدثني يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا ابن علية وحد ثنا الحسن بن يحيى، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر جميعاً عن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جده قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ألا إنكم وفيتم سبعين أمة».

قال يعقوب في حديثه: أنتم آخرها.وقال الحسن: أنتم خيرها وأكرمها على الله.

قلت: ويشهد له قوله تعالى: {كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ} [آل عمران:١١٠].

الثاني: أن يكون لفظ العالمين عاماً في الموجود ومن سيوجد لكنه مطلق في الفضل، والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة، فالآية تدل على أنهم فضلوا على العالمين في أمر ما، وهذا لا يقتضي أن يكونوا أفضل من كل العالمين في كل الأمور، بل لعل غيرهم أفضل منهم في

(١) وقد مر في الفاتحة أن اسم العالم لكل موجود سوى الله تعالى فكان المعدوم غير داخل فيه. تمت. مؤلف.

أكثرها، وحاصل هذا أن اللفظ عام، والنعمة التي فضلوا بها مخصوصة، وقد اختلف في تعيينها فقال المرتضى: هي ما من الله به عليهم من بعثة موسى عليه السلام وإنقاذهم به من الكفر والنيران، وتخليصه إياهم من الذل والهوان من فرعون اللعين وإهلاكه بعد أن تبعهم وطلبهم، وقيل: هي ما ذكره الله في قوله: {اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكاً وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ الْعَالَمِينَ} [المائدة: ٢٠] وهذا اختيار الرازي.

الثالث: أن المراد بالعالمين الجم الغفير من الناس يقال: رأيت عالماً من الناس ويراد به الكثرة، وعلى كل قول لا يلزم منه التفضيل على هذه الأمة لأن من قال بالعموم خص النعمة، ولا يلزم التفضيل على كل عالم شيء خاص التفضيل من جميع الوجوه ومن قال بالخصوص فوجه عدم التفضيل مطلقاً ظاهرٌ.

المسألة الثالثة [في الأصلح]

قال الرازي: قوله تعالى: {وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ} [البقرة: ٤٧] يدل على أنه لا يجب على الله رعاية الأصلح لا في الدنيا ولا في الدين؛ لأن هذا التفضيل عام لنعم الدنيا والدين، وذلك التفضيل إما أن يكون واجباً أو لا، إن كان الأول لم يجز الامتنان به عليهم إذ لا منة لمن أدى الواجب، وإن كان الثاني فهو المطلوب ويدل عليه أنه تعالى خصص بهذه النعمة بني إسرائيل دون غيرهم، هذا تلخيص كلامه، والجواب أنه قد تقدم له نحو هذا في الفاتحة، وقد تقدم الجواب عليه في العاشرة من مسائل قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} [الفاتحة: ٢] وفي

الخامسة من مسائل قوله تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧] وأن المراد بها اللطف، وذكرنا هنالك أنه لا وجه للكلام معه في ذلك، وفي المواقف وشرحه أن الخلاف في وجوب الواجب على الله تعالى وقبح القبيح منه يتفرع على قاعدة التحسين والتقبيح؛ لأنه لا حاكم بقبح القبيح منه جل وعلى وجوب الواجب عليه إلا العقل.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الكلام في الصالح والأصلح إنما هو للعدلية والخلاف إنما وقع بينهم، واختلافهم في جهتين:

الأولى: في وجوب الأصلح في باب الدين، وهذه الجهة قد تقدم الكلام عليها في الخامسة من مسائل قوله تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧].

الثالثة: في وجوب المصالح الدنيوية، وهذه الجهة هي التي نتكلم فيها في هذا الموضع، وتحقيق القول فيها يكون في أربعة مواضع:

الأول: في حقيقة المصلحة الدنيوية.

الثاني: في ذكر الخلاف في المسألة، الثالث في دليل القائل الرابع في شبه المخالف.

[المصلحة الدنيوية]

الموضع الأول: في حقيقة المصلحة الدنيوية اعلم أن المصلحة والنعمة معناهما واحد، وقد سبق حد النعمة في الأولى من مسائل قوله تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧] إلا أن ذلك الحد شامل للنعم الدينية والدنيوية، وينبغي أن نذكر هنا حداً يختص بالدنيوية زيادة في

تحقيقها وتمييزها فنقول: حقيقة المصلحة الدنيوية هي التي يصح أن ينتفع بها الحي بحياة ولا ضرر فيها على غيره، ولا وجه من وجوه القبح مع تعريها عن الدعاء والصرف في الدين وما يحترز عنه بهذه المنافع لا تكون في حقه تعالى مصلحة؛ إذ لا يجوز عليه الانتفاع، وقوله مع تعريها عن الدعاء... إلخ لتخرج الألطاف والمفاسد لأن المنافع إذا دعت إلى ما كلفناه كانت مصالح دينية وهي التي تسمى ألطافاً، وإذا صرفتنا عما كلفناه كانت مفسدة ولم تكن مصلحة لا دينية ولا دنيوية إلا عند من يجوز في النعمة أن تكون قبيحة، وقد مر الخلاف في ذلك[1]، والمصلحة الدنيوية هي ما تفضل الله به علينا من الأموال وأنواع النبات والثمار، والأولاد والصحة وغير ذلك مما لا يكون فيه لطف ولا مفسدة.

الموضع الثاني: في ذكر الخلاف ذهبت البصرية إلى أن المصالح الدنيوية إذا لم يكن فيها لطف غير واجبة على الله تعالى، وبه قال الإمام المهدي، والقرشي والرازي وغيرهم من أصحابنا، وحكاه القرشي عن جمهور أهل الحق، وقالت البغدادية[2]: بل تجب ثم اختلفوا فقال أبو القاسم البلخي: وجوب جود لا أنه حق للغير كالدين، وقال سائر أصحابه: بل واجب كالدين فيستحق الذم بتركه، وحكى القرشي عنهم أنهم يقولون بوجوب ما كان أصلح أي أنفع حتى حكموا بوجوب ابتداء الخلق ووجوب التكليف ونحو ذلك مما يعده أصحابنا تفضلاً، قال: وفيهم من طرد هذه القضية في الشاهد أيضاً فحكم

---

(١) في {أنعمت عليهم}. تمت. مؤلف.

(٢) لم ينسبه القرشي إلاّ إلى بعضهم ولعله أراد من عدا أبا القاسم. تمت. مؤلف.

بوجوب الأصلح من فعل العباد[1].

الموضع الثالث في أدلة الجمهور وهم على ما ذهبوا إليه أدلة:

أحدها: أن هذا إيجاب ما لا دليل عليه، وإثبات ما لا دليل عليه يفتح باب الجهالات كما مر، وتوضيحه أن مجرد كون الشيء نفعاً لا ينبغي في وجوبه، بل لا بد من أحد ثلاثة وجوه:

أحدها: أن يختص بوجه لأجله يجب نحو رد الوديعة وشكر المنعم ونحوهما.

ثانيهما: أن يكون لطفاً كمعرفة الله تعالى وبعثة الأنبياء وكالشرعيات.

ثالثها: أن لا يتم الواجب وترك القبيح إلا به كالقيام[2]، وفتح الباب والنظر في العقليات، وكالإعادة من فعل الباري تعالى[3] وكالطهور في الشرعيات فإذا لم يحصل أحد هذه الوجوه فلا يقتضي الوجوب، وما نحن فيه لم يحصل فيه واحد منها فلا يجب، وللخصم أن يقول لا نسلم عدم الدليل هنا، وسيأتي.

الدليل الثاني: أنه لو كان ما فعله الله تعالى من ابتداء الخلق والتكليف ونحوهما واجباً لأنه أنفع لو جب أن يفعله قبل الوقت الذي فعله فيه، فإن قيل: إنما لم يفعل ذلك لما فيه من المفسدة.

---

(١) لعله أراد أن العبد إذا كان يعلم أنه يحصل له من السفر إلى مكة مثلاً ربح ألف وإلى غيرها ربح ألفين فإنه يجب عليه السفر الذي يحصل به الألفان. تمت. مؤلف.

(٢) لرد الوديعة. تمت. مؤلف.

(٣) أي إعادة المثاب فإنه لايتم الواجب وهو الثواب عند موجبه إلا بإعادة المثاب. تمت. مؤلف.

قيل: المفسدة لا تثبت إلا بعد التكليف والكلام مفروض قبله.

قيل: وقد التزم أبو القاسم أن الله تعالى خلق الأحياء في أول وقت يمكن خلقه فيه، وإنما لم يقدم خلق الأحياء وغيرهم قبل أوقات حدوثها لما فيه من المفسدة على المكلفين إذ لو لم يكن هناك مفسدة لوجب تقديمه وهو لا يخل بالواجب، ولا يشترط في المصلحة والمفسدة التعيين، بل إذا قد ثبت أن الباري تعالى عدل حكيم لا يخل بمصلحة ولا يفعل ما فيه مفسدة وجب علينا القطع فيما خفي علينا وجه الحكمة فيه بأنه مطابق للحكمة وأن فيما فعله مصلحة، وأنه لم يترك ما الظاهر فيه المصلحة إلا لأنه يلزم منه مفسدة راجحة أومساوية، وقد تقدم نحو هذا في الفاتحة، وقولهم إن المفسدة إنما تثبت بعد التكليف مسلم لكن العلم بحصولها عنده متقدم قطعاً، ودفع المفاسد يجب قبل حصولها كما نهى تعالى عن سب آلهة الكفار دفعاً لمفسدة سب الله عز وجل، ولم يبسط تعالى لعباده الرزق كما يفهم من لو التي للامتناع دفعاً لمفسدة البغي في الأرض.

الدليل الثالث: أنه لو وجب الأصلح لزم أن يكون حال المثاب من المؤمنين في الجنة كحال الأنبياء لأنه أصلح لهم وفي ذلك رفع التفاضل: وقد يقال: إن أردتم أنه يلزم أن يكون حاله مثل الأنبياء في الثواب فممنوع لأن الثواب مستحق على العمل وليس للمؤمن من العمل مثل ما للنبي، وأيضاً قد مر أن الثواب يكون على جهة التعظيم، والتعظيم به إنما يكون بحسب العمل الموجب له، فلو جوزنا أن يكون ثواب المؤمن كثواب النبي لكان فيه تعظيم من لا يستحق التعظيم وهو قبيح، وإن أردتم أن يكون حاله مثلهم في التفضل

فللخصم أن يقول: إن الله تعالى إنما زاد النبي لأنه أصلح له دون غيره.

الدليل الرابع: أنه يلزم تكليف الصبيان والبهائم لأنه أصلح لهم وقد يقال: لو كان أصلح لفعله.

الدليل الخامس: أنه كان يجب أن يخلق الأحياء في الجنة ولا يخلقهم في الدنيا لأن ذلك أصلح لهم، ويمكن أن يقال لو كان أصلح لفعله، وأيضاً لو خلقهم في الجنة لكانت المنافع التي يعطيهم فيها من باب التفضل والكائنة بعد التكليف ثواب مستحق عليه تعالى، والثواب أبلغ من التفضل فكان خلقهم في الدنيا وتكليفهم أصلح، لا يقال كان الابتداء بالثواب أصلح لأنا نقول لا يصح الابتداء به كما مر.

السادس: أنه كان يلزم العفو عن العاصين لأنه أصلح، فإن قيل: الخصم يقول بوجوب العقاب لأن فيه صلاحاً إذ لا يتم الوعيد الذي هو صلاح إلا به.

قيل: ونحن نقول إذا كان الوعيد وكذا التكليف يقدحان في وجوب العفو قَبُحَا إذ يفوت بهما العفو وهو أنفع ولأن الابتداء بالثواب أصلح فلا يجبان.

قال القرشي: على أن هذا الأصلح الذي ذكروه لم يثبت بنفس العقاب بل بالوعيد فهلا وقع الوعيد والعفو لأنهما أصلح وإن كشف ذلك عن الكذب لأنه إذا حصل وجه الوجوب وجب الفعل، ولقائل أن يقول: هذا الدليل معلول وبيانه من وجوه:

أحدها: أنا لا نسلم أن العفو أصلح لما في تجويزه من الإغراء

بالقبيح فكيف إذا قيل بوجوبه، وقد مر في الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] إقامة البرهان على هذا وهو يقتضي القول بوجوب العقاب بل قد صرح به[1] هنالك في مواضع.

الثاني: أنه لو كان أصلح لوقع لأن الله حكيم لا يفعل المفسدة، والمعلوم خلافه فوجب القطع بأنه لأنه ليس بأصلح.

الثالث: أن العقاب إذا كان مقطوعاً بالعفو عنه لم يكن للوعيد فائدة إذ المقصود به الزجر عن المعاصي وماذا يؤثر مع القطع بالعفو، وإذا كان المراد منه هذا وجب القطع بعدم العفو، ومع ذلك فلا يجوز القول بأن فيه صلاحاً فضلاً على أن يكون أصلح، وقد مر معنا هذا مبسوطاً في قوله: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧].

قوله: وإذا كان الوعيد والتكليف يقدحان... إلخ.

قلنا: لم يقبح العفو لذلك بل لما فيه من الإغراء كما مر.

قوله: ولأن الابتداء بالثواب أصلح.

قلنا: قد مر في مواضع أنه لا يحسن الابتداء بالثواب.

قوله: على أن هذا الأصلح... إلخ.

قلنا: بل ثبت بالعقاب إذ لا فائدة للوعيد مع العلم بانتفاء العقاب، وأيضاً قد مر في الفاتحة أن اللطف واجب، ومر في السابعة من مسائل قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١] وفي الثالثة عشرة من

---

(١) وممن صرح به عنه الهادي وغيره من أئمة العترة عليهم السلام. تمت. مؤلف.

مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ}[البقرة:٧] أن العلم باستحقاق الثواب والعقاب لطف، وإذا كان كذلك كان العلم باستحقاقهما واجباً ولا يجب إلا وهما مستحقان قطعاً وإلا كان قد وجب علينا فعل القبيح[١]، لا يقال الاستحقاق لا ينافي العفو لأنا نقول إن أردت أنه لا ينافي وجوبه الذي هو محل النزاع فباطل لأنه لا يقال فيما وجب إسقاطه بالعفو أنه مستحق؛ لأن معنى الاستحقاق لمستحقه استيفاؤه، ومع فرض وجوب العفو لا يكون له ذلك، وإن أردت أنه لا ينافي جوازه وحسنه، فغير محل النزاع، على أنها قد تقدمت الإشارة إلى أن العقاب واجب، وذلك ينافي جواز حسن العفو عقلاً.

سلمنا فقد منع منه الشرع، وبما ذكرنا يعلم بطلان قوله: فهلا وقع العفو والوعيد... إلخ إذ لا صلاح في وقوعهما معاً، وإنما الصلاح في الوعيد فلا وجه لقوله وإن كشف عن الكذب... إلخ لأنه لا يكشف عنه مع ما قررنا من عدم الصلاح في العفو.

الدليل السابع: أن الأصلح لو كان واجباً لوجب أن يخلق الله تعالى للواحد منا من الشهوات والمشتهيات من الأموال والبنين ما لا يتناهى لأنه أصلح[٢] لنا، ولا حد تنتهي إليه الكثرة إلا وفي مقدوره تعالى ما هو أكثر، وإذا قيل بهذا لزم إما القول بتناهي مقدور الباري تعالى أو إخلاله بواجب، وكلاهما باطل فما أدى إليه يجب أن يكون باطلاً،

---

(١) وهو اعتقاد الجهل. تمت. مؤلف.

(٢) لأن لذة من يشتهي بشهوتين أكثر من لذة من يشتهي بشهوة واحدة وبهذا يتفاضل أهل الجنة. تمت. مؤلف.

فثبت بطلان الأصلح، لا يقال: إنما لم يفعل ذلك لأنا لا نحتمل من الشهوات إلا قدراً متناهياً لأنا نقول ما صحح بشهوة واحدة في محل واحد صحح حلول ما لا نهاية له من الشهوات في ذلك المحل؛ لأن زيادة الشهوات لا تفتقر إلى زيادة البنية، ثم لو احتاجت عاد الإلزام فنقول يوجد من الشهوات وبناها ما لا يتناهى.

قلت: وللخصم أن يقول: إنما لم يفعل ذلك لأن منه مفسدة، فإن قيل: لا طريق إلى كونه مفسدة.

قيل: لولا المفسدة لفعله ولا يجب تعيين الطريق، على أن الله تعالى قد نبه عليها بما يقوله سبحانه: {وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ} [الشورى:٢٧] وفي حديث قدسي: إن من عبادي من لا يصلحه إلا الفقر ولو أغنيته لأفسد أوكما قال، فإن قيل: نحن نفرض وجوب هذه الزيادة في أحياء لا تكليف عليهم، بل من أهل الجنة بحيث لا يعلم بها المكلفون فلا يصح كونها مفسدة في حقهم.

قيل: يمكن أن يقال: إنما لم يفعل ذلك لعلمه بأنه لا مصلحة في فعله لأنه حكيم لا يخل بواجب وخصمكم إنما يقول بوجوب ما علم الله أنه أصلح دون ما علم أن فيه مفسدة أو لاصلاح فيه، على أن في إلزامهم بوجوب الزيادة لأهل الجنة نظر لأن الظاهر أن محل الخلاف إنما هو وجوب الأصلح في الدنيا.

الدليل الثامن: أنه لو وجب الأصلح لقبح تكليف من المعلوم أنه يكفر لأن عدم التكليف أصلح له.

أقول: هذا الإلزام أورده الأشعرية دليلاً على حكم نفي العقل، وقد

ذكرناه في السابعة من مسائل الحمد لله[1]، وذكرنا جوابه جملة وتفصيلاً، ومحصله أنه قد ثبت أن الله تعالى عدل حكيم لا يفعل قبيحاً ما لم تظهر فيه وجه الحكمة رددناه إلى هذا الأصل، فيقال هنا: لوكان عدم التكليف أصلح لم يكلفه الله تعالى، وهذا الجواب الجملي.

وأما التفصيلي فخذه من هنالك ومن الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] وحاصل الجواب أن تكليف من هذا شأنه نعمة وإحسان، وأنه يقبح الإهمال، وأثبتنا من البراهين على إثبات هذين الأصلين بما لا تجده في غير كتابنا هذا فارجع إلى ذلك إذ لا فائدة في التكرار، وإذا ثبت ذلك فلا وجه لهذا الإلزام[2]، على أنه قد مر أن الخصم يقول بوجوب التكليف فلا وجه لإلزامه بنفس مذهبه، وأيضاً قد مر في الثالثة عشرة عن أبي القاسم أنه لا يحسن تكليف من علم الله أنه لا يؤمن إلا إذا كان فيه لطف لغيره، وعلى هذا فلا يحسن إلزامه بهذا إلا بعد تسليمه بطلان أصله؛ لأنه يقول لم يكلفهم إلا وفيه لطف لغيرهم وإلا لم يقع.

الدليل التاسع: لو وجب الإصلح لكان ما بنى من النعم واجباً فلا يستحق عليه شكر لأن الشكر إنما هو في مقابلة التفضل، ولوجب أن يبقي الله الكفار كلهم ويميتهم كلهم، وقد صور ذلك في رجلين كافرين مات أحدهما شاباً ومات الآخر شيخاً فإن للشيخ أن يقول: هلا أمتني يا رب قبل أن أكفر فإنه أصلح، فإذا قيل: فإني عرضتك بالبقاء بمنافع الثواب وهو أصلح كان للشاب أن يقول: فهلا أبقيتني

---

(١) في الموضع الثالث منها. تمت. مؤلف.

(٢) لظهور كون التكليف أصلح له. تمت. مؤلف.

وعرضتني للثواب لأنه الأصلح، وقد يقال: هذا يلزمكم فيما أوجبتموه على الله تعالى من اللطف والتمكين ونحوهما لأنها نعم عظيمة لما مر في الثانية من مسائل قوله تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧] من إثبات النعم الدينية والدنيوية فما أجبتم به فهو جوابنا، وهذا الجواب إلزام لهم، والجواب المحقق أن الوجوب لا ينافي كونه نعمة يجب الشكر عليها كما مر في العاشرة من مسائل الحمد لله، وأما المثال فيقال: إن لله تعالى أن يجيب على الشاب بأنه ليس لك صلاح في البقاء.

الدليل العاشر: لو وجب الأصلح لما اختلف باختلاف الفاعلين فكان يجب علينا الأصلح فيجب علينا أن نفعل لأنفسنا المباحات وطلب سائر المنافع، والمعلوم خلافه، وقد يجاب بأن في ذلك مفسدة وإلا لوجب، وأيضاً لا نسلم عدم اختلافه بالفاعلين فإن الباري تعالى عالم بذاته لا يخفى عليه وجه المصلحة، بخلاف الواحد منا فإنه عالم بعلم فلا يؤمن أن يرتكب المفاسد وهو يظنها مصالحاً، فإن قيل: قولكم إنما لم يجب علينا ذلك لأنه مفسدة ممنوع إذ لو كان كذلك لقبح فعله منا رأساً.

قيل: المفسدة في إيجابه لا في إباحته، هذا وقد حكى القرشي عن أكثرهم التزام[1] وجوب ذلك، ولعلهم يقولون لا يجب علينا طلب شيء من ذلك إلا بعد قيام الدليل على الوجوب لئلا نطلب ما في طلبه مفسدة لا نشعر بها، ويكون حاصل قولهم إنهم يقولون بوجوب طلب ما هو أصلح من المنافع والمباحات، لا أنه يجب طلب كل مباح

(١) أي التزام وجوب الأصلح علينا. تمت. مؤلف.

ومنفعة، لكن لما كانت عقولنا لا تهتدي إلى تمييز كل ما فيه مصلحة وكل ما فيه مفسدة توقف ذلك على الدليل لئلا يرتكب محظوراً، ويؤيد ذلك أن مذهبهم[1] أن الأصل في الأشياء الحظر. والله أعلم بالمراد.

الدليل الحادي عشر: أنه لو كان واجباً لوجبت النوافل لأنها مع الإيجاب أصلح لنا منها مع الندب لأن ثواب الواجب أعظم من ثواب النفل.

قال الإمام المهدي: وهذا إنما يلزمهم بتدريج وهو أن يقال: إذا كان وجه وجوب الأصلح كون فعله أنفع من تركه لزم أن تجب علينا النافلة لأنه أنفع، وكذلك يلزم وجوب الصدقات وفعل جميع الكفارات الثلاث، ويجب على أحدنا إعطاء الغير جميع ماله لأنه أصلح لذلك الغير فيصير حقاً له كسائر الحقوق، ويمكن أن يقال: هذا الإلزام غير لازم، أما النوافل فلا صلاح في إيجابها وإلا وجبت، وقد قيل: إن في كونها مندوبة صلاح آخر، وقيل: إن الصلاح في فعله[2] كالصلاح في تركه، وكذلك يقال في الصدقات وفعل جميع الكفارات، أعني أنه لا صلاح في إيجاب الجميع وإلا لوقع إلى آخر ما ذكرنا، وقيل: بوجوب ذلك[3] لكن لا على حد وجوب غيره، ويقال مثل ذلك في سائر النعم التي يفعلها بعضنا إلى بعض فإن منهم من التزمها، وسائرهم منع وجوب الصدقة والعطاء الكثير لما فيه من

---

(١) يعني مذهب القائلين بوجوب الأصلح، وهم البغدادية. تمت. مؤلف.

(٢) أي الأيجاب. تمت. مؤلف.

(٣) أي المندوب ونحوه. تمت. مؤلف.

الضرر على المعطي، وهذا أولى، وقد مر في أول هذه السورة الدليل على منع إخراج جميع المال أو أكثره فتقدم منع الزائد على الثلث، لا يقال: نفع ثواب الإنفاق أعظم من الضرر فلا يقدح في كونه أصلح؛ لأنه يقال لا نسلم ذلك ولا طريق إليه، على أن صرفه في نفسه وعائلته أنفع وأصلح وثوابه أعظم، ولهذا أمر الشارع المتصدق أن يبدأ بنفسه ثم بمن يعول، فيعارض ما ذكرتم، ويرجح عليه لخلوصه من الضرر، وأيضاً فيما ذكرتم مفسدة عظيمة وهي أنه لو وجب على أحدنا أن يعطي الغير جميع ماله لأنه أصلح لوجب على ذلك الغير أن يفعل مثله فتخرجوه إلى آخر لهذا الوجه وهلم جرّاً، فلا يستقر ملك ولا يحصل انتفاع كامل لأحد، وفي هذا تفويت الغرض لخلق المنافع والتنكيل منها، وهو باطل فما أدى إليه يجب أن يكون باطلاً فثبت [أن لاصلاح][1] في إيجاب ما ذكروا فيبطل الإلزام به. والله أعلم.

هذا وأما ما ذهب إليه أبو القاسم من أن وجوب ذلك وجوب جود لا غير فليس فيه خلاف للجمهور إلا في العبارة[2]، وبيانه أن الواجب[3] ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم وتارك الجود لا يستحق ذماً فكيف يسمى واجباً؟

فإن قيل: بل يستحق الذم لأن نقيضه البخل، والبخيل مذموم، قيل: لا نسلم فإن البخل منع إنفاق ما يجب الإيفاء به والجود إنفاق ما لا يجب إنفاقه، ونقيضه أن لا يجود، وتارك الجود لا يستحق الذم وإن

---

(١) في الأصل (فثبت أنالإصلاح) والصواب ما أثبتناه بين المعكوفين.

(٢) لافي المعنى فهو موافق. تمت. مؤلف.

(٣) لغة وعرفاً وشرعاً. تمت. مؤلف.

استحقه البخيل.

قال الإمام المهدي: على أن البخل لا يتصور إلا بعد ورود الشرع لأن وجوب إنفاق المال شرعي إلا حيث لا يندفع الضرر عن النفس إلا به لوجوب دفع الضرر عن النفس عقلاً لا بكون البخل مذموماً عقلاً، لا يقال كان الجاهلية يذمون من لم يكرم ضيفه ومن عرف منه البخل الشديد، وإن لم يكن واجباً بالمعنى المشهور بل وجوب جود كما ذكره أبو القاسم؛ لأنا نقول: إنما استحسنوا ذلك الذم لاعتقادهم قبح الإمساك، وسواء كان ذلك علماً أو جهلاً كما سموا الأصنام آلهة لما اعتقدوا استحقاقها للعبادة، فكذلك لما اعتقدوا وجوب إكرام الضيف وقبح الاستهانة به استحسنوا ذم البخل بحقه، فثبت أن وصف الجود بالوجوب خطأ في العبارة.

الموضع الرابع في شبه المخالف وهي أربع:

الأولى: أنه قد ثبت أنه يجب على الله تعالى الأصلح في الدين فيقاس عليه الأصلح في الدنيا.

قلنا: لا نسلم الأصل سلمنا فلا علة جامعة لأنه إنما وجب في الدين لكونه إزاحة للعله، فجرى مجرى التمكين، ومنعه فساد في التكليف الذي قصد به التعريض إذ يعود على الغرض بالنقض، ولذلك لا يكون إلا بعد التكليف، وليس كذلك الأصلح في الدنيا.

الثانية: قالوا: قد ثبت أن الموسر إذا شاهد من قد أشرف على الهلاك من الجوع وعلم أنه إذا دفع إليه ما يدفع به الضرر وهو قادر على ذلك ولا يتضرر بما دفع فإنه يجب عليه دفع ما يمنع الهلاك حتى

أنه يذم وينسب إلى البخل إن لم يفعل، وليس ذلك إلا لقبح الإخلال بالفعل، فكذلك حال القديم تعالى فإنه لا يتضرر بما دفعه إلى العبد فيجب أن يوصل إليه المنافع التي ذكرناها.

والجواب أن يقال: لا يخلو إما أن نفرض الكلام فيه بقضية العقل قبل ورود الشرع أو بعده، إن كان الأول فصاحب المال إما أن يلحقه غم بمشاهدة هذا الفقير المشرف على الهلاك ومضرته أولا، إن لحقه وجب عليه ذلك دفعاً للضرر[1] عن نفسه وإلا يلحقه غم فهو محل النزاع، ونحن لا نسلم أنه يجب عليه بذل شيء من ماله، ولا أنه يحسن ذمه، بل نحكم أنما فعله تفضل وإحسان، وإن كان الثاني فالشرع قد جاء بوجوب الزكاة فإن كان عليه الزكاة وجب عليه ذلك وإلا فلا، وقال في الغياصة: الشرع قد ورد بوجوب سد رمق المشرف على الهلاك من ماله[2]، بل ورد في الشرع أخذ ذلك لمن خشي على نفسه التلف وإن كان بغير رضى صاحب المال لحرمة النفس فإن حرمتها آكد، وأما وصفهم له بالبخل فإنما يصفه بذلك من يعتقد الوجوب كما مر من وصفهم بذلك من لم يكرم ضيفه، أو من يستدل بذلك على قلة رحمته وعلى زهده في الخير، وأما على جهة أنه أخل بواجب فلا، ولهذا فإن له أن يعتذر بعدم الوجوب عليه، وإذا تقرر هذا فلا يصح أن يستدل بالوجوب علينا فيما هذا حاله على وجوب الأصلح على القديم تعالى؛ إذ وجوب ذلك علينا لدفع الضرر[3] عن أنفسنا أو إيجاب الشرع وذلك غير موجود في الباري تعالى؛ إذ لا يتضرر ولا

(١) وهو الغم الذي لحقه بسببه. تمت. مؤلف.
(٢) أي مال المؤسر. تمت. مؤلف.
(٣) أي ضرر الغم. تمت. مؤلف.

جاء الشرع بوجوب شيء عليه.

وقال الإمام المهدي في جواب هذه الشبهة ما معناه: إنا وإن سلمنا وجوب ذلك علينا فليس لأجل وجوب الأصلح، بل لأنه يستحق الذم شرعاً لا عقلاً إلا من باب نفرة النفوس والرقة البشرية لا الوجوب العقلي.

الشبهة الثالثة: أن الله تعالى دعا إلى الإحسان وهو داعي حكمه ولا صارف عنه فيجب أن يفعله.

والجواب: أنه لا يجب وجود الفعل عند وجود داعي الحكمة وانتفاء الصارف لا محالة إلا إذا توفر الصارف عن الترك كصارف القديم على ترك الواجب، وأيضاً يقال ما تريدون بالوجوب هل وجوب استمرار أو الذي يستحق عليه الذم، وأيهما قلتم فهو باطل.

أما الأول فلأنه إنما يكون فيما إذ دعى الداعي ووجد صارف متوفر عن الترك كما في داعي القديم تعالى إلى فعل الواجب، فأما مجرد الداعي وعدم الصارف فلا يوجب إيجاد الفعل، ولهذا فإن أحدنا قد يدعوه الداعي إلى فعل ولاصارف عنه ولا يفعله كالقيام والقعود، وأما الثاني فلا طريق إليه.

الشبهة الرابعة: قالوا قد ثبت أنه يقبح من الواحد منا منع غيره من النظر في مرآة قد نصبها في حائطه، ومن الاستظلال بظل جداره ومن الاستضاءة بناره حيث احتاج إلى شيء من ذلك ولا نفع في منعه، وكذلك من رأى أعمى يريد أن يتردى في بئر بين يديه ولم ينذره وهو لا يضره ذلك ولا ينتفع بتركه، ولا وجه لقبح ذلك واستحقاق الذم

عليه إلا كونه إخلالاً بواجب فيلزم مثله في الباري تعالى.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا غير نظير مسألتنا لأنهم أوجبوا على الله ما هو سبب للصلاح، وإنما نظيرها أن يوجبوا على أحدنا أن ينصب المرآة ليرى الناس وجوههم فيها، أو يبني حائطاً ليستظلوا به لأن المصالح الدنيوية أفعال يحدثها الله تعالى، وكلما قالوه غير واجب في الشاهد.

الثاني: أن وجه القبح في حقنا ليس ما ذكروه وإنما هو كونه عبثاً؛ إذ لا غرض للمانع في ذلك إذ لو قدرنا أن له غرضاً صحيحاً لم يقبح منه المنع، وقال القرشي: أما إذا فعل ذلك يعني نصب المرآة وبناء الحائط يحسن منه المنع لأنه يعود على غرضه بالنقض، وكذلك الباري تعالى إذا فعل الأشياء التي ينتفع بها الخلق لم يحسن أن يمنعهم منها.

هذا وأما سكوته عن إرشاد الأعمى، فقال الإمام المهدي: إنما يقبح شرعاً لا عقلاً إلا لما مر من الرقة والنفرة.

فائدة

قال الإمام المهدي: العلم بهذه المسألة من فروض الكفاية إعداداً لحل الشبهة.

المسألة الرابعة

في الآية دليل على أن الله تعالى منعم على الكافر، وعلى أنه يحسن التذكير بالنعم عند كفران المنعم، وعلى قبح عصيان المنعم.

تفسير قوله تعالى:

{وَاتَّقُوا يَوْماً لاَ تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ}

[البقرة: ٤٨]

- اتقاء العقاب.
- تنكير النفس في الآية زيادة في التهويل.
- في الشفاعة.
- في الشفاعة عند المجبرة.

قوله تعالى: {وَاتَّقُوا يَوْماً لاَ تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ} [البقرة:٤٨] الجزاء الغنى والكفاية أي لا تغني ولا تكفي نفس عن نفس، والجزاء ما فيه الكفاية من المقابلة في خير أو شر، قال تعالى: {جَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيراً} [الإنسان:١٢] وقال: {جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} [الشورى:٤٠].

وقال ابن جرير: أصل الجزاء في كلام العرب القضاء والتعويض، يقال: جزيته دينه أجزيه جزاء أي قضيته، ومن ذلك قولهم: جزى الله فلاناً عني خيراً أو شراً بمعنى أثابه وقضاه عني.

قلت: وعلى هذا فتؤول إلى معنى النيابة والإغناء أي أغنى وناب عني في القضاء فيكون معنى الآية لا تنوب نفس عن نفس، ولا تحمل عنها شيئاً مما أصابها، ولا تغني عنها ولا تكفيها ما نالها.

قال الرازي: ومعنى هذه النيابة أن طاعة المطيع لا تقضي عن العاصي ما كان واجباً عليه، والقبول: التوجه إلى الشيء، وقال الراغب: القابل الذي يستقبل الدلو من البئر فيأخذه، والقابلة: التي تقبل الولد عند الولادة، وقبلت توبته وعذره وتقبلته كذلك قال تعالى: {وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا} [البقرة:٤٨] فأفاد أن معناه الأخذ وما في معناه.

قال أبو حيان: وظاهر قوله: {وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ} [البقرة:٤٨] نفي القبول ووجود الشفاعة، ويجوز أن يكون من باب: على لا حب لا يُهتَدَى بمناره، نفي القبول والمقصود نفي الشفاعة كأنه قيل: لا شفاعة فتقبل، والشفاعة مأخوذة من الشفع وهما الإثنان فهي ضم غيرك إلى وسيلتك وجاهك، ومنه الشفعة لأنها تضم ملك شريكك إلى ملكك،

والأخذ: ضد الترك، ويطلق على القبض والإمساك، ومنه قيل للأسير أخيذ، والعدل بفتح العين: الفدية، يقال: عدل الشيء بالفتح لما يساويه قيمة وقدراً وإن لم يكن من جنسه، والعدل بالكسر: المساوي في الجنس والجرم.

قال ابن جرير: وإنما قيل للفدية من الشيء والبدل منه عدل[1] لمعادلته إياه وهو من غير جنسه ومصيره له مثلاً من وجه الجزاء لا من وجه المشابهة في الصورة.

قال: وقد ذكر عن بعض العرب كسر العين من الذي بمعنى الفدية لتقارب معناه ومعنى المكسور عندهم، والنصر: العون، والأنصار: الأعوان، ويسمى الانتقام نصرة وانتصاراً قال تعالى: {وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا} [الأنبياء:٧٧] الآية، قيل: معناه فانتقمنا له، ويستعمل في الإتيان يقال: نصرت أرض بني فلان أتيتها، وفي المطر، يقال: نصرت الأرض مطرت، وفي العطاء، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [اتقاء العقاب]

الأمر باتقاء اليوم أمر باتقاء ما يقع فيه من العقاب والشدائد؛ لأن نفس اليوم لا يتقى إذ يرده أهل الجنة وأهل النار، واتقاء ذلك يكون بفعل الواجبات واجتناب المقبحات.

---

(١) بفتح العين. تمت. مؤلف.

المسألة الثانية [تنكير النفس في الآية زيادة في التهويل]

في تنكير النفس مبالغة في التهويل إذ المعنى أن نفساً من الأنفس لا تجزي عن نفس منها شيئاً من الأشياء، وهو الإقناط الكلي القاطع للمطامع، وكذلك قوله: {وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ} [البقرة:٤٨] وفي وصف اليوم بهذه الصفات تهويل عظيم، وتنبيه على أن الخطب شديد؛ لأنه إذا وقع أحد في كريهة وحاول أصدقاؤه وقرابته دفع ذلك عنه بدأت بما في نفوسها الأبية من مقتضى الحمية فذبت عنه وتحملت ما يلزمه، كما يفعله الوالد بولده فإن رأى من لا طاقة له بممانعته عاد بوجوه الضراعة، وصنوف الشفاعة، فحاول بالملاينة ما قصر عنه بالمخاشنة، فإن لم يغن عنه ذلك شيئاً لم يبق بعده إلا فداء الشيء بمثله، إما مال أو غيره، فإن لم يحصل منه على غرض تعلل بما أمكنه من نصر الإخوان، ومدد الأخدان، وهذه الأمور غاية ما يرجع إليه في دفع الشدائد، والتخلص من المصائب، فأخبر الله سبحانه أن شيئاً من هذه لا يدفع يومئذ عن عذابه، وفي هذا تحذير من المصائب، وترغيب في تلافي ما فات؛ لأنه إذا تصور أنه ليس بعد الموت استدراك ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية علم أنه لا ينفعه إلا الطاعة والتدارك لما فرط منه بالتوبة، هيهات قد بطلت هنالك المحاباة، واضمحلت الرشا والجعالات، واشتغل كل امرئ بنفسه عن التوصل بالجاه والشفاعات، وارتفع التعاون والتناصر، وصار الحكم في ذلك إلى العدل الجبار القاهر الذي لا تنفع لديه وجاهة الكبراء والرؤساء، ولا تصرفه عن إمضاء حُكْمِهِ العدل.

النصراءُ، والشفعاءُ فيجزي بالسيئة مثلها، وبالحسنة أضعافها،

فالحذر الحذر، والعمل العمل.

المسألة الثالثة [في الشفاعة]

ظاهر الآية يقتضي أنه لا شفاعة في ذلك اليوم لأحد، وليست على ظاهرها لإجماع الأمة على ثبوت أصل الشفاعة المقبولة للنبي ﷺ في الدار الآخرة، ويتعلق بالمسألة خلاف وتقسيم يطول تحصيله يكون في مواضع:

الأول: في حقيقة الشفاعة.

الثاني: في بيان موضعها.

الثالث: في الخلاف في المشفوع له.

الرابع: في حجج أهل العدل.

الخامس: في شبه المخالفين.

الموضع الأول: في حقيقة الشفاعة لغة وعرفاً واصطلاحاً.

فأما في اللغة فقد مر أنها مشتقة من الشفع الذي هو نقيض الوتر.

قال الإمام المهدي: وسمي الشفيع شفيعاً لأن طالب الحاجة كان وتراً فصار بإنضمام الشافع إليه شفعاً فسمي شفيعاً، وقال الراغب: الشفاعة الانضمام إلى آخر ناصر له وسائلاً عنه، وأكثر ما يستعمل في إنضمامه ما هو أعلى حرمة ومرتبة إلى من هو أدنى، ومنه الشفاعة في القيامة، وفي النهاية: قد تكرر ذكر الشفاعة في الحديث فيما يتعلق بأمور الدنيا والآخرة وهي السؤال في التجاوز عن الذنوب والجرائم،

قال: والمشفع الذي: يقبل الشفاعة، والمشفع: الذي تقبل شفاعته.

وأما في العرف فهي: السؤال المتعلق بتحصيل منفعة أو دفع مضرة من جهة قادر على ذلك إلى غير الطالب والمطلوب، فبالسؤال يخرج الأمر بالمنفعة أو دفع المضرة فلا يسمى شفاعة في عرف اللغة، وبالتعلق بتحصيل منفعة ليخرج طلب المضرة، وقلنا أو دفع مضرة لا دفع الضرر كتحصيل النفع فتصح الشفاعة فيه، وبقوله من جهة قادر يخرج طلب ذلك ممن لا يقدر عليه ولا يتمكن منه إذ ليس بشفاعة، ولهذا لا يقال إن فلاناً شفع للملك إلى خادمه بترك مضرته، وقلنا إلى غير الطالب... إلخ احتراز من طلب ذلك للنفس، ومن طلبه للمطلوب، نحو: أن يسأله أن يريح نفسه أو يدفع عنها مضرة إذ ليس بشفاعة.

وأما في الاصطلاح فقال القرشي: هي السؤال المتضمن جلب نفع إلى الغير أودفع ضرر عنه على وجه يكون غرض السائل حصول ما سأل لأجل سؤاله، وهو قريب من المعنى العرفي، إلا أن ظاهره يشمل طلب النفع أو دفع الضرر للمطلوب نفسه، وقد مر أنه لا يسمى شفاعة، قال الإمام المهدي: لا لغة، ولا عرفاً ولا شرعاً، ولا يجب في الشافع أن يكون أعلى رتبة من المشفوع إليه؛ إذ قال ﷺ لبريرة في بقاء نكاح زوجها بعد عتقها وترك الفسخ فقالت: أملزم أنت يا رسول الله أم شافع؟ فقال: «بل شافع» . ولا أن يكون أعلى من المشفوع له وإن كان أكثر استعمالاً بدليل أن السلطان إذا عصته زوجته أو كرهته قد يشفع لها[1] أبوها عنده، وقد يقال: هو أعلى من السلطان رتبة فيما يتعلق بالمشفوع فيه، وكذلك لا يعتبر كون الشافع

(١) في الأصل له، ولعل الصواب: ما أثبتناه.

أبلغ حظاً من المشفوع عند المشفوع إليه إلا في ذلك المطلوب إذ قد يشفع الأجنبي للولد عند والده في أمر، ولا شك أن حظ الولد في غير ذلك الأمر أبلغ عند الوالد من الشفيع، أما لو كان المشفوع له أبلغ حظاً[1] في المطلوب بعينه نظر فإن كان لا يحصل من دون الشفاعة فالطلب شفاعة، وإن كان يحصل من دونها ولم يحصل بها زيادة[2] فليس الطلب شفاعة، وذلك كصلاتنا على الرسول والملائكة؛ إذ المطلوب حاصل لهم من دون شفاعتنا، وإنما تحصل المنفعة بذلك لنا، ذكر معنى هذا الإمام المهدي، وهذا هو الذي احترز عنه القرشي بقوله لأجل سؤاله.

الموضع الثاني في بيان موضوعها

وقد اختلف فيه فذهب الجمهور إلى أن موضوعها جلب النفع ودفع الضرر، وقالت المجبرة: بل موضوعها دفع الضرر فقط، هكذا أطلق الرواية عنهم الإمام المهدي، ونسبه القرشي إلى أهل الإرجاء، وفي إطلاقهما نظر فإن بعضهم ومنهم الرازي يقول إنها تكون للأمرين[3].

احتج الجمهور بأنه يجوز أن يقال: شفعت إلى الأمير في قضاء حاجة فلان، أو للزيادة في عطائه كما يقال شفع إليه ليصفح عنه، وكذلك يقال: شفع فلان إلى فلان لفلان ليقضي دينه، أو ليغني فقره أو نحو ذلك.

قلت: ويدل على ذلك قوله تعالى في وصف الملائكة:

---

(١) عند المشفوع إليه. تمت. مؤلف.

(٢) أي من حث وتعجيل ونحو ذلك. تمت. مؤلف.

(٣) أي جلب النفع ودفع الضرر. تمت. مؤلف.

{وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا...} [غافر:٧] الآية فإنهم قد سألوا للمؤمنين دفع المضرة بالاستغفار لهم، وقوله: {وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ} [غافر:٧] وجلب المنفعة بقولهم: {وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ...} [غافر:٧] الآية، ويشهد لهم من شعر العرب قولهم:

كل شافع رواره من ضميره عن البخل ناهيه وبالجودآمره

فأخبر أن الشفعاء ينهونه عن البخل ويأمرونه بالجود وذلك نفع، وقال آخر:

فذاك فتى إن جئته لصنيعة إلى ماله لم تأته بشفيع

فأخبر أنه يعطي من دون شفاعة مدحاً له فاقتضى أن الشفاعة قد تكون لأجل العطاء، وقال آخر:

فياجود معن ناح معن بحاجة فمالي إلى معنى سواك شفيع

فجعل دون معن شفيعاً إليه في تحصيل منفعة وهي قضاء حاجته.

قال الإمام المهدي: وعلى الجملة فهو معلوم ضرورة على أهل اللغة، وقال إنها في جلب المنافع أشهر.

قالوا: لو كان جلب المنافع من موضوع الشفاعة لزم في دعائنا للرسول ﷺ وسؤالنا له الوسيلة أن يكون شفاعة، والإجماع على خلافه[1].

قلنا: هي لغة راجعة إلى الحث على المطلوب، كما يدل عليه ما مر، ونحن لم نقصد بدعائنا للرسول ﷺ الحث على إكرامه ﷺ لعلمنا بحصول ذلك له دعونا أو لم ندع، وإنما قصدنا إكرام أنفسنا

---

(١) وهو أنه ليس بشفاعة. تمت. مؤلف.

بفعل ما أمرنا به من الدعاء له وطالب إكرام نفسه لا سيما شافعاً، فإن قيل: لا نسلم الإجماع وإذا جاز وقلنا أن الشفاعة تكون لجلب المنافع لزم أن نكون شافعين له، والأمة مجمعة على خلافه، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم[1].

قيل: إذا ثبت الإجماع على أنا غير شافعين له ﷺ وعلمنا أن الشفاعة تكون لجلب المنافع كان ذلك دليلاً على أن الله تعالى لم يرد إكرامه ﷺ لأجل سؤالنا، وبطل قولكم: لا دليل يمنع ذلك.

قالوا: لو كانت حقيقة في طلب النفع لاطردت فيلزم كون دعائنا للرسول ﷺ شفاعة، والمعلوم خلافه فيكون مجازاً فيه.

قلنا: هي مطردة بشرطها وهو حيث جوز السامع[2] حصول الحث بشفاعته، لا حيث علم أنه لا تأثير لها وإنما يفعلها لمصلحة نفسه.

الموضع الثالث في الخلاف في المشفوع له ذهب الأكثر من الزيدية والمعتزلة إلى أن الشفاعة لا تكون إلا للمؤمنين المستحقين للثواب، وفائدتها الزيادة في المنافع على القدر الذي قد استحقوه تفضلاً، وذهب أبو الهذيل إلى أنها إنما تكون لأهل الصغائر ليرد الله ما انحبط من ثوابهم، وقالت المرجئة وهم المجبرة ومن وافقهم من غيرهم كالسيد محمد بن إبراهيم الوزير والمقبلي: بل هي لأهل الكبائر من الأمة في إسقاط العقاب عنهم بأن يخرجهم الله بها من النار ويدخلهم الجنة.

قال ابن لقمان: وهذا قول بعضهم، أعني أنها تكون بعد أن دخلوا

---

(١) وهو كون الشفاعة لجلب المنافع. تمت. مؤلف.

(٢) يعني أن السامع إذا جوز ذلك سماه شافعاً. تمت. مؤلف.

النار، وبعضهم قال: بل يشفع لهم قبل دخولها فلا يدخلونها، قال: وهذا ظاهر قول المجبرة، وقال الرازي حاكياً عن أصحابه: تأثيرها يعني الشفاعة في إسقاط العذاب عن المستحقين له إما بأن يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلون النار وإن دخلوا فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلون الجنة، وقد ذكر الموفق بالله أن منهم من يجوزها قبل وبعد[1].

واعلم أن الشفاعة لا تكون لكافر إجماعاً لظاهر الآية ونحوها.

تنبيه [في الشفاعة عند المجبرة]

ظاهر الحكاية لمذهب المجبرة أنهم يقصرون الشفاعة على أهل الكبائر، وممن صرح بذلك الإمام المهدي فإنه قال في حكايته لمذهبهم: أن الشفاعة لا تكون إلا لأهل الكبائر، وليس كذلك فإن منهم من يجوزها للأمرين أعني جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق، ودفع المضار المستحقة على المعاصي، وممن صرح بذلك الرازي والقاضي عياض.

الموضع الرابع في حجج أهل العدل وهي كثيرة

أحدها: لو كانت الشفاعة ثابتة للفساق قطعاً كما زعم الخصم لكان في ذلك إغراء بالقبيح لأن العبد إذا علم أنه لا يدخل النار بالشفاعة وإن دخلها خرج بسببها حمله ذلك على فعل القبيح، وليس الإغراء إلا تقوية الدواعي إلى ارتكاب القبائح على وجه يأمن العقاب عليه، والمعلوم أن الإغراء بالقبيح قبيح فما يؤدي إليه، يجب أن يكون

(١) أي قبل دخول النار وبعده. تمت. مؤلف.

قبيحاً، والشفاعة بالمعنى الذي ذكره الخصم تؤدي إليه قطعاً فوجب قبحها، فإن قيل: تجويز العقاب كاف في نفي القبح.

قيل: لا تجويز مع دعواكم القطع بوقوعها، سلمنا فالتجويز لا يؤثر في الزجر إلا إذا علم استحقاق العقاب، ثم جوز وقوعه به وأنتم قد قطعتم بعدم الوقوع، فإن قيل: نحن نقول بجواز دخوله النار ثم يخرج منها وذلك كاف في الزجر؛ إذ من حق العاقل أن لا يؤثر لذة يسيره على عذاب يوم واحد في النار، بل ولا على عذاب ساعة واحدة أو أقل منها، فلا يكون الباري تعالى مغرياً بالقبيح.

قيل: لا نسلم أن ذلك كاف في الزجر لأن الإنسان إلى تأثير العاجل أميل، ولا يبعد أن يهون عنده ما يلقاه من العذاب الآجل المنقطع في جنب فوزه بلذة القبيح العاجل، وهذا هو شأن أكثر الخلق فإنهم يؤثرون لذة القبائح على ما يعلمونه من شدة العقاب الدائم عليها، فكيف إذا علموا انقطاعه ولم يجزموا بوقوعه كالخصوم.

الحجة الثانية: أن شفاعة النبي ﷺ للفساق في قوة ما لو قال يوم القيامة: يا رب إنك أرسلتني إلى هؤلاء وأمرتني أن أبلغهم أنه يجب عليهم طاعتك وأنك تثيبهم عليها وتحرم عليهم معصيتك، وأنك تعاقبهم على فعلها وقد بلغتهم ذلك، ووعدت المحسن بثوابك والمسيء بعقابك، وأنا اليوم أسألك أن تبطل ذلك وتجعل المسيء مع المحسن والفاسق مع المؤمن، ومثل هذا لا يقع من عاقل فضلاً عن النبي الكامل فإن التفرقة بين المحسن والمسيء أمر مركوز في العقول كما قال تعالى: {أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۝ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ} [القلم:٣٥،٣٦] ولو فرض وقوع هذا لكان فيه تزهيد للمحسن في

الإحسان، وتشجيع للمسيء على الطغيان، وذلك قبيح.

الحجة الثالثة: أن النبي ﷺ لو شفع للمصرين فإما أن تقبل شفاعته أو لا، الأول باطل لثبوت خلود الفساق في النار على جهة الدوام، والثاني أيضاً باطل لما في ذلك من حط مرتبته، والإجماع على أن شفاعته في ذلك اليوم مطلوبة فلم يبق إلا القطع بأنها لا تقع منه الشفاعة للمصر وهو المطلوب.

الحجة الرابعة: ذكرها قاضي القضاة وهي أن الشافع للمصر كالشافع للعفو عمن قتل ولد رجل وهو مصر على قتل ولد له آخر، فكما أن هذه الشفاعة تقبح عقلاً فكذلك الشفاعة للمصرين -قال- ولم يحصل سمع ناقل يقتضيه العقل فوجب البقاء عليها، وهذه الحجج عقلية كما ترى، وفي الاحتجاج بها نظر.

أما الأولى فلأنه يقال إن تجويز دخوله النار لا يؤثر في الزجر، فإن المعلوم أن لذة شهوة قبيح وإن بلغت ما بلغت لا تغلب هذا الصارف الذي هو تجويز دخول النار وتعذيبه فيها مع ما قد حكى الله تعالى من أليم إحراقها، وتنوع عذابها، وإن قطع بخروجه منها بعد الخزي والوبال، ونحن نعلم أن أحدنا يتجنب فعل القبيح إذا جوز أن يناله بسببه خزي ونكال، وقيد وأثقال، وضرب شديد، وأخذ أموال، وإن قطع بانقطاع ذلك كله في حال حياته، وقد مر في الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] أن تجويز العقاب يكون صارفاً عن القبيح إذا كان القبيح واستحقاق العقاب عليه معلومين، ثم يجوز أو يظن وقوع ذلك به، وهذا من ذلك القبيل فإن العاصي يعلم أنه مستحق للعقاب، وأن العقاب ثابت معلوم عنده وهو

مجوز لوقوعه إذ لم يقطع بوقوع الشفاعة قبل دخوله النار، وإذا ثبت هذا لم يكن القطع بالشفاعة مؤدياً إلى الإغراء بالقبيح لوجود الصارف المحقق. والله الموفق.

وأما الثانية فلأن الشفاعة ليست لإبطال الوعد والوعيد ولا للمساواة بين المحسن والمسيء، وإنما هي للتجاوز عن المسيء والعفو عنه بإسقاط العقاب، ولا قبح في ذلك فإن العقلاء يستحسنون إغاثة اللهفان والتنفيس عن المكروب، ولا يلزم من ذلك المساواة بين المحسن والمسيء فإن المحسن فرح مستبشر من حين بعثه من حفرته إلى أن ينال ما وعده به ربه في جنته، لا يحزنه الفزع الأكبر وتتلقاه الملائكة بالتبشير والتعظيم، والمسيء بخلافه في ذلك، بل يكون منكسر[1] الخاطر قرح الجنان، يود لو يفتدي بأمه وأبيه وصاحبته وبنيه ومع ذلك أن منزله الذي يعطاه في الجنة إنما هو من باب التفضل دون الاستحقاق، والمتفضل به لا يكون في اللذة مثل المستحق، وأيضاً ليس في أدلة الشفاعة أن للمجرم المشفوع له مثل المؤمن من التقي، فمن أين تلزم المساواة بين المحسن والمسيء، ومن هنا يرتفع القبح العقلي.

وأما الثالثة فللخصم أن يقول: لم تزيدوا في هذه الحجة علىٰدعوى ثبوت ما تزعمونه من دوام الخلود في النار، ونحن لا نسلم ذلك، وحينئذ فنقول: نختار قبول شفاعته ﷺ؛ إذ لا مانع منه.

وأما الرابعة: فقال الإمام المهدي: هذا قياس ضعيف لأن أهل الآخرة صاروا ملجئين إلى ترك القبيح فليس الشفاعة لهم نظيراً لهذه الصورة.

(١) هكذا في الأصل منكر الخاطر، ولعل الصواب: منكسر الخاطر، وقد أثبتناه.

قلت: والتحقيق أن تلك الحجج مبنية على الخلاف في كون الشفاعة للمصرين تقبح عقلاً أو تحسن، فقال القاضي: تقبح، واحتج بما مر، وقال أبو هاشم: بل تحسن لأن العفو عن المصر حسن، وطلب الحسن حسن، وعلى هذا فيقال لا وجه للاحتجاج على عدم وقوعها بالعقل.

قال الإمام المهدي: واتفق الشيخ والقاضي على قبح الشفاعة بعد ورود السمع؛ لأنه[1] في حكم المنهي بخلاف العفو فإنه يحسن بعد الوعيد وإنما ينكشف قبح الوعيد لأنه كذب.

الحجة الخامسة: الآية التي نحن بصددها وهي قوله تعالى: {وَاتَّقُوا يَوْماً لاَ تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ...} [البقرة:٤٨] الآية، وقد ذكرها الله تعالى في هذه السورة مرتين، ووجه الاحتجاج بها من وجوه:

أحدها: أنه قال لا تجزي نفس عن نفس شيئاً فنكر لفظ نفس، وجعله في سياق النفي فاقتضى العموم، ولو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكانت قد أجزت نفس عن نفس شيئاً، وهو ينافي العموم، ويلزم منه تكذيب الصادق، وللخصم أن يقول: نعارضكم بمثله، فيقال: لو أثرت الشفاعة في زيادة النعيم لكانت قد أجزت نفس عن نفس شيئاً فما أجبتم به فهو جوابنا.

الوجه الثاني: أن لفظ شفاعة نكرة في سياق النفي، فتعم شفاعة النبي ﷺ في نفي قبولها، ونفي القبول المقصود منه نفي الشفاعة كقوله: على لا حب لا يهتدى بمناره أي لا شفاعة فتقبل، ويجوز أن يكون المراد نفي القبول، وإن وجدت الشفاعة، والأول أولى؛ لأن

---

(١) أي الشافع، تمت مؤلف.

شفاعة النبي ﷺ لا ترد، فإن قيل: هذا اللفظ وإن كان عاماً فالمقصود به معنى خاص إذ المراد الذين قالوا: من بني إسرائيل نحن أبناء الله وأبناء أنبيائه فيشفعون لنا عند الله، وعلى هذا فتكون النفس الأولى مؤمنة، والثانية كافرة، والكافر لا تنفعه الشفاعة.

قيل: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وأيضاً فإن الله تعالى لم يقص علينا أخبار الأمم الماضية وما فعلوه من المعاصي، وما توعدهم به من العقاب إلا لنعتبر ونحذر أن نواقع مثل ما وقعوا فيقع بنا مثل ما يقع بهم، وإلا كانت القصص والأخبار عبثاً على أنه قد جاء معنى الآية الكريمة خطاباً للأمة المحمدية قال تعالى: {وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِباً وَلَهْواً وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذْ مِنْهَا... } [الأنعام:٧] الآية ففيها ما يكفي، ولا يقال هي في الكفار لأنا نقول الذين اتخذوا دينهم لهواً ولعباً وغرتهم الحياة الدنيا أعم من الكفر، ولذا قال تعالى: {وَذَكِّرْ بِهِ} وأصل الإبسال المنع.

الوجه الثالث: أن الآية خرجت مخرج الزجر والتحذير من المعاصي، والتحذير إنما يكون من ضرر أو ذهاب نفع قد حصل ولم يحذر في الآية من فوت نفع قد حصل لأنه لم يحصل فلم يبق إلا أنه حذر من ضرر نازل، لا يقال: بل هو تحذير من أن لا تحصل له زيادة نفع؛ لأنا نقول عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر، بدليل أنه لو قال اتقوا يوماً لا أزيد فيه منافع المستحقين للثواب بشفاعة أحد لم يحصل زجر عن المعاصي، بخلاف ما لو قال: اتقوا يوماً لا أسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شافع فإنه يكون زجراً

بليغاً، فثبت أن المقصود من الآية نفي تأثير الشفاعة في إسقاط العقاب فقط، فإن قيل: بل ظاهر الآية نفي الشفاعة مطلقاً[1]، والظاهر متروك للإجماع على ثبوت الشفاعة للنبي ﷺ فهي مخصوصة إجماعاً، وإذا وجب صرفها عن الظاهر فلستم بالتأويل بأولى منا، ونحن نحملها على نفي الشفاعة للكفار، ويؤيده أن حملها على ذلك حمل لها على أمر متفق عليه بين الأمة فإنهم متفقون على دوام العقاب للكفار ولو ردوها فيهم إذ وردت في بني إسرائيل، وصورة السبب متفق على دخولها في العموم، قيل: لا نسلم تناولها لنفي الشفاعة في جلب النفع لما بينا من أنها وردت للزجر والتحذير فكأنها صريحة في نفي الشفاعة في دفع المضرة فقط، وإن لم تكن صريحة فيه فأقل أحوالها الظهور، ولا موجب للصرف عن الظاهر، فوجب البقاء عليه، وللخصم أن يقول: غاية ما تدعونه ظهور الآية في اختصاص دلالتها بنفي الشفاعة في دفع المضرة دون جلب النفع، والظاهر قابل للتأويل والتخصيص، قولكم لا موجب للصرف عن الظاهر ممنوع، فإن أدلتنا توجبه، وهكذا يقال في جميع الوجوه المذكورة أعني أنه يقال: غايتها أن تقتضي ظهور الآية فيما ذكرتم، والظاهر لا يمنع التأويل والتخصيص لدليل، وأيضاً فإنكم تقولون لا يؤخذ في المسألة إلا بقاطع، والظواهر لا تفيد القطع فينظر، وقد يقال: الظاهر يقوي انضمامه إلى غيره ولا نسلم اقتضاء أدلتكم العدول عنه لضعفها.

الحجة السادسة: قوله تعالى: {فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ} [المدثر:٤٨] ووجه الاحتجاج بها أنه لوسقط عقابهم بالشفاعة لكانت قد

---

(١) سواء كانت في طلب نفع أو دفع ضرر. تمت. مؤلف.

نفعتهم، وذلك خلاف ظاهر الآية، وفي الاحتجاج بها نظر لأنها وردت في الكفار بدليل السياق وتصريح قوله تعالى فيها: {وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ} [المدثر:٤٦] والتكذيب به كفر، والخصم لا يدعي ثبوت الشفاعة للكفار، بل قد احتجوا بمفهومها على ثبوت الشفاعة للفساق، فقالوا: إن تخصيص هؤلاء بأن الشفاعة لا تنفعهم يدل على أنها تنفع غيرهم، وأيدوا المفهوم بما أخرجه ابن مردويه عن ابن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «ليخرجن بشفاعتي من أهل الإيمان من النار حتى لا يبقى فيها أحد إلا أهل هذه الآية: {مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ} [المدثر:٤٢] إلى قوله: {الشَّافِعِينَ}».

وأخرج ابن مردويه عن عبد الرحمن بن ميمون أن كعباً دخل يوماً على عمر بن الخطاب فقال له عمر: حدثني إلى ما تنتهي شفاعة محمد ﷺ يوم القيامة؟ فقال كعب: قد أخبرك الله في القرآن إن الله يقول: ما سلككم في سقر إلى قوله: اليقين قال كعب: فيشفع يومئذ حتى تبلغ من لم يصل صلاة قط، ومن لم يؤمن ببعث قط فإذا بلغت هؤلاء لم يبلغ أحد فيه خير، ولم ينكر عليه عمر مقالته هذه.

وأخرج ابن مردويه عن أنس عن النبي ﷺ قال: «يؤتى بأدنى أهل النار منزلة يوم القيامة فيقول الله له تفتدي بملئ الأرض ذهباً وفضة فيقول: نعم إن قدرت عليه، فيقول كذبت قد كنت أسألك ما هو أيسر عليك من أن[1] تسألني فأعطيك وتستغفرني فأغفر لك وتدعوني فأستجيب لك فلم تخفني ساعة قط من ليل ونهار، ولم ترج ما عندي قط، ولم تخش عقابي ساعة قط، وليس وراءه أحد إلا وهو شر منه

(١) لعل سقط لفظ هذا أو نحوه. تمت. مؤلف.

فيقال له: ({مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ۝ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ} [المدثر:٤٢،٤٣]) إلى قوله: ({حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ} [المدثر:٤٧]) يقول الله: {فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ} [المدثر:٤٨]» وهذه الأوصاف لا تكون إلا في كافر إذ المصدق بالله وبالبعث وبالثواب لا بد أن يدخل في قلبه رجاء أو خوف وإن قل، وظاهر الحديث أن عدم تأثير الشفاعة لعدم حصول شيء من هذه الأوصاف وأنه لو حصل منها شيء لنفعته الشفاعة في إسقاط عقابه.

وأخرج ابن مردويه عن صهيب الفقير قال: كنا بمكة ومعي مطلق بن حبيب وكنا نرى رأي الخوارج فبلغنا أن جابر بن عبد الله يقول في الشفاعة فأتيناه فقلنا له: بلغنا عنك في الشفاعة قول الله مخالف لك فيها في كتابه، فنظر في وجوهنا فقال: من أهل العراق أنتم؟ قلنا: نعم فتبسم وقال: وأين تجدون في كتاب الله قلت: حيث يقول ربنا: {إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ} [آل عمران:١٩٢] {يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا} [المائدة:٣٧] {كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا} [السجدة:١٢] وأشباه هذا من القرآن فقال: أنتم أعلم بكتاب الله أم أنا؟ قلنا: بل أنت أعلم به منا، فقال: والله لقد شهدت تنزيل هذا على عهد رسول الله ﷺ وشفاعة الشافعين، ولقد سمعت تأويله من رسول الله ﷺ وأن الشفاعة لنبيه في كتاب الله قال في السورة التي يذكر فيها المدثر {مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ۝ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ... } [المدثر:٤٢،٤٣] الآية ألا ترون أنها حلت لمن مات لم يشرك بالله شيئاً سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله خلق خلقاً ولم يستعن على ذلك ولم يشاور فيه أحداً فأدخل

من شاء الجنة برحمته، وأدخل من شاء النار، ثم إن الله تحنن على الموحدين فبعث الملك من قبله بماء ونور فدخل النار فنضح فلم يصب إلا من شاء ولم يصب إلا من خرج من الدنيا لم يشرك بالله شيئاً فأخرجهم حتى جعلهم بفناء الجنة، ثم رجع إلى ربه فأمده بماء ونور، ثم دخل فنضخ فلم يصب إلا من شاء الله، ثم لم يصب إلا من خرج من الدنيا لم يشرك بالله شيئاً فأخرجهم حتى جعلهم بفناء الجنة، ثم أذن الله للشفعاء فشفعوا لهم فأدخلهم الله الجنة برحمته وشفاعة الشافعين».

وأخرج البيهقي في البعث عن ابن مسعود قال: يعذب الله قوماً من أهل الإيمان ثم يخرجهم بشفاعة محمد ﷺ حتى لا يبقى إلا من ذكر الله: {مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ} [المدثر:٤٢] إلى قوله: {شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ} [المدثر:٤٨] ذكر هذه الأخبار في الدر المنثور ولم يتكلم عليها بتصحيح ولا تضعيف.

قوله في حديث جابر: فأدخل من شاء الجنة برحمته إلخ ينبغي حمله على من يجتنب الكبائر لقوله تعالى: {إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ} [الأعراف:١٥٦] وقوله: {وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا...} [الأعراف:١٥٦] الآية وقوله: وأدخل من شاء النار ينبغي حمله على أهل الكبائر لقبح تعذيب المحسن المجتنب للكبائر، وقوله ثم رجع إلى ربه أي إلى أمر ربه، أو موضع أمره.

واعلم أن أصحابنا يتأولون ما صح من هذه الأخبار وما في معناها، وسنذكر تأويلهم إن شاء الله عند الكلام على شبه الخصوم.

الحجة السابعة: قوله تعالى: {يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ ۝ فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ} [الطارق:٩،١٠] والإبتلاء الاختبار، والسرائر ما أسر في القلوب من العقائد وما أخفي من الأعمال، والمعنىأنها تختبر يوم القيامة حتى يظهر خيرها من شرها، ومؤديها من مضيعها.

وعن ابن عمر يبدئ الله يوم القيامة كل سر منها فيكون زيناً في الوجوه وشيناً في الوجوه، أي من أداها كان وجهه مشرقاً، ومن ضيعها كان وجهه أغبراً، والآية صريحة في نفي الشفاعة لمن اختبرت عقائده وأعماله ولم تكن مطابقة لمراد الله منه بأن تكون على خلاف الأمر أو تقع على وجه[1] يصيرها قبيحة، وإن كانت في الظاهر مطابقة إذ لو نفعته الشفاعة لكان قد وجد له ناصراً، والآية قد نفته نفياً مؤكداً بمن[2] إذ معنى الآية ما له من قوة يدفع بها عن نفسه ما حل به من العذاب، وليس ناصر ينصره في دفعه، وليس للخصم أن يقول أنها في الكفار لأن الضمير عائد على الإنسان السابق ذكره في قوله: {فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ} [الطارق:٥] كل إنسان بدليل خلق من ماء دافق وكل فرد كذلك، ثم حذرهم من مواقعة الكبائر لأنهم عند ابتلائهم والوقوف على ارتكابهم إياها، وتضييعهم ما أوجب الله عليهم لا يقدرون على الدفع عن أنفسهم، ولا يقدر أحد على الدفع عنهم، وهذا نفي للشفاعة لهم على أبلغ الوجوه لأنه حذر تحذيراً مطلقاً متناولاً للعقائد والأعمال والكفر وما دونه من القبائح، ويؤيده ما أخرجه البيهقي في الشعب قال: قال: رسول الله ﷺ: «ضمن الله خلقه أربعة الصلاة

(١) كالرياء وطلب الدنيا. تمت مؤلف.

(٢) إذ المعنى من النفي القليل ذلك، وكثيره كأنه قيل: ماله شيء من القوة ولا أحد من الأنصار. تمت. مؤلف.

والزكاة وصوم رمضان والغسل من الجنابة» وهن السرائر، التي قال الله: {يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ} [الطارق:٩].

وعن عطاء: السرائر الصوم والصلاة وغسل الجنابة.

وعن يحيى بن كثير مثله رواهما ابن المنذر، وعن قتادة أن هذه السرائر مختبرة فأسروا وأخبروا علانية، فما له من قوة يمتنع بها، ولا ناصر ينصره من الله، وقد جعل الخصوم هذه الآية مثل قوله تعالى: {وَاتَّقُوا يَوْماً لاَ تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ...} [البقرة:٤٨] الآية فما ورد هنالك ورد هنا، وليس كذلك فإن دلالة هذه على المقصود قوية، فإن قيل: إنما نفي الناصر في يوم ابتلاء السرائر، وذلك يوم القيامة وهو يوم يقع فيه من الأهوال والفزع والخجل للعصاة والخوف ما يذهل اللب، ويوجب الذل والخزي حتى أن بعضهم ليقول رب أرحني ولو إلى النار كما جاء ذلك في بعض الأخبار، فتحمل الآية على نفي الناصر في ذلك اليوم فلا تدفع شدائده ولا تستر فضائحه ولا يشفع فيه شافع، ولا تغني فيه نفس عن نفس شيئاً ولا تدافع، وبعد مضي تلك الأهوال، وصدور الخلائق ذات اليمين وذات الشمال يأذن الله تعالى في الشفاعة لأهل الكبائر إما قبل دخولهم النار أوبعد دخولهم فيها، أو يفترق الحال قبل وبعد، وهذا جمع بين الأدلة، والجمع أولى من الإهمال.

قيل: إنما تحمل الآية على ذلك وتجمع بين الأدلة بما ذكرتم، لو كان دليلكم قد صح ودعواكم قد ثبتت، والنزاع قائم في ذلك فلا وجه لإخراج الآية عن ظاهرها.

الحجة الثامنة: قوله تعالى: { يَوْمَ لاَ تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً} [الانفطار:١٩]، وهو قوله تعالى: { وَاتَّقُوا يَوْماً لاَ تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً} [البقرة:٤٨].

الحجة التاسعة: قوله تعالى: { وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ ۝ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ} [الانفطار:١٤-١٦] والاحتجاج بها من وجوه:

أحدها: أن لفظ فجار جمع معرف بالألف واللام والجمع المعرف للاستغراق فيعم كل فاجر والفاسق فاجر إجماعاً، رواه الإمام المهدي. فيجب أن يكون في الجحيم لعموم الآية قالوا: يحتمل العهد وهو استعمال شائع في اللغة حتى لقد قيل إنه حقيقة فيه.

قلنا: قد مر[1] الدليل على وضعها للاستغراق فلا تستعمل في غيره إلا بقرينة ولا قرينة هنا. قالوا: القرينة موجودة وهي قوله تعالى قبلها: {كَلاَّ بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ} [الانفطار:٩] والتكذيب به كفر فيحمل اللفظ على الكافر المتقدم.

قلنا: أقرب لفظ إليها قوله تعالى: {وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ} [الانفطار:١٠] وهذا الحكم عام لكل مكلف، وقوله: {إِنَّ الأَبْرَارَ...} [الانفطار:١٣] إلخ مسوق لبيان نتيجة الحفظ والكتابة من الثواب والعقاب، فهي كالتفسير لما قبلها وتقسيمهم إلى مثاب ومعاقب فيجب أن تعم مثله.

قالوا: قد مر عن أبي هاشم أن الجمع المعرَّف لا يقتضي العموم.

---

(١) في الخامسة عشرة من مسائل قوله تعالى: {الحمد لله رب العالمين}. تمت. مؤلف.

قلنا: هو محجوج بما مر[1]، ونزيده هنا بما ذكره بعضهم وهو أن ال تعرف الاسم إذا دخلت عليه، ولا يحصل التعريف عند الاطلاق إلا إذا حمل على العموم لأنه معلوم للمخاطب حملها على ما يحصل به ذلك المعنى، أما لو حمل على الجنس الصادق بالبعض فلا يفيد تعريفاً إذ ليس المجموع بأولى من بعض فيبقى مجهولاً، فإن قيل: إذا أفاد جمعاً مخصوصاً من الجنس فقد أفاد ذلك تعريف البعض.

قيل: هذه الفائدة حاصلة بدون أل لأنه لو قال: رأيت رجالاً أفاد تعريف ذلك البعض من الجنس وتميزه عن غيره، فثبت أن لأل فائدة زائدة وهي للاستغراق، ووجه آخر وهو أن الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لصحة انتزاع المنكر منه ولا ينعكس، فيجوز أن يقال: رأيت رجالاً من الرجال لا العكس والمنتزع[2] منه أكثر من المنتزع، وإذا ثبت هذا فالمفهوم من الجمع المعرف، إما الكل، أو ما دونه، الثاني باطل لأنه ما من عدد دون الكل إلا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف، وقد علم أن المنتزع منه أكثر فيجب أن يكون الجمع المعرَّف مفيداً للكل، هذا مع أنه لو ثبت قول أبي هاشم. فلنا أن نتمسك بالآية.

وجه آخر وهو أن يقال: ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية وظاهر الآية يقتضي أن الفجور هو العلة في دخول الجحيم وهي علة عامة، فيجب عموم الحكم لعموم علته، وجه آخر وهو أنه قد ذكر بعض أئمة النحو أن أل الداخلة على اسمي الفاعل والمفعول ليست

---

(١) يعني في قوله: {رب العالمين}. تمت. مؤلف.

(٢) هذا تقرير لكون اقتضاء الجمع المعرف للكثرة أكثر. تمت. مؤلف.

للتعريف، بل هي اسم بمعنى الذي لأنها تجاب بالفاء كقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ} [المائدة:٣٨] فهي كقولك الذي يأتيني فله درهم، ولصحة عطف الفعل عليها كقوله تعالى: {إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ...} [الحديد:١٨] الآية فلولا أن المصدقين في قوة قوله الذين يصدقون لما صح العطف عليه، وإذا ثبت ذلك كان المعنى إن الذين فجروا فهم في الجحيم، وذلك يفيد العموم لأن الذين من ألفاظ العموم.

قالوا: دلالة العموم ظنية، والمطلوب القطع.

قلنا: بل قطعية سيما فيما المطلوب فيه القطع، وسيأتي الاحتجاج على ذلك إن شاء الله.

قالوا: لا نسلم أن صاحب الكبيرة فاجر لقوله تعالى في الكفار: {هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ} [عبس:٤٢] إذ لا يخلو المراد من أحد أمرين، وهما أن أولئك الكفرة من جنس الفجرة أو هم الكفرة وهم الفجرة، الأول باطل لأن كل كافر فاجر بالإجماع، فتقييد الكافر بالكافر الذي من جنس الفجرة عبث، فتعين الثاني وهو يفيد الحصر فلا يتناول صاحب الكبيرة إذ ليس بفاجر.

قلنا: هذا مخالف للإجماع كما مر ولنقل أئمة اللغة.

قال الراغب: الفجور شق ستر الديانة، وقال في قوله تعالى: {لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ} [القيامة:٥] أي يريد الحياة ليفجر أي ليتعاطى الفجور بها، وقيل: معناه ليذنب فيها ويقول غداً أتوب ثم لا يفعل، فيكون ذلك فجوراً لبذله عهداً لا يفيء به، قال: وسمي الكاذب فاجراً لكون

الكذب بعض الفجور، وقال في النهاية: الفجار جمع فاجر وهو المنبعث من المعاصي والمحارم، ومنه حديث ابن عباس كانوا يرون العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور قال[1]: أي من أعظم الذنوب، ومنه الحديث أن أمةً لآل رسول الله فجرت أي زنت، ومنه حديث أبي بكر: إياكم والكذب فإنه مع الفجور وهما في النار. قال: يريد الميل عن الصدق وأعمال الخير، ومنه قول الأعرابي لعمر لما قال له إن ناقتي قد نقبت، فقال له عمر: كذبت، فقال الأعرابي:

أقسم بالله أبو حفص عمر ما مسها من نقب ولا دبر

فاغفر له اللهم إن كان فجر

أي كذب ومال عن الصدق، ومنه حديثه الآخر أن رجلاً استأذنه في الجهاد فمنعه لضعف بدنه فقال له: إن اطلقتني وإلا فجرتك، أي عصيتك وخالفتك ومضيت إلى الغزو، وقال في حديث التجار: «يبعثون يوم القيامة فجاراً» الخبر. سماهم فجاراً لما في البيع والشراء من الأيمان الكاذبة، والتدليس والربا الذي لا يتحاشاه أحدهم ولايفطنون له، وقال في القاموس: الفجور: الانبعاث في المعاصي والزنا كالفجور فيهما، وبما ذكرناه يتحقق دخول صاحب الكبيرة في مسمى الفاجر، وأما قوله تعالى: {أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ} [عبس:٤٢] فيجوز اختيار الأول، قوله يكون التقييد عبثاً.

قلنا: لا عبث في جواز أن يكون الثاني تأكيداً، و تأكيد الأخص بالأعم شائع، ولنا أن نختار الثاني.

---

(١) أي في النهاية. تمت. مؤلف.

قوله: فيفيد الحصر. قلنا: ممنوع لما مر، بل المراد هم الجامعون بين الكفر والفجور، وعلى هذا فيكون المراد بالفجور معنى خاص كالزنا.

الوجه الثاني من وجوه الاحتجاج: إخبارهم بأنهم يصلونها يوم الدين، ويوم الدين هو يوم الجزاء، ولا وقت إلا ويدخل فيه، كما تقول: يوم الدين، ويوم الآخرة.

الوجه الثالث: أنه تعالى قال: {وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ} [الانفطار:١٦] فنفى غيوبهم عنها نفياً مؤكداً بالباء فهو قوله تعالى: {وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا} [المائدة:٣٧] وإذا لم يكن هنالك موت ولا غيبة فليس بعدهما إلا الخلود الدائم، ولما كان اسم الفاجر يتناول صاحب الكبيرة ثبت بقاء أصحاب الكبائر في النار دائماً، وذلك ينافي ثبوت الشفاعة لهم، فتعين ثبوتها للمطيعين دونهم وهو المطلوب، فإن قيل: كونهم يصلونها يوم الدين لا يمنع جواز خروجهم بعد صليها بالشفاعة؛ لأنه وإن كان عاماً لأوقات الآخرة، فالعموم غير مراد بالاتفاق، على أنهم في أوقات القيامة ومدة السؤال والحساب لم يكونوا في النار، وإذا جاز تخصيصها في هذا فيجوز تخصيصها بأدلة الشفاعة، قيل: يمنع ذلك قوله تعالى: {وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ} [الانفطار:١٦] قالوا: معناه أن مجموع الفجار لا يغيبون، ونحن نقول بموجبه فإن الكفار لا يغيبون عنها، وذلك كاف في صدق نفي غيبة مجموعهم؛ لأن معناه أنه لا يغيب كل الفجار، فإذا دخل بعضهم صدق أنه لم يغب كلهم ولا حاجة في صدقه إلى أن لا يغيب المسلمون عنها.

قلنا: لو جاز ذلك للزم في البعض الغائب عنها أن يصير إلى الجنة، ولو صاروا إليها لكانوا من الأبرار، وهذا يقتضي أنه لا يتميز الأبرار

من الفجار، وهو باطل؛ لأن الله قد ميز بينهم بأن هؤلاء في الجنة وهؤلاء في النار، وهذا يوجب أن لا يدخل الفجار الجنة كما لا يدخل الأبرار النار.

قالوا: يجوز حمله على أنهم غير غائبين في الحال عن استحقاق الجحيم، وثبوت الاستحقاق لا ينافي عدم وقوع المستحق أو دوامه[1] بالعفو أو بالشفاعة.

قلنا: منع من ذلك قوله: {يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ} [الانفطار:١٥] قالوا: ليس نصاً في الدوام لجواز أن يكون معناه وما كانوا غائبين عنها قبل ذلك بالكلية، بل كانوا يجدون سمومها وحرها في قبورهم، وذلك لا يوجب دوامهم فيها بعد دخولها.

قلنا: المراد دوام نفي الغيبة لأن الجملة الاسمية المنفية يراد بها استمرار النفي لا نفي الاستمرار.

قالوا: تعارض عموم الآية الشامل لكل فاجر بخصوص أدلة الشفاعة لأهل الكبائر من هذه الأمة والعفو عنهم، والخاص مقدم على العام.

قلنا: لا نسلم المخصص[2].

الحجة العاشرة: قوله تعالى: {مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ} [غافر:١٨] ووجه الاحتجاج بذلك أن اللام في الظالمين للاستغراق فتعم كل ظالم والفاسق ظالم إجماعاً، وقد مر تحقيق معنى الظلم في

---

(١) أي في عدم دوامه. تمت. مؤلف.

(٢) وسيأتي رده. تمت. مؤلف.

قوله تعالى: {فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} [البقرة:٣٥] وإذا ثبت هذا فقد أخبر الله سبحانه على سبيل القطع بأنه لا شفيع للظالمين يوم القيامة تقبل شفاعته وهو عام؛ لأنه نكرة في سياق النفي، وقد أكد العموم بمن ولا نزاع أن شفاعة النبي ﷺ مقبولة فلو كانت للفساق لكانت مقبولة، وفي ذلك تكذيب للآية.

قال السيد حمزة بن أبي القاسم: ولو شفع النبي ﷺ للظالم لم يخل إما أن يطاع أو لا يطاع، إن قلت: لا يطاع فقد كفرت؛ لأن الإجماع بين المسلمين أن شفاعة النبي ﷺ مقبولة غير مردودة مُطَاعَةٌ غير معصِّية، وإن قلت: يطاع فقد كفرت لأنك كذبت الله تعالى في خبره لأنه تعالى أخبر ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع، فلم يبق إلا أن رسول الله ﷺ لا يشفع للظالمين.

قلت: ويجب القطع بأن شفاعة النبي ﷺ المجمع على وقوعها للمتقين دون غيرهم لئلا تتناقض حجج الله تعالى، وهذه الآية أقوى ما يحتج به الوعيدية وقد أورد عليها اعتراضات:

الأول: أنه نفى أن يكون لهم شفيع يطاع، وحقيقة الطاعة نحو حقيقة الأمر في أنها لا تكون إلا لمن فوقك في الرتبة، فالمنفي إنما هو شفيع يطيعه الله، وهذا حق لأنه ليس في الوجود أحد أعلى رتبة من الله تعالى حتى يقال إن الله تعالى يطيعه، ونحن لم نثبت هذا، وإنما أثبتنا شفيعاً يجاب، والآية لم تدل على نفيه، والجواب من وجوه:

أحدها: منع كون الطاعة كالأمر في اقتضاء كون المطاع أعلى رتبة من المطيع، وإنما هي فعل ما يريده الطالب، والمطيع من فعل ذلك،

ويدل عليه قول الشاعر:

رب ما أنضحت غيظاً قد تمنى لي موتاً لم يطع

لم يفعل ما أراده ولم يجب إلى ذلك فهي إذاً بمعنى الإجابة، وأصرح منه قوله ﷺ لما قال له حين نبع الماء من بين أصابعه إن ربك ليطيعك يا محمد: «وأنت يا عم لو أطعته لأطاعك».

الثاني: أنه لو ثبت أن الطاعة كالأمر فنقول هي هنا مجاز في المشفع بجامع فعل المراد في كل[1] والإجابة إليه، ولا يجوز حملها على المعنى الحقيقي؛ لأنه يؤدي إلى ذهاب فائدة الآية بالمرة؛ إذ كل أحد يعلم أنه ليس فوقه تعالى أحد فيصير الأخبار بذلك كالإخبار بأن السماء فوقنا والأرض تحتنا، ولا يجوز حمل كلام الحكيم على ما تذهب به فائدته، وأيضاً قوله: (شفيع) يمنع من حمل الطاعة على ذلك؛ لأن من كان أعلى رتبة لا يسمى شفيعاً، بل يسمى آمراً وحاكماً، فقوله (شفيع) يفيد أن المطاع ليس بذي رتبة، فتعين أن يكون بمعنى المجاب، فإن قيل: لا نسلم أن حمل المطاع على المعنى الحقيقي يذهب فائدة الآية لأنا نقول الفائدة في ذكره أن المشركين كانوا يعتقدون أن الأصنام تشفع لهم عند الله وأنه يجب عليه قبول شفاعتها، وهذا نوع طاعة، فنفى الله تعالى هذه الطاعة بقوله: {مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ} [غافر:١٨] أي يجب إجابته وتحصيل طلبته.

قيل: هذا مبني على ما تزعمونه من أن الآية في الكفار وهو باطل فإنها عامة في الكفار وغيرهم، على أن ذكر الشفيع مع المطاع يمنع من

---

(١) أي في كل من المطاع والمشفع فإن المطيع يفعل ما أراده المطاع ويجيب إليه والمشفوع إليه يفعل ما أراده الشفيع، ويجيب إليه فكأنه قال: ولا شفيع يشفع أي يجاب إلى شفاعته. تمت. مؤلف.

حمله على ذلك، وأيضاً إثبات مثل هذا التأويل يحتاج إلى نقل ولم يوجد.

الوجه الثالث: أن الآية خرجت مخرج الزجر عن المعاصي، ولا زجر إلا إذا أريد بها نفي الشفاعة عن إسقاط العقاب، ولا يمكن حملها على ذلك إلا على قولنا، أما لو حملت على ما ذهب إليه الخصم من نفي الطاعة المقتضية للرتبة دون الإجابة إلى ما طلبه الشفيع لم يكن فيها زجر ولا تحذير، وهذا واضح جلي.

الوجه الرابع: أنه لا خلاف أنه دليل على نفي الشفاعة للكفار، ولو كانت كما زعموا[1] لما صح التعلق بها في نفي الشفاعة عنهم.

الاعتراض الثاني: أن الجمع المعرَّف لا يفيد العموم، وإذا لم يكن كذلك فلا قطع يتناول الآية للفاسق.

والجواب: أنه قد ثبت إفادته ذلك كما مر في الفاتحة[2]، سلمنا فنقول ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية، وظاهر الآية يدل على أن الظلم هو العلة في نفي الشفاعة عنهم وهي علة عامة، والحكم يعم لعموم علته.

الاعتراض الثالث: أن المراد بالظالمين هنا الكفار؛ لأن الآية وردت في زجر الكفار الذين يجادلون في آيات الله، والكفار لا شفاعة لهم.

والجواب: أن حمل الظالمين على الكفار خلاف الظاهر فلا يصار إليه إلا بدليل. قوله: (وردت في زجر الكفار).

---

(١) يعني ما زعموه من أن المنفي إنما هو الشفيع المطاع دون المجاب. تمت. مؤلف.

(٢) في قوله: {رب العالمين}. تمت. مؤلف.

قلنا: ممنوع بل وردت في زجر كل مكلف بدليل ما قبلها، وهو قوله تعالى: {الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ...} [غافر:١٧] الآية، وقوله: {وَأَنذِرْهُمْ} والضمير عائد على المكلفين المدلول عليهم بقوله كل نفس، فإن قيل: الأصل في حرف التعريف أن ينصرف إلى المعهود السابق إذا وجد وها هنا قد وجد وهم الكفار الذين يجادلون في آيات الله.

قلنا: إنما نحكم بذلك الأصل ونرجع إليه عند ثبوت العهدية، ووجود ما يدل عليها، ولا دليل هنا، بل الدليل قائم على خلافه، وهو كثرة الآيات الفاصلة بينما تدعونه مرجعاً، وبين لفظ الظالمين وقرب قوله تعالى: {الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ} [غافر:١٧] منه، وهو عام لكل مكلف قوله: {وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الآزِفَةِ} [غافر:١٨] والمراد من ذلك كله زجرهم وتحذيرهم من أنواع الظلم الشاملة لكل معصية، فقد تضمنت الآيات أنواعاً من الزجر والتحذير، منها الإخبار بأن كل مكلف يجزى بما كسب، ومنها إنذارهم ذلك اليوم، والمراد أهواله، وشدائده، ومنها نفي حصول النفع من الحميم[1] والشفيع، وحمل المعنى على ما يوافق قرائن هذه اللفظة أولى من حمله على ما يجعلها أجنبية عنها، بل هو الواجب.

الاعتراض الرابع: المراد ليس لهم شفيع في دار الدنيا من استحقاق العذاب، وذلك لا يمنع من وقوع شفيع في الآخرة في إسقاطه.

والجواب من وجهين:

---

(١) أي القريب. تمت. مؤلف.

أحدهما: أن اللفظ عام فيحمل على الحال والمآل لأنه يحتملها، ولهذا يصح التصريح بهما واستثناء[1] أحدهما.

ثانيهما: إن قبلها وأنذرهم يوم الآزفة ويوم الآزفة هو يوم القيامة كما قال مجاهد وابن زيد، وهذا يمنع حمل نفي الشفاعة في دار الدنيا، فإن قيل: لا نسلم أن يوم الآزفة يوم القيامة بل هو يوم المنية وحصول الأجل كما قال أبو مسلم وغيره[2].

قلنا: ممنوع لقوله تعالى في صفة القيامة: {أَزِفَتِ الآزِفَةُ ۝ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ} [النجم:٥٨،٥٧] على أن في حمله على ذلك بعد؛ لأن نفي شفاعة الشفيع عند حلول الأجل وانتزاع الروح مما يستوي فيه التقي والشقي فلا يكون لتخصيص الظالمين بالذكر فائدة، سلمنا فالمراد تحذير المكلف من أن يموت متلبساً بالظلم وبيان أنه إن مات[3] على ذلك لا تنفعه شفاعة شافع في دفع الجزاء المستحق على الظلم وهو الخلود في النار.

الاعتراض الخامس: أن لفظ الظالمين وإن أفاد الاستغراق، فالمراد مجموعه وجملتهم لا كل فرد، ونحن نقول بالموجب، وهو أنه لا شفاعة لهذا المجموع؛ لأن بعضه وهم الكفار ليس لهم شفيع، فحينئذ يصدق ظاهر الآية وهو أنه ليس لهذا المجموع شفيع، ولا يلزم منه نفيها عن كل فرد.

---

(١) فيقال: ليس لهم شفيع في الحال والمآل، أو لا في المآل. تمت. مؤلف.

(٢) وعلى هذا فتبقىالآية على عمومها وتحمل على نفي الشفاعة في الدنيا. تمت. مؤلف.

(٣) وإنما قلنا: وبيان أنه إن مات... إلخ لما ذكرنا من استواء المؤمن وغيره في نفي نفع الشفاعة، ولا تمنع ألم الموت فلو لم يحمل على ما قلنا لبطلت فائدة الآية. تمت. مؤلف.

والجواب: أن دلالة العموم كلية أي محكوم فيها علىكل فرد[1]، فلا فرق بين المفرد والجمع، وقد مر القول في ذلك في الأولى من مسائل: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة:٢] وفي الخامسة عشرة منها.

الاعتراض السادس: أن قوله: {مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ} [غافر:١٨] نقيض لقولنا للظالمين حميم وشفيع، وهذه موجبة كلية، ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، فيجب في الآية أن تكون سالبة جزئية لأنها نقيض لموجبة كلية وهي قولنا للظالمين حميم وشفيع، والسالبة الجزئية يكفي في صدقها تحقق السلب عن البعض، ونحن نقول بالموجب وهو أن بعض الظالمين لا شفيع لهم وهم الكفار.

والجواب: أن هذا الاعتراض مؤسس على قاعدتين متقاربتي المعنى. ذكرهما المناطقة وبعض علماء العربية، ولا بد من الإشارة إلى بيان تلك القاعدتين ليتضح الجواب ويتقرر على مقتضاهما، فنقول: أما المناطقة فهم يقولون إن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية.

قال المعترض: وأما بعض علماء العربية فمنهم من قال المسند إليه المسوِّر بكل إذا قدم على المسند المنفي نحو كل إنسان لم يقم أفاد عموم السلب[2] أي نفي الحكم عن كل فرد، وإن أخر عنه نحو لم يقم كل إنسان أفاد سلب العموم[3]، وسلب العموم مقتضٍ لثبوت الحكم للبعض، وهذا مروي عن جماعة منهم ابن مالك.

قالوا: وفي حكم المسور كل ما يجري مجراه في إفادة العموم لجميع

---

(١) إلا القرينة. تمت. مؤلف.

(٢) ومعناه أنه لم يقع قيام فرد من أفراد. تمت. مؤلف.

(٣) أي ثبوت الحكم للجملة لا لكل فرد، تمت مؤلف.

الأفراد كأل الاستغراقية، وسائر صيغ العموم نحو الرجال لم يقوموا، ولم يقم الرجال، ومنهم من قال: إن وقع لفظ كل في حيز النفي كان النفي موجهاً إلى العموم خاصة لا إلى أصل الحكم، ويفيد بمفهومه ثبوت الحكم لبعض الأفراد، والقضية حينئذ سالبة جزئية لأن المنفي هو العموم فلا ينافي ثبوت الحكم للبعض، وسواء وقعت في حيز النفي لفظاً نحو: ما جاء كل القوم، ولم آخذ كل الدراهم، أوتقديراً نحو: كل الدراهم لم آخذ، وإن وقع النفي في حيزها اقتضى عموم السلب أي نفي الحكم عن كل فرد، والقضية حينئذ سالبة كلية كقوله ﷺ - لما قال له ذو اليدين: أنسيت أم قصرت الصلاة-: «كل ذلك لم يكن» وقول أبي النجم:

قد أصبحت أم الخيار علي ديناً كله لم أصنع

برفع كل، وهذا قول عبد القاهر، واختاره ابن هشام في المغني، ورواه عن البيانيين وهو قول صاحب الفصول، وهذا حاصل معنى القاعدتين، وإذا عرفت معناهما فلنذكر الجواب على هذا الاعتراض على مقتضى كل واحدة منهما فنقول: أما على ما ذكره المناطقة فلنا عنه جوابان: جملي، وتفصيلي.

أما الجملي فهو: أن القرآن عربي والواجب تخريجه وتوجيه الاستدلال به على اللغة العربية لا على القواعد الفلسفية والمنطق من علوم الفلاسفة التي قصدوا بها هدم معالم الدين، والقدح في شرائع النبيين، وإطفاء نور الله، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون، وقد مر في المقدمة ذكر المفاسد اللازمة من هذا الفن، وبيان قبحه والاستغناء عنه في تقرير القواعد الدينية.

وأما التفصيلي: فلا شك أنهم يقولون إن بعض الموجبة الكلية ثابتة جزئية، ومرادهم بالموجبة الكلية ما سورت بكل أو نحوه[1] نحو: كل إنسان حيوان، نقيضه بعض الإنسان ليس بحيوان، قالوا: فإن عريت عن السور سميت مهملة نحو الإنسان حيوان، ونقيضها سالبة مثلها[2] نحو: الإنسان ليس بحيوان، وتقسيم القضية إلى موجبة كلية ومهملة إنما هو باعتبار الموضوع فإن دخل عليه ما يفيد بيان كمية أفراده وحصرها والإحاطة بها سميت موجبة كلية، وإن عري عن ذلك وكان كلياً كالإنسان[3] والشفيع سميت مهملة، إذا عرفت ذلك فقول المعترض أن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية باطل، بل هي مهملة لخلو موضعها وهو حميم وشفيع عن السور، والحكم في المهملة على أفراد الموضوع أي ما صدق عليه حميم وشفيع للظالمين يطاع، واختلف في نقيضها ما هو؟ فمنهم من قال: إن نقيضها إنما هو بحسب الكيف أي الإيجاب والسلب بأن تبدله إن كان إيجاباً بسلب والعكس كما في الآية فإن قوله تعالى: {مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلاَ شَفِيعٍ يُطَاعُ} [غافر:١٨] نقيض لقولنا للظالمين حميم وشفيع، والمعنى أن ما صدق عليه أنه حميم وشفيع من الأفراد لا يكون للظالمين، وهذا نص في نفي الشفاعة لكل ظالم؛ لأن قوله حميم وشفيع متناول لكل فرد لوقوعه في سياق النفي المؤكد بمن، ولتناوله ما صدق عليه كما مر، و(أل) في الظالمين للعموم، ودلالة الجمع المعرف كلية كما مر، ومنهم من قال: بل نقيضها سالبة كلية؛ لأن المهملة الموجبة في قوة الموجبة الجزئية

---

(١) كطراً وقاطبة وعامة وجميعاً وكافة. تمت. مؤلف.

(٢) أي مهملة عن السور. تمت. مؤلف.

(٣) أي شخصي كزيد. تمت. مؤلف.

ونقيض الموجبة الجزئية نحو الإنسان حيوان سالبة كلية، وهو لا شيء من الإنسان بحيوان، والآية من هذا القبيل فإن نقيض قولنا للظالمين حميم وشفيع قوله تعالى: {مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلاَ شَفِيعٍ يُطَاعُ} [غافر:١٨] وهو سالبة كلية؛ لأنه نكرة في سياق النفي، وقد نص على ذلك بعض المحققين، أي نص على أن النكرة المنفية إذا عمت نحو لم يقم إنسان سالبة كلية لا مهملة لأن الحكم فيها مسلوب عن كل واحد من الأفراد، وكذلك في الآية الحكم وهو متعلق الخبر مسلوب عن كل واحد من أفراد الحميم والشفيع، والمعنى ليس فرد من أفراد من يصدق عليه أنه حميم أو شفيع نافع أو حاصل للظالمين، سلمنا أن النكرة المنفية ليست سالبة كلية بل سالبة مهملة، فالقائلون بذلك يقولون إنها في قوة السالبة الكلية المقتضية للنفي عن كل فرد لورود موضوعها في سياق النفي، وفي هذا مطلوبنا، وبما قررنا تعرف أن الآية حجة لنا لا علينا، وبطلان اعتراض المعترض، وأنه بناه على غير أساس، وأخرجه عن قواعد أهل هذا الفن جهلاً أو تجاهلاً، والذي يظهر منه المغالطة لأن الظاهر أنه العلامة الرازي فإنه ذكره في تفسيره وهو لا يجهل قواعد المنطق لكنه كثير المغالطة والتمويه، وتوضيح مغالطته على ما يفيده كلامه: أنه جعل (أل) الاستغراقية في الظالمين بمعنى كل في إفادة كون القضية مسورة، وحكم بأن قولنا للظالمين حميم موجبة كلية، والآية سالبة جزئية نقيضة لتلك بناء على القاعدة وهي أن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، ورتب على هذا جعل السلب عن بعض الظالمين، وهذه مغالطة ظاهرة لما عرفناك من أن وصف القضية بأنها موجبة كلية أو نحوه لا يكون إلا باعتبار الموضوع

وهو قد جعله باعتبار المحمول.

وأما ما ذكره بعض أهل العربية فلا يصح بناء الاعتراض عليه، أما الأولون فلأن كلامهم مبني على ما إذا دخل حرف النفي على صيغة العموم، أو تأخر عنها وكانت الصيغة داخلة على المسند إليه، فقالوا في هذا إذا تأخر كل أو نحوه أفاد سلب العموم المقتضي لثبوت الحكم للبعض كما مر، وفي الآية صيغة العموم داخلة على المسند وهي للظالمين، لا يقال بل حرف النفي داخل على المسند إليه وهو حميم وشفيع وهما نكرة والنكرة في سياق النفي للعموم، وقد تأخرت عن حرف السلب فتفيد سلب عموم الحميم والشفيع للظالمين أي نفعهما، وذلك يقتضي ثبوت نفع بعض من يطلق عليه هذين اللفظين للظالمين، والمراد من الظالمين بعضهم وهم عصاة الأمة للإجماع على خروج الكافر؛ لأنا نقول لم تتأخر هنا صيغة العموم على النفي لأن النكرة ليست صيغة العموم، بل النفي هو صيغة عموم النكرة.

قال السبكي: أما مالم يقم إنسان فلا يقال تأخرت فيه صيغة العموم وهي النكرة عن النفي لأن النفي هو صيغة عموم النكرة، وأيضاً فإنهم لم يحتجوا على أن تأخير كل ونحوه عن حرف السلب يفيد سلب العموم إلا بأن السالبة المهملة عن السور نحو لم يقم إنسان في قوة السالبة الكلية، نحو: لا شيء من الإنسان بقائم، ومعنى أنها في قوتها أنها تقتضي نفي الحكم عن كل فرد لورود موضعها نكرة في سياق النفي، قالوا: فإذا كان لم يقم إنسان بدون كل معناه نفي القيام عن كل فرد وجب أن يكون عند دخول لفظ كل أو ما في معناه لسلب العموم عن الجملة؛ إذ لو كان للنفي عن كل فرد لم يحصل بدخول

كل إلا تأكيد المعنى الحاصل قبل دخولها، بخلاف ما إذا أفاد الكلام معها نفي الحكم عن الجملة لا عن كل فرد فهو لإفادة معنى لم يحصل، فيكون تأسيساً وهو أرجح من التأكيد، وهذا تصريح منهم بأن النكرة في سياق النفي تقتضي نفي الحكم عن كل فرد، وأنهم لا يجعلون النكرة بعد النفي لسلب العموم فلا يمكن بناء المعترض اعتراضه على كلامهم، ولا تخريجة للآية على قاعدتهم.

وأما كلام عبد القاهر ومن وافقه فيقال: لا نسلم ثبوت دعواهم فإنه قد يتوجه النفي عند وقوع كل ونحوه في حيزه لعموم النفي نحو: {وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ} [الحديد:٢٣]، {وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ} [البقرة:٧١] {وَلاَ تُطِعْ كُلَّ حَلاَّفٍ مَهِينٍ} [القلم:١٠] {وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ} [البقرة:٢٠٥]، والمراد قطعاً نفي محبة كل فرد وكل فساد، والنهي عن طاعة كل حلاف مهين، لا نفي محبة بعض هؤلاء والنهي عن طاعة بعضهم دون كل فرد.

سلمنا فقد صرح في الفصول بأن ذلك خاص بكل، وهو ظاهر كلام ابن هشام وروايته عن البيانيين، سلمنا فكلامهم فيما إذا تأخرت صيغة العموم عن النفي، وفي الآية ليس كذلك لما مر إذ المتأخر النكرة، فإن قيل: يمكن تخريج الآية على ما ذكره عبد القاهر لأنه لم يشترط دخول النفي على المسند إليه، بل يكفي دخولها على أداة العموم، سواء كان المصحوب بالأداة مسنداً إليه أم لا، فيقال: قد دخلت ما على الظالمين و(أل) فيه للعموم، فيكون المعنى ما لكل ظالمين من حميم ولا شفيع، وهذا يقتضي ثبوتهما لبعض الظالمين على ما قرره، فالجواب من وجوه:

أحدها: أنا لا نسلم هذه الدعوى كما مر.

الثاني: أن هذا الحكم خاص بلفظ كل على ما اختاره صاحب الفصول وابن هشام، وهو الظاهر من كلام عبد القاهر المحكي في التلخيص وشروحه، ويؤيده رواية ابن هشام عن البيانيين، وهذا هو الذي ينبغي الاعتماد عليه في نقل هذا المعنى عن البيانيين لظاهر إطلاق أهل العربية والأصول فإنهم يطلقون كون (أل) للعموم، ولم يفصلوا بين أن يتقدمها نفي أو لا، وهم حجة في فنهم؛ ولأن من استقرأ الكتاب والسنة علم عدم الفرق، وأن ما ذهب إليه السائل لا يصح عقلاً ولا لغة قال الله تعالى: {وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ} [البقرة:٢٠٥] وقال تعالى: {وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِى حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ} [الأنعام:١٥١] ولم يقل أحد أن الآية تقتضي جواز قتل بعض الأنفس التي حرم الله بغير حق، وقال: {وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ} [غافر:٣١] ولا يجوز أن يقال أنه يريد ظلماً لبعضهم، ومثلها: {وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ} [فصلت:٤٦] وقال تعالى: {وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ} [الأعراف:٣١] {فَلاَ يُسْرِفْ فِى الْقَتْلِ} [الإسراء:٣٣] {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ} [التوبة:٩٦] {وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ} [الزمر:٧] وغير ذلك كثير مما علم فيه أنه لا يجوز إثبات الحكم لبعض المنفي عنهم.

الثالث: ثبوت الحكم لبعض الأفراد ليس قطعياً عند القائل به؛ لأن سلب العموم يصدق بعموم السلب، وذلك لأن عدم ثبوت الحكم لكل الأفراد كما يصدق بثبوته للبعض يصدق بنفيه عن كل فرد، وإذا كان سلب العموم يحصل بالحمل على عموم السلب كالعكس والكلام

محتمل لهما، وجب الحمل على عموم السلب؛ لأنه أكثر فائدة[1] وموافق لأصل الوضع.

الرابع: أنه لوثبت ما قاله السائل، فدلالة الآية على ثبوت الشفاعة لبعض الظالمين إنما هي عند هذا القائل بمفهوم الخطاب ودلالته ضعيفة، وبعضهم منعها، ولو صحت فلا يعول عليها إلا عند عدم المعارض وهو هنا موجود منه ما تقدم وما سيأتي من أدلة اختصاص الشفاعة بصالح المؤمنين ونفيها عن أهل الكبائر، ومنه الأدلة على خلود أهل الكبائر في النار، على أن لنا أن نقول بموجب دلالة هذا، ويجعل البعض الذين ثبتت لهم الشفاعة هم أهل الصغائر، ومرتكب الصغيرة يسمى ظالماً كما مر في قصة آدم، أو من ارتكب كبيرة ثم تاب عنها.

واعلم: أن دلالة هذه الآية على ما ذهب إليه أئمتنا وشيعتهم من نفي الشفاعة لأهل الكبائر من هذه الأمة قوية صريحة، وما أبداه الخصوم من التشكيك في دلالتها ضعيف لا يقوى على معارضتها، ولا على القدح في صراحتها كما عرفناك في الجواب على ذلك، وأقوى ما يشككون به تخريج الآية على القاعدة التي ذكرها عبد القاهر، وقد عرفت ما فيها، وأنها لو صحت في بعض صيغ العموم فالمحلى بالألف واللام خارج منها للقطع بالعموم المتناول لكل فرد في مواضع كثيرة من كتاب الله تعالى كما في الآيات السابقة، فيجب رد ما فيه احتمال إلى المعلوم لوجوب رد المتشابه إلى المحكم، والمجمل إلى المبين، والمظنون

(١) قوله: أكثر فائدة؛ لأنه يدل على نفي الحكم عنكل فرد صريحاً وعلى نفيه عن البعض ضمناً لأنه إذا لم يثبت لكل فرد فقد انتفى عن بعضهم قطعاً بخلاف ما إذا حمل على نفي الحكم عن البعض فقط فإنه لا يدل على نفيه عن كل فرد فكان حمله على ما به تكثر الفائدة متعين لاسيما كلام الحكيم. تمت. مؤلف.

إلى المعلوم، ولقد تتبعت آيات من كتاب الله كثيرة وكلها لا يمكن تخريجها على تلك القاعدة، ولعلها تبلغ مائة موضع أو تزيد، ومع ذلك إني لم أجد آية يجب تخريجها على هذه القاعدة، ولا يترجح على مقابله، بل غاية ما يوجد من ذلك مجرد الاحتمال فقط وهو في غاية القلة.

نعم بقي للخصم أن يقول الآية عامة وأدلة ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر خاصة وبناء العام على الخاص واجب، وتكون الآية مخصوصة بتلك الأدلة.

وجوابه: أنا لا نسلم ثبوت تلك الأدلة فانتفى التخصيص.

الحجة الحادية عشرة: قوله تعالى في الملائكة: {وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى} [الأنبياء:٢٨] ومثلها قوله تعالى: {وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لاَ تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلاَّ مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى} [النجم:٢٦] والفاسق ليس بمرتضى فلا تجوز شفاعتهم له، وإذا لم تجز من الملائكة لم تجز من الأنبياء؛ إذ لا قائل بالفرق، واعترض من وجوه:

أحدها: أن الفاسق مرتضى عند الله لإيمانه فهو داخل فيها لأن من صدق عليه أنه مرتضى عند الله لأجل هذا الوصف[1] صدق عليه أنه مرتضى عند الله؛ لأن قولنا مرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا مرتضى عند الله بحسب إيمانه، وإذا صدق المقيد صدق المطلق، ولأجل هذا جعلها الرازي حجة لهم.

والجواب: أن هذا مبني على أن الفاسق يسمى مؤمناً وهو باطل لما مر في قوله تعالى: {يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [البقرة: ٣] وقوله: {وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ

(١) وهو الإيمان. تمت. مؤلف.

الْفَاسِقِينَ} [البقرة: ٢٦] من تنافي اسم الإيمان والفسق، وإذا لم يكن مؤمناً فليس بمرتضى، لا يقال لا شك أن تعلقه بالشهادتين واعتقاده كون الشرائع حقاً مرضيان عند الله ومن رضى الله فعله فهو مرتضى عنده؛ لأنا نقول الرضى بالفعلِ غير الرضى عن الفاعل كما مر عن الهادي في الثانية من مسائل قوله تعالى: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧] فلا يصح إطلاق الرضى عن الفاعل إلا إذا أكمل ما يجب عليه واجتنب الكبائر، ولو سلم أن الفاسق مرتضى بحسب فعله هذا فليس بمرتضى على الإطلاق، وإنما المرتضى على الإطلاق المؤمن الذي ليس بفاسق، وحينئذ يبطل قوله إذا صدق المقيد صدق المطلق، وقد قيل: إن الخصم يوافق على هذا[1]، وإذا لم يكن مرتضى على الإطلاق لم تتناوله الآية[2].

الوجه الثاني: أنه يجوز حمل الآية على أن المراد من ارتضى الشفاعة له أي من ارتضاه أن يشفع؛ بدليل قوله تعالى: {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ} [البقرة:٢٥٥].

والجواب: أن الآية خارجة مخرج الترغيب في الطاعة والزجر عن المعصية، وهذا لا يتم إلا على قولنا كتاب الله يحمل على ما تحصل به فائدة، وإن حصلت فعلى ما يكون الفوائد معه أكثر، على أن ذلك الاحتمال خلاف الظاهر ولا موجب للتأويل.

الوجه الثالث: أنه قد ثبت في علم المنطق أن المهملتين لا يتناقضان فإنا إذا قلنا زيد عالم، زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال صدقهما

---

(١) أي على أنَّ الفاسق ليس بمرتضى على الإطلاق. تمت. مؤلف.

(٢) لأنها وردت في ثبوت الشفاعة للمرتضى من دون تقييد. تمت. مؤلف.

معاً بأن يقال هو عالم بالفقه وليس بعالم بالنحو، وكذلك يقال فيما نحن فيه: صاحب الكبيرة مرتضى، صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لاحتمال أنه مرتضى بحسب دينه، ليس بمرتضى بحسب فسقه.

والجواب: أنه لا يجوز حمل كتاب الله على القواعد المنطقية، سلمنا فلا نسلم منعهم التناقض مع الاتحاد في الموضوع والمحمول، وها هنا قد اتحد فيهما، نعم فهم يمنعون ذلك إذا لم يتحدا في الإضافة بأن يختلفا فيها نحو: زيد أب أي لعمر، وزيد ليس بأب أي لبكر، ولعل المعترض أراد هذا وهو أنهما مختلفان في الإضافة فهو مرتضى بحسب دينه، ليس مرتضى بحسب فسقه، وهذا وهم لأنه لا دين للفاسق لأن الدين والإيمان بمعنى واحد، وقد مر أنه لا إيمان له فيجب أن لا دين له، وبه يرتفع الإشكال.

الوجه الرابع: قالوا: روي عن ابن عباس وغيره في قوله: {إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَىٰ} [الأنبياء: ٢٨] أي لمن قال لا إله إلا الله.

والجواب: إن صح ذلك فهو محمول على من قالها بحقها وهو الإتيان بالواجب واجتناب المحرم، وإلا لزم ثبوت الشفاعة للكفار اليهود لأنهم يقولونها، فإن قيل: خصصهم الدليل.

قلنا: فارضوا منا بمثله في الفاسق، ولنختم هذه الحجة بكلام للسيد محمد بن رشيد رضا[1] ذكره في تفسيره المسمى بـ(المنار) والظاهر أنه منسوب إلى خصومنا ومعدود من علمائهم فيكون حجة عليهم، ولفظه أقول: إن مثل من يقترف السيئات معتمداً على العفو والشفاعة

---

(١) وهو من علماء العصر وأظنه مصري. تمت. مؤلف.

كمثل من يرتكب الجرائم في ملأ من الناس وعلى رؤوس الأشهاد، متعرضاً لقبض الشرطة عليه وسوقه إلى المحكمة لتحكم عليه بعقوبة الجريمة اعتماداً على أن الأمير أو السلطان قد يعفو عنه بعد الحكم عليه بالعقوبة، ومثل هذا لا يختلف اثنان في حمقه، والله تعالى قد بين لنا شرط نفع الأعمال الصالحة في مغفرة الذنوب وهو اقترانها بالتوبة الصحيحة كقوله في حكاية دعاء الملائكة للمؤمنين: {فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ...} [غافر: ٧] الآيات، وقوله: {وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَاباً} [الفرقان: ٧١] وقوله: {وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى} [طه:٨٢] وأما الشفاعة فحسبك قوله فيها: {وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى} [الأنبياء:٢٨] مع الجزم بأنه تعالى لا يرضى بالكذب، ولا بغيره من الجرائم.

الحجة الثانية عشرة: قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ...} [البقرة:٢٥٤] الآية، وهي نص صريح لأنها خارجة مخرج الزجر والتهديد على ترك هذا الإنفاق المأمور به، ولا شك أن هذا الإنفاق واجب وإلا لما وقع التحذير من تركه، وهذا الخطاب للمؤمنين صريحاً، وقد تضمن نفي الشفاعة لمن أخل بهذا الواجب، والإخلال به ليس بشرك ولا خروج عن الإسلام، بل معصية كبيرة، فثبت نفي وقوع الشفاعة لمن ارتكب كبيرة من الأمة؛ إذ لافرق بين كبيرة وكبيرة.

الحجة الثالثة عشرة: أن النبي ﷺ جعل شفاعته مترتبة على فعل الطاعات.

قال في (العلوم): حد ثنا محمد، قال: حدثني أحمد بن عيسى،

عن حسين، عن أبي خالد، عن زيد، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((ما من امرئ مسلم قام في جوف الليل إلى سواكه فاستن ثم تطهر فأسبغ الوضوء ثم قام إلى بيت من بيوت الله عز وجل إلا أتاه ملك فوضع فاه على فيه فلا يخرج من جوفه شيء إلا دخل في جوف الملك حتى يجيء به يوم القيامة شهيداً شفيعاً)) ورواه في المجموع.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا محمد بن محمد بن إبراهيم الجزار، قال: أخبرنا أبو بكر بن محمد بن عبد الله بن إبراهيم البزار ، ثنا أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، حد ثنا الفضل بن غانم ، ثنا عبد الملك بن هارون بن عنترة، عن أبيه عن جده، عن أبي الدرداء، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من حفظ على أمتي أربعين حديثاً من أمر دينها بعثه الله يوم القيامة فقيهاً وكنت له يوم القيامة شافعاً وشاهداً)).

وفي أمالي أبي طالب: أخبرنا ابن عدي، أنا عبد الله بن يحيى، ثنا علي بن حجر ، ثنا إسحاق بن بجيح، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من حفظ على أمتي أربعين حديثاً من السنة كنت له شفيعاً يوم القيامة)) أخرجه ابن عدي.

وعن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((من حفظ على أمتي أربعين حديثاً من سنتي أدخلته يوم القيامة في شفاعتي)) أخرجه ابن النجار، وهذا الحديث له طرق إلا أن بعضها ليس فيه ذكر الشفاعة، بل معناه أنه من حفظ على الأمة أربعين حديثاً بعث يوم القيامة فقيهاً.

قال النووي: قد روينا هذا الحديث عن علي وابن مسعود،

ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء، وابن عمر، وابن عباس، وأنس، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري من طرق كثيرة، وروايات متبوعات، واتفق الحفاظ على أنه حديث ضعيف وإن كثرت طرقه.

وفي مختصر المقاصد الحسنة أنه ليس فيها طريق تسلم من العلة، وقال البيهقي عقب حديث أبي الدرداء: هذا متن مشهور فيما بين الناس، وليس له إسناد صحيح.

قلت: اتفاق الحفاظ على ضعفه لا يمنع من الاحتجاج به؛ لأن ضعفه إنما هو باعتبار عدم تكامل شروط الصحيح على قواعد أهل الأثر لأن ذلك الضعف منجبر بكثرة الطرق، وقد دل على هذا كلام البيهقي فإنه لم ينف إلا صحة السند لا صحة المتن وصلاحيته للاحتجاج به، ولهذا حكم بشهرته.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أبو الطيب طاهر بن عبد الله إمام الشافعية بقراءتي عليه، ثنا أبو العباس أحمد بن محمد الأنماطي إملاء، أخبرنا أبو نعيم عبد الملك بن محمد الأستاذ آباذي، ثنا أبو توبة أحمد بن سالم العسقلاني، ثنا الحسين بن علي الجعفي، عن زائدة، عن عاصم، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «نعم الشفيع القرآن يوم القيامة يقول يا رب إنك جعلتني في جوفه فكنت أمنعه شهوته يا رب فأكرمه، قال فيكسى[1] حلة الكرامة، قال فيقول يا رب زده فيرضى عنه فليس بعد رضاء الله شيء».

وفيه أخبرنا أبو بكر بن ريذة قراءة عليه أخبرنا الطبراني، ثنا

(١) في نسخة فيحلى حلية الكرامة، قال: يارب زده فيكسى تاج الكرامة قال: فيقول: ...إلخ. تمت. مؤلف.

الديري، ثنا عبد الرزاق، ثنا معمر، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن عبد الرحمن، عن أبي أمامة، قال: قال رسول الله ﷺ: «تعلموا القرآن فإنه شافع لأصحابه يوم القيامة، تعلموا البقرة وآل عمران، تعلموا الزهراوين فإنهما يأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان أو غيايتان أو كأنهما فرقان من طير صواف يجادلان عن صاحبهما، تعلموا البقرة فإن تعلمها بركة، وإن تركها حسرة ولا تطيقها البطلة» يعني بالبطلة السحرة.

وله عنده طريق أخرى عن ابن إسحاق إبراهيم بن طلحة بن غسان، عن أبي بكر أحمد بن محمد الأسفاطي، عن أبي خليفة الفضل بن الحباب الجمحي، عن مسلم، عن علي بن المبارك، عن يحيى بن أبي كثير، عن زيد بن سلام، عن جده، عن أبي أمامة. فذكره، وأخرجه مسلم عن الحسن بن علي الحلواني، عن أبي توبة الربيع بن نافع، عن معاوية بن سلام، عن زيد بن أبي سلام، عن أبي أمامة الباهلي، والغمامة والغياية باثنتين من أسفل فيهما: ما أظل الإنسان فوق رأسه من سحابة أو غيرها، والمراد أنهما كغمامتين، والفرقان بكسر الفاء وسكون الراء: القطعتان والجماعتان.

وقال الهادي في الأحكام: بلغنا عن زيد بن علي عن آبائه، عن علي عليه السلام أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يأتي القرآن يوم القيامة وله لسان طلق ذلق قائلاً مصدقاً، وشفيعاً مشفعاً، فيقول يا رب جمعني فلان عبدك في جوفه فكان لا يعمل في بطاعتك ولا يجتنب في معصيتك، ولا يقيم في حدودك، قال فيقول: صدقت فتكون ظلمة بين عينيه وأخرى عن يمينه وأخرى عن شماله، وأخرى من خلفه تنتره

هذه، وتدفعه هذه حتى يذهب به إلى أسفل درك من النار، قال ويأتي فيقول يا رب جمعني فلان عبدك في جوفه فكان يعمل في بطاعتك، ويجتنب في معصيتك، ويقيم فيّ حدودك، فيقول: صدقت فيكون له نوراً يسطع ما بين السماء والأرض حتى يدخل الجنة، ثم يقال: له اقرأ وارق فلك بكل حرف درجة في الجنة حتى تساوي النبيين والشهداء هكذا -وجمع بين المسبحة الوسطى-».

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أبو طاهر بن عبد الرحيم بقراءتي عليه، ثنا ابن حبان، أخبرنا أبوبكر بن أبي عاصم، ثنا ابن عمار[1]، ثنا الربيع بن بدر، ثنا الأعمش، عن شقيق، عن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «القرآن شافع مشفع وماحل مصدق، من جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار» ورواه في الجامع الصغير، وقال: أخرجه ابن حبان، والبيهقي في الشعب عن جابر، والبيهقي فيها، والطبراني في الكبير عن ابن مسعود، قال الشيخ العزيزي: حديث صحيح.

قوله: وماحل: أي خصم مجادل، وقيل: ساع من قولهم محل بفلان إذا سعى به إلى السلطان، والمراد أنه مجادل عنه، أو ساع في رفع مرتبته إن كان مؤمناً، أو أنه يجادله بأن يخبر بتركه العمل به كما مر، ويسعى به إلى من يجازيه بقبيح فعله إن كان مجرماً. والله أعلم.

وفي أمالي المرشد بالله: عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «سورة في القرآن ثلاثون آية شفعت لأصحابها أو لصاحبها حتى غفر

---

(١) البرق اللموع ابن أم عمار، وأظنه وهماً إذ لم أجد في الجداول والبكري ابن أم عمار، وإنما الموجود فيهما ابن عمار وهو الذي صححه في الأمالي. تمت. مؤلف.

له تبارك الذي بيده الملك» وأخرجه أحمد، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، وابن الضريس، والحاكم وصححه، وابن مردويه، والبيهقي في الشعب.

وفي أمالي المرشد بالله عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما ترحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم شهد له يوم القيامة بشهادة وشفعت له بشفاعة».

وفيه أخبرنا ابن ريذة، أخبرنا الطبراني، ثنا الحسين بن إسحاق التستري وعبدان بن أحمد قالا: حد ثنا محمد بن مصفى، ثنا بقية بن الوليد، ثنا إسماعيل بن عبد الله الكندي، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ في قوله: {فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ} [النساء:١٧٣] قال: «أجورهم يدخلهم الجنة، ويزيدهم من فضله: الشفاعة لمن وجبت له الشفاعة لمن صنع إليهم المعروف في الدنيا» وأخرجه ابن المنذر، وابن أبي حاتم، والطبراني، وابن مردويه، وأبو نعيم في الحلية، والإسماعيلي في معجمه، قال السيوطي: بسند ضعيف.

وفي أمالي أبي طالب: أخبرنا أبي، ثنا حمزة ابن القاسم، أنا سعد بن عبد الله، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة، عن الصادق، عن أبيه، عن آبائه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله سبحانه يجمع فقراء هذه الأمة ومياسيرها في رحبة باب الجنة ثم يبعث منادياً فينادي من بطنان العرش: أيما رجل منكم وصله أخوه المؤمن في الله ولو بلقمة من خبز فليأخذ بيده على مهل حتى يدخله الجنة قال وهم

أعرف بهم يومئذ منهم بآبائهم وأمهاتهم، فيجيء الرجل منهم حتى يضع يده على ذراع أخيه المكرم له الواصل له، فيقول: يا أخي أما تعرفني ألست الصانع بي كذا وكذا فيعرفه كل شيء صنعه به من البر والتحفة فقم معي، فيقول: إلى أين؟ فيقول: لأدخلك الجنة فإن الله عز وجل قد أذن لي في ذلك فينطلق به آخذاً بيده ولا يفارقه حتى يدخله الجنة بفضل رحمة الله عز وجل لهما ومنه عليهما» وهو نص في أن شفاعة هؤلاء إنما تكون لمن وصلهم مؤمناً دون غيره، وإلا لما كان للتقيد بالأخ المؤمن فائدة، ويؤكده اشتراط كون تلك الصلة خالصة لوجه الله تعالى كما يدل عليه قوله (في الله).

وفي (أمالي المرشد بالله) أخبرنا ابن غسان[1]، ثنا أبو الطيب، ثنا ابن مكرم، ثنا نصر بن علي، أخبرني أبي، ثنا الحسن بن أبي الحسناء، قال: سمعت أبا العالية البراء يقول: لما قتل الحسين بن علي أتى عبيد الله برأسه فأرسل إلى أبي برزه... الحديث، وفيه: قال عبيد الله: كيف ترى شأني وشأن الحسين بن علي يوم القيامة؟ قال: الله أعلم وما علمي بذلك، قال: إنما أسألك عن رأيك، قال: إن سألتني عن رأيي فإن حسيناً يشفع له يوم القيامة أبوه، ويشفع لك زياد... الخبر[2]، وفيه دليل على أن المعروف عند الصحابة والمشهور فيما بينهم أن شفاعة النبي ﷺ لا تكون إلا للمطيعين دون العاصين؛ إذ الخلاف في من تكون له الشفاعة لم يقع يومئذ، وإنما كانوا في مسائل الأصول على دين واحد وعقيدة واحدة، وإنما ظهر الخلاف في زمن التابعين.

(١) ابن غسان هو إبراهيم بن طلحة وأبو الطيب هو عبد الرحمن بن محمد وابن مكرم هو محمد بن الحسين. تمت. مؤلف.

(٢) أمالي المرشد بالله عليه السلام ص ١٩٣.

وفي الجامع الصغير عن علي مرفوعاً: «شفاعتي لأمتي من أحب أهل بيتي»[1] أخرجه الخطيب، قال الشيخ العزيزي: حسن لغيره.

وفي أمالي المرشد (بالله عليه السلام): أخبرنا ابن ريذة، أخبرنا الطبراني، ثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، ثنا أبو كريب، ثنا عثمان بن سعيد، ثنا عمرو بن حفص، عن قيس بن مسلم، عن طارق بن شهاب، عن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ما من مسلم يقول حين يسمع النداء بالصلاة فيكبر ويشهد أن لا إله إلا الله ويشهد أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم يقول: اللهم أعط محمداً الوسيلة واجعل في الأعلين درجته، ومن المصطفين محبته، وفي المقربين ذكره إلا وجبت له الشفاعة يوم القيامة».

وفي (أمالي المرشد بالله) أخبرنا ابن غيلان، أخبرنا أبو بكر الشافعي، ثنا إبراهيم بن الهيثم البلدي، ثنا علي بن عياش الحمصي، ثنا شعيب بن أبي حمزة، عن محمد بن المنكدر، عن جابر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمداً الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاماً محموداً الذي وعدته إلا حلت له الشفاعة يوم القيامة» وأخرجه البخاري عن علي بن عياش بالسند المذكور، وأخرجه أبو داود عن أحمد بن حنبل، والترمذي عن محمد بن سهل وإبراهيم بن يعقوب، وأخرجه أيضاً النسائي عن عمرو بن منصور، وابن ماجة عن محمد بن يحيى والعباس بن الوليد، ومحمد بن أبي الحسين سبعتهم عن علي بن

---

(١) كنز العمال الجزء الرابع عشر ص ٣٩٩،تحت رقم (٣٩٠٥٧) السراج المنير شرح الجامع الصغير الجزء ٢ ص ٣٧٠.

عياش، وعياش بفتح العين المهملة وتشديد الياء آخر الحروف بعدها ألف ثم شين معجمة، والحديث أخرجه أحمد والإسماعيلي، وقد توبع ابن المنكدر عليه عن جابر فأخرجه الطبراني في الأوسط عن أبي الزبير عن جابر نحوه.

وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه سمع النبي ﷺ يقول: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثلما يقول، ثم صلوا علي فإنه من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشراً، ثم سلوا الله لي الوسيلة فإنها منزلة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل الله لي الوسيلة حلت له الشفاعة» وأخرجه أبو داود.

وفي أمالي أبي طالب أخبرنا ابو الحسين النجري، ثنا الحسين بن علي المصري[1]، ثنا أحمد الأودي، ثنا ابن الحباب، ثنا موسى بن عبيدة، عن محمد بن عمرو، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من عبد مؤمن يسأل الله لي الوسيلة في الدنيا إلا كنت له شهيداً أوشفيعاً يوم القيامة».

وفيه أخبرنا أبو الحسين الحسيني، ثنا ابن مهرويه، ثنا داود الغازي، ثنا علي بن موسى الرضا، عن أبيه الكاظم، عن أبيه الصادق، عن أبيه الباقر، عن أبيه زين العابدين، عن أبيه الحسين، عن أبيه علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة أنا شفيع لهم يوم القيامة: الضارب بسيفه أمام ذريتي، والقاضي لهم حوائجهم عند ما اضطروا إليه، والمحب لهم بقلبه ولسانه».

(١) صنو الناصر للحق عليه السلام. تمت. مؤلف.

وعن النبي ﷺ من حديث طويل يخاطب علياً عليه السلام: «إنك غداً على الحوض خليفتي تذود عنه المنافقين، وأنت أول من يرد علي الحوض، وأنت أول داخل الجنة من أمتي، وإن شيعتك على منابر من نور راوين مرويين بيض وجوههم حولي أشفع لهم فيكونون في الجنة جيراني، وإن عدوك غداً ظلماء مظلمين مسودة وجوههم مفحمين» وفيه: «إن الله أمرني أن أبشرك أنك وعترتك في الجنة وأن عدوك في النار» رواه الخوارزمي من طريق زيد بن علي عليه السلام.

وعن النبي ﷺ أنه قال: «من زار قبري وجبت له شفاعتي» رواه الهادي في الأحكام، وأخرجه ابن عدي، والبيهقي في الشعب عن ابن عمر، قال العزيزي: بإسناد ضعيف.

قلت: رواية الهادي عليه السلام تدفع ضعف إسنادهما.

وأخرج البيهقي في الشعب عن أنس عن النبي ﷺ: «من زارني بالمدينة محتسباً كنت له شهيداً وشفيعاً يوم القيامة» قال العلقمي: بجانبه علامة الحسن.

وفي أمالي أبي طالب: أخبرنا أبو العباس، أنا الحسن القصري، ثنا فضالة بن محمد، ثنا سليمان بن الربيع، عن كادح، عن موسى بن وحية، عن زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أقربكم مني غداً وأوجبكم علي شفاعة أصدقكم لساناً وأداكم لأمانته، وأحسنكم خلقاً، وأقربكم من الناس[1] .....».

---

(١) أمالي أبي طالب ص (٣٥٥) الطبعة الأولى.

وعن رسول الله ﷺ أنه كان يقول: «أنا شفيع لكل أخوين تآخيا في الله من مبعثي إلى يوم القيامة» رواه الهادي.

وهذا القدر كاف إذ الاستقصاء متعذر، والتطويل بالزيادة يخرجنا عن المقصود، والمراد التنبيه والدلالة على كثرة الأحاديث في هذا المعنى، أعني كون الشفاعة مترتبة على حصول الطاعة.

قال النووي: وكم من حديث صحيح جاء في ترغيب المؤمنين الكاملين بوعدهم بشفاعة النبي ﷺ.

قلت: ومجموع تلك الأحاديث مع كثرتها تفيد تواتر القدر المشترك وهو أنه لا شفاعة إلا للمطيعين، وإلا لم يكن للترغيب في تلك الأسباب فائدة، وليس للخصم أن يقول تلك الخصال من أسباب الشفاعة ولو كان فاعلها[1] من أهل الكبائر كما يفيده الظاهر؛ لأنا نقول الكبائر محبطة للأعمال كما مر، وإذا كانت هذه الخصال قد بطلت وحبطت فكيف تؤثر في استحقاق فاعلها الشفاعة إذ لا معنى لإحباطها إلا بطلان ما يترتب عليها من الثواب والسلامة من العقاب وسائر وجوه النفع، على أن هذا خلاف مذهب الخصم فإن عنده أن الشفاعة لأهل الكبائر ثابتة ولا يتوقف ثبوتها على سبب غير الإسلام، فإن قيل: يجوز حمل الشفاعة المترتبة على فعل الطاعة على بعض الشفاعات الكائنة في ذلك اليوم فإن للنبي ﷺ شفاعات متعددة منها ما يختص به أهل الكبائر وذلك في العفو عنهم قبل دخولهم النار أو بعده، ومنها لكامل الإيمان في تخفيف الحساب وزيادة الدرجات ونحو ذلك، فلا مانع من حمل هذه الشفاعات على زيادة الدرجات

(١) أي: فاعل تلك الخصال.

للمؤمنين الفاعلين لشيء من تلك الأسباب أو تخفيف حسابهم، وحينئذ فلا تعارض بينها وبين الشفاعة العظمى الكائنة لأهل الكبائر.

قيل: هذا الاحتمال خلاف الظاهر، ولا دليل يوجب المصير إليه، مع أن ما ذكرناه من الأحاديث هنا عامة لأنواع الشفاعة كما لا يخفى، وحينئذ يتحقق التعارض ويرجع إلى الجمع أو الترجيح بينها وبين: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» فأما طريقة الجمع فبتأويل هذا الحديث بالحمل على التائبين كما سيأتي، وأما طريقة الترجيح فنقول: أحاديث توقف الشفاعة على الطاعة في الجملة أكثر وأوضح وأصرح، وذلك آحادي وفي طرقه مقال، وتأويله بما ذكرنا قريب ولا بعد فيه ولا تعسف، لا سيما مع ما سيأتي من التنصيص على منع الشفاعة لمرتكب بعض المعاصي. والله أعلم.

الحجة الرابعة عشرة: نص النبي ﷺ على أن في المعاصي ما يحرم مرتكبها شفاعة النبي ﷺ، وفي ذلك أخبار كثيرة يكاد حصرها واستيفاؤها يلحق بالمتعذر، لكنا نذكر شطراً منها، والقليل يدل على الكثير، والإشارة تكفي اللبيب الخبير، فمن ذلك ما رواه المرشد بالله في الأمالي قال: أخبرنا أبو القاسم عبد العزيز بن علي الأوجي، أخبرنا أبو القاسم عمر بن محمد بن سبنك، أخبرنا أبو الحسين عمر بن الحسين الأشناني، ثنا أبو بكر محمد بن زكريا المروروذي، ثنا موسى بن إبراهيم المروزي الأعور، ثني موسى بن جعفر عن أبيه جعفر، عن أبيه محمد، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا نالت شفاعتي من لم يخلفني في عترتي أهل بيتي».

وبإسناده عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ويل لأعداء أهل بيتي المستأثرين عليهم لا نالتهم شفاعتي ولا رأوا جنة ربي».

وفيه أخبرنا محمد بن علي الكفوف، أخبرنا ابن حيان، ثنا الحسن بن محمد بن أبي هريرة، ثنا عبد الله بن عبد الوهاب، ثنا محمد بن الحرث القرشي، ثنا محمد بن جابر، ثنا حبيب بن الشهيد، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من سره أن يحيى حياتي ويموت ميتتي ويدخل جنة عدن التي غرسها ربي عز وجل بيده فليتول علي بن أبي طالب وأوصياه فهم الأولياء والأئمة من بعدي أعطاهم الله علمي وفهمي، وهم عترتي من لحمي ودمي، إلى الله عز وجل أشكو من ظالمهم من أمتي والله لتقتلنهم أمتي لا نالهم الله عز وجل شفاعتي».

وعن أنس عن النبي صلى الله عليه وآله: «أحبوا أهل بيتي وأحبوا علياً من أبغض أحداً من أهل بيتي فقد حرم شفاعتي» أخرجه ابن عدي في الكامل.

وعن عثمان عن النبي صلى الله عليه وآله: «من غش العرب لم يدخل في شفاعتي ولم تنله مودتي» أخرجه أحمد والترمذي.

وأخرج الخوارزمي في حديث ذكره عن ابن عباس: أن جبريل كلم علياً عليه السلام وهو في صورة دحية ورأس رسول الله صلى الله عليه وآله في حجره فمما قال له: خاب وخسر من تحلاك بحب محمد أحبوك وببغضك لم

تنلهم شفاعة محمد ﷺ...» الخبر[1].

وعن ابن عباس عن النبيِّ ﷺ: «من سره أن يحيا حياتي ويموت مماتي ويسكن جنة عدن التي غرسها ربي فليوال علياً من بعدي، وليوال وليه، وليقتد بأهل بيتي من بعدي فإنهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهمي وعلمي، فويل للمكذبين بفضلهم من أمتي القاطعين فيهم صلتي لا نالهم الله شفاعتي» أخرجه أبو نعيم في الحلية والرافعي.

وعن علي عليه السلام عن النبي ﷺ: «من آذاني في أهل بيتي فقد آذى الله، ومن أعان على أذاهم فقد آذن بحرب من الله، ولا نصيب له في شفاعتي» رواه إسحاق[2] بن يوسف من طريق الأصبغ.

قلت: وله شواهد لفظية ومعنوية كحديث: «من آذى علياً فقد آذاني» أخرجه أحمد، والبخاري في التاريخ، والحاكم عن عمرو بن شاس، قال العزيزي: وهو حديث صحيح.

وحديث: «من آذى شعرة مني فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله» أخرجه ابن عساكر عن علي.

وكقوله: «أنا حرب لمن حاربهم وسلم لمن سالمهم».

والأحاديث في تحريم أذيتهم والانتهاك لحرمهم ووجوب تعظيمهم كثيرة، وفي كثير منها التصريح بالوعيد الشديد لمن لم يوف العترة

---

(١) الحديث بتمامه في الحدائق الوردية ١/٤٠، وفي إرشاد القلوب ٢/٢٣٧، بلفظ: ((وخسر من عاداك)) بدل تخلاك.

(٢) الحدائق الوردية، وإرشاد القلوب بلفظ: وخسر من عاداك بدل تخلاك الجزء ٢ص ٢٣٧.

حقهم، وذلك ينافي كونه من أهل الشفاعة.

وفي صحيفة علي بن موسى الرضا عليه السلام في حديث السماء أن النبي صلى الله عليه وآله قال في الحسين عليه السلام: «تقتلك الفئة الباغية من بعدي لا نالهم الله شفاعتي».

وأخرج الطبراني في الكبير عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وآله: «صنفان من أمتي لا تنالهما شفاعتي إمام ظلوم غشوم، وكل غال مارق». قال العزيزي: بإسناد صحيح.

وعنه صلى الله عليه وآله: «صنفان من أمتي لا تنالهما شفاعتي يوم القيامة: المرجئة، والقدرية» أخرجه أبو نعيم في الحلية عن أنس، والطبراني في الأوسط عن واثلة وجابر.

قال العزيزي: وإسناده ضعيف لكن ينجبر بتعدد الطرق.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أبو القاسم عبد السلام بن الحسن البزار، أخبرنا أبو الفضل محمد بن عبد الله الشيباني، ثنا إبراهيم بن عبد الصمد الهاشمي، ثني أبي عن أبيه موسى بن محمد، قال: سمعت جعفر بن محمد يحدث عن أبيه، عن جده الحسين بن علي، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «عفوا تعف نساؤكم، وبروا بآبائكم تبركم أبناؤكم، واقبلوا من المتنصل محقاً كان أم مبطلاً فمن لم يقبل من المتنصل عذره فلا نالته شفاعتي، أو قال فلا ورد علي الحوض».

وفي العلوم: أنا محمد، ثني أحمد بن صبيح، عن حسين، عن أبي خالد، عن زيد، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: سمعت

رسول الله ﷺ يقول: «ثلاثة لا نالتهم شفاعتي: ناكح البهيمة، ولاوي الصدقة، والمنكح من الذكور مثل ما تنكح النساء».

ولنقتصر على هذا القدر، وفيه وفيما ما معناه دلالة صريحة على منع الشفاعة لأهل الكبائر؛ لأنه إذا قد ثبت منعها لبعضهم ثبت للباقي؛ إذ لا فرق ولأن الخصم يدعي التعميم، وهذا يدفعه، [ولأن مجموعها][1] يدل على تواتر القدر المشترك وهو أن الشفاعة ليست لأهل[2] الكبائر، وحديث: «شفاعتي لأهل الكبائر...» لا يقوى على معارضتها لكثرتها، ولما فيه من المقال والاحتمال.

الحجة الخامسة عشرة: الآيات والأخبار المتضمنة لخلود من دخل النار وهي عامة لهذه الأمة وغيرها، وبعضها خاص بالأمة، فلو قيل بخروجهم بالشفاعة لتناقضت حجج الله وذلك باطل، فيجب بطلان ما يؤدي إليه وهو القول بالشفاعة لمن دخلها، لا سيما وأدلة الخلود قطعية، ودليل الخصم ظني متناً ودلالة، والظني لا يعارض القطعي، لا يقال: دليل الخلود عام ودليل الخروج بالشفاعة خاص والخاص مقدم على العام؛ لأنا نقول ذلك مبني على جواز تخصيص القطعي بالظني وهو ممنوع، سلمنا فذلك في غير ما المطلوب فيه العلم، سلمنا فمع عدم المانع والمعارض للخاص، وفيما نحن فيه الخاص معارض بأحاديث نفي الشفاعة لأهل الكبائر، وقد مر شطر منها قريباً.

الحجة السادسة عشرة: إجماع المسلمين على حسن الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا ممن يستحق الشفاعة، ولو كانت الشفاعة لأهل الكبائر

---

(١) في الأصل: ولا مجموعها، ولعل الصواب: ولأن مجموعها وهو ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: الشفاعة ليست إلا لأهل الكبائر، ولعل الصواب ما أثبتناه لموافقته سياق الكلام.

لكان معنى الدعاء اللهم اجعلنا من أهل الكبائر، ولا خلاف أنه يقبح الدعاء بما هذا حاله، فإن قيل: هو مشروط بوقوع المعصية والمعنى اللهم اجعلني من أهل الشفاعة إن مت مصراً على كبيرة، ونظيره قولهم اللهم اجعلني من التوابين فإنه مشروط بكونهم مذنبين، والمعنى اللهم وفقني للتوبة إن أذنبت، وليس معناه طلب الذنب ليتوبوا.

قيل: لا يجب من تقدير الشرط في سؤال التوبة تقديره في سؤال الشفاعة؛ لأن الأول أدى إليه الدليل وهو أنه لا توبة إلا من ذنب، ولا دليل على أنه لا شفاعة إلا لصاحب كبيرة، فلا يلزم هذا التقدير في سؤال الشفاعة، وأيضاً التوبة والاستغفار تحسن سواء كان هناك معصية أم لا، ولهذا كان النبي ﷺ يستغفر كثيراً.

قال القرشي: هذا إذا لم يكن المراد اللهم اجعلنا ممن يفعل فعل التوابين.

قال الإمام عز الدين: يعني من العاملين أعمال التوابين المخلصين، المنزجرين عن المحرمات، القائمين بالواجبات.

قال الفقيه حميد: ويكون المراد من التوابين مما يعرض في خلال الطاعات والمناجاة من قبائح لا يكاد يسلم أحد عنها من قبيل التقصير؛ لأن أحدنا لا يفارق القبيح في كثير من الأوقات، ولذلك روي عنه ﷺ أنه قال: «ما من مؤمن إلا وله ذنب يصيبه الفينة بعد الفينة لا يفارقه حتى يفارق الدنيا».

وإذا ثبت هذا ظهر الفرق بين سؤال الشفاعة بالمعنى الذي زعمه الخصم وبين سؤال التوبة، وصح أن سؤال الشفاعة لا يحسن إلا على

قولنا وهو أن أهلية الشفاعة إنما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقاً للثواب، وقد ذكر الرازي جواباً على هذه الحجة، فقال: عندنا أن تأثير الشفاعة في جلب أمر مطلوب وأعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي، وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصياً فاندفع السؤال.

قلت: قد يقال ذلك الأمر المطلوب إن كان أمراً خارجاً عن جلب النفع ودفع الضرر فلا معنى للشفاعة في حصوله لخروجه عن موضوعها، وإن كان راجعاً إليها فهو محل النزاع، فعندنا أنها لا تكون في الآخرة إلا لجلب النفع لا لدفع الضرر، وقد أقمنا البرهان على ذلك فلا يندفع السؤال إلا إذا قال بقولنا، أما مع القول بأنها في الآخرة لدفع الضرر فلا، وقد أجاب غيره بأحسن من جوابه فقالوا: إنما حسن سؤال المسلمين الشفاعة لأن كل مسلم عاقل خائف أن يكون من الهالكين لاعتقاده التقصير في حقوق الله وعدم السلامة من الذنوب.

قلت: وهذا الجواب صحيح لو ثبت كون الشفاعة للفاسقين ونحن في مقام المنع.

وقال بعضهم: وجه حسن هذا السؤال أنه قد ثبت في الأحاديث إثبات الشفاعة لأقوام من أهل الجنة في دخولهم الجنة بغير حساب، ولقوم في زيادة درجاتهم، فتكون الشفاعة المسؤولة هي هذه.

قلت: هذا هو قولنا بعينه، ولا يصح حمل هذا الدعاء إلا عليه.

الحجة السابعة عشرة: أن أحدنا لو حلف ليفعلن ما يستحق به الشفاعة لم يؤمر إلا بالطاعة، ولو كانت لدفع العقاب فقط لم يؤمر إلا بالمعصية وذلك باطل، واعترضه الرازي بأنه يؤمر بالطاعة لأنها التي تستحق بها الشفاعة في إسقاط عقاب المعصية إذا عصى.

قال الإمام المهدي: وهو اعتراض جيد.

قلت: لم يظهر لي جودته؛ إذ الخصم لا يعلق استحقاق الشفاعة على حصول الطاعة، اللهم إلا أن يريد بالطاعة الإيمان بالمعنى الذي يذهبون إليه فإنه لا شفاعة لمن لم يصدق عندهم لكفره، لكن إذا أراد هذا فلا معنى لوصف الإمام هذا الاعتراض بالجودة؛ لأنه بناه على أصل باطل[1].

الموضع الخامس في شبه المخالفين:

الشبهة الأولى: أن أهل الجنة مستغنون عن شفاعة الشافعين فلا فائدة فيها؛ إذ الثواب الجزيل يصل إليه موفراً في كل وقت، وربما أكدوا ذلك بمثال يوردونه وهو أن من كان على مائدة فيها أنواع من الطعام والإدام فإنه إذا شفع له شفيع بزيادة رغيف لم يكن لهذه الشفاعة موقع أصلاً، ولا تكشف عن مرتبة وجاه لصاحبها، وإنما يكشف عن ذلك دفع المضار المستحقة.

والجواب: أن هذه الصورة ليست نظيراً للمسألة إذ ليس في الجنة ما تنحط منزلته إلى منزلة الرغيف، وإنما نظيرها من أعطاه السلطان عشراً من نفائس الحلل وأعطى غيره مائة حلة نفيسة فشفع بعض غلمان

---

(١) وهو أن الإيمان مجرد التصديق. تمت. مؤلف.

السلطان إليه في الزيادة لصاحب العشر فزاد له لتلك الشفاعة، فإنه يظهر محل الشافع عند السلطان وقدره بحسب الزيادة الحاصلة بشفاعته.

قال القرشي: ثم إنا نعارض بقوله تعالى: {وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا} [غافر:٧] فنقول: لا فائدة في هذا الاستغفار، وفي الزيادة في قوله: {وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ} [النساء: ١٧٣].

الشبهة الثانية: أن الله تعالى قد وعدنا بالزيادة على القدر المستحق حيث قال: {لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ} [يونس:٢٦] وقال: {وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ} [النساء:١٧٣] وما وعد به جل وعلى حصل بلا شفاعة فلا فائدة فيها للمؤمنين، والمعلوم وقوع الشفاعة فوجب اختصاصها بالفاسقين وهوالمطلوب.

والجواب: أنه لم يصرح بأنه يعطيهم الزيادة من دون شفاعة، فلعل الزيادة الموعود بها هي الحاصلة بالشفاعة، ويجوز أن تكون هذه الزيادة غير المشفوع فيها فلا تدافع، وفضل الله تعالى ليس له نهاية، ولا لآخره غاية.

الشبهة الثالثة: قوله تعالى: {لاَ يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلاَّ مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمانِ عَهْداً} [مريم:٨٧] قالوا: والآية تحتمل أن المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم، أو أنهم لا يملكون شفاعة غيرهم أي لا يشفع لهم غيرهم لأن المصدر يحسن إضافته إلى الفاعل والمفعول، وحمل الآية على الثاني أرجح؛ لأن الحمل على الأول لا تحصل به فائدة سوى توضيح الواضح إذ كل أحد يعلم أن المجرم لا يشفع لغيره، وإذا ثبت هذا فوجه دلالتها على حصول الشفاعة لأهل الكبائر أنه قال: {إِلاَّ

مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْداً} [مريم:٨٧] والمعنى أن المجرمين لا يستحقون أن يشفع لهم أحد إلا إذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهداً، وصاحب الكبيرة قد اتخذ عند الرحمن عهداً وهو التوحيد والإسلام فوجب دخوله تحت هذا العموم، وقد روي هذا المعنى عن ابن عباس وغيره، أخرج ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والبيهقي في الأسماء والصفات في قوله: {إِلاَّ مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْداً} [مريم: ٨٧] قال: شهادة أن لا إله إلا الله وتبرأ من الحول والقوة ولا ترجو إلا الله.

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس في الآية قال: من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة.

والجواب: أن استدلالكم بالآية مؤسس على ما ادعيتموه من معناها، ونحن لا نسلم لكم ذلك فقد اختلف السلف في تأويلها وجاءت فيه روايات مرفوعة وموقوفة بالتأويل الذي جنحتم إليه وغيره، من ذلك ما رواه المرشد بالله في الأمالي قال: أخبرنا أبو بكر محمد بن علي الجوزداني، أخبرنا أبو مسلم عبد الرحمن بن محمد بن سهدل المدني، أخبرنا أبو العباس أحمد بن محمد بن عقده، أخبرنا أحمد بن الحسن بن سعيد، ثنا أبي، ثنا حصين بن مخارق السلولي، عن سعد، عن أبي إسحاق، عن الحرث عن علي عليه السلام {إِلاَّ مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْداً} [مريم: ٨٧] قال: لا إله إلا الله في الدنيا.

أخبرنا ابن ريذة، أخبرنا الطبراني، ثنا أبو مسلم، ثنا عبد الله بن رجاء، ثنا المسعودي ح وأخبرنا ابن ريذة، أخبرنا الطبراني، ثنا عمرو بن حفص، ثنا عاصم بن علي، ثنا المسعودي، عن عون بن عبد الله، عن أبي فاختة، عن الأسود بن يزيد، قال: قرأ عبد الله

{إِلاَّ مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْداً} [مريم: ٨٧] قال: يقول الله تعالى يوم القيامة من كان له عندي عهد فليقم.

قالوا: يا أبا عبد الرحمن فعلمنا، قال: قولوا اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة إني أعهد إليك في هذه الحياة الدنيا إنك إن تكلني إلى نفسي تقربني من الشر وتباعدني من الخير، وإني لا أثق إلا برحمتك فاجعل لي عندك عهداً تؤديه إلي يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد. قال وزاد فيها زكريا أبو يحيى عن القاسم: خائفاً مستجيراً مستغفراً راغباً إليك. وأخرجه ابن أبي شيبة، وابن أبي حاتم، والطبراني، والحاكم وصححه وابن مردويه.

وأخرج الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من جاء بالصلوات الخمس يوم القيامة قد حافظ على وضوئها ومواقيتها وركوعها وسجودها لم ينقص منها شيئاً جاء وله عند الله عهد أن لا يعذبه، ومن جاء قد أنتقص منهن شيئاً فليس له عند الله عهد إن شاء رحمه وإن شاء عذبه».

وفي العلوم: عن جعفر بن محمد بن عبد السلام، عن ابن إدريس، عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن يحيى بن حبان، عن ابن محيريز المخدجي قال: قال عبادة بن الصامت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله افترض على العباد خمس صلوات فمن لقيه غير مستخف بحقهن ولا مضيع لهن فله عند ه عهد ألا يعذبه».

وأخرج الحكيم الترمذي عن أبي بكر قال رسول الله ﷺ: «من قال في دبر كل صلاة بعد ما يسلم هؤلاء الكلمات كتبه ملك في رق

فختم بخاتم ثم دفعها إلى يوم القيامة فإذا بعث الله العبد من قبره جاءه الملك ومعه الكتاب ينادي أين أهل العهود حتى تدفع إليهم، والكلمات أن تقول: اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم إني أعهد إليك هذه الحياة الدنيا فإنك أنت الله الذي لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك وأن محمداً عبدك ورسولك فلا تكلني إلى نفسي فإنك إن تكلني إلى نفسي تقربني من الشر وتباعدني من الخير وإني لا أثق إلا برحمتك فاجعل لي عندك عهداً تؤديه إلي يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد».

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ: «من أدخل على مؤمن سروراً فقد سرني، ومن سرني فقد اتخذ عند الرحمن عهداً، ومن اتخذ عند الرحمن عهداً فلا تمسه النار إن الله لا يخلف الميعاد».

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله: {إِلاَّ مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْداً} [مريم:٨٧] قال: من لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة. فهذه الروايات كما ترى تدل على اختلاف السلف في معنى الآية ولا مرجح لأحدها، فيجب إما الوقف أو الرجوع إلى دليل آخر في معناها، والذي يظهر أن المراد بالعهد القيام بالتكاليف فعلاً وكفًّا، وقد مر في قوله تعالى: {أَوْفُوا بِعَهْدِى أُوفِ بِعَهْدِكُمْ} [البقرة:٤٠] وقوله: {الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ} [البقرة: ٢٧] ما يؤدي هذا المعنى، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: {أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَابَنِى آدَمَ أَنْ لاَ تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ...} [يس:٦٠] الآية.

وعن مقاتل في قوله: { إِلاَّ مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْداً} [مريم:٨٧]

قال: العهد الصلاح.

إذا عرفت هذا فنقول: الاستدلال بالآية على نفي الشفاعة للفساق أظهر وأوضح من الاستدلال بها على ثبوتها لهم؛ لأن الله قد أخبر أن المجرمين لا يملكون الشفاعة إما بمعنى لا يشفعون لأحد أو لا يشفع لهم أحد، ثم أخبر أن الشفاعة لمن اتخذ عند الرحمن عهداً، كذلك إما أن يشفعوا لغيرهم، أو يشفع لهم غيرهم، وليس هذا الاستثناء متصلاً كما توهمه عبارة الخصوم، بل هو منقطع، والمعنى، لكن الذي يملك الشفاعة هو من اتخذ عند الرحمن عهداً، وفيه تعريض بالمجرمين، وقد عرفت معنى العهد، والروايات المذكورة لا تنافي ما ذهبنا إليه لأن مطلقاتها مقيدة، فمن فسر العهد بالتوحيد فمعناه بحقه وشروطه لثبوت التقييد في أحاديث من قال: «لا إله إلا الله...» ونحوها، وليس هذا موضع ذكره، ومن فسرها بغيره فالمعنى مع اجتناب الكبائر ونحو ذلك، والموجب قيام الدليل على هذا التقييد.

وعن ابن جريج في معنى الآية قال: المؤمنون يومئذ بعضهم لبعض شفعاء.

الشبهة الرابعة: ما أخرجه الترمذي قال: حدثنا محمد بن بشار، ثنا أبو داود الطيالسي، عن محمد بن ثابت البناني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

قال محمد بن علي: قال لي جابر: يا محمد من لم يكن من أهل الكبائر فما له وللشفاعة.

قال الترمذي حسن غريب من هذا الوجه يستغرب من حديث جعفر بن محمد، وأخرجه أبو نعيم في الحلية من طريق الطيالسي.

وفي سنن ابن ماجة: ثنا عبد الرحمن بن إبراهيم الدمشقي، ثنا الوليد بن مسلم، ثنا زهير بن محمد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن شفاعتي يوم القيامة لأهل الكبائر من أمتي» وأخرجه من حديث جابر ابن حبان والحاكم، وفي بعض الروايات قال راويه محمد بن ثابت فقلت[1]: ما هذا يا جابر؟ فقال: نعم يا محمد إنه من زادت حسناته على سيئاته فذلك الذي يدخل الجنة بغير حساب، وأما الذي قد استوت حسناته وسيئاته فذلك الذي يحاسب حساباً يسيراً، ثم يدخل الجنة، وإنما الشفاعة شفاعة رسول الله ﷺ لمن أوبق نفسه وأغلق ظهره. وللبيهقي عن كعب بن عجرة نحوه مرفوعاً، وأخرجه من حديث كعب الخطيب.

وفي سنن الترمذي: حد ثنا العباس العنبري، ثنا عبد الرزاق عن معمر، عن ثابت، عن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» قال الترمذي: حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وصححه ابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، وقال البيهقي: إنه إسناد صحيح.

وأخرجه أحمد والبيهقي وأبو داود، وابن خزيمة والحاكم من طريق أخرى عن أنس مرفوعاً.

قال أبو داود: حدثنا سليمان بن حرب، ثنا بسطام بن حريث، عن

---

(١) السائل الباقر عليه السلام كما تدل عليه الروايات. تمت. مؤلف.

أشعث الحداني، عن أنس عن النبي ﷺ قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» وأخرجه البيهقي عن أنس من طرق في بعضها: قلنا يا رسول الله لمن تشفع؟ قال: «لأهل الكبائر من أمتي وأهل العظائم وأهل الدماء».

والحديث أخرجه أيضاً الطبراني في الكبير عن ابن عباس، والخطيب عن ابن عمر، وأخرجه البيهقي من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن ابن طاووس، عن أبيه مرفوعاً، وقال: هذا مرسل حسن شهد لكون هذه اللفظة شائعة ما بين التابعين.

وفي الجامع الصغير عن أبي الدرداء مرفوعاً: «شفاعتي لأهل الذنوب من أمتي وإن زنا وإن سرق على رغم أنف أبي الدرداء» أخرجه الخطيب، قال شيخ العزيزي: حسن لغيره.

وفي سنن أبي داود: ثنا مسدد، ثنا يحيى، عن الحسن بن ذكوان، ثنا أبو رجاء، قال: ثني عمران بن حصين، عن النبي ﷺ قال: «يخرج قوم من النار بشفاعة محمد فيدخلون ويسمون الجهنميون».

وهو في سنن ابن ماجة قال: ثنا محمد بن بشار، ثنا يحيى بن سعيد إلى آخر السند، ولفظ حديثه عن النبي ﷺ: «ليخرجن قوم من النار بشفاعتي يسمون الجهنميون».

وفي سنن ابن ماجة: ثنا إسماعيل بن أسد، ثنا أبو بدر، ثنا زياد بن خيثمة عن أبيه نعيم بن أبي هند، عن ربعي بن خراش عن أبي موسى الأشعري قال رسول الله ﷺ: «خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل نصف أمتي الجنة فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأكفى ترونها

للمتقين لا ولكنها للمذنبين الخطائين المتلوثين» قال في الزوائد: إسناده صحيح.

وفيه: ثنا أبو بكر ابن أبي شيبة، ثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي فهي نائلة منهم من مات لا يشرك بالله شيئاً».

وفي سنن الترمذي: ثنا هناد، ثنا عبدة، عن سعيد، عن قتادة، عن أبي المليح، عن عوف بن مالك الأشجعي، قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاني آت من عند ربي فخيرت بين أن يدخل نصف أمتي الجنة وبين الشفاعة فاخترت الشفاعة وهي لمن مات لا يشرك بالله شيئاً».

وقد روي عن أبي المليح عن رجل آخر من أصحاب النبي ﷺ ولم يذكر عوف بن مالك، وفي الحديث قصة طويلة، ثنا قتيبة، ثنا أبو عوانة، عن قتادة، عن أبي المليح، عن عوف بن مالك عن النبي ﷺ نحوه.

وفي سنن ابن ماجة: ثنا هشام بن عمار، ثنا صدقة بن خالد، ثنا ابن جابر سمعت سليم بن عامر يقول: سمعت عوف بن مالك يقول: قال رسول الله ﷺ: «أتدرون ما خيرني ربي الليلة؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: فإنه خيرني بين أن يدخل نصف أمتي الجنة وبين الشفاعة فاخترت الشفاعة، قلنا: يا رسول الله ادع الله أن يجعلنا من أهلها، قال: هي لكل مسلم».

وفي صحيح مسلم: ثنا أبو بكر بن أبي شيبة وأبو كريب واللفظ

لأبي كريب، قال: ثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة فهي نائلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً».

وأخرجه بهذا الإسناد ابن ماجة وقال: «وهي نائلة منهم من مات لا يشرك بالله» من دون لفظ: (إن شاء الله).

وفي صحيح مسلم: حدثني نصر بن علي الجهضمي، ثنا بشر يعني بن مفضل، عن أبي مسلمة، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد قال رسول الله ﷺ: «أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم أو قال بخطاياهم فأماتهم إماتة حتى إذا كانوا فحماً أذن بالشفاعة فجيء بهم ضبائر ضبائر فبثوا على أنهار الجنة، ثم قيل: يا أهل الجنة أفيضوا عليهم فينبتون نبات الحبة تكون في حميل السيل».

وله طريق أُخرى عن محمد بن المثنى وابن بشار قالا: ثنا محمد بن جعفر، ثنا شعبة عن أبي مسلمة.. إلى آخره.

وأخرجه ابن ماجة عن نصر بن علي وإسحاق بن إبراهيم بن حبيب، عن بشر، عن سعيد بن يزيد، عن أبي مسلمة... إلخ.

قوله: (ضبائر الضبائر): هم الجماعات المتفرقة واحدها ضبارة بفتح الضاد المعجمة وكسرها، وقيل بالكسر فقط، والحبة: بكسر الحاء المهملة وهي بزرالبقول وحب الرياحين تنبت في البراري وجوانب السيول، وجمعها حبب بكسر الحاء وفتح الباء، وحميل السيل بفتح

الحاء المهملة وكسر الميم: ما جاء به السيل من طين وغيره، ومعناه محمول السيل، والمراد التشبيه في سرعة النبات وحسنه وطراوته، والحديث أخرجه أحمد أيضاً.

وفي صحيح مسلم حدثني عبيد الله بن سعيد وإسحاق بن منصور كلاهما عن روح قال عبيد الله: ثنا روح بن عبادة القيسي، ثنا ابن جريج، أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يسأل عن الورود وقال نحن نجيء يوم القيامة فذكر الحديث وذكر جسر جهنم ثم قال: ثم ينجو المؤمنون فتنجو أول زمرة وجوههم كالقمر ليلة البدر سبعون ألفاً لا يحاسبون ثم الذين يلونهم كأضواء نجم في السماء ثم كذلك، ثم تحل الشفاعة ويشفعون حتى يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة فيجعلون بفناء الجنة ويجعل أهل الجنة يرشون عليهم الماء حتى ينبتون نبات الشيء في السيل ويذهب حراقه ثم يسأل حتى تجعل له الدنيا وعشرة أمثالها.

قوله: حراقه بضم الحاء المهملة وتخفيف الراء يذهب أثر النار، والضمير في حراقه عائد على المخرج من النار، وكذا في يسأل أي يسأل الله الزيادة في الجنة حتى يعطيه مثل ذلك القدر، وقد صرح به في غير هذا الحديث.

قال مسلم وحد ثنا أبو الربيع، ثنا حماد بن زيد، قال قلت لعمرو بن دينار: أسمعت جابر بن عبد الله يحدث عن رسول الله ﷺ إن الله تعالى يخرج قوماً من النار بالشفاعة؟ قال: نعم.

وحد ثنا حجاج بن الشاعر، ثنا الفضل بن دكين، ثنا أبو عاصم

يعني محمد بن أبي أيوب، ثني يزيد الفقير، قال: كنت قد شغفني رأي من رأي الخوارج فخرجنا في عصابة ذوي عدد نريد أن نحج ثم نخرج على الناس قال فمررنا على المدينة فإذا جابر بن عبد الله يحدث القوم جالساً إلى سارية عن رسول الله ﷺ فإذا قد ذكر الجهنميين قال فقلت له: يا صاحب رسول الله ﷺ ما هذا الذي تحدثونا والله يقول: {إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ} [آل عمران:١٩٢]، {كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍ أُعِيدُوا فِيهَا} [السجدة:٢٠] فما هذا الذي تقولون، فقال: أتقرأ القرآن؟ قلت: نعم، قال: فهل سمعت بمقام محمد ﷺ يعني الذي يبعثه الله فيه؟ قلت: نعم، قال: فإنه مقام محمد ﷺ المحمود الذي يخرج الله به من يخرج قال ثم نعت وضع الصراط ومر الناس عليه قال وأخاف أن لا أكون أحفظ ذلك قال غير أنه قد زعم أن قوماً يخرجون من النار بعد أن يكونوا فيها قال يعني فيخرجون كأنهم عيدان السماسم قال فيدخلون نهراً من أنهار الجنة فيغتسلون فيه فيخرجون كأنهم القراطيس، فرجعنا فقلنا: ويحكم أترون الشيخ يكذب على رسول الله ﷺ فرجعنا فلا والله ما خرج منا غير رجل واحد أو كما قال.

أبو نعيم: حدثنا أبو كامل فضيل بن حسين الجحدري ومحمد بن عبيد العنبري واللفظ لأبي كامل قالا: ثنا أبو عوانة، عن قتادة، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «يجمع الله الناس يوم القيامة فيهتمون لذلك -وقال ابن عبيد- فيلتهمون لذلك فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا عز وجل حتى يريحنا من مكاننا هذا قال فيأتون آدم عليه السلام فيقولون: أنت آدم أبو الخلق خلقك الله بيده ونفخ فيك من

روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك إشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا، فيقول: لست هناكم فيذكر خطيئته التي أصاب فيستحي ربه منها ولكن ائتوا نوحاً أول رسول بعثه الله قال فيأتون نوحاً عليه السلام فيقول: لست هناكم فيذكر خطيئته التي أصاب فيستحي ربه تعالى منها ولكن ائتوا إبراهيم الذي اتخذه الله خليلاً فيأتون إبراهيم عليه السلام فيقول: لست هناكم ويذكر خطيئته التي أصاب فيستحي ربه تعالى منها فيقول ائتوا موسى الذي كلمه الله وأعطاه التوراة قال فيأتون موسى عليه السلام فيقول: لست هناكم ويذكر خطيئته التي أصاب ويستحي ربه منها ولكن ائتوا عيسى روح الله وكلمته، فيأتون عيسى روح الله وكلمته فيقول: لست هناكم ولكن ائتوا محمداً ﷺ عبداً قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر -قال- قال رسول الله ﷺ: فيأتوني فأستأذن على ربي تعالى فيأذن لي فإذا أنا رأيته وقعت ساجداً فيدعني ما شاء الله أن يدعني فيقال يا محمد ارفع رأسك قل تسمع، سل تعطه اشفع تشفع فأرفع رأسي وأحمد ربي تعالى بتحميد يعلمنيه ربي عز وجل ثم أشفع فيحد لي حداً فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة، ثم أعود فأقع ساجداً فيدعني ما شاء الله أن يدعني ثم يقال ارفع رأسك يا محمد، قل تسمع، سل تعطه، اشفع تشفع فأرفع رأسي فأحمد ربي بتحميد يعلمنيه ربي ثم أشفع فيحد لي حداً فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة قال فلا أدري في الثالثة أو في الرابعة قال فأقول يا رب ما بقي في النار إلا من حبسه القرآن أي وجب عليه الخلود» قال ابن عبيدة في روايته قال قتادة: أي وجب عليه الخروج.

وأخرجه من حديث محمد بن المثنى ومحمد بن بشار قالا: حد ثنا

ابن أبي عدي، عن سعيد، عن قتادة، عن أنس وفيه: «ثم آتيه الرابعة أو أعود الرابعة فأقول يا رب ما بقي إلا من حبسه القرآن».

ومن طريق محمد بن المثنى، ثنا معاذ بن هشام، ثني أبي، عن قتادة، عن أنس وذكر في الرابعة: «فأقول يا رب ما بقي في النار إلا من حبسه القرآن -أي وجب عليه الخلود».

وأخرجه البخاري من حديث معاذ بن فضالة، قال: حد ثنا هشام، عن قتادة، عن أنس بمعناه وفي آخره: «ثم أرجع فأقول يا رب ما بقي في النار إلا من حبسه القرآن ووجب عليه الخلود قال النبي ﷺ: يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن برة، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه ما يزن من الخير ذرة».

وأخرج البخاري أيضاً تعليقاً ولفظه: وقال حجاج بن منهال: حدثنا همام بن يحيى، حدثنا قتادة، عن أنس فذكره وفي آخره: «ثم أعود الثالثة فأستأذن على ربي في داره فيأذن لي عليه فإذا رأيته وقعت ساجداً فيدعني ما شاء الله أن يدعني ثم يقول ارفع محمد، وقل تسمع، واشفع تشفع وسل تعطه قال فأرفع رأسي فأثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه قال ثم أشفع فيحد لي حداً فأخرج فأدخلهم الجنة» قال قتادة: وقد سمعته[1] يقول: فأخرج فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار إلا من حبسه القرآن أي وجب عليه الخلود قال ثم تلا الآية: {عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً

(١) أي سمعت أنساً. تمت. مؤلف.

مَحْمُوداً} [الإسراء:٧٩] قال وهذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم ﷺ.

قوله: في داره أي جنته التي اتخذها لأوليائه، والإضافة للتشريف.

وقال في المصابيح: أي أستأذن ربي في حال كوني في جنته فأضاف الدار إليه تشريفاً.

قوله: فأخرج... إلخ أي أخرج أنا من داره إلى جنته فأدخلهم الجنة بعد أن أخرجهم من النار.

قال القسطلاني: وهذا الحديث وقع هنا معلقاً ووصله الإسماعيلي من طريق إسحاق بن إبراهيم من طريق محمد، وأبو نعيم من طريق محمد بن أسلم الطوسي قالا حد ثنا حجاج بن منهال فذكره بطوله.

قلت: وحجاج من مشائخ البخاري، قيل: ولعله سمعه منه في المذاكرة ونحوها، وأخرج الحديث أيضاً ابن ماجة وغيره.

وفي صحيح البخاري حدثنا سليمان بن حرب، حدثنا حماد بن زيد، حدثنا معبد بن هلال العنزي، قال: اجتمعنا ناس من أهل البصرة فذهبنا إلى أنس بن مالك وذهبنا معنا بثابت البناني يسأله لنا عن حديث الشفاعة فإذا هو في قصره فوافقنا. يصلي الضحى فاستأذنا فأذن لنا وهو قاعد على فراشه فقلنا لثابت لا تسأله عن شيء أول من حديث الشفاعة، فقال: يا أبا حمزة هؤلاء إخوانك من أهل البصرة جاءوك يسألونك عن حديث الشفاعة، فقال: حد ثنا محمد ﷺ قال: «إذا كان يوم القيامة ماج الناس بعضهم في بعض فيأتون آدم عليه السلام فيقولون: اشفع لنا إلى ربك فيقول: لست لها ولكن عليكم بإبراهيم فإنه خليل الرحمن فيأتون إبراهيم عليه السلام فيقول: لست لها ولكن

عليكم بموسى فإنه كليم الله فيأتون موسى فيقول:لست لها ولكن عليكم بعيسى عليه السلام فإنه روح الله وكلمته فيأتون عيسى عليه السلام فيقول:لست لها ولكن عليكم بمحمد ﷺ فيأتوني فأقول:أنا لها فأستأذن على ربي فيؤذن لي ويلهمني محامد أحمده بها لا تحضرني الآن، وأحمده بتلك المحامد وأخر له ساجداً، فيقال: يا محمد ارفع رأسك، وقل يسمع لك وسل تعط واشفع تشفع، فأقول يا رب أمتي أمتي، فيقال انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان، فأنطلق فأفعل، ثم أعود فأحمده بتلك المحامد، ثم أخر له ساجداً، فيقال: يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع لك، وسل تعط واشفع تشفع، فأقول: يارب أمتي أمتي، فيقال: انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة أو خردلة من إيمان فأنطلق فأفعل فأفعل، ثم أعود فأحمده بتلك المحامد ثم أخر له ساجداً، فيقال يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع لك وسل تعط واشفع تشفع فأقول يا رب أمتي أمتي فيقول انطلق فأخرج من كان في قلبه أدنى أدنى مثقال حبة خردل من إيمان فأخرجه من النار، فأنطلق فأفعل». فلما خرجنا من عند أنس قلت لبعض أصحابنا: لو مررنا بالحسن وهو متوارٍ[1] في منزل أبي خليفة بما حد ثنا أنس بن مالك فأتيناه فسلمنا عليه فأذن لنا فقلنا له:يا أبا سعيد قد جئناك من عند أخيك أنس بن مالك فلم نر مثل ما حدثنا في الشفاعة، فقال: هيه فحدثناه بالحديث فانتهى إلى هذا الموضع، فقال هيه: فقلنا لم يزد لنا على هذا فقال: لقد حدثني وهو جميع منذ عشرين سنة فلا أدري أنسي أم كره أن تتكلوا، قلنا: يا

---

(١) خوفاً من الحجاج بن يوسف. تمت. مؤلف.

أبا سعيد فحدثنا فضحك وقال: خلق الإنسان عجولا، ما ذكرته إلا وأنا أريد أن أحدثكم، حدثني كما حدثكم به، قال[1] ثم أعود الرابعة فأحمده بتلك ثم أخر له ساجداً فقال يا محمد ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فأقول يا رب ءأيذن لي فيمن قال لا إله إلا الله».

والحديث أخرجه النسائي، ورواه أيضاً مسلم من طريق أبي الربيع العتكي وسعيد بن منصور وكلاهما عن حماد بن زيد وزاد بعد قوله ائذن لي فيمن قال لا إله إلا الله ما لفظه: قال ليس ذاك لك، وعزتي وكبريائي وعظمتي وجبريائي وجبروتي لأخرجن من النار من قال لا إله إلا الله. قال: فأشهد على الحسن أنه حدثنا به أنه سمع أنس بن مالك قال أراه قبل عشرين سنة وهو يومئذٍ جميع.

قوله: فأخرج منها أي من النار. ذكره شراح الحديث، وهو الذي تدل عليه الروايات الصادقة، وقوله في آخر الحديث فأخرجه من النار.

قوله: أدنى أدنى مثقال حبة خردل: أي الأدنى البالغ هذا المبلغ في الإيمان الذي هو تصديق، ويحتمل أن يكون التكرار للتوزيع على الحبة والخردلة أي أقل حبة من أقل خردلة من الإيمان.

قوله: هيه بكسر الهائين بغير تنوين وقد تنون: كلمة استزادة أي زيد وأمن الحديث قوله وهو جميع أي مجتمع القوة والحفظ، وفي صحيح مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ومحمد بن عبدالله بن نمير واتفقا في سياق الحديث إلا ما يزيد أحدهما من الحرف بعد الحرف.

---

(١) أي النبي ﷺ. تمت مؤلف.

قالا: حد ثنا محمد بن بشر، حد ثنا أبو حيان، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة، قال: أوتي رسول الله ﷺ يوماً بلحم فرفع إليه الذراع وكانت تعجبه فنهس منها نهسة فقال: «أنا سيد الناس يوم القيامة، وهل تدرون بما ذاك يجمع الله تعالى يوم القيامة الأولين والآخرين في صعيد واحد فيسمعهم الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون وما لا يحتملون فيقول بعض الناس لبعض: ألا ترون ما أنتم فيه،ألا ترون ما قد بلغكم،ألا تنظرون إلى من يشفع لكم إلى ربكم فيقول بعض الناس لبعض ائتوا آدم فيأتون آدم عليه السلام...» وذكر الحديث.

وسؤال الأنبياء وجوابهم بنحو حديث أنس إلى أن قال: «فيقول عيسى عليه السلام: إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنباً نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى محمد ﷺ فيأتوني فيقولون: يا محمد أنت رسول الله وخاتم الأنبياء وغفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر الشفيع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا فأنطلق فآتي تحت العرش فأقع ساجداً لربي ثم يفتح الله علي ويلهمني من محامده وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه لأحد قبلي ثم يقال يا محمد ارفع رأسك سل تعطه اشفع تشفع فأرفع رأسي فأقول يا رب أمتي أمتي فيقال يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن من الجنة وهم شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب، والذي نفس محمد بيده إن ما بين المصراعين من مصاريع الجنة لكما بين مكة وهجر أو كما بين مكة وبصرى». وله عنده سند آخر.

قال حدثني زهير بن حرب، ثنا جرير، عن عمارة بن القعقاع، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة، وأخرجه الترمذي قال: أخبرنا سويد بن نصر، أخبرنا عبدالله بن المبارك، أخبرنا أبو حيان التيمي، عن أبي زرعة، عن عمر و بن جرير عن أبي هريرة... فذكره.

قوله نهس بالسين المهملة أي أخذ بمقدم أسنانه ما عليه من اللحم.

وفي صحيح مسلم: ثنا محمد بن طريف بن خليفة البجلي، قال: ثنا محمد بن فضيل، قال: ثنا أبو مالك الأشجعي، عن أبي حازم، عن أبي هريرة، وأبو مالك عن ربعي بن خراش عن حذيفة، قال: قال رسول الله ﷺ: «يجمع الله تعالى الناس فيقوم المؤمنون حتى تزلف لهم الجنة فيأتون آدم عليه السلام فيقولون يا أبانا استفتح لنا الجنة فيقول وهل أخرجكم من الجنة إلا خطيئة أبيكم آدم لست صاحب ذلك اذهبوا إلى إبراهيم عليه السلام...» فذكر الحديث بمعنى ما تقدم من ترددهم بين الأنبياء عليهم السلام حتى قال: «فيأتون محمداً ﷺ فيقوم ويؤذن له وترسل الأمانة والرحم فيقومان جنبي الصراط يميناً وشمالاً فيمر أولكم كالبرق، قال: قلت: بأبي أنت وأمي أي شيء كمر البرق؟ قال رسول الله ﷺ: ألم تروا إلى البرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين، ثم كمر الريح ثم كمر الطير وشد الرجال تجري بهم أعمالهم ونبيكم ﷺ قائم على الصراط يقول يا رب سلم سلم حتى تعجز أعمال العباد حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفاً قال وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة مأمورة تأخذ من أمرت به فمخدوش ناج، ومكدوس في النار، والذي نفس أبي هريرة بيده إن قعر جهنم لسبعون خريفاً».

قوله: شدا الرجال بالجيم جمع رجل وهو الصحيح وقيل بالحاء المهملة وهما متقاربان في المعنى وشدها عدوها البالغ وجريها.

قوله (فمخدوش)... إلخ، الخدش: قشر الجلد بعود ونحوه وجمعه خدوش، والمكدوس المدفوع وتكدس: دفع من ورائه فسقط.

وفي أمالي أحمد بن عيسى عليه السلام: أخبرنا محمد بن راشد الحبال، ثنا عيسى بن عبد الله، عن أبيه، عن جده، عن عمر بن علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قرأ في دبر كل صلاة مكتوبة مائة مرة قل هو الله أحد جاز الصراط يوم القيامة وهو عن يمينه ثمانية أذرع وعن شماله ثمانية أذرع وجبريل عليه السلام آخذ بحجزته وهو مطلع في النار يميناً وشمالاً من رأى فيها دخلها بذنب غير شرك» أخرجه ورواه أيضاً محمد بن منصور في كتاب الذكر من هذه الطريق.

وله فيه طريق أخرى قال: حدثنا محمد بن إسماعيل، عن عيسى بن عبد الله... إلى آخره.

وأخرج البيهقي والحاكم وصححه عن أبي هريرة قلت: يا رسول الله ماذا ورد عليك في الشفاعة وفي رواية ماذا رد أي ماذا أجيب عليك؟ فقال: «شفاعتي لمن شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً يصدق لسانه قلبه».

وعن أم حبيبة: «رأيت ما تلقى أمتي من بعدي وسفك بعضهم دماء بعض وسبق لهم من الله ما سبق للأمم قبلهم فسألت الله أن يؤتيني فيهم شفاعة يوم القيامة ففعل» أخرجه الحاكم والبيهقي.

وفي شفاء القاضي عياض قال ابن عباس: إذا دخل أهل النار النار

وأهل الجنة الجنة فتبقى آخر زمرة من الجنة وآخر زمرة من النار فتقول زمرة النار لزمرة الجنة ما نفعكم إيمانكم فيدعون ربهم ويضجون بهم فيسمعهم أهل الجنة فيسألون آدم وغيره بعده في الشفاعة لهم وكل يعتذر حتى يأتوا محمداً ﷺ فيشفع لهم فذلك المقام المحمود، ونحوه عن ابن مسعود أيضاً ومجاهد، وذكره علي بن الحسين عليه السلام عن النبي ﷺ. قال بعض شراح الشفاء في قوله: ونحوه أي مثل قول ابن عباس فيما رواه أحمد والطيالسي عن ابن مسعود أيضاً ومجاهد، وفي شفاء القاضي عياض عن ابن عباس مرفوعاً: «توضع للأنبياء عليهم السلام منابر من نور يجلسون عليها ويبقى منبري لا أجلس عليه قائماً بين يدي ربي منتصباً فيقول الله تبارك وتعالى ما تريد أن أصنع بأمتك؟ فأقول: يا رب عجل حسابهم فيدعى بهم فيحاسبون فمنهم من يدخل الجنة برحمته، ومنهم من يدخل الجنة بشفاعتي، ولا أزال أشفع حتى أعطى صكاكاً برجال قد أمر بهم إلى النار حتى إن خازن النار ليقول يا محمد ما تركت لغضب ربك في أمتك من نقمة». قال علي القاري في شرحه: رواه الشيخان.

وأخرج الطبراني في الأوسط عن أنيس سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لأشفعن يوم القيامة لأكثر مما في الأرض من حجر وشجر».

قوله: أنيس بالتصغير صحابي شهير، والحديث قالوا إسناده ليس بقوي.

وفي أمالي المرشد بالله أخبرنا أبو نصر إبراهيم بن محمد الكسائي، أخبرنا أبو بكر محمد بن أحمد العدل، أخبرنا أبو جعفر محمد بن على مخلد الداركي، ثنا إسماعيل بن عمرو، ثنا حفص بن سليمان، عن

كثير بن زاذان عن عاصم بن ضمرة عن علي عليه السلام، قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وآله: « من قرأ القرآن فاستظهره وحفظه أدخله الله الجنة وشفعه في عشرة من أهل بيته كلهم قد وجبت له النار».

قالوا: فهذه الأخبار مع كثرتها ووضوح دلالتها نص فيما ذهبنا إليه من ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر من أمة محمد صلى الله عليه وآله، وليس لأحد القدح في أسانيدها لثبوتها عند الأمة من أهل البيت وشيعتهم والمحدثين وكثرة من رواها من الصحابة والتابعين فقد رويت في هذا الموضع على اختلاف ألفاظها وتباين طرقها عن علي عليه السلام، وعن ابن عباس وجابر، وكعب بن عجزة، و أنس بن مالك، وابن عمر، وأبي الدرداء، وعمران بن الحصين، وأبي موسى، وأبي هريرة، وعوف بن مالك، ورجل من الصحابة وأبي سعيد، وحذيفة، وابن مسعود، وأنيس بالتصغير فهؤلاء من الصحابة، ومن التابعين: زين العابدين، وطاووس، ومجاهد، وفي الباب غير ماذكرنا هنا كأحاديث ثبوت الشفاعة للأمة وهي صحيحة ثابته متلقاة بالقبول بين الأمة، مجمعة على القول بمدلولها فإنه لا خلاف بين الأمة أجمع في ثبوت شفاعة النبي صلى الله عليه وآله لأمته في الجملة، وتلك الأحاديث عامة تتناول صاحب الكبيرة وغيره كما في قوله صلى الله عليه وآله: «إني ادخرت دعوتي شفاعة لأمتي» أو كما قال، وهو في أمالي أبي طالب وغيره من كتب الحديث، ومن أنصف من نفسه وبحث في كتب الحديث علم أن الأحاديث القاضية بثبوت الشفاعة لعصاة الأمة كما هي للمطيعين منهم متواترة معنى، بعضها يدل على المقصود صريحاً، وبعضها بطريق الظهور، وقد ادعى بعض أهل النظر تواترها.

قال العلامة المقبلي في (الأرواح النوافخ) ما معناه: أنه توقف العفو عن التعذيب قبل دخول النار وبعد دخولها على شفاعة محمد ﷺ وشفاعة سائر الأنبياء، وكذلك شفاعة الملائكة وسائر المؤمنين كما تواترت السنة المفيدة للقطع بذلك، ولا يجحده إلا جاهل للسنة أو من غطىعلى بصيرته مذاهب الآباء، وقال السيد محمد بن إبراهيم الوزير في (إيثار الحق) بعد أن ذكر بحثاً في الإرجاء وتخصيص آيات الوعيد ما لفظه: ومن ذلك أحاديث خروج من دخل النار من الموحدين برحمة الله تعالى ثم شفاعة رسول الله ﷺ، وشفاعته من رحمة الله تعالى.

قال: والذي حضرني الآن من الأحاديث المصرحة بخروجهم من النار أحاديث كثيرة جداً عن أكثر من عشرين من أصحاب رسول الله ﷺ، من ذلك في علوم آل محمد ﷺ عن علي بن أبي طالب عليه السلام في باب ما يقال بعد الصلاة، وفي مسند أحمد عن أبي بكر وابن عباس.

وفي صحيحي البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وأبي هريرة، وفي البخاري وحده عن عمران بن حصين، وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود وجابر بن عبد الله.

وفي مستدرك الحاكم عن أبي موسى عشرتهم عن رسول الله ﷺ بذلك بألفاظ صريحة ضرورية لا تحتمل التأويل، وفي مجمع الزوائد مثل ذلك عن عشرة[1] من الصحابة غير هؤلاء الذين ذكرتهم، والتواتر يحصل بهذا، بل بدون ذلك، ولا يشترط في رجاله العدالة كيف وقد

(١) ذكر أنه قد ذكرهم في العواصم. تمت. مؤلف.

اجتمعا[1] غالباً وما زالوا يروون ذلك في عهد رسول الله ﷺ وبعده لا ينكره منكر، ولا يزجر عنه أحد، ثم وافقهم جماعة كثيرة على هذا المعنى لكن بغير لفظ الخروج من النار، وذلك كثير جداً منهم من روى أن الشفاعة نائلة من مات لا يشرك بالله شيئاً كعبد الله بن عمر بن الخطاب، وأبي ذر الغفاري، وعبد الله بن عمر، وعوف بن مالك، وأبي هريرة، وابن عباس، ومعاذ وأبي موسى، وأنس، وأبي أيوب[2]، وأبي سعيد، ومنهم من روى حديث شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي كما ثبت ذلك من حديث جابر بن عبد الله وأنس بن مالك وابن عمر، ورواه الحاكم في المستدرك من حديث جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن أبيه الباقر عن جابر، وفي حديث ابن عمر حرب بن شريح وثقه جماعة وفيه خلاف يسير ينجبر بالشواهد، وروى نحو ذلك بغير لفظه من طريق النعمان بن قراد وهو ثقة رواهما الهيثمي في مجمعه، ولفظ حديث النعمان: «إن شفاعتي ليست للمؤمنين المتقين لكنها للمكذبين الخاطئين المتلوثين» وروى الهيثمي نحو ذلك عن أم سلمة وعبد الله بن بشير وأبي أمامة.

والجواب: أن هذه الشبهة أقوى ما يتمسك به الخصوم وعند بعضهم أنها قطعية متناً ودلالة كما نص عليه بعضهم كما مر، ونقول هي عن القطع والصحة بمراحل، وبيان ذلك من وجوه:

أحدها: ما في أسانيدها من المقال ونحن نتكلم على ما ذكرنا سنده هنا وهو المعتمد عندهم لأنه في الصحاح بزعمهم، وبعضه في كتب

---

(١) يعني التواتر والعدالة. تمت. مؤلف.

(٢) هكذا في الأصل ولعله أبو أيوب.

أصحابنا فهي من شهادة الخصم لخصمه، وأما ما لم يذكر سنده فلعلهم معترفون بأنه غير صحيح لذاته، فأقول وبالله التوفيق:

أما حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» فأخرجه الترمذي وابن ماجة عن الصادق عن أبيه عن جابر، وفي رواية الترمذي محمد بن ثابت البناني قال في التقريب: ضعيف وضعفه النسائي وأبو داود، وقال البخاري: فيه نظر، وقال ابن معين: ليس بشيء، وفي سند ابن ماجة زهير بن محمد التميمي أبو المنذر الخراساني قال في التقريب: رواية أهل الشام عنه غير مستقيمة فضعف بسببها، وقال البخاري عن أحمد: كان زهير الذي يروي عنه الشاميون آخر، وقال أبو حاتم: حدث بالشام من حفظه فكثر غلطه.

قلت: والحديث من رواية الشاميين عنه لأن الراوي عنه الوليد بن مسلم الدمشقي وهو شامي مع أن الوليد نفسه قد رمي بالتدليس، قال في التقريب: ثقة لكنه كثير التدليس والتسوية، وقال في التذكرة: لا نزاع في علمه وحفظه وإنما الرجل يدلس فلا يحتج به إلا إذا صرح بالسماع، وأخرجه الترمذي، وأبو داود عن أنس ورجال الترمذي موثقون، وكذلك رجال أبي داود إلا بسطام ابن حريث فلم أعرفه، نعم وحديث عمران بن حصين في إسناده حسن بن ذكوان، قال في التقريب: صدوق يخطئ ورمي بالقدر فكان يدلس. وحديث أبي موسى فيه نعيم بن أبي هند رمي بالنصب، وحديث أبي هريرة فيه أبو معاوية محمد بن حازم الضرير، قيل ربما دلس ورمي بالإرجاء، وقال في الميزان: إنه ثقة ثبت ما علمت فيه مقالاً يوجب وهنه مطلقاً، وحديث عوف بن مالك فيه سعيد بن أبي عروبة، قال في التقريب:

ثقة حافظ له تصانيف لكنه كثير التدليس واختلط فكان من أثبت الناس في قتادة وفي السند الآخر أبو عوانة قيل مجمع على ثقته.

وفي حواشي التقريب قال أبو حاتم: يغلط كثيراً إذا حدث من حفظه. وقال في الجداول: قال أحمد وعفان: صحيح الكتاب تكلم فيه بعضهم.

وفي إسناد ابن ماجة هشام بن عمار قال في التقريب: صدوق مقري كبر فصار يتلقن فحديثه القديم أصح، وفي حواشيه عن أبي حاتم: صدوق تغير وقال صالح جزرة كان يأخذ على التحديث، وحديث أبي سعيد عن مسلم فيه أبو نظرة المنذر بن مالك.

قال في الميزان: قال ابن سعد: ثقة وليس كل أحد يحتج به، وأورده العقيلي في الضعفاء وما ذكر شيئاً يدل على لينه، وكذا ذكره صاحب الكامل ولم يذكر فيه شيئاً أكثر من أنه كان عريفاً لقومه، ولكن ما احتج به البخاري، وحديث جابر عند مسلم أيضاً فيه ابن جريج، قال في التقريب: ثقة فقيه فاضل وكان يدلس ويرسل، وفيه أيضاً أبو الزبير محمد بن مسلم المكي وثقه جماعة، وتكلم عليه آخرون ورمي بالتدليس وإساءة الصلاة وغير ذلك، وقال أبو زرعة وأبو حاتم: لا يحتج به، وغضب الشافعي على من احتج به. انظر الميزان.

وحديث أنس فيه أبو عوانة وقد مر ما فيه، والسند الثاني فيه محمد بن المثنى وثقه جماعة، وقال صالح جزرة: صدوق اللهجة في عقله شيء، وقال النسائي: لا بأس به كان يغير من كتابه، وفيه أيضاً محمد بن بشار بندار أثنى عليه جماعة ووثقوه، وقال في الميزان: كذبه

الفلاس فما أصغى أحد إلى تكذيبه، وحكي عن ابن معين أنه كان لا يعبأ به ويستضعفه يعني القواريري أنه كان لا يرضاه وقال كان صاحب حمام، وفيه سعيد بن أبي عروبة وقد مر، وفي الثالث ابن المثنى وقد مر، ومعاذ بن هشام قال ابن معين: صدوق ليس بحجة، وقال ابن عدي: ربما يغلط، وقال الحميدي: لا تسمع من هذا القدري، وأبوه هشام الدستوائي قال في التقريب: رمي بالقدر وهو في سند البخاري، وفي سنده الآخر همام بن يحيى العوذي تكلم فيه جماعة من قبل حفظه. انظر الميزان.

فهذه كلماتهم في بعض رجال ما احتجوا به، وكيف يحتجون بما لم يثبت على أصولهم، وأما ما احتج لهم به من كتب أصحابنا فهم لا يقبلون غالب رجالنا ولا يعتمدون على مرويات أصحابنا ومع ذلك فهي محتملة للتأويل، ولعلها لا تخلو عن قادح من جهالة أو نحوها.

الوجه الثاني: من أوجه الجواب أن هذه الأخبار آحادية والمسألة قطعية لا يحتج فيها بالآحاد، فإن قيل: قد قرر غير واحد منهم تواترها منهم السيد محمد بن إبراهيم والمقبلي كما مر، قيل: شرط التواتر أن يكون عدد المخبرين في كل مرتبة جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة مستندين إلى الحس، وهذا مفقود هنا لأن الرواة عن الصحابةوالتابعين لم يبلغوا هذا القدر، وأيضاً الصحابة أنفسهم جماعة قليلة كما عرفت، وبعد فعيار ثبوت التواتر وتوفر الشروط حصول العلم وهو لم يحصل لكثير من مشاهير علماء الأمة، لا يقال: إنما تخلف لمانع وهو لا يقدح في التواتر لأنا نقول المانع إما الجهل بتلك الأخبار وتقصير في البحث عن طرقها، أو رسوخ عقيدة صادرة عن

تقليد الآباء وتأثير الأسلاف، وكل هذا منتف عن خصومكم فإنهم أهل العلم الغزير والورع الشحيح، والدين المتين، والنظر الدقيق والبحث والتفتيش، وتأسيس العقائد على القواعد المستخرجة من البراهين الساطعة والحجج القاطعة، وكيف يظن بأهل بيت النبوة وأتباعهم الجهل بالعلوم وهم عيبة العلم ومعدن الحكم، ورؤساء الدين، من تمسك بهم نجا، ومن تخلف عنهم غرق وهوى، فإن قيل: المدعى هو التواتر المعنوي.

قلنا: ممنوع فإن شرطه بلوغ عدد المخبرين بآحاد الوقائع إلى حد التواتر وهو منتف هنا كما مر، وأيضاً لم تتعدد الوقائع فإنهم كلهم مخبرون عن ثبوت الشفاعة، واختلفت ألفاظهم وقد طعن فيها بذلك.

قال بعض أئمة العدل: هي أخبار عن واقعة واحدة رويت على وجوه مختلفة مع الزيادة والنقصان وذلك مما تطرق التهمة إليها، وبعد فالمخبرون هنا هم الخصوم وهم أهل الدعوى، وقد قرر أنه لا تقبل رواية الداعي إلى مذهبه، وروي عن المقبلي أنه قال لو روى أحد ما يقوي مذهبه لم تمسه الصحة.

الوجه الثالث: أن بعض تلك الأخبار مشتملة على التجسيم والتشبيه وغيرهما وبعضها أشد من بعض في الاشتمال على ذلك، وقد نزهنا كتابنا هذا عن بعض الألفاظ الشنيعة في ذلك كإثبات الصورة والساق[1] وأضرابهما، واشتمالها على ما لا نزاع بيننا وبين خصومنا في بطلانه بحسب الظاهر مما يوجب التهمة في الأخبار المتضمنة له.

---

(١) هكذا في الأصل السياق، ولعل الصواب ما أثبتناه.

الوجه الرابع: أنها متناقضة فإن في بعضها ما يدل على عموم الشفاعة للمؤمن والكافر، وفيها ما يخص فساق الأمة، وفيها ما يشمل مؤمنهم وكافرهم، والخصم لا يثبت الشفاعة للكافر ويخص بالشفاعة العظمى الفاسق، والظاهر أن القصة واحدة، والحديث واحد، وهذا الاختلاف يدل على عدم ضبط الرواة لألفاظ الحديث، لا يقال يمكن حمل الاختلاف على تعدد الشفاعات فمنها عام ومنها خاص، والعام يتناول الكافر في إراحة الناس من الموقف وتعجيل الحساب ونحو ذلك ولا مانع من وقوع مثل هذه الشفاعة للكافر، وهكذا تؤول سائر الألفاظ بحسب ما يقتضيه اللفظ، وقد قيل إن الشفاعة تنقسم إلى خمسة أقسام ووزعت الأحاديث عليها لأنا نقول الظاهر أن الحديث واحد وقع في بيان أحوال القيامة وما يتعلق بها من الشفاعة، وحينئذ فاختلاف ألفاظه ليس لاختلاف الشفاعة بل لعدم ضبط الرواة، وأيضاً القول بثبوت أي شفاعة للكافر معارض بقوله تعالى: {وَاتَّقُوا يَوْماً لاَ تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً...} [البقرة: ٤٨] الآية ونحوها، فثبت تناقض الروايات، وذلك دليل ضعفها فإن رجعوا إلى التخصيص والتأويل فليسوا بأولى منا، وقد استند بعض أصحابنا في إبطال بعض هذه الأحاديث إلى كونها طويلة فلا يمكن ضبط الحديث النبوي. والله أعلم.

الوجه الخامس: أنه قد تقرر أن الخبر إذا كان مما توفر الدواعي إلى نقله ولم يتواتر وجب رده، قيل: والقطع بكذبه، ومن موجبات التوفر أن يكون متعلقاً بأصول الدين، ولا شك أن هذه الشفاعة مما تتوفر الدواعي إلى نقلها فلو كانت صحيحة لتواترت.

الوجه السادس: أن هذه الأخبار معارضة بمثلها بل بأكثر منها، وقد

تقدم بعض ذلك وهي ألفاظ صريحة في نفي الشفاعة عن كثير من أهل الكبائر، وما ثبت في البعض ثبت في الكل كما مر تقريره، والخصم يدعي التعميم، على أن أخبارنا موافقة لسائر أدلة الخلود في النار وهي كثيرة كتاباً وسنة، وقد روى الإمام المهدي وغيره عن الحسن البصري عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي» وفي لفظ: «ليست شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» ولا يضر إرساله لاعتضاده بأخبارنا الصريحة بنفي الشفاعة لمرتكب بعض الكبائر، ثم ظاهر الآيات المتقدمة وغيرها فهو أولى بالقبول وبالبقاء على الظاهر من حديث أنس وجابر.

الوجه السابع: أن أخباركم تدل على أن شفاعته ليست إلا لأهل الكبائر، وهذا غير جائز لأن شفاعته ﷺ منصب عظيم، وتخصيصها بأهل الكبائر يقتضي حرمان أهل الثواب منها، وذلك غير جائز فلا أقل من التسوية، مع أنها معارضة بما مر من ثبوتها للمؤمنين، وهذا الوجه يمنع من إجراء أخباركم على ظاهرها.

الوجه الثامن: أن هذه الأخبار محتملة للتأويل فنحو حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر وللمذنبين من أمتي ولمن مات لا يشرك بالله شيئاً» وما أدى إلى هذا المعنى مأول بأهل التوبة فيقال شفاعته لهؤلاء بعد التوبة إذ يكون ثوابهم قليلاً لتقدم المعاصي منهم فيشفع لهم ﷺ حتى يقاربوا أهل الطاعات، وقيل: تأثير الشفاعة في أن يتفضل الله عليهم برد ما انحبط من ثواب الطاعة، وقد قيل في تأويل حديث شفاعتي لأهل الكبائر... إلخ المراد منه شفاعتي لأهل الكبائر بهمزة الإنكار كما قيل في قوله تعالى: {هَذَا رَبِّي} [الأنعام:٧٦] أي أهذا ربي،

وقد روى بعض المعتزلة الحديث بالتصريح بالهمزة، لكن يرفع هذا التأويل بسائر الأخبار، ومنهم من قال إن لفظ الكبيرة غير مختص بالمعصية لا في اللغة ولا في الشرع فيتناول الطاعة، وعليها يحمل الحديث، فيقال: الشفاعة لأهل كبائر الطاعات وفيه ما مر، وأما سائر الأخبار فيقال في تأويلها المراد بها من مات على التوبة وما في بعضها من كان في قلبه ما يزن من الخير ذرة ونحوه، المراد منه أن يكون قد استحق الثواب بالتوبة وبزيادة هذا المقدار وما فيها من ذكر خروجهم من النار بالشفاعة أنهم قد صاروا فحماً وضبائر وكعيدان السماسم ونحو ذلك، فقال القرشي: لا بد من ترك ظاهره لأن أهل النار لا بد أن يكونوا أحياء، والفحم لا تصح الحياة فيه، ثم ذكر أن المراد يخرج من عمل أهل النار.

قال: وشبههم بالفحم والحمم لعظم ذنوبهم فكأنهم قد احترقوا.

قيل: المراد خروجهم عن الحكم والاستحقاق وهو قريب من الأول لأن من خرج عن عمل أهل النار فقد خرج عن استحقاقها والحكم له بها، وهذا المعنى شائع قال الله تعالى: {وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا} [آل عمران:١٠٣] فالمراد التشبيه فكأنهم لفرط انهماكهم بالمعاصي واستحقاقهم للعقاب قد أشرفوا عليه وقاربوا محله، ودعاء النبي ﷺ لهدايتهم إياهم إلى الهدى ودلالتهم عليه هو الذي أنقذهم من ذلك العقاب، ومثله قوله ﷺ وقد سمع قارئاً يقرأ قل هو الله أحد فقال: «أما هذا دخل الجنة» وروي أنه ﷺ قال حين سمع المؤذن يقول أشهد أن لا إله إلا الله: «خرج من النار» روى هذين الحديثين بعض أئمتنا أخرج الأخير منهما أحمد ومسلم والترمذي وصححه،

فإن قيل: لو أراد الشارع المعنى الذي جنحتم إليه والتأويل الذي حملتموها عليه لبنه عند النطق بها عليه، وإلا كان ملغزاً وحاملاً للسامع على اعتقاد جهل لظهورها فيما ذهب إليه الخصوم، وذلك لا يجوز منه.

قيل: المجاز باب عظيم تتخرج عليه كثير من آيات القرآن الكريم، وعليه أهل اللغة بل استعمالهم إياه أكثر من استعمالهم للحقيقة لما فيه من البلاغة، فلو منع هذه الأخبار لما ذكرتم لمنع في الكتاب وسائر الأخبار النبوية والآثار العلوية، ثم إن الذي عليه النظار من المتكلمين وأهل المعاني أن القرينة إذا كانت معلومة عند المتكلم والسامع حسنت المبالغة في التجوز من دون تنصيص عليها، بل ظاهر كلام بعضهم أن ظن القرينة كاف في حسنه، والحكمة في إيراد مثل هذا في السنة هي الحكمة في إيراد المتشابه في التنزيل، وهذا نوع من المتشابه، والكتاب والسنة أخوان، فإن قيل ما الفائدة في تخصيص التائبين من الكبائر بالذكر على مقتضى تأويلكم والشفاعة عندكم لكل مؤمن سواء كان قد تلبس بكبيرة ثم تاب منها أم لم يتلبس بها أصلاً.

قيل: الفائدة دفع توهم سقوط دفع حظهم من الشفاعة لارتكابهم الكبائر والتنبيه على أنهم أحوج إليها من حيث أنهم قد صاروا في عداد الفقراء ليس لهم إلا ثواب التوبة، فهذا تحقيق مسألة الشفاعة وما يتعلق بها من الخلاف والاستدلال، وقد جمعنا في بعض هذه الأوراق ما تفرق في مواضع من كتب المؤالف والمخالف، وأتينا من أدلة الفريقين بما به يظهر للناظر المنصف الحق في المسألة، ونسأل الله أن يعصمنا من الزيغ والزلل، وأن يوفقنا إلى معرفة الحق على الوجه

الأكمل.

واعلم أنه روى في البدر الساري عن الإمام الناصر محمد بن علي أنه قال: لا يجب بالشفاعة أكثر من التصديق بها، وأما كيفية من يستحقها فأمر راجع إلى الله سبحانه ونؤمن بها على الوجه الذي يريده سبحانه، والإيمان بالشفاعة قول باللسان واعتقاد بالجنان وهي المراد بقوله تعالى: {عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً} [الإسراء: ٧٩] وقوله تعالى: {وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ} [الضحى:٥] ونحن نؤمن بها ونصدق بما ورد فيها عن رسول الله ﷺ.

تنبيه [في المطلوب بالشفاعة]

اختلف أئمة العدل في المطلوب بالشفاعة فقال أئمتنا وجمهور المعتزلة: المطلوب بها أن يجعل لهم من الدرجات وزيادة النعيم فوق ما كانوا يستحقونه ثواباً على أعمالهم تفضلاً منه جل وعلى.

وقال أبو الهذيل: بل المطلوب أن يعود الثواب الذي أسقطته المعصية، وردّ بما مر في الثانية من مسائل قوله تعالى: {فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ...} [البقرة:٣٧] الآية من أنه يلزم أن يكون التائب من الكبيرة أحسن حالاً منه لو لم يرتكبها إذ يكون له ثواب التوبة مع ثوابه الأول.

قال القرشي: وله أن يقول إن ثواب التوبة هو أن يعود بها وبالشفاعة ما سقط من ثوابه فيكون كمن لا ذنب له، فيكون ذلك مطابقاً لما روي عن النبي ﷺ: ((التائب من الذنب كم لا ذنب له)).

قلت: لو كان المطلوب بها ما ذكره أبو الهذيل للزم أن يختص بها

التائبون عن المعاصي دون من ثبت على الإيمان طول حياته ولم يتلبس بكبيرة، ولا أظن أبا الهذيل يلتزم هذا. والله أعلم.

تنبيه [في تأكيد الشفاعة]

قد تضمنت الأحاديث المتقدمة ثبوت الشفاعة لغير نبينا ﷺ، وقد روي عدة أحاديث في ثبوتها للأنبياء والعلماء وغيرهم، اللهم ارزقنا الشفاعة وكرمنا بها يا كريم.

تنبيه [تأكيد لما وعد به المؤلف]

قد كنا وعدنا في أول كتابنا هذا أن نجمع فيه ما يتعلق بالقرآن الكريم من مسائل الاعتقاد والعبادات والمعاملات، وقد أتينا فيما قدمنا على ذلك وهو إن شاء الله مقصد صالح، ومتجر رابح، وتحصيل مفيد، إلا أن الكتاب طال بسبب ذلك وكثرة مباحثه وتعدد أجزائه، ورأينا الهمم ناقصة، والقرائح جامدة، والملل قد غلب، فربما يكون تكثير فوائده وتعدد مباحثه ومسائله، وتشعب فنونه سبباً لتركه والإعراض عنه فيفوت الغرض المقصود من نفع المسلمين وهدايتهم إلى ما يقربهم من رضا رب العالمين، فلما كان الأمر على ما وصفنا رأينا الاقتصار على الأهم هو الصواب، والمطابق لدليل العقل والسنة والكتاب، ولا شك أن أهم المقاصد، وأوجب ما يجب تقييده من الشوارد، هو ما يعين على تصحيح العقائد، ثم أمهات مسائل أصول الفقه إذ عليها مدار لولب كثير من مسائل الاعتقاد فضلاً عن غيرها،

ولأجل ذلك كان الاقتصار من هذا الموضع على ما يتعلق بالاعتقاد من مسائل علم الكلام، ونسأل الله تعالى الإعانة على ذلك، وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم. آمين.

تفسير قوله تعالى:

{وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنظُرُونَ}

[البقرة: ٥٠]

- من معجزات النبي.
- دلالة الآية على وجود الصانع.

قوله تعالى: {وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنظُرُونَ} [البقرة:٥٠] في الآية مسألتان:

المسألة الأولى [من معجزات النبي]

في هذه الآية وسائر ما قص الله على محمد من أخبار آباء بني إسرائيل معجزة باهرة، وحجة واضحة على أهل الكتاب لأن النبي ﷺ كان أمياً لا يكتب ولا يقرأ ولم يخالط أهل الكتاب، فإذا أخبرهم والحال هذه [بما] يعلمونه في كتبهم مفصلاً علم أنه أخبر عن وحي وأنه صادق، فكان ذلك دليلاً على صحة نبوته ﷺ.

المسألة الثانية [دلالة الآية على وجود الصانع]

في الآية سؤال وهو أن فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع المختار، وفي الدلالة على صدق موسى كالأمر الضروري فكيف جاز فعله في زمان التكليف.

قال الرازي: الجواب أما على قولنا فظاهر، ولعله أرد أنه يجوز من الله تعالى ولا يقبح منه إذ لا يقبح منه ما يقبح من غيره.

قال وأما المعتزلة فقد أجاب الكعبي بأن في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء، وعامة بني إسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا إلى التنبيه بالآيات الظاهرة كفلق البحر ورفع الطور وإحياء الموتى، ألا ترى أنهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على أصنام لهم {قَالُوا يَامُوسَى اجْعَل لَنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ} [الأعراف: ١٣٨] وأما العرب فكانوا بخلاف ذلك، ولهذا

اقتصر الله معهم على الدلائل الدقيقة، والمعجزات اللطيفة، وحاصل الجواب أن فلق البحر لم يكن في حكم الضروري فإنه لا يحصل به الدلالة لبني إسرائيل مع بلادتهم إلا بعد النظر في أن موسى لا يقدر على ذلك الفعل وأن ضربه لا يؤثر.

تفسير قوله تعالى:

{وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ۝ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}

[البقرة: ٥١]

- ❖ استطراد في ذكر الظالم.
- ❖ دلالة الآية على قبول التوبة.
- ❖ في ذكر الفرق بين العفو والمغفرة.
- ❖ تأكيد مذهب العدلية في شكر العبد

قوله تعالى: {وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ۝ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [البقرة: ٥١،٥٢] العفو: محو الجريمة من عفاه إذا درسه، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [استطراد في ذكر الظالم]

قد تقدم معنى الظلم والمراد هنا أنهم قوم عادتهم الظلم، وأنهم ظلموا أنفسهم بإشراكهم حيث اتخذوا العجل إلهاً، والمكلف إذا فعل ما يؤديه إلى العقاب سمي ظالماً لنفسه، وفي هذه الجملة دليل على أن المعاصي ليست بخلق الله تعالى لأنه نسب الظلم إليهم وذمهم عليه، ولا يحسن ذم من لا يفعل ما يوجب الذم، وفيها دليل على أن الله تعالى لا يريد المعاصي؛ إذ لو أرادها لكانوا مطيعين له تعالى بفعلها لأن الطاعة عبارة عن فعل المراد.

المسألة الثانية [دلالة الآية على قبول التوبة]

قيل في قوله تعالى: {ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ} [البقرة: ٥٢] دليل على أن قبول التوبة غير واجب عقلاً لأن الله تعالى عد هذا العفو المرتب على التوبة المأمور بها بقوله تعالى: {فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ} [البقرة:٥٤] من جملة النعم التي امتن بها على بني إسرائيل، فلو كان هذا العفو واجباً لما حسن جعله من باب الإنعام لأن من أدى ما يجب عليه للغير لا يقال إنه منعم عليه.

قلت: قد مر في قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة:٢]. وهو الفعل بالوجوب لا يمنع من كونه نعمة.

قالوا: العفو إسقاط العقاب المستحق، فأما إسقاط ما يجب إسقاطه فذلك لا يسمى عفواً، دليله أن الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فإنه إذا ترك تعذيبه لا يقال إنه عفى عنه، ويمكن أن يقال إنه قد ثبت بالدليل وجوب قبول التوبة كما مر في قوله تعالى: {فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ} [البقرة:٣٧] وحينئذ فيقال العفو هنا ليس على حقيقته، بل هو مجاز عن قبول التوبة وحصول المغفرة بجامع محو الذنب وسقوط العقاب بكل، والقرينة دليل وجوب قبول التوبة.

فائدة [في ذكر الفرق بين العفو والمغفرة]

الفرق بين العفو والمغفرة أن العفو يجوز أن يكون بعد العقوبة ويجتمع معها، وأما الغفران فلا يكون مع عقوبة.

قلت: ويجوز أن يكون العفو في الآية على حقيقته، ولا ينافي وجوب قبول التوبة، وذلك بأن يراد بالعفو عن قتلهم أنفسهم حتى ينفدوا، وقد أشار أبو حيان إلى أنه بهذا المعنى مقصود به الترك والتسهيل وهما من معاني عفا، قال: فيكون عنكم عام اللفظ خاص المعنى لأن العفو إنما كان عمن بقي منهم.

أقول: وعليه فالمراد بالعفو عن الباقين هو رفع إيجاب قتلهم أنفسهم، وقبول توبتهم من دونهم، ولامانع من ذلك. والله أعلم.

المسألة الثالثة [تأكيد مذهب العدلية في شكر العبد]

ظاهر الآية أنه تعالى إنما عفا عنهم لكي يشكروا، وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم إلا الشكر فيكون رداً لقول المجبرة أن الله تعالى أراد من الكافر الكفر.

تفسير قوله تعالى:

{وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ}

[البقرة: ٥٣]

- ❖ الفرق بين الموت والقتل.
- ❖ تحقيق معنى القتل المذكور في الآية.
- ❖تفسير القتل بالتوبة.

قوله تعالى: {وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} [البقرة: ٥٣] في قوله تعالى لعلكم تهتدون دليل لما يذهب إليه أئمة العدل من أن الله تعالى يريد الاهتداء من الكل، وإبطال لقول من قال إنه يريد الكفر من الكافر إذ الخطاب عام، وأيضاً لو كان الله تعالى هو الذي يخلق الاهتداء في المهتدي والضلال في الضال لانتفت الفائدة من إنزال الكتاب والفرقان، ومن قوله تعالى: {تَهْتَدُونَ} لأن الاهتداء إذا كان بخلقه فلا تأثير لذلك؛ إذ يحصل الاهتداء من دون الكتاب، ولو جعل بدل الكتاب الواحد ألف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما اهتدوا فيكون إنزال الكتب عبثاً تعالى الله عن ذلك، وكيف يجوز منه أن يقول أنزلت الكتاب لكي تهتدوا، والغرض أنه لا تأثير لإنزاله هل هذا إلا كذب محض يتحاشى منه أدنى الخلق فكيف بالخالق العليم الغني الحكيم.

قوله تعالى: {فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ} [البقرة: ٥٤] القتل قال القرطبي: إماتة الحركة، وقتلت الخمر كسرت شدتها بالماء، وقال أبو حيان القتل: إزهاق الروح بفعل أحد من طعن، أو ضرب، أو ذبح، أو خنق أو ما شابه ذلك، وأما إذا كان من غير فعل فهو موت وهلاك، والمقتل المذلل، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى[الفرق بين الموت والقتل]

قال القاضي عبد الجبار القتل: هو نقض البنية التي عندها يجب أن يخرج من أن يكون حياً، وحاصله أنه الفعل المزهق للروح في الحال، وما عدا ذلك فمما يؤدي إلى أن يموت قريباً أو بعيداً إنما سمي قتلاً

على سبيل المجاز.

قال الرازي: بل هو الفعل المؤدي إلى زهوق الروح في الحال أو بعده بدليل أنه لوحلف أن لا يقتل زيداً فجرحه جراحة عظيمة وبقي بعدها حيا لحظة واحدة ثم مات فإنه يحنث في يمينه، ويسميه أهل اللغة قاتلاً، والأصل في الاستعمال حقيقة.

المسألة الثانية [تحقيق معنى القتل المذكور في الآية]

ظاهر الآية أنهم أمروا بالقتل المعروف وبمباشرتهم قتل أنفسهم بأن يقتل كل واحد منهم نفسه، وقيل: أمر من لم يعبد العجل بقتل من عَبَدَهَ، والمعنى ليقتل بعضكم بعضاً كما قيل في قوله تعالى: {وَلاَ تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ} [النساء: ٢٩] وقوله {لَّوْلاَ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْراً} [النور: ١٢] وتحقيقه أن المؤمنين كالنفس الواحدة، وقيل معنى القتل هنا التذلل أي ذللوا أنفسكم بالطاعات والكف عن الشهوات، وقد روي إجماع المفسرين على أنهم ما قتلوا أنفسهم بأيديهم.

قيل: ولا يلتفت إليه لأنه قد نقل القول بذلك ودفعه قاضي القضاة بطريق عقلية تحريرها أنه لا يجوز من الله تعالى أن يأمرهم بقتل أنفسهم بأيديهم لأن ذلك يكون تكليفاً شرعياً، والتكاليف الشرعية إنما تحسن بكونها مصالح لذلك المكلف، ولا تكون مصلحة إلا في الأمور المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه، قال: وهذا بخلاف ما يفعله الله من الإماتة لأن ذلك من فعل الله فيحسن أن يفعله إذا كان صالحاً لمكلف آخر يعوض ذلك المكلف

بعوض عظيم، وبخلاف أن يأمر الله تعالى بأن يجرح نفسه أو يقطع عضواً من أعضائه، ولا يحسن الموت عقيبه لأنه ما بقي بعد ذلك الفعل حياً لم يمتنع أن يكون ذلك الفعل صلاحاً في الأمور المستقبلة، واعترض بأنه بناه على ما مر له من حقيقة القتل وفيه ما مر، وقد أخبر النبي ﷺ وهو الصادق في خبره أن أمير المؤمنين سيقتل، وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام كان يخبر بذلك، وقد علم أن الواقع لأمير المؤمنين إنما هو الجراحة المثخنة ولم يمت منها في الحال وقد سمي ذلك قتلاً وفاعله قاتلاً، وعلى ذلك جرى عمل العلماء في ذكر أحكام القتل وما يتعلق به من القصاص والكفارات والديات، فإنهم يسمون الفعل المزهق للروح قتلاً، ولم يفصلوا بين أن يكون الإزهاق في الحال أو بعده، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا قرينة تصرف عنه.

إذا عرفت هذا فلا وجه لمنع الأمر بالقتل في الآية على قتل كل واحد منهم نفسه لجواز ورود الأمر بالجراحة التي لا يستعقبها الزهوق في الحال، فإذا كان الأمر كذلك فلا يلزم انتفاء المصلحة في المستقبل إذ تحصل مدة البقاء بين الجراحة والموت، ولوسلم ما ذكره القاضي في معنى القتل فلا يلزم منه قبيح.

أما عند الأشاعرة فظاهر لأنهم لا يشترطون حصول المصلحة في التكليف، ولهذا قالوا أمر من يعلم موته على الكفر بالإيمان ولا مصلحة له في ذلك إذ لا تحصل منه فائدة إلا استحقاق العقاب، ولا يقبح من الله تعالى قبيح عندهم، وقد أبطلنا مقالتهم هذه فيما مر.

وأما عند العدلية فلأنه لامانع من أن يكون له في علمه بأنه مأمور بذلك الفعل مصلحة نحو أن يعلم أنه سيقتل نفسه غداً فإن اعلمه

بذلك مصلحة يكون داعياً له إلى ترك القبيح من ذلك الوقت إلى الغد.

المسألة الثالثة [تفسير القتل بالتوبة]

ظاهر الآية يقتضي كون التوبة مفسرة بالقتل وأنه نفس توبتهم، وهذا قول سفيان بن عيينة روي أنه قال: التوبة نعمة من الله أنعم بها على هذه الأمة دون غيرها من الأمم وكانت توبة بني إسرائيل القتل، وقيل: ليس القتل نفس التوبة وإنما هو شرط فيها، والشرط قد يطلق عليه اسم المشروط مجازاً كما يقال للغاصب إذا قصد التوبة: توبتك رد ما غصبت يعني أن توبتك لا تتم إلا به.

تفسير قوله تعالى:

{وَإِذْ قُلْتُمْ يَامُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنظُرُونَ ۝ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}

[البقرة: ٥٥،٥٦]

❖ دلالة الآية على امتناع رؤية الله.

قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْتُمْ يَامُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنظُرُونَ ۝ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [البقرة: ٥٥،٥٦] جهرة: منصوب على المصدر يسلط عليه عامل من معناه وهو نرى لأن جهرة نوع من الرؤية، والمعنى حتى نراه عياناً، وإنما قالوا جهرة لدفع توهم كون المراد لرؤية العلم، والصاعقة: قيل نار من السماء أحرقتهم، وقيل: صيحة من السماء وقيل أرسل الله تعالى جموعاً من الملائكة فسمعوا حسهم فخروا صعقين أي ميتين، وعلى هذه الأقوال فهي سبب الموت، وقيل: بل الصاعقة الموت نفسه، وفيه ضعف لقوله: {وَأَنْتُمْ تَنظُرُونَ} إذ لو كانت هي الموت لامتنع كونهم ناظرين إليها، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [دلالة الآية على امتناع رؤية الله تعالى]

في الآية دليل على امتناع رؤية الله عز وجل، وسيأتي بيان وجه الاحتجاج بها.

واعلم أنه قد كثر النزاع بين الأمة في هذه المسألة حتى كفر بعضهم بعضاً بسببها، وتشبث كل فريق منهم على دعواه بالعقل والنقل، ولا بد لنا من تحقيق الكلام فيها في هذا الموضع بما يرفع الشك ويحل الإشكال إن شاء الله تعالى على عادتنا في استيفاء الكلام على المسألة العظيمة، وتحقيق المسألة وما يتعلق بها يتحصل في ثلاثة مواضع:

الأول: في ذكر الخلاف.

الثاني: في حجج أصحابنا.

الثالث: في شبه المخالف.

الموضع الأول: في ذكر الخلاف ذهب أهل العدل كافة من أهل البيت عليهم السلام والزيدية والمعتزلة إلى أن الله تعالى لا تجوز عليه الرؤية بحال لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا يجوز أن يدرك بشيء من الحواس، وهو قول الخوارج والمرجئة، ورواه في المواقف عن الأكثرين وفي غيرها عن كثير من الفرق الخارجة عن الإسلام، والخلاف في ذلك مع الحشوية والمجبرة على طبقاتها إلا النجارية فإنهم قالوا لا تجوز عليه الرؤية، ثم اختلف المثبتون لها في أمور:

الأول: هل يرى الله تعالى المكلفون كلهم أو البعض؟ قالت الحشوية: يراه الكل، وقالت المجبرة: يراه البعض فقط وهم المؤمنون؛ لأن الرؤية عندهم ثواب ولا يستحقه إلا المؤمنون.

الثاني: هل يرى في الدنيا والآخرة؟ أو لا يرى إلا في الآخرة؟ ذهبت الحشوية إلى الأول، قالوا: وإنما لم ير الآن لمانع، وعندهم أنه يجوز أن يكون في الأنبياء والأولياء من يراه الآن، والمجبرة إلى الثاني بناء منهم على الأصل المتقدم وهو أن الرؤية ثواب ولا ثواب إلا في الآخرة.

الثالث: اختلفوا في كيفية رؤيته، فقالت المجسمة: يرى رؤية محققة في جهة على حد رؤية الأجسام على مثل هيئة ملوك البشر، وقالت الأشعرية: بل يرى بلا كيف أي لا في جهة لا خلف ولا أمام، ولا فوق ولا تحت، ولا يمين ولا شمال، قالوا: لأن المرئي إنما يرى لأجل الصفة التي يعلم عليها والله تعالى ليس بجسم ولا في جهة فيرى كذلك، قيل: وهذه الرؤية غير معقولة ولهذا قال الرازي: الخلاف بين

الأشعرية والمعتزلة في الرؤية لفظي، وإنما تؤول هذه الرؤية التي أثبتها الأشعرية إلى العلم، وهذا هو قول المعتزلة، ومثله ذكر الغزالي في الاقتصاد.

قلت: ومراد الرازي بالعلم هنا الضروري، وقد صرح به عنه في الأساس حيث حكى عنه أنه قال معنى قول الأشاعرة معرفة ضرورية وعلم نفسي أي يعلم علماً يجده الإنسان من نفسه.

قال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: فالخلاف حينئذ لفظي.

قال السيد أحمد بن محمد بن لقمان: يُبَعِّدُ كون الخلاف كذلك قولهم إنه يختص بالرؤية المؤمنون فقط دون الكفار، فظاهر هذا يقضي أنهم لا يريدون بالرؤية ذلك إذ لا يختص بالمعرفة الضرورية المؤمنون فقط، بل يعلم الله كذلك كل أحد اتفاقاً بيننا وبينهم، فظهر أنهم إنما يريدون بالرؤية الرؤية بالعين.

قلت: وطريقتهم في تقرير الخلاف والاحتجاج تأبى هذا التأويل، ولهذا منعوا حمل قوله تعالى: {لَنْ تَرَانِي} [الأعراف:١٤٣] وأحاديث الرؤية على العلم، ولعل الرازي إنما أراد إلزامهم ذلك لأنهم إذا نفوا التجسيم والجهة وقالوا يرى بلا كيف لم يبق إلا أنه يعلم بلا كيف إذ لا تعقل رؤية ما هذا حاله بالعين. والله أعلم.

الأمر الرابع: مما اختلفوا فيه هو أنه هل يرى بهذه الحاسة أو بغيرها؟

فقالت الأشعرية: يرى بهذه الحاسة، وقال ضرار: لا بل يرى بحاسة سادسة غير هذه الخمس يخلقها الله تعالى في الإنسان.

الخامس: هل يرى بهذه الحاسة من غير معنى هو الإدراك؟ ذهبت

المجسمة إلى أنه يرى بها من غير معنى، وقالت الأشعرية: يرى بمعنى هو الإدراك يخلقه الله تعالى في الحاسة، وهكذا عندهم في كل المدركات أنها تدرك بمعنى هو الإدراك.

السادس: هل يدرك بغير حاسة البصر؟ قيل: لا قائل بذلك إلا رواية عن الأشعري مغمورة أنه تعالى يدرك بجميع الحواس[1]، قالوا: وإدراكه بها ثواب وجزاء لها، فهذا جملة، ما اختلف فيه المثبتون للرؤية وقد تحصل في المسألة إطلاقان: منع الرؤية مطلقاً أي أنه لا يرى نفسه ولا يراه غيره، وهذا قول أئمة العدل، وإثباتها مطلقاً أي أنه يرى نفسه ويراه غيره على حسب الاختلاف السابق، وهذا قول الحشوية وأكثر المجبرة كما مر، وبقي في المسألة تفصيل وهو أنه يرى نفسه ولا يراه غيره، وهذا محكي عن أبي القاسم البلخي، وحكي عن غيره أيضاً، قيل: وليس بصحيح عن أبي القاسم.

قال بعضهم: الحق أنه لم يقل بهذا أحد من أهل العدل، وقال آخر: فأما كثير من أصحابنا فيذكرون أن هذا المذهب لم يقل به قائل، قال وخلافه لا قائل به[2].

الموضع الثاني: في حجج أصحابنا ولهم على ما ذهبوا إليه حجج عقلية ونقلية.

واعلم أن هذه المسألة مما يصح الاستدلال عليه بالعقل والسمع كما مر في مقدمة الكتاب، وقد فصلنا هنالك ما يصح الاستدلال عليه

---

(١) أي حاسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس ويلزمهم أن يكون مشموماً وملموساً إلى آخره. تمت. مؤلف.

(٢) يعني أنه لاقائل بأنه يراه غيره ولا يرى نفسه. تمت. مؤلف.

بالسمع وما يمتنع، ولا بأس بالإشارة إلى معنى ذلك تذكيراً وتأكيداً، و حاصل القول في ذلك أن مسائل التوحيد أنواع: نوع لا يصح الاستدلال عليه بالسمع اتفاقاً وهو إثبات الصانع وكونه قادراً عالماً غنياً، ونوع عكسه وهو مسألة نفي الرؤية، وإثبات الوجود زائداً على ذات الموجود ونوع مختلف فيه وهو كونه حياً ونفي التجسيم، أما كونه حياً فقال السيد ما نكديم وأبو رشيد: يصح الاستدلال عليها بالسمع ومنعه بعضهم، وأما نفي التجسيم فجوز الاستدلال عليه بالسمع بعض أصحابنا، ومنعه بعضهم، قال الإمام المهدي: وهو الأقوى عندي؛ إذ مع تجويز كونه جسماً لا يكمل العلم بكونه عالماً لذاته فيمتنع العلم بالعدل فتقف صحة السمع على العلم بها[1]، إذا عرفت هذا فلنبدأ بذكر الحجج العقلية فنقول:

الحجة الأولى: أن ما يدرك بالحاسة لا يكون إلا جسماً أو عرضاً؛ إذ لا يعقل إحساس غيرهما ضرورة، وكل جسم وعرض محدث لما مر في الفاتحة، والله تعالى ليس بمحدث فوجب أن لا يدرك بحاسة.

الحجة الثانية: أنها لو جازت رؤية الباري تعالى في حال لرأيناه الآن لارتفاع الموانع، وهذا يسمى دليل الموانع، وهو أرجح من دليل المقابلة عند أبي هاشم وابن الملاحمي، وعليه الاعتماد عندهما دون دليل المقابلة فهو غير جيد، وقال المؤيد بالله: بل المعتمد دليل المقابلة، ودليل الموانع غير جيد، ولعل هذا قول أبي الحسين البصري، وقال جماهير الزيدية وكثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار: بل هما معتمدان جيدان، وتحرير دليل الموانع أن يقال: المعلوم أن الواحد منا

---

(١) أي بمسألة نفي التجسيم. تمت مؤلف.

حاصل على الصفة التي لأجلها تصح منه الرؤية والباري تعالى حاصل على الصفة التي لو رُؤِيَ لما رؤي إلا لكونه عليها، والموانع التي تمنع من الرؤية مرتفعة والحواس سليمة، فيجب في الباري تعالى أن لو كان يصح رؤيته لرأيناه الآن، والمعلوم ضرورة أنا لا نراه الآن، فلزم إمتناع رؤيته في كل حال، فهذه خمسة أصول:

الأول: أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لأجلها يرى المرئيات، ودليله أن الواحد إنما يدرك ما يدركه لكونه حياً بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك، والمراد أنه إذا كان حياً وحصلت هذه الشرائط اقتضت الحيية المدركية وجوباً لما مر في العاشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ...} [البقرة:٧] الآية من أن المقتضي للمدركية كونه حياً بهذه الشروط، وأنه لا يجوز حصول المقتضي بالكسر على الوجه الذي يحصل معه الاقتضاء إلا ويجب حصول المقتضى -بصيغة اسم المفعول- وإلا بطل كونه مقتضياً -بصيغة اسم الفاعل.

قلت: هذا الأصل مبني على أن الإدراك ليس بمعنى، وقد تقدم الخلاف في ذلك في سياق الآية المشار إليها، وصحة هذا الدليل مبنية على صحة هذا الأصل، ولهذا لم يعتمد عليه القائلون بأن الإدراك معنى.

الأصل الثاني: أن الله تعالى حاصل على الصفة التي لو رؤي لما رؤي إلا لكونه عليها وهو متفق عليه بيننا وبين الخصم وإن اختلفنا في تلك الصفة ما هي، فعند الخصم أنها الوجود شاهداً وغائباً أي أنه لا يرى إلا لكونه موجوداً، وأما أصحابنا فاختلفوا، فقال القرشي: هي الذاتية

في حق الله تعالى والمقتضاة في حق المحدثات كالتحيز في الجوهر، والهيئة في اللون، وقال الإمام المهدي: الشيء إنما يرى لصفته المقتضاة عن صفة ذاته، وظاهره عدم الفرق بين الباري وغيره، وقد أشار إلى الخلاف في المواقف وشرحه حيث قال في تقرير مذهب المعتزلة: لو جاز رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لأنه أي جواز الرؤية حكم ثابت له إما لذاته أو لصفة لازمة لذاته، فقوله إما لذاته أو لصفة... إلخ إشارة إلى خلاف المعتزلة في ذلك، نعم وأما قول الخصوم إن الصفة هي الوجود، فبطلانه ظاهر لأنهم إن جعلوا الوجود أمراً زائداً على ذات الموجود فالموجود عند القائلين بهذا متماثل في الذوات، فيلزم أن يرى كل موجود، وبطلانه معلوم فإنا لا نرى الجن والملائكة، وإن جعلوه نفس الذات فكأنهم قالوا يرى الشيء لذاته فيعود الأمر إلى قولنا.

قال القرشي: ولا ينقلب علينا في الصفة المقتضاة فيقال كان يجب في كل ماله صفة مقتضاة أن يرى؛ لأن الصفة المقتضاة مختلفة بخلاف الوجود.

الأصل الثالث: أن الموانع مرتفعة والحواس سليمة، ولا بد قبل إقامة الدليل على ارتفاع الموانع من بيان حقيقة المانع وإعداد الموانع من الرؤية وقسمتها، ثم إقامة الدليل على أنها موانع، وأنه لا مانع سواها، فهذه أربعة أقسام:

القسم الأول: في حقيقة المانع- المانع على ضربين: مانع عن الفعل، ومانع عن الرؤية، فالمانع عن الفعل قد تقدم في مسألة قادر في سياق قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة:٢٠] وتلخيصه أن يقال هو ما لأجله يتعذر على الحي بحياة إيجاد ما يصح إيجاده، وأما

المانع عن الرؤية فهو ما لأجله يتعذر على الحي بحياة رؤية ما يصح رؤيته مع استمرار كونه حياً لا آفة به، واحترزنا بقولنا حي بحياة عن الباري تعالى؛ إذ لا مانع له عن الرؤية، وبقولنا ما تصح رؤيته عن ما تعذرت رؤيته؛ لأن تعذر الرؤية يسمى استحالة لا منعاً، وبقولنا مع استمرار كونه حياً... إلخ عن خروجه عن صحة الرؤية بالموت أو بالآفة فإنه لا يسمى منعاً.

القسم الثاني في أعدادها: فعند كثير من أصحابنا أنها ثمانية:

أحدها: الرقة كأجسام الملائكة والجن.

والثاني: اللطافة وهي أن لا يكون له لون كالجوهر المفرد.

الثالث: الحجاب الكثيف وهو الجسم الملون باللون القوي المتوسط[1] بين الرائي والمرئي، وذلك كالجبل والجدار ونحوهما، وقلنا باللون القوي احترازاً عن الماء والزجاج الرقيق ونحوهما من الحجاب الرقيق فإن لها لون ما، لكنه غير مانع من الرؤية.

والرابع والخامس: القرب والبعد المفرطان لأن المبصر إذا قرب حتى يلتصق بسطح البصر كالميل في العين بطل إدراكه بالكلية، وإذا بعد عن البصر فكذلك، وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها.

السادس: كون المرئي في خلاف جهة الرائي نحو أن يكون خلفه، والمراد أن لا يكون مقابلاً للباصر في جهة من الجهات، ولا في حكم المقابل كالمرئي في المرآة.

السابع: كون محله في بعض هذه الأوصاف كاللون فهو مانع من

(١) المتوسط صفة لقوله الجسم. تمت. مؤلف.

رؤية اللون تبعاً لمحله، والموانع المتقدمة مانعة من رؤية المتحيزات.

الثامن: عدم الضياء المناسب للعين نحو أن يفتح الإنسان عينه في موضع مظلم فإنه لا يرى لما لم يكن هناك ضوء في الهواء يعين ضوء العين على الرؤية، وهذا يمنع من رؤية اللون والمتحيزات، وبعض أصحابنا يعدها سبعة بإسقاط عدم الضياء، وبعضهم ستة بإسقاطه وإسقاط القرب المفرط، قيل: ولعل إسقاطهما لكونهما داخلين في صحة الحاسة؛ لأن من حق صحتها أن ينفصل منها شعاع في سمت المرئي، والقرب المفرط يمنع من ذلك، ومن حق صحتها أن يكون ضياء يناسب شعاع العين الذي تبصر به فيكون عوناً على الرؤية لقلة شعاع العين، ولهذا فإن بعض الحيوانات يرى في الليل ولا يرى في النهار لكثرة شعاعها، ومثله يكون في بني آدم.

القسم الثالث: في قسمتها وهي على ثلاثة أضرب: مانع بنفسه، ومانع بواسطة، ومختلف فيه.

فالأول: القرب المفرط والحجاب الكثيف، وكون المرئي في خلاف جهة الرائي.

والثاني: البعد لأن الله تعالى لو قوى الشعاع المنفصل من العين لرأينا ما كان بعيداً، ولهذا تختلف رؤية البعيد باختلاف قوة الباصرة، والرقة أيضاً كذلك، وكذا الضياء المناسب؛ لأن الله تعالى لو قوى شعاع العين والأجزاء المنفصلة عنها لما احتيج إلى ذلك الضياء.

والثالث: اللطافة فقال أبو عبد الله: هي مانعة بنفسها بحيث لو قوى الله تعالى الشعاع لما رؤى الجوهر الفرد، وقيل: بل هي مانعة

بواسطة قوة الشعاع، ولو قوى الله شعاع الرائي لرؤى الجوهرالفرد، وأما كون محله في بعض هذه الأوصاف فهو مانع بمحله، قيل: ويقرب دخوله فيما يمنع بواسطة لأن رؤيته امتنعت تبعاً لرؤية محله.

القسم الرابع: في إقامة الدليل على أنها موانع، وأنه لا مانع سواها، والذي يدل على ذلك أنه متى وجد واحد منها امتنعت الرؤية قطعاً، وهذه حقيقة المانع، والدليل على أنه لا مانع سواها هو أنه لو صح تجويز مانع سواها لجوزنا أن يكون بين أيدينا أجسام عظيمة ونيران مؤججة ولا ندركها لذلك المانع، وفي ذلك فتح باب الجهالات من عدم الثقة بالمشاهدات، وتجويز خلاف ما نعلمه ضرورة، ولهذا فإن أحدنا إذا كان في غرفة أو مسجد أو نحوهما فإنه يعلم علماً لا شك فيه ولا شبهة أنه في تلك الحال ليس بين يديه نهر جارٍ، ولا جبلٌ شامخ ولا سبع ضار، ولا يستدل على انتفاء ذلك إلا بأنه لو كان لرأيناه لعدم المانع من رؤيته، ولو جوزنا مانعاً غير الثمانية هذه لم يصح الاستناد إلى هذا الدليل، والمعلوم صحة الاستناد إليه، وعلى الجملة فكلما دل على بطلان كون الإدراك معنى فهو يدل على بطلان تجويز مانع غيرالثمانية، وإذا تقررت هذه المقدمة فلنرجع إلى ما نحن فيه وهو إقامة الدليل على أن هذه الموانع مرتفعة في حق الله تعالى فنقول: قد ثبت أنه لا مانع سوى هذه الثمانية، وكل واحد منها لا يمنع من رؤية الله تعالى لو كان تصح عليه الرؤية.

أما الخمسة الأول فواضح لأنها إنما تمنع من رؤية الأجسام والباري تعالى ليس بجسم، وأما كونه في غير جهة الرائي فكذلك أيضاً؛ إذ لا يعقل كونه في جهة لأن ذلك فرع التحيز، وأما كون محله في بعض هذه

الأوصاف فليس بثابت في حقه تعالى لأنه لا يحل محلاً، ولا يحتاج إليه، وإنما ذلك من صفة العرض، وأماعدم الضياء المناسب للعين فالمعلوم أن الضياء حاصل، فعلم أن هذه الموانع مرتفعة في حق الله تعالى، وأنه لو كان مما يجوز أن يرى لم يكن ثم ما يمنع من رؤيته جل وعلى، وبقي الكلام على قولنا إن الحواس سليمة، ولا بد من الكلام على حقيقة الحاسة وقسمتها وحقائق أقسامها، ثم نتبع ذلك بالدليل على سلامتها.

أما حقيقتها فهي الآلة التي بها يدرك المدرك، وأما قسمتها فهي خمس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، وأما حقائقها فحقيقة حاسة السمع هي الآلة التي بها تدرك الأصوات، وحاسة البصر هي الآلة التي تدرك بها المتحيزات والألوان، وحاسة الشم هي الآلة التي يدرك بها الروائح، وحاسة الذوق هي الآلة التي تدرك بها الطعوم، وحاسة اللمس هي الآلة التي تدرك بها الحرارة والبرودة، وقيل: إن اللمس ليس بحاسة لأن للحاسة شرطين:

أحدهما: أن يدرك بها ما لا يدرك بغيرها من الحواس.

والثاني: أن تكون في حكم الغير لصاحبها بأن تكون معنى يدرك بها، وحاسة اللمس ليست كذلك بل جسد الحيوان يلمس به كله وليس هو في حكم الغير، وأما الدليل علىأنها سليمة فهو أنه لو حصل بين أيدينا شيء من المدركات لأدركناه بها ولو كانت سقيمة لا ندرك بها ولا نعني بصحة الحاسة إلا ذلك، وأيضاً فإنا نقطع أنه ليس بحضرتنا فيل ولا بعير، ونستدل على ذلك بأنه لوكان لأدركناه، فلولا أن الحواس سليمة لما أمكننا القطع على ذلك.

الأصل الرابع: أن ذلك يوجب في الباري تعالى أنه لو كان تصح رؤيته لرأيناه الآن، ودليله أنا لو جوزنا وجود ما تصح رؤيته مع ارتفاع الموانع وصحة الحاسة ولا نراه في حالة من الحالات لجوزنا مثله[1] في الحالة الحاضرة؛ إذ لا فرق بين الحالتين، ولو جوزنا الآن لفتح باب الجهالات كما مر من تجويز مدركات عظيمة بين أيدينا ولا ندركها، وهذا يقدح في العلوم الضرورية فتجب إحالته.

الأصل الخامس: وهو أنا لا نراه الآن فلزم استحالة رؤيته في كل حال وزمان، ودليله ما مر من وجوب حصول المدركية عند تكامل شروط الإدراك، فلو كانت رؤيته تعالى ممكنة ولم تحصل مع تكامل الشروط عاد على وجوب حصول المدركية عند تكامل شروط الإدراك بالنقض، فثبت أن رؤيتنا للباري تعالى مستحيلة في جميع الأحوال، وقد أجاد القرشي في بيان دليل هذا الأصل فقال: قد حصل المقتضى وهو كون أحدنا حياً وشرط الاقتضاء وهو صحة الحاسة، وزوال المانع ووجود المدرك، فيجب حصول المقتضى[2] وهو كون أحدنا مدركاً له تعالى يعني لو كانت رؤيته ممكنة، قال: وبهذه الطريقة يعلم أنه تعالى مدرك للمدركات، ولو جوزنا أن لا يدرك أحدنا مع حصولها لجوزنا مثله في الباري تعالى، فإن قيل: هذا كله مبني على وجوب المدركية عند تكامل الشروط المعتبرة ونحن نمنعه.

قيل: قد مر إثباته في قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] وإنما اختلف القائلون به في كون العلم به ضرورياً أواستدلالياً، فذهب

---

(١) أي لجوزنا وجود ما تصح رؤيته بين أيدينا ولا نراه. تمت. مؤلف.

(٢) بالفتح. تمت. مؤلف.

أبو الحسين وأتباعه إلى أنه ضروري فإن الواحد منا إذا كان مستكملاً لشروط الإدراك استحال أن لا يدرك والمنكر مكابر، وقال الأكثر: بل العلم به استدلالي، ودليلهم أن الأحياء يفزعون عند التباس المدركات إلى الإدراك بالحواس، فلولا أنهم يعلمون ضرورة حصول المدركية لما استمر منهم ذلك ولوجد منهم من يترك الرجوع إلى الحواس معتذراً بتجويز عدم حصول الإدراك بها، والمعلوم أنه لم يوجد فيهم ذلك، فعلمنا ضرورة حصول المدركية عند رجوعهم إلى الإدراك بالحواس حتى لو قيل للواحد منا انظر هل ترى فلاناً في منزلك فأجاب بأنه يجوز كونه فيه ولا أراه فلا فائدة في النظر، فإنا نقطع إما بفساد حاسته، أو بخلل في عقله، فهذا هوالدليل القاطع على وجوب المدركية عند كمال الشروط، فإن قيل: دعواكم الضرورة في حصول المدركية رجوع إلى قول أبي الحسين وقد أبطلتموه، ثم إن الضروري لا يختلف العقلاء، فيه وقد خالف في وجوب المدركية من أثبت الإدراك معنى فإن أنكرتم دعوى الضرورة في ذلك وقلتم إنما يعلم دلالة لزمكم التسلسل؛ لأن وجوب المدركية لا تعلم إلا بالفزع إلى الإدراك، والفزع لا يفيد وجوبها إلا بدليل ثم كذلك، قيل: المعلوم ضرورة إنما هو استمرار حصول المدركية عند تكامل شرائطها، وهذا لا خلاف فيه، وإنما اختلفوا في كون هذا الاستمرار عادياً كطلوع الشمس من المشرق أو واجباً كتحيز الجوهر عند وجوده، ولا يعلم أنه من أيهما إلا بدليل، فمن أثبت الإدراك معنى جعلوه عادياً ومن لم يجعله معنى، قال: بل هو استمرار وجوب حيث المستحيل خلافه عند إمكانه، وهذا لا يعلم إلا بعد إبطال كونه عادياً، وإبطاله يحتاج إلى نظر، فكان العلم

بالوجوب استدلالياً وبيان الدليل أنه كونه عادياً يوجب جواز تخلفه، وذلك يستلزم صحة أن يكون في حضرتنا نيران مؤججة وجبال شامخة ولا ندركها مع صحة الحاسة وارتفاع المانع، والمعلوم امتناع هذا التجويز، ولما علمنا ذلك دلنا على وجوب المدركية عند تكامل الشروط، وبطل كونه عادياً، بل يستحيل عند العقلاء لتأديته إلى تجويز المحال، وما أدى إلى ذلك فهو محال، وهاهنا اعتراضات تتعلق بما تقدم، ونحن نذكرها مع الجواب عنها ونسأل الله التوفيق والسداد:

الاعتراض الأول: أنكم جعلتم ما ذكرتم دليلاً على وجوب العالمية بالمدركات لأنه متى حضر المدرك ولا مانع علمناه ضرورة، وذلك يقتضي وجوب العالمية كما يقتضي وجوب المدركية وإلا فما الفرق؟

الجواب: أن العلم بالمشاهدات هو أحد علوم العقل، فإن أردتم أن العلم بالمدرك يكون واجباً مع كمال العقل، فمسلم لأن من علم المدرك استحال أن لا يعلمه، لكن ذلك لا يستلزم كون العالمية واجبة، بل ذلك واجب وإن كانت جائزة لأن ما كان حاصلاً فهو حاصل واجباً كان أم جائزاً، وإن أردتم أن العلم بالمدرك واجب ولو زال العقل فممنوع، بل نقول يدركه ولا يعلمه، فصح أن حصول العالمية بالمدرك غير واجب على حد وجوب المدركية، وبه يظهر الفرق.

الاعتراض الثاني: أن يقال لو سلمنا أن أحدنا يعلم ضرورة أنه لا يكون بين يديه من المدركات الظاهرة ما لا يدركه فهل يعلم أنه يدركه عند حضوره وإن كان زائل العقل، إن قلتم: نعم فقد قلتم أن زائل العقل لا يعلم ما يدركه، مع أنه يلزم على القول بأنه لا يعلم بالمدرك أن لا يعلم أنه مدرك فلا يستمر العلم باستمرار المدركية، وإن قلتم لا

يدرك إلا مع العقل لأجل يحصل العلم كان العلم شرطاً في حصول المدركية وأنتم لا تقولون به.

الجواب: أن المعلوم ضرورة هو أن المدرك يدرك ما بحضرته سواء كان عاقلاً أم لا، ولكن زائل العقل لا يعلم حقائق المدركات، وذلك أمر خارج عن المدركية، ولهذا فإنا نعلم من حال الأطفال والبهائم كونها مدركة مع كونها غير عالمة.

الاعتراض الثالث: أنكم بنيتم وجوب المدركية على أنه لا يجوز أن يكون في حضرتنا أجسام عظيمة لا ندركها، وذلك لا يثبت لكم في الحالة المستقبلة إلا بالرد إلى الحالة الحاضرة، وهذا لا يصح إلا لوكانت علة علمنا بنفي ما لا ندركه في الحال أنه لوكان موجوداً لوجب إدراكه، ونحن نمنع ذلك ونقول إنما علمنا أنه لا شيء في الحضرة لأن الله تعالى خلق لنا علماً مبتدأ أنه لا شيء في حضرتنا فهو علم بديهي ابتدائي، وإذا كان كذلك لم يلزم في المستقبل استحالة أن يكون ولا نراه لجواز أن لا يخلق الله لنا ذلك العلم.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن استنادنا إلى تلك العلة مما لا ريب فيه، فإنه لو قيل لأحدنا: لم قلت أنه ليس بحضرتك شيء غير الذي نشاهده، لدفع السائل بأن يقول: لو كان لرأيته، فصح استناده إلى هذه العلة وبه يصح القياس.

الثاني: أنا لا نسلم أن هذا من باب القياس لأن الدليل عام للحالين وهو استلزامه تجويز ما علمنا استحالته فنقول لو كان العلم بأن لا

شيء في الحضرة بديهياً عادياً[1] لزم مثله في الحالة المستقبلة، فيؤدي إلى المحال المتقدم[2]، والمستلزم للمحال محال، وإذا لم يكن عادياً بديهياً وجب أن يكون مستنداً إلى أنه لو كان لرأيناه، وأنه متى علم أنه لا يحضر جسم إلا ويراه، وعلم أنه في الحال لا يرى شيئاً، علم أنه لا شيء بحضرته، وهذه العلوم الثلاثة متلازمة، وبعضها مفتقر إلى بعض، ووجود كل واحد منها مضمن بوجود الآخر، وتحقيقه أنه لو لم يعلم أنه لا شيء بحضرته بطل علمه بأنه لا يحضره جسم إلا ويراه، وهذا العلم لا حق بالعلم الحاصل عن إلحاق التفصيل بالجملة، وضابط ذلك أن كل وصف علمت ملازمته لوصف آخر ضرورة ثم علمت وجود ذلك الوصف في ذات معينة ضرورة، فإنك تعلم حصول ملازم معه، وإلا عاد على العلم بالتلازم بينهما بالإبطال، وما نحن فيه من هذا القبيل، ألا ترى أنه إذا علم ضرورة أنه لو كان في حضرته شيء لرآه وعلم ضرورة أنه لا يرى شيئاً في الحال لزم العلم بأنه لا شيء بحضرته ضرورة، وإلا بطل العلم بأنه لو كان شيئاً لرأيناه، فإن قيل: لو سلم أن هذه العلوم الثلاثة[3] متلازمة بعد حصول العلمين الأولين، لكنا نقول إنه يصح وجود العلم الأول مع عدم الآخرين فإن من علم أن كل إنسان حيوان يجوز منه الذهول عن النظر في كل ذات هل هي إنسان أو لا، وكذلك من علم أن كل من كان بالحضرة تعلق الإدراك به يجوز أن يذهل عن النظر هل في الحضرة شيء أو لا، وهذا يبطل قولكم إن وجود الأول مضمن بوجود

---

(١) أي جرت العادة بأن يخلقه الله فينا عند عدم وجود شيء في حضرتنا. تمت. مؤلف.

(٢) وهو أن يكون بحضرتنا أجسام عظيمة لاندركها. تمت. مؤلف.

(٣) وهي العلم باللازم والملزوم والملازمة بينهما. والله أعلم. تمت.

الثالث؛ إذ قد صح وجوده من دونه فبطل التلازم.

قيل: لا نسلم وجود الأول مع عدم الآخرين، وإنما أتيتم من عدم التأمل لمرادنا، ونحن نوضحه لكم بعون الله، فنقول: نحن إنما قلنا إنه متى علم ملازمة الإنسانية للحيوانية فقد علم أن كل ذات حصلت فيها الإنسانية فقد حصلت فيها الحيوانية، وإذا انتفت عنها الحيوانية انتفت عنها الإنسانية، وهذا العلم لا يتخلف عن العلم بالتلازم ولا يصح التلازم من دونه، وكذلك متى علمنا أنه لا يكون في الحضرة جسم إلاونراه فقد تضمن العلم بأن ما لم نره في الحضرة فليس موجوداً فيها، فيستحيل افتراق هذين العلمين في الوجود، ولا نسلم صحة الذهول عن الثاني فإن من علم أن كل إنسان حيوان لم يصح منه بعد ذلك الذهول عن كون كل ذات حصلت فيها الإنسانية فقد حصلت فيها الحيوانية؛ لأن ذهوله عن ذلك ذهول عن ملازمة الإنسانية للحيوانية قطعاً، وكذلك من علم أنه لا يحضره جسم إلا ويراه لا يصح منه الذهول عن إنكار جسم لا يراه؛ لأن ذلك ذهول عن العلم الأول قطعاً، فإن قيل: قد تضمن جوابكم أن العلم بأنه لو كان لرأيناه أصلاً للعلم بأن ليس بحضرتنا شيء، ولو كان أصلاً له لكان أجلا منه؛ لأن من حق الأصل أن يكون أجلا من الفرع.

قيل: لا نسلم بل قد يستويان وإنما الممنوع كون الفرع أجلا من الأصل.

الاعتراض الرابع: أن وجوب المدركية عندكم مبني على أنها لو كانت معنوية لجوزنا أن لا يخلق المعنى في بعض الحالات، وهذا بزعمكم يؤدي إلى فتح باب الجهالات، ونحن نلزمكم بمثله في الشعاع

فإن المدركية مشروطة بانفصاله من العين، وانفصاله جائز كوجود المعنى لتوقفهما معاً على اختيار الله تعالى، وإذا كان الشعاع كذلك لزم تجويز عدم الإدراك في بعض الأحوال للحاضر من المدركات لعدم انفصال الشعاع إلى جهته، فيلزم فتح باب الجهالات، وما أجبتم به فهو جوابنا.

الجواب: أن بينهما فرقاً جلياً فإنه إذا فرض عدم انفصال الشعاع فقد صارت الحاسة غير سليمة، ولم نقل بوجوب المدركية إلا عند سلامتها، بخلاف المعنى فإنكم تجوزون أن تكون الحاسة على ما هي عليه من صحة تعلقها بما حضر ولا يدرك بها الحاضر كله أو بعضه، وهذا يؤدي إلى فتح باب الجهالات قطعاً، فإن قيل: نحن نجعل عدم المعنى لعدم انفصال الشعاع إلى جهة بعض المرئيات فنقول كمقالتكم إنه متى كان أحدنا صحيح الحاسة ووجد فيها المعنى وجب أن يدرك ما بحضرته وإلا فلا.

قلنا: هذه مغالطة ظاهرة؛ لأن المعنى إن لم يوجب حالاً فهو نفس المدركية فجعلتموها شرطاً في نفسها، وإن أوجب حالاً فهو الموجب للمدركية فجعلتم المؤثر فيها هو الشرط، والشرط من حقه أن يكون زائداً على المؤثر، وإلا كان وجود الباري تعالى شرطاً في وجود العالم.

الاعتراض الخامس: أنكم تجوزون توجه الشعاع المنفصل من الحدقة إلى بعض ما في الحضرة دون بعض كقصة امرأة أبي لهب حين سألت أبا بكر عن رسول الله ﷺ وهو جالس إلى جنبه ولم تره، ويلزمكم من هذا التجويز أن تجوزوا كون بحضرتكم ما لا تدركونه، وهذا يبطل مذهبكم، ويلزم منه أن تكون الحاسة سليمة في حق مدرك دون مثله،

وأن يكون فيها[1] فساد لا يشعر به المدرك، وهذا ظاهر الفساد لا مخلص لكم عنه إلا بالتزام القول بأن الإدراكات معاني متعلقة بالمدركات يصح وجود بعضها دون بعض.

الجواب: أنا لا نقول بتجويز ما ذكرتم، بل نمنعه ونمنع جواز فساد الحاسة من دون شعور الحي به، والوجه في منع ذلك أن تجويزه يؤدي إلى القدح فيما علم ضرورة من أن أحدنا يعلم من نفسه أنه لا يجوز أن يكون بحضرته أجسام عظيمة وهو صحيح الحواس مرتفع المانع وهو لا يدركها، وما أدى إلى القدح في الضروري هو باطل.

قال الإمام المهدي: ونحن نقرر ذلك ونوضحه بأن نقول: لا يجوز أن يكون في حضرة الرائي جسمان مستويان في ارتفاع الموانع من إدراكهما وينفصل الشعاع إلى جهتهما ولا يوجب إدراكهما على سواء، وإنما يلزم ما ذكرت من شرط اتصال الشعاع بالمدرك فإنه حينئذ يلزمه جواز صرفه حتى يتصل بأحدهما دون الآخر، وأما من جعل الشرط إنما هو انفصال لشعاع العين إلى سمت المرئي فقط فإنه لا يصح منه هذا التجويز أبداً؛ لأن انفصاله إلى ذلك السمت في حكم اتصاله بهما جميعاً لأنه سمت لهما جميعاً، وقد جعلنا اتصاله بسمت المدرك بمنزلة اتصاله به، فلا يجوز أن يدرك به بعض ما في ذلك السمت دون بعض إلا مع تقدير حصول الموانع الثمانية في حق البعض الذي لم يدرك، ولا يجوز خلاف ذلك لأجل ما علمناه ضرورة من لزوم إدراك ما حضرنا عند صحة الحاسة وارتفاع الموانع، ولا يصح أيضاً أن تفسد الحاسة بقلب شعاع أو غيره، ونحن لا نعلم ذلك إذ يؤدي إلى القدح

---

(١) أي الحاسة. تمت. مؤلف.

في ذلك العلم.

هذا وأما قصة امرأة أبي لهب إن صحت فمحمولة على حصول أحد الموانع في حق الرسول ﷺ في تلك الحال، وليس ذلك المانع لأمر يرجع إلى حاسة هذه المرأة لأنها سليمة، وإلا لما صح منها أن تدرك أبا بكر بها مع استوائهما في الجسمية، بل يقدر أن الله تعالى أرق جسم النبي ﷺ حتى لحق بأجسام الملائكة فضعف شعاعها عن إدراكه وقوى شعاع أبي بكر حتى أدركه، نظيره إدراك النبي ﷺ لجبريل عند نزوله عليه ولم يدركه أصحابه الحاضرون عنده، فإنه مبني على تقوية الشعاع كما مر، لا يقال: لو كان كما ذكرتم لأدرك أبو بكر جسم النبي ﷺ رقيقاً مخالفاً للحالة الأولى فيستنكره لأنا نقول الأجسام الرقيقة مع قوة الشعاع تدرك على حد إدراك الكثيفة، دليله الآلات المستعملة[1] في زماننا من الزجاج ونحوه لتقوية الشعاع فإنه يدرك بها الرقيق كثيفاً والصغير كبيراً، والبعيد قريباً، ولهذا يستعملها من ضعف بصره، وكذلك السحاب فإنا ندركه من بعيد كالجبال الرواسي فإذا دخلنا الموضع الذي هي فيه التبست بأجزاء الهواء للطافتها، فإن قيل: ما يمنعكم أن تقدروا أن الله تعالى نصب حجاباً يمنع من رؤية النبي ﷺ؟

قيل: منع من ذلك أنه يلزم منه أن تدرك هي هذا الحجاب لكثافته كما أدركت أبا بكر.

الاعتراض السادس: أن يقال سلمنا أن الموانع الثمانية في حقه تعالى مر تفعة، لكنا نقول إنها لا تمنع إلا من رؤية الأجسام والألوان

(١) كالمباصر والنواظير. تمت. مؤلف.

والباري تعالى ليس كذلك فيجوز أن يكون عن رؤيته مانع سواها، سلمنا أنه لا مانع سواها فنقول إن أحدها حاصل في حقه تعالى وهو أنه ليس في جهة الرائي لأنه تعالى ليس بذي جهة، فيبطل قولكم إن الموانع في حقه تعالى مرتفعة وصح أن يكون مرئياً في نفسه وإن لم نره.

والجواب: أن ذلك المانع الذي ادعيتموه إما أن يكون معقولاً أو لا، الثاني باطل لأنه يلزم منه مثل ذلك في بعض الأجسام فيقدح فيما قد علمناه من وجوب رؤيتها عند حضورها، فيبطل ما جوزتموه بمثل ما أبطلنا به الزائد على الموانع الثمانية سواء سواء، فإن أردت الأول وهو أن ذلك المانع متميز معقول فليس إلا كونه تعالى مخالفاً للمرئيات بكونه ليس بذي جهة ومن حق المرئي أن لا يكون بخلاف جهة الرائي.

فجوابه: أنا إنما جعلنا المانع كون المرئي في خلاف جهة الرائي ولم نشترط أن يكون في جهته، وإذا لم يكن المانع إلا ما ذكرنا فهو مرتفع في حق الله تعالى فيجب لو كان تصح عليه الرؤية أن نراه وإن لم يكن في جهة، لا يقال: أنتم تشترطون انفصال الشعاع، وذلك يستلزم كون المرئي في جهة؛ لأنا نقول لا نسلم اشتراطنا ذلك وإنما هو من تمام صحة الحاسة، والشرط في الإدراك إنما هو صحة الحاسة على وجه لا يكون بينها وبين المدرك ساتر ولا ما يجري مجراه، وهذا حاصل في حق الله تعالى عند انفصال الشعاع، فإن قيل: كونه في خلاف جهة الرائي لا وجه لكونه مانعاً من الإدراك إلا كونه ليس في جهة الرائي، وهذا يوجب كون الشرط عندكم حصول المرئي في سمت الرائي، ولا ينفعكم إنكار كونه شرطاً مهما كان ثابتاً في نفس الأمر على أصلكم.

قيل: لا نسلم كون ذلك شرطاً مع تجويز إدراك ما ليس في جهة كما

ذكر أبو هاشم في اللون أنا لو قدرنا انفصاله فكونه ليس في جهة غير مانع من صحة رؤيته، وإنما يمنع منها كونه في جهة خلاف جهة الرائي كما ذكرنا.

الاعتراض السابع: أنا نرى الكبير صغيراً مع البعد، فإن كنا رأينا جميع أجزائه لزم أن يدرك المدرك على ما هو عليه من عظم جرمه، والمعلوم خلافه، وإن لم يدرك إلا بعضه فلا مخصص لذلك البعض بتعلق الإدراك به دون سائر الأجزاء إذ البعد فيها على سواء.

سلمنا بطل قولكم إن هذه الشرائط توجب عند اجتماعها رؤية المرئيات، فإن قيل: إن ثم مخصصاً للبعض وهو أن الشعاع المنفصل بمنزلة ساقي مثلث وعمود فالساقان إلى الطرفين والعمود إلى الوسط، والمنفصل إلى الطرفين أبعد ضرورة من المنفصل إلى الوسط لأن مسافته أبعد، وإذا بعد المرئي حتى لم يتصل بطرفيه الساقان اتصل العمود فأدركه دون الطرفين فرؤي كأنه صغير، قيل: فيلزم في كل ما أدرك صغيراً أن الساقين لم يتصلا به، وأنه لم يتصل به إلا العمود، وأنه لو تأخر عن تلك المسافة شبراً لا يرى منه شيء، والمعلوم خلافه.

سلمنا أنه لا يدركه حينئذ[1] فنريكم صورة أخرى حضر فيها المدرك واجتمعت الشرائط ولم تدرك، وذلك حيث أخذ أحدنا قبضة من تراب فإنه يدركها، ثم إذا انفصلت كل ذرة لحالها لم يحصل الإدراك مع كون الرائي حاصلاً على الصفة التي يرى لأجلها والمرئي حاصل على الصفة التي يرى لأجلها، فإن قلتم: إن رؤية كل ذرة مشروطة برؤية الأخرى، فذلك دور يوجب أن لا تدرك تلك الذرة رأساً، وإن

(١) أي حين إذا تأخر شبراً (أن الرائي). تمت. مؤلف.

قلتم ليس بشرط، بطل قولكم إن المدركية واجبة عند اجتماع الشرائط ؛ إذ قد اجتمعت ولم يحصل إدراك.

الجواب: أما عن الصورة الأولى فقال القرشي: الأحسن في الجواب أن نقول إنا نرى الشيء كله على البعد كما نراه كله على القرب، لكن يخيل إلينا أنه صغير لاتساع ما حوله من الفضاء أو غيره فإنه إن كان طائراً[1] في الهواء فإنا حين نراه يقع نظرنا على جرم السماء فنراه صغيراً في جنبها، وكذلك الشجرة في الفلاة أو في الجبل، وكلما قربنا إليه قل ما يقع عليه بصرنا مما حوله فرأيناه كأنه يكبر، يزيده وضوحاً أن الشيء إذ ضم إلى ما هو أكبر منه رؤي كأنه صغير وأدركته العيون، وكذلك الرجل الكامل إذا استقام عنده المفرط في الطول رؤي الكامل كأنه قصير، وهذا ظاهر فإن كثيراً من الأشياء إنما يعلم كبره أو حسنه بأن يضم إلى غيره.

وجه آخر في الجواب وهو أن هذا السؤال لازم لكم لأنكم توافقون في اعتبار هذه الشرائط، وإنما تعتبرون أمراً زائداً هو الإدراك الذي يفعله الله فينا ندرك به الجميع لو قرب فلا يكون لكم بد من الرجوع إلى قولنا.

وأما الصورة الثانية فالجواب عنها أن أجزاء التراب إذا اجتمعت تكاثفت وتميزت عن أجزاء الشعاع، وإذا تفرقت منعت لطافتها من إدراكها.

قوله: لزم الدور.

---

(١) نصب على أنه خبر كان واسمها ضميرٌ عائدٌ إلى الشيء. تمت. مؤلف.

قلنا: الدور ممنوع فإن رؤية كل ذرة تتوقف على انضمام الأخرى إليها لا على رؤيتها، وإنما يلزم الدور لو توقفت رؤية كل على رؤية الأخرى أو انضمام كل انضمام الأخرى، ولم يوجد شيء من ذلك. فتأمل.

الحجة الثالثة: أن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو في حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك، فهذه ثلاثة أصول، ولا بد قبل الكلام على هذه الأصول من تحقيق معنى المقابلة وما يجري مجراها، فنقول: المراد بالمقابلة المعنى الحقيقي لها وهو مقابلة المتحيزات كالأجسام، والذي في حكمها أمران:

أحدهما: الألوان فإن مقابلتها ليست حقيقة لما مر، وإنما هي جارية مجراها من حيث أن محلها مقابل فكانت في حكم المقابل.

ثانيهما: الوجه في المرآة والماء ونحوهما فإنه ليس بمقابل، بل في حكمه عند جمهور المتكلمين، وبيان ذلك أنه ينفصل من العين شعاع ويتصل بالمرآة وينفصل منها شعاع مع ذلك فيصير له في المرآة كالعين فيرى به الوجه ونحوه في مكانه، وهذا لا يكون إلا في الأجسام الصقيلة، وقيل: إن الرائي يرى وجهه في المرآة كذلك لأنه ينطبع فيها، وهذا محكي عن أبي الحسين البصري وغيره، ورد بوجوه:

أحدها: أنا نرى الأجسام العظيمة في المرآة وهي صغيرة لا ينطبع فيها ما هو أكبر منها ولا تحيط به ضرورة.

الثاني: أنها لو انطبعت فيها لاستمر كونها فيها بعد انتقال الجسم المقابل وهو معلوم البطلان.

الثالث: أنها إما أن تنطبع في ظاهر المرآة أو في باطنها، إن كان الأول لزم أن لا نرى المرآة لأن الجسم حائل بيننا وبينها، وإن كان الثاني لزم أن لا نرى الجسم لأن المرآة حائلة بيننا وبينه، إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تحقيق الأصول الثلاثة وإقامة البرهان على كل واحد منها ورد ما ورد عليه فنقول:

الأصل الأول: أنا لا نرى إلا بالحاسة قال الإمام المهدي وأبو الحسين وأصحابه: وهو ضروري إذ العقلاء يعلمون من أنفسهم أنهم لا يرون إلا بالحاسة ويكذبون من أخبر بخلاف ذلك، وقال الجمهور: بل هو استدلالي واستدلوا بأن عند صحة الحاسة يصح أن يرى، وعند فقدها يستحيل ذلك،فدل على أنها شرط، لا يقال: الخصم يدعي أن ذلك من قبيل العادة؛لأنا نقول لو كان كذلك لجاز اختلافها فيصدق من يخبر بأن في بعض البلاد رجلاً يرى لا بحاسة، والمعلوم أن العقلاء يبادرون إلى تكذيبه، وأيضاً فيما طريقه العادة [يجب]أن يفارق ما طريقه الوجوب، وإلا لالتبس الواجب بالجائز، فجوزنا أن تكون المعلولات والمسببات بمجرى العادة.

وقال القرشي: الأولى التفصيل فيقال أما وقوع الرؤية على هذا الحد[1] فهو ضروري، سواء قلنا الإدراك معنى أم لا، نظيره القدرة فإن كونها معنى لا تخرج الكتابة عن كونها لا تقع إلا باليد، والخصوم يوافقون في هذا، إلا أنهم يدعون كونه عادياً، وأما الصحة أي صحة الرؤية فعند أبي الحسين أن العلم باستحالة الرؤية من دون حاسة ضروري، وسائر الشيوخ يخالفونه، قال: ويمكن أن يفصل فيقال أمَّا

(١) وهو ان لانرى إلا بحاسة. تمت. مؤلف.

أن الرؤية لا تصح إلا بالحاسة التي هي مبنية بنية مخصوصة، فليس بضروري؛ لأن الخصوم يجوزون الإدراك في الجزء المنفرد من دون بنية، بل يجوزون ذلك في العلم والقدرة ونحوهما، وأما أن الرؤية لا تصح إلا بآلة سواء كانت تسمى حاسة أو كانت تسمى جزءاً منفرداً على ما يجوزه الخصم فهو ضروري، والخصوم يوافقونا فيه ويحيلون وجود الإدراك لا في محل، وإذا كانت كذلك فقد وافقونا في أن أحدنا لا يرى إلا بالآلة، وبهذا يحصل غرضنا سواء قلنا في تركيب الدلالة إن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة، أو قلنا إنه لا يرى إلا بآلة فإنه يحصل به المقصود وإن جوزوا حصول الإدراك والعلم والقدرة ونحوها في الجزء المنفرد، فإن قيل: إذا جوزوا حصول هذه المعاني في الجزء المنفرد فقد جوزوا الإدراك لا بحاسة ولا بآلة لأن الحاسة من حقها أن تكون مبنية بنية مخصوصة، والآلة من حقها أن تكون في حكم الغير للحي، ومذهبهم يقتضي أن يكون الحي المدرك القادر العالم جزءاً منفرداً.

قلنا: هذا وإن كان مذهبهم فكلامنا في رؤية أحدنا في الدنيا والآخرة وهم يوافقونا على أن الواحد منا ليس جوهراً فرداً حتى يكون قد أدرك لا بحاسة ولا بآلة، على أن هذا[1] لا يضرنا في صحة الدليل؛ لأنا نقول في عقد الدلالة الواحد منا متحيز، والمتحيز لا يرى إلا ما كان مقابلاً، أو في حكم المقابل.

قال: ثم إنا نبطل ما قالوه بأنه لو صح حصول هذه المعاني من غير بنية لجوزنا في أجزاء الحجر ونحوها أن تكون حية قادرة عالمة مدركة مكلفة، فإن قالوا ذلك جائز ولكن علم أنه غير واقع للعادة ظهر

---

(١) وهو جواز كون الادراك لابحاسة ولا بآلة. تمت. مؤلف.

عنادهم، ويقال لعله واقع ولكن لم يدرك لأن الله تعالى لم يخلق الإدراك فيكم، وأيضاً لو لم تحتج هذه المعاني إلى البنية لزم أن يكون القادر منا هو محل القدرة دون الجملة، وكذلك العالم وسائر الصفات، وقد التزمه الأشعري مكابرة، ويلزم أن لا ترجع الأحكام إلى الجملة فيكون المستحق للجلد هو اللسان لأنه القاذف، وكذلك الزنا ونحوه ويلزم أن يكون الواحد منا بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض فلا يصح الفعل لداع واحد، ومن التزم هذا فهو مكابر لا يناظر.

هذا تلخيص كلامه رحمه الله.

الأصل الثاني: أن الرائي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو في حكمه.

قال أبو الحسين: وهو ضروري، وقواه القرشي؛ لأنا نبادر إلى تكذيب من أخبرنا أنه رأى شيئاً ليس كذلك كما نكذب من أخبرنا أنه رأى جسماً غير متحرك ولا ساكن، والأشاعرة محمولون إما على جحد الضرورة، أو على أن في الضروريات ما يجوز اختلاف العقلاء فيه كالعلم بأن هذا زيد الذي شاهدناه أمس ونحو ذلك مما لا يعد من كمال العقل، وإما لأنهم علموه ضرورة ولم يعلموا بعلمهم لتمكن عقائدهم وتنميق علمائهم للعبارات في حكاية مذاهبهم، ولهم مداخل وصناعة قوية في التمويه وزخرفة القول.

هذا وأما غير أبي الحسين فاستدلوا بأنا وجدنا الإدراك يدور على ذلك ثبوتاً وانتفاء.

الأصل الثالث: أن الله تعالى ليس كذلك أي ليس مقابلاً ولا في حكمه، وقد تقدم الكلام عليه في مسألة نفي التشبيه، وقد أورد على هذا الدليل اعتراضات:

الاعتراض الأول: أن هذا منتقض بإدراك الباري تعالى للمدركات وليست مقابلة ولا في حكم المقابلة، فإذا صح منه ذلك من دون مقابلة صح منا من دونها فنراه وإن لم يكن ثم مقابلة.

الجواب: أن هذا جمع من غير علة، ثم إنا قد احترزنا عن ذلك بقولنا إن الرائي بالحاسة... إلخ والباري تعالى ليس بذي حاسة فصح منه أنه يرى ما ليس مقابلاً، لا يقال لا نسلم أن الرؤية بالحاسة هي العلة في اشتراط المقابلة لجواز أن تكون العلة في ذلك كون الرائي والمرئي متحيزين فوجب تحاذيهما وإذا فقد التحيز في أحدهما انتفت العلة، فلا تشترط المقابلة لأنا نقول تلك العلة لا دليل عليها، وعلتنا قد ثبتت إما بالضرورة، أو بالدوران كما مر، والتجويز لا يقاوم الظن فضلاً عن العلم، وقال القرشي في جواب هذا السؤل: إن العقول إنما قضت بوجوب المقابلة من حيث أن الرائي جسم، ويستحيل أن يكون الجسم رائياً وليس بمقابل له والله تعالى ليس بجسم فيرى لا بمقابلة، بخلاف رؤية أحدنا لأن الرؤية أمر صادر من جهة الرائي، فإذا كان في جهة استحال أن تصدر الرؤية منه إلا إلى ما يقابل تلك الجهة، أو يكون في حكم المقابل لها، وإذا لم يكن الرائي في جهة[1] صح أن يرى ما ليس بمقابل لأنه لا يعقل أن يكون مقابلاً، يزيده وضوحاً أن الله يرى الأشياء في جهاتها.

---

(١) كالباري تعالى. تمت مؤلف.

الاعتراض الثاني: من الجائز أن تكون المقابلة ونحوها بمجرى العادة أي أجرى الله العادة أنا لا نرى إلا ما كان مقابلاً أو في حكمه، وإذا كان بمجرى العادة جاز خلافه فيجوز أن يخلق الله فينا رؤية الأجسام والألوان من دون مقابلة، وإذا جاز ذلك فلا مانع من رؤية الباري تعالى من دون مقابلة.

الجواب: أن ذلك مكابرة، ثم إن الأمور العادية يجب تخلفها كما مر، والمعلوم أن هذا الشرط لم يتخلف ولو جوزنا ذلك لا نفتح باب الجهالة ومخالفة ما علمت بالضرورة فيه الاستحالة فيجوز أن يكون تحيز الأجسام عند وجودها بالعادة، فيصح تجويز جسم غير متحيز، وأن يجعل الجسم متحيز آمن دون وجود؛ لأن الوجود شرط عادي، وأن يكون اشتراط الحياة في العلم والقدرة عادياً، فيجوز أن يوجد قادر عالم بحي، وكذلك منافاة الأضداد، فيلزم جواز اجتماعها، وهذه اللوازم كلها إنما يلزم على تجويز كون هذه الأشياء بطريق العادة، وليس ذلك بأبعد من تجويز رؤية لا بمقابله ولا في حكمها.

الاعتراض الثالث: أن المقابلة إنما هي شرط في رؤية المحدثات فلا يصح منا أن نرى منها إلا ما كان كذلك وليست شرطاً في صحة رؤيتنا للباري سبحانه.

الجواب: أنا قد بينا أن العقول تخيل لا بمقابلة ولا نحوها، فمن جوز رؤية الباري لزمه تجويز المقابلة، ومن أحال ذلك فقد أحال الرؤية، ولا يجوز انفصال أحدهما عن الآخر، ويلزم القول بجواز أن يكون اللهت جسماً متحيزاً لا في جهة؛ لأن الجهة إنما تجوز على المحدثات لا يقال كونه جسماً يستلزم الجهة؛ لأنا نقول وكونه مرئياً يستلزم المقابلة

أو ما في حكمها.

فإن قيل: إنما خصصنا اشتراط المقابلة برؤيتنا للمحدثات دون رؤيتنا للباري تعالى لاختلاف الرؤيتين، فإن ماهية رؤية الغائب وهو الله تعالى إنما هو انكشاف تام، أي ينكشف لبعاده انكشاف القمر ليلة البدر، وأن يحصل لذات العبد بالنسبة إليه تعالى هذا الانكشاف فالمعبر عنه بالرؤية نسبته إلى ذاته المخصوصة جل وعلا، كنشبة لانكشاف المسمى بالانضار إلى سائر المنضرات ولانكشاف يكون على وقف المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه، هكذا في المواقف وشرحه.

قيل: النزاع إنما هو في الإدراك المعلوم إلا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة بالانشكاف التام عندكم إذ نقول بذلك وهو الذي نسميه علماً ضرورياً، وحينئذٍ يعود الخلاف لفظياً، لكن ظاهر صنيعكم في الرد والإيراد، وتقدير الاحتجاج يأبا ذلك.

الاعتراض الرابع: أن يقال قد صح العلم بالباري تعالى من دون مقابلة فيصح أن نراه كذلك.

الجواب: أن هذا قياس من دون جامع.....، ولو كان حكمها واحد لصح إدراكنا المدركات مع حصول الموانع كما نعلمها مع حصولها، وأيضاً العلم يخالف الإدراك فإنه يتعلق بالمعدوم والموجود، والقديم والمحدث، والإثبات والنفي، وبكل صفة، وحكم الإدراك لا يتعلق إلا ببعض الموجودات ولا قياس مع وجود الفارق هذا.

وأما الأدلة السمعية على نفي الرؤية فكثيرة، وستأتي في مواضعها

إن شاء الله.

ومنها هذه الآية إذ لو كان سؤال الرية جائز لما نزلت بهم العقوبة وهي الصاعقة التي أخذتهم، كما لم ينزل بهم لما سألوا التنقل من طعام إلى طعام في قوله تعالى: {فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ} [البقرة:٦٠].

قال أبو الحسين: ما ذكر الله تعالى سؤال الرؤية إلا استعظمه كما في هذه الآية فإن الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم لمن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقول أمم الأنبياء لن نؤمن ل بإحياء ميت في أنه لا يستعظم ولا تأخذهم الصاعقة، ومثلها قوله تعالى: {يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ} إلى قوله: {فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ...} [النساء:١٥٣] الآية فسمى ذلك ظلماً وعاقبهم في الحال، فإن قيل: أليس الله قد أجرى سؤال إنزال الكتب مجرى الرؤية في كون كل منهما عتواً فكما أن إنزال الكتب غير ممتنع في نفسه وكذلك الرؤية.

قيل: الظاهر يقتضي امتناعهما مع ترك العمل به في إنزال الكتب لدليل، فيبقى معمولاً به في الرؤية، ومن ذلك قوله تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلاَئِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوّاً كَبِيراً} [الفرقان: ٢١] فلو كانت الرؤية جائزة وهي عند مجوزيها من أعظم المنافع لم يكن سؤالها عتواً لأن من سأل الله نعمة في الدين أو في الدنيا لم يكن عاتياً، ويجري سؤالهم إياها مجرى من سأل معجزة زائدة.

قالوا: هذا كله راجع إلى معنى واحد، وهو أن الرؤية لو كانت

جائزة لما كان سؤالها منكراً، واعتمد في ذلك على ضرب الأمثلة بالانتقال من طعام إلى طعام وبزيادة المعجزة، ونقول: لم قلت لما كان طالب ذلك الممكن غير عات ولا فاعل منكر وجب أن يكون طالب كل ممكن غير عات ولم تعتمد في ذلك إلا على ما ضربته من الأمثلة، والاعتماد عليها في مثل هذا الموضع لا يليق بأهل العلم كيف والله تعالى ما ذكر الرؤية إلا وذكر معها شيئاً ممكناً بالاتفاق، وأثبت صفة العتو على مجموع الأمرين، وهذا يدل على أن هذه الصفة ما حصلت لأجل كون المطلوب ممتنعاً، وحينئذ فيقال السبب في استعظام سؤال الرؤية إما لكونها لا تحصل إلا في الآخرة فكان سؤالها في الدنيا مستنكراً،أو لأنه لو رؤى الله في الدنيا لزال التكليف بالمعرفة؛ لأن الرؤية تتضمن العلم الضروري وهو ينافي التكليف، أو لأنه قد ثبت صدق المدعي للرسالة بالدليل، فكان طلب الزيادة في الدلالة تعنتاً، والمتعنت يستحق الذم والتعنيف، أو لأن الله تعالى قد علم أن في منع الخلق عن رؤيته في الدنيا مصلحة فلذلك استنكر طلبها، كما أنه لما علم أن في إنزال الكتب والملائكة مفسدة استنكر طلبه.

والجواب: أن أبا الحسين لم يدع أن طالب كل ممكن لا يكون عاتياً، ولا ادعى أن كل ما استعظم سؤاله ووصف سائله بالعتو ونحوه يكون ممتنعاً لذاته، وإنما ادعى أن الظاهر فيما كان كذلك أنه ممتنع في نفسه إلا لدليل، وقد صرح بهذا في قوله ترك العمل به في إنزال الكتب لدليل، قوله: ولم تعتمد إلا على ضرب الأمثلة... إلخ.

قلنا: لم نعتمد عليها، وإنما ذكرناها لتصوير المسألة وتحقيقها، والاعتماد إنما هو على ما يقتضيه الظاهر.

قوله: لم قلت لما كان طالب ذلك الممكن غير عات... إلخ.

قلنا: لم نقل بوجوب كون طالب الممكن غير عات إذا ثبت قبحه عقلاً وشرعاً كما يفيده قوله ترك العمل به في إنزال الكتب لدليل، فإنه إنما أراد أنه ترك العمل بالظاهر في كون إنزال الكتب ممتنعاً لنفسه للدليل ولا دليل في الرؤية، فبقيت على الامتناع لذاته ولم يرد أن سؤال إنزال الكتب ليس من العتو لأن الظاهر التوبيخ عليه، وذلك يقتضي قبحه، ولعل وجهه أن في إنزال الملائكة والكتب المخطوطة مفسدة يعلمها الله تعالى، وقد نبه الله على ذلك بقوله: {قُلْ لَوْ كَانَ فِي الأَرْضِ مَلاَئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكاً رَسُولاً} [الإسراء: ٩٥] فدل على أن في جعل الرسل من غير جنس المرسل إليهم مفسدة، ولهذا امتن الله على المؤمنين إذ جعل فيهم رسولاً من أنفسهم.

قوله: ما ذكر الرؤية إلا وذكر معها شيئاً ممكناً... إلخ.

قلنا: مسلم فكانت ماذا؟

قوله: وهذا يدل على أن هذه الصفة ما حصلت لأجل كون المطلوب ممتنعاً.

قلنا: ما أردت بالممتنع هل الممتنع لذاته أو الممتنع لوصفه؟ إذا أردت الأول فلم ندع أن الأمرين يعني إنزال الكتب والرؤية ممتنعان معاً للذات لقيام الدليل على إمكان إنزال الكتب، وإن أردت الثاني فلا نسلم أن إنزال الكتب غير ممتنع لما مر من بيان ما فيه من المفسدة، ولا يمتنع التوبيخ والذم على توجيه مجموع أمرين ممتنعين: أحدهما ممتنع

لذاته، والآخر ممتنع لقبحه لا لعدم إمكانه.

قوله: فيقال السبب في استعظام سؤال الرؤية... إلخ.

قلنا: هذه الاحتمالات خلاف الظاهر ولا دليل عليها، بل قام الدليل على خلافها، وهو أن الوجه في استعظام ذلك أنهم سألوا ما لا يمكن وقوعه في حال من الأحوال، ودليله ما مر من الحجج العقلية، وكذلك الآية فإن الظاهر يقتضي أنه استعظم ذلك؛ لأنهم سألوا ما لا يجوز ولا يمكن في حال، وإلا لنبه على خلافه وما كان ربك نسياً.

قوله: أو لأنه قد ثبت صدق المدعي للرسالة... إلخ.

قلنا: طلب زيادة الدليل لا قبح فيه، ولهذا كرر الله الأدلة على ثبوت ذاته جل وعلى ووحدانيته، وحكى عن إبراهيم عليه السلام قوله: {وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي} [البقرة: ٢٦٠] وواتر معجزات الأنبياء حتى روي لنبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ألف معجزة أو أكثر.

الموضع الثالث: [في شبه القائلين برؤية الله تعالى]

في شبه المخالفين: ولهم شبه عقلية وسمعية، فالسمعية ستأتي إن شاء الله وقد تقدم شيء منها، والعقلية كثيرة، ولنذكر هنا أقواها:

الشبهة الأولى: طريقة الوجود وهي التي اعتمدها الأشعري والباقلاني وغيرهما، وتقريرها أنا نرى الجواهر وبعض الأعراض كالألوان، وهذا يدل على أن صحة الرؤية مشتركة بينهما، فلا بد أن نعلل هذه الصحة بأمر يشتركان فيه حال وجودهما لتحقق رؤيتهما عند الوجود، وانتفائها عند العدم ضرورة كون الأجسام والأعراض

إذا كانت معدومة استحالت رؤيتها، وهذا متفق عليه، وقلنا بوجوب اشتراكهما في العلة، لأنها لو لم تكن كذلك لزم تعليل الأمر الواحد وهو صحة الرؤية بعلل مختلفة، وإنه غير جائز؛ لأنها[1] حكم متماثل في الذوات، والأحكام المتماثلة في الذوات لا يصح تعليلها بعلل مختلفة نحو كون الجوهر جوهراً واللون لوناً، وإلا لزم أن يصح تعليل صحة القادرية في شخص بما يعلل به صحة عالميته، ويعللها في آخر بغير ذلك، فيصح كونه عالماً ولا يصح كونه قادراً مع مساواته للآخر، وذلك يقدح في تعيين الشروط للمشروطات وهو باطل، ثم هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث؛ إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فإن الأجسام لا توافق الألوان في صيغة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين، لكن التعليل بالحدوث باطل؛ لأنه عبارة عن وجود بعد عدم، والعدم لا يكون جزء علة فتعين الوجود، فثبت أن علة صحة رؤية الجوهر والألوان هي الوجود، والباري تعالى موجود فيجب أن تصح رؤيته.

والجواب من وجوه:

أحدها: أن هذا الدليل يوجب رؤية كل موجود، ومعلوم أن كثيراً من الموجودات لا ترى كالعلم والإرادة ونحوهما، لا يقال: الخصم ينكر وجود ما لا يدرك؛ لأنا نقول إنكار وجود نحو ما ذكرنا عناد ومكابرة.

قالوا: أجرى الله العادة بعدم رؤيتها.

---

(١) أي في الصحة. تمت. مؤلف.

قلنا: موجبات الرؤية حاصلة فالحواس سليمة، والموانع مرتفعة، والمدرك موجود، فلو كان يصح عليها الرؤية لوجب أن نراها.

الثاني: أنكم جعلتم العلة في صحة الرؤية إنما هو الوجود، ومعلوم أن الشيء كما تجدد له صفة الوجود تجدد له صفات أخرى، ولا يمتنع جعل تلك الصفات هي المصححة للرؤية، فليس الوجود بأولى منها، فإن قيل: وما تلك الصفة؟ قيل: هي التحيز في الجوهر، والهيئة في اللون.

قوله: لزم تعليل الأمر الواحد وهو صحة الرؤية... إلخ.

قلنا: لا مانع من ذلك.

قال الإمام المهدي: ألا ترى أن المصحح لكون القديم تعالى حياً هي الصفة الأخص وليس كذلك في حقنا مع تماثل الحيية في الذوات.

قوله: لأنها حكم متماثل في الذوات... إلخ.

قلنا: ممنوع، قال القرشي: من أين لهم أنها حكم متماثل، وأن صحة رؤية الجوهر تماثل صحة رؤية اللون، وتماثل صحة رؤية الباري، سلمنا فما الدليل على أن الأحكام المتماثلة لا تعلل بعلل مختلفة، فإنا نقول إنها معللة بالمقتضيات وهي مختلفة في الأجناس، نظيره في العقليات صحة كون الأشياء معلومة فإنها معللة بصفاتها الذاتية وهي مختلفة وفي الشرعيات فساد الصلاة فإنها تعلل بالحدث والكفر وغيرهما، سلمنا أنها لا تعلل بالعلل المختلفة، فلا مانع من أن تعلل صحة رؤية الجواهر والألوان بكونهما ممكني الوجود من ذاتيهما، أو كونهما معلومين لا الوجود، ويلزم عليه صحة رؤية

المعدوم، وقد يقال: المعدوم ليس بشيء، وهذا غير مخلص؛ لأن العلة إذا كانت ما ذكرنا بطل اشتراط كونه شيئاً، فإن قالوا: نحن نعلم استحالة رؤية المعدوم.

قلنا: فما الفرق بينه وبين العلم والإرادة، والسمع والبصر، ونحوهما مما قد جوزتموه.

قوله: وإلا لزم أن يصح تعليل صحة القادرية في شخص... إلخ.

قلنا: قال الإمام المهدي: ليس ذلك من باب تعليل المتماثل بأمر متماثل لكونه متماثلاً فإن القادريتين مختلفتان أبداً، سواء كانتا لشخص أو لشخصين، بل لما ثبت أن العالمية والقادرية ونحوهما من صفات الجمل لا تصح إلا علىالأحياء، علمنا أن المصحح لها إنما هو الحيية، وإلا لجوزنا عالماً قادراً غير حي، وقد علمنا خلافه ضرورة، فثبت أن امتناع تعليل صحة القادرية بأمر غير ما عللت به صحة العالمية ونحوها ليس لكون الأحكام المتماثلة وهي صحة القادريات لا تعلل بأمر مختلف، وإنما هو لما ذكرنا من تجويز المصحح لها سوى الحيية يقدح فيما علم ضرورة من أن القادر لا يكون إلا حياً، وليس كذلك صحة الرؤية فإن تجويز اختلاف المقتضى لها في الذوات لا يقدح في ضروري، بل له نظائر قد ذكرناها.

الوجه الثالث: أن الوجود عند كثير من علمائكم ليس بزائد على ذات الموجود بل هو ذاته، وعلى هذا فكأنهم قالوا نرى الأشياء لذواتها، فنلزمهم ما ألزمونا به من صحة تعليل الأحكام المتماثلة في الذوات بعلل مختلفة؛ لأن صحة الرؤية حينئذ معللة بشيء مختلف وهو

الذوات.

قال القرشي: ويلزم عليه صحة الرؤية حال العدم.

قلت: لعل لزوم هذا على رأي من يجعل الوجود أمراً زائداً على الذات من هؤلاء؛ إذ يلزمهم عليه القول بثبوت ذوات العالم في العدم.

الوجه الرابع: أن يقال هل تجعلون[1] الوجود علة في صحة جميع الإدراكات على الله تعالى، أو في صحة الرؤية فقط.

الثاني: باطل لاتحاد الطريق، والأول يلزم منه أن يصح أن تسمع ذاته وتذاق وتشم وتلمس، قيل: وقد التزمت الأشعرية فأجازوا أن تدرك ذاته تعالى على حد إدراكنا للألم واللذة، والريح، والطعم، والحرارة، وأجازوا أن تدرك حياته وعلمه على حد إدراكنا لهذه المدركات، وهذا تهافت شديد، وضلال بعيد.

الشبهة الثانية: أن القديم تعالى يوصف عندكم بأنه راءٍ لذاته، فيجب أن يرى نفسه فيما لم يزل، والاَّ خرج عن كونه رائياً لذاته، وكل من قال إنه يرى ذاته قال إنه يراه غيره.

قوله: (وكل من قال إنه يرى ذاته قال إنه يراه غيره) ممنوع فإن في الناس من قال إنه يرى ذاته ولا يراه غيره.

والجواب: لا نسلم أنه يرى لذاته، وإنما يرى لكونه حياً بشرط وجود المدرك، فقد بينا كون ذاته مما لايصح إدراكها، وإلا لجاز أن يرى المعدوم، ولا وجه لامتناع رؤيته إلا كونها مستحيلة وهي في حق

(١) كذا في الأصل أن يقال: لايجعلون الوجود، ولعل الصواب ما أثبتناه.

الباري تعالى كذلك.

الشبهة الثالثة: أن القول بالرؤية لله تعالى لا يؤدي إلى حدوثه، ولا إلى تشبيهه، ولا إلى تكذيبه، ولا قلب ذاته فيجب القول بصحتها.

والجواب: بالقلب فيقال إن نفي الرؤية لا يؤدي إلى شيء من ذلك فيجب أن تنتفي عنه الرؤية، وهذا يسمى قلب التسوية، ثم يقال لهم إثبات كون جبريل في السماء السابعة لا يؤدي إلى حدوث الباري أوتشبيهه، ولم يجب أن يقال هو فيها، وكذلك إثبات مدينة بين مكة والطائف لا يؤدي إلى ذلك ولم يجب القول بثبوتها.

قال السيد مانكديم: ثم يقال لهم: إن إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه وإلى حدوث معنى فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، وإلى تجويره في حكمه، وإلى تكذيبه في خبره؛ لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً أو في حكم المقابل، وهذه من صفات الأجسام فيجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً؛ لأن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثة فيؤدي إلى حدوثه، وكذلك إذا كان جسماً تجوز عليه الحاجة فتجوز عليه الزيادة والنقصان، وإذا جاز عليه الحاجة جاز أن يجور في حكمه ويكذب في خبره تعالى عن ذلك، فإذاً إثبات الرؤية يؤدي إلى هذه المحالات فيجب أن تنفى عنه.

الشبهةالرابعة: لو كان رؤيته تعالى مستحيلة لعلمت ضرورة، أو دلالة، وكلاهما منتفيان، فتنتفي الاستحالة؛ إذ لا قائل بالتجويز والشك من الأمة، أما انتفاء الضرورة فواضح، وأما انتفاء الدلالة فلما ذكرنا في أدلتكم من القوادح، ولا يقال إنا نقلب عليكم في صحة

الرؤية فنقول لم تعلم ضرورة ولا دلالة... إلى آخره، فيجب القطع بنفيها؛ لأنا نقول لم يستدل أحد بهذا الدليل على نفي صحة الرؤية، فالاستدلال به خرق للإجماع، بخلاف ما قلنا فإنا لم نزل نستدل به.

والجواب: أنا نعارضكم بمطاعن أصحابنا في صحة رؤية الباري تعالى وهي أقدم، ويلزم أنكم بنيتم العقلي على سمعي ضعيف، وهو أن إحداث دليل ثالث ونحوه خرق للإجماع، وهذا باطل كما تقرر في الأصول.

هذا وللقوم شبه عقلية تركناها لظهور سقوطها، وبقي الكلام على شبهة ضرار في إثبات الحاسة السادسة.

قال الإمام المهدي: فلعله يقول لما كان من شرط الإدراك بهذه الحواس محاذات المدرك إياها، وذلك يستلزم جسميته أو حلوله في جسم، ويوجب أن ندركه الآن، وقد ثبت أنه تعالى يدرك يعني في الآخرة على زعمهم وجب أن يكون الإدراك بغير هذه الحواس وهي حاسة سادسة يخلقها الله تعالى.

والجواب: أن نقول الرؤية الحاصلة بالسادسة لا تخلو إما أن تكون ما نفعله بهذه المعروفة أو أمر آخر سماه رؤية مخالف لما نعرف، إن كان الأول وجب حصوله بهذه الحاسة، وإلا فلا فائدة في خلق الأخرى[1]، وإن كان الثاني فخارج عن محل النزاع ؛لأنا إنما نفينا أن يرى في الآخرة على مثل هذه الرؤية، فإن أراد بالرؤية العلم فالخلاف لفظي لأنه إنما سمي القلب حاسة، وإن لم يرد بها العلم فلا يعقل مذهبه.

---

(١) لأن الرؤية إذا لم تحصل بالأولى لم تحصل بهذه. تمت. مؤلف.

واعلم أن للخصوم شبهاً وسنتكلم عليها في مواضعها إن شاء الله.

فائدة [تعليق على كلام مانكديم]

قال السيد مانكديم ما معناه: المخالف لنا في هذه المسألة إما أن يحقق الرؤية فيقول إن الله تعالى يرى مقابلاً لنا أو حالاً في المقابل، أو في حكم المقابل، أو لا يحقق، ويقول إنه تعالى يرى بلا كيف، فعلى الأول يكون كافراً لأنه جاهل بالله والجهل بالله كفر بإجماع الأمة، وعلى الثاني لا يكفر؛ لأن التكفير إنما يعرف شرعاً وليس في الشرع ما يدل على ذلك، وإنما ألزمناهم أنه لو جاز أن يرى لجاز أن يلمس ويشم خاصة على مذهبهم أن رؤيته تعالى ثواب، فيلزم أن يكون مشتهى أو معشوقاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قلت: وأراد عليه السلام أن التكفير بالإلزام لم يثبت، وقد تقدم البحث فيه في سياق قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ...} [البقرة: ٦] الآية، وفيه تفصيل لا ينبغي جهله.

قوله تعالى: {فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ} [البقرة:٥٩]
قيل: في الآية دليل على منع رواية الحديث بالمعنى؛ لأن ظاهرها يتناول قبح كل تبديل قول بقول سواء اتفق المعنى أم لا، وهذا قول ابن سيرين وجماعة من السلف، وأجيب بأن الله إنما ذمهم لتبديلهم اللفظ والمعنى، وقد قيل إنهم بدلوا حطة بحنطة، فأما من غير اللفظ وأبقى المعنى فلم يتناوله، ولهذا أكد الذم بقوله غير الذي قيل لهم، مع أن تحقيق التبديل مستحيل مع عدم المغايرة، لكن صرح بذلك تحقيقاً لمخالفتهم، وتنصيصاً على المغايرة من كل وجه.

قالوا: نقل كثير مما وردت به الآثار كألفاظ الأذان والتشهد وغيرهما باللفظ، فكذلك يكون حكم غيرهما.

قلنا: ذلك مما تعبد بلفظه ولا نزاع فيه.

قالوا: لو جازت الرواية بالمعنى لجاز للراوي الأول، ثم للراوي عنه، ثم كذلك حتى يؤدي إلى خروج الخبر عن معناه؛ لأن كل ناقل قد يزيد أو ينقص قليلاً.

قلنا: لا نسلم ذلك لأن الكلام في الذكي العارف.

قالوا: حث النبي ﷺ على نقل الحديث باللفظ كما يدل عليه ما في أمالي المرشد بالله، قال: أخبرنا ابن ريذة، قال: أخبرنا الطبراني، ثنا عبد الرحمن الضراب، ثنا المخزمي، ثنا محمد بن كثير، ثنا ابن أبي خالد، عن الشعبي، عن النعمان بن بشير، عن أبيه عن النبي ﷺ: «رحم الله عبداً سمع مقالتي فحفظها فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه، ثلاث لا يغل عليهن قلب مؤمن: إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة المسلمين، ولزوم جماعة المسلمين».

أخبرنا ابن ريذة،أنا الطبراني،ثنا يحيى بن عثمان، ثنا نعيم بن حماد، ثنا إبراهيم بن سعد،عن صالح بن كيسان،عن الزهري، عن محمد بن جبير بن مطعم، عن أبيه، قال: قام النبي ﷺ بالخيف فقال: «نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها فأداها إلى من لم يسمعها فرب حامل فقه لا فقه له، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ثلاث لا يغل عليهن قلب مؤمن: إخلاص العمل لله، والطاعة لذوي

الأمر، ولزوم جماعة المسلمين فإن دعوتهم تحيط من وراءهم».
وأخرجه أحمد، وابن ماجة، والحاكم في المستدرك.

وفي أمالي المرشد بالله أيضاً أخبرنا أبو طاهر بن بشر، ثنا بن لبوة، ثنا أبو خليفة، ثنا مسدد، ثنا يحيى، عن شعبة، ثنا عمرو بن سليمان، عن عبد الرحمن بن أبان، عن أبيه: خرج زيد بن ثابت من عند مروان قريباً من نصف النهار فقلنا إنه ما بعث إليه إلا لشيء يسأله، فقمت إليه فسألته، فقال: أجل سألنا عن أشياء سمعناها من رسول الله ﷺ يقول: «رحم الله من سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه، ثلاث خصال لا يغل عليهن قلب مسلم أبداً: إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من وراءهم» الخبر. وأخرجه أبو داود، وابن ماجة، وأخرجه الترمذي، وابن ماجة عن ابن مسعود.

وفي أمالي أبي طالب: ثنا أبو عبد الله القزويني، ثنا أبو الحسن القطان، ثنا ابن ماجة، ثنا محمد بن عبد الله، ثنا محمد بن فضيل، ثنا ليث، عن محمد بن عباد، عن أبيه، عن زيد بن ثابت قال رسول الله ﷺ: «نضر الله امرأً سمع مقالتي فبلغها فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه». وأخرجه الترمذي.

وأخرج أحمد وابن ماجة عن أنس عن النبي ﷺ أنه قال: «نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها عني فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» . وقد روى الحديث في بعض كتب الأصول بلفظ: «ثم أداها كما سمعها».

وبيان الاستدلال به أن أداء الحديث كما سمع إنما هو بنقل لفظه، وأيضاً قوله: «ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» يقتضي أن المنقول إليه اللفظ قد يستفيد ما لا يستفيده الراوي فيجب نقل اللفظ بعينه لذلك.

قلنا: من نقل المعنى فقد أداه كما قد سمع؛ لأنه المقصود من الكلام[1]، والفائدة تحصل بالمعنى كاللفظ؛ إذ الفرض أن الناقل عدل عارف، ثم إن الحديث ليس فيه دلالة على الوجوب، وإنما فيه الدعاء لمن حفظه إلى أن يبلغه.

فائدة [في معنى نضر الله]

قوله: (نضر الله) أي نعمهُ يروى بالتخفيف والتشديد من النضارة وهي في الأصل حسن الوجه والبريق، وذهب الأكثر إلى جواز الرواية بالمعنى للعارف بمواقع الألفاظ؛ إذ لا دليل على المنع لبطلان ما احتج به المخالف كما مر، وإذا بطل أحد القسمين ثبت الثاني؛ لأنهما من طرفي نقيض؛ ولأن نقل الآثار النبوية واجب فإذا تعذر اللفظ وجب المعنى، وتحقق النقل باللفظ متعذر عادة، ولهم أن يتبرعوا بالاستدلال زيادة في تقرير مذهبهم وتوضيحه، وذلك من وجوه:

أحدها: إجماع الصحابة، فإن المعلوم أنهم كانوا يروون الخبر الواحد بعبارات مختلفة مع اتحاد مجلس السماع ولا ينكر بعضهم على بعض، يعرف ذلك من عرف الحديث.

الثاني: إطباق الأمة على نقل الأخبار والوقائع بعبارة مختلفة، وشاع

(١) ولهذا يقول المترجم: قد أديت كما سمعته. تمت. مؤلف.

ذلك وذاع ولم ينكر فكان ذلك إجماعاً.

الثالث: ما روي عن ابن مسعود، وأبي الدرداء، وأنس أنهم كانوا يقولون قال رسول الله ﷺ كذا أو كما قال، وذلك تصريح منهم بعدم تذكر اللفظ بعينه، ولم ينكر عليهم.

الرابع: الإجماع على جواز تفسير الخبر للعجم بلغتهم وهو غير لفظ الخبر.

الخامس: أن الصحابة لم يكونوا يكتبون الآثار في مجلس السماع، وربما لم يكرروا دراستها ثم يروونها بعد مضي الأعصار، والعادة تقضي بتعذر ضبط اللفظ.

السادس: ما روي في بعض كتب أصحابنا في الأصول عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا أصبتم المعنى فلا بأس».

قلت: قال زين الدين: رواه ابن مندة في معرفة الصحابة من حديث عبد الله بن سليمان بن أكتمة الليثي قال: قلت: يا رسوالله إني أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمع منك يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً، قال: «إذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس» فذكر ذلك للحسن، فقال: لولا هذا ما حدثنا. هكذا نقله زين الدين، وقال السخاوي: هو حديث مضطرب لا يصح، بل رواه الجوزجاني في الموضوعات.

وبقي في المسألة أقوال يتضمن التفصيل.

أحدها: قول الخطيب، وهو أنه يصح للراوي أن يروي بالمعنى إذا كان بلفظ مرادف كإبدال الاستطاعة بالقدرة، والحظر بالتحريم إذ لا

خطأ مع المرادف، وإما مع غيره فإنا نعلم اختلاف العلماء في معاني الألفاظ وتفاوتهم في التنبه لها، فلو جوز وقدر وقوعه مرتين أو ثلاثاً ووقع في كل مرة أدنى تغيير أدى إلى تغيير كثير واختل المقصود.

والجواب: أنه إنما يقع الخطأ والتغيير من غير العارف، وليس بمحل النزاع، وأما العارف فكما لا يقدر الخطأ مع إتيانه باللفظ المرادف لا يقدر منه مع معرفته لمقاصد الألفاظ.

القول الثاني: مروي عن الحنفية وهو أنه إن كان للخبر معنى واحد جاز نقله بالمعنى، وإن كان له معنيان لم يجز؛ إذ لو روي بأحد المعنيين كان بخلاف ما اقتضاه لفظ الخبر، مثاله: لو قال الشارع: عدة المرأة ثلاث أقراء، فقال الراوي: عدتها ثلاث حيض، فليس القرء موضوعاً للحيض وحده، وإن قال: عدتها ثلاث حيض أو ثلاثة أطهار كان فيه التخيير، ولعل الشارع قصد أحدهما فقط.

والجواب: أن مثل هذا لا يجوز، واشتراطنا معرفة الراوي لمعاني الألفاظ ومقاصدها يمنع كون هذا قولاً مستقلاً، والعدل العارف لا يروي صورة المثال بالمعنى.

القول الثالث: أن لفظ الراوي إن كان لا يسد مسد الخبر بأن يزيد عليه أو ينقص منه، أو كان أخفى منه أو أوضح لم يجز؛ لأن الزائد كذب، والناقص إما أن ينبئ عن رفع حكم قد أثبته أو كتمان حكم كذلك، وأيهما كان لم يجز وذلك ظاهر، وأما المنع مع الاختلاف بالوضوح والخفاء؛ فلأنه لا يمتنع تعلق المصلحة باللفظ المنقول عن النبي ﷺ ظاهراً كان أو خفياً وإن سد مسده، فإن اشتبهت الحال فيه

حتى يكون موضع اجتهاد لم يجز نقله بالمعنى لجواز أنه لو نقل اللفظ إلى المجتهد لخالف اجتهاده اجتهاد الراوي، وإن لم يشتبه الحال فيه جاز كقعد وجلس. ذكر هذا التفصيل أبو الحسين البصري، وحكاه عن الحسن البصري وأبي حنيفة، والشافعي، وإنما جاز نقل الحديث بالمعنى في القسم الأخير؛ لأنه إن وجب نقل الحديث لأجل اللفظ دفعه الإجماع، وإن وجب لأجل اللفظ والمعنى وجب تلاوة اللفظ، ولا دليل عليه.

والجواب: أن الراوي إن زاد أو نقص بما يغير المعنى، أو يتضمن رفع حكمه أو كتمانه فخارج عن محل النزاع، وإن لم يكن كذلك فلا مانع منه، وقد دل عليه ما مر، ولا يلزم منه كذب ولا كتمان؛ لأن المعنى بتمامه وهو المقصود من اللفظ والمخالفة بالجلاء والخفاء، وتجويز المصلحة والمفسدة مما لا تكليف علينا فيه، ولا دليل على مراعاة ذلك عقلاً ولا شرعاً، ولو علم الله تعلق المصلحة بالظاهر لتعبدنا بتلاوة لفظ الخبر كالقرآن ونحوه.

قيل: وما حكاه عن أبي حنيفة والشافعي فالمروي عنهما خلافه.

تفسير قوله تعالى:

{وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}

[البقرة: ٦٣]

- جواب على قانون الجاذبية.
- جواز التكليف مع الإلجاء.
- في دلالة الآية على أن الاستطاعة قبل التكليف.

قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: ٦٣] الطور: قيل كل جبل، وقيل: هو اسم لجبل مخصوص، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى[جواب على قانون الجاذبية]

من الملاحدة من أنكر إمكان وقوف الثقيل في الهواء بلا عماد، قالوا: وأما الأرض فطبعها طلب المركز فلأجل ذلك وقفت فيه.

والجواب: أن هذا إنكار للضرورة؛ فإنا نعلم وقوف الطير في الهواء: {أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلاَّ اللَّهُ} [النحل:٧٩] وكذلك السماء قد نص الله في كتابه على أنها قائمة بلا عمد.

ونقول: قد ثبت أن الله تعالى قادر على الممكنات، ووقوف الثقيل في الهواء من الممكنات فيجب أن يكون قادراً عليه، وفيما نشاهد في زماننا من هذه الطائرات بالآلات، وما حكى من وقوفها في الهواء الأيام والساعات أقوى دليل على كون ذلك من الممكنات؛ إذ الوقوع فرع الإمكان.

المسألة الثانية [جواز التكليف مع الإلجاء]

قد يتمسك بالآية على جواز التكليف مع الإلجاء؛ لأن رفع الجبل فوقهم يجري مجرى الإلجاء إلى الإيمان، ولا مأخذ فيها؛ لأنه لا إلجاء في ذلك إذ أكثر ما فيه التخويف خوف سقوطه عليهم، لكن لما استمر

في مكانه مدة وقد شاهدوا ارتفاع السموات بلا عماد جاز أن يرتفع الخوف، فيزول الإلجاء، ويبقى التكليف.

المسألة الثالثة [في دلالة الآية على أن الاستطاعة قبل التكليف]

في قوله: {خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ} [البقرة:٦٣] دليل على أن الاستطاعة متقدمة على الفعل؛ إذ لا يجوز أن يقال خذ هذا بقوة ولا قوة، كما لا يجوز أن يقال: اكتب بالقلم ولا قلم، والقول بأن القوة هنا بمعنى العزيمة تعسف، وخروج عن الظاهر بلا دليل.

تفسير قوله تعالى:

{إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُواً قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ۝ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ۝ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ۝ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ۝ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَ شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ}

[البقرة: ٦٧ ـ ٧١]

- ❖ الدلالة على قبح الاستهزاء.
- ❖ جواز النسخ.
- ❖ جواز الاجتهاد.
- ❖ دلالة الآية على أن اللون شيء.
- ❖ الجواب على شبهة المجبرة بأن الله يأمر بما لا يريد.
- ❖ دلالة الأمر في الآية.

قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُواً قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ۝ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ۝ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ۝ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ۝ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَ شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ} [البقرة: ٦٧-٧١] الفارض: المسن التي انقطعت ولادتها من الكبر، وكأنها سميت فارضاً لأنها فرضت سنها أي قطعتها وبلغت آخرها، والبكر: الفتية، والعوان: النصف وهي التي ولدت بطناً أو بطنين، والفقوع: أشد ما يكون من الصفرة وأبلغه، والذلول: الريض الذي زالت صعوبته يعني لم تذلل لأثارة الأرض، ولا هي من النواضح التي يسنى عليها لسقي الزرع، والشِّيَة: اللمعة المخالفة للون، ومنه ثور موشى القوائم، والمعنى لا لمعة فيها من لون آخر سوى الصفرة، فهي صفراء كلها، وفي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى [الدلالة على قبح الاستهزاء]

في قوله: {قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ} [البقرة:٦٧] دليل على قبح الاستهزاء، وأنه من صفات أهل الجهل، ولهذا أقامه مقام قوله: أن أكون من المستهزئين، وفي ذلك أيضاً دليل على قبح الجهل، وقبحه معلوم.

قالوا: والجهل بسيط ومركب، والبسيط عام وخاص، فالعام:

عدم العلم بشيء من المعلومات، والخاص: عدم العلم ببعض المعلومات، والمركب: أن يجهل ويجهل أنه يجهل، فالعام والمركب لا يوصف بهما من له بعض علم.

المسألة الثانية [جواز النسخ]

في الآية دليل على جواز النسخ بعد التمكن قبل الفعل، ولا خلاف في ذلك، والاستدلال بها مبني على أن الزيادة في الأوصاف والشرائط نسخ للمزيد عليه وفيه خلاف، وفيها حجة على وقوع النسخ في شريعة موسى عليه السلام.

المسألة الثالثة [جواز الاجتهاد]

احتج العلماء بقوله: {عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ} [البقرة: ٦٨] على جواز الاجتهاد، والعمل بغالب الظن في الأحكام؛ إذ لا طريق إلى كونها كذلك إلا الظن.

المسألة الرابعة [دلالة الآية على أن اللون شيء]

في قوله: {صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا} [البقرة: ٦٩] دليل على أن اللون شيء، وأنه يدرك بحاسة البصر، أما دلالته على أنه شيء؛ فلأن الله تعالى عرفهم بذاتها، وبجميع صفاتها ومن جملتها لونها، فدل على أنه شيء وإلا لما حصل به التعريف، ومما يدل على ذلك أنا نرى الشعر أسوداً، ثم نراه أبيضاً وعينه قائمة، وذلك يوجب كون السواد شيئاً

والبياض شيئاً، وأنهما ضدان يبطل أحدهما عند حضور الآخر، والعدم لا يكون ضداً لغيره يبطله، ولا يجوز أن يقال فيه إنه يحدث ويبطل؛ لأنه نفي محض لا تتعلق به قدرة وإنما تتعلق بالمعدوم، وأما دلالتها على أنه مرئي فلأن بني إسرائيل لو لم يروا لون البقرة لما زالت عنهم الشبهة، ولبقيت الجهالات، ولما فرقوا بين الصفرة وغيرها من الألوان، والمعلوم خلاف ذلك.

قال الإمام أحمد بن سليمان: فلما وصفها الله بالصفرة وبالغ في صفتها بالفقاعة فلم يكونوا يبلغون إلى معرفة هذه الصفة إلا بالنظر صح أنها مرئية، ويكفي من هذا الاحتجاج أن الأعمى لو لمس البقرة لما عرف لونها ولا أمكنه وصف شيء بلونه، وكذلك من لا يرى اللون لا يمكنه وصف شيء بلونه؛ إذ لا يعرف بشيء من الحواس غير البصر، وإذا كان لا يعرف بغيره صح أنه مرئي، على أن القول برؤية الألوان مجمع عليه. ذكره في الحقائق، ولا خلاف فيه إلا عن نفاة الأعراض فإنها عندهم أجسام لا ينكرون رؤيتها.

المسألة الخامسة [الجواب على شبهة المجبرة بأن الله يأمر بما لا يريد]

تمسكت المجبرة بقوله: {وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ} على أن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد، وإلا لما بقي لقولهم إن شاء الله فائدة.

والجواب عن هذا قد مر في الرابعة من مسائل قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً...} [البقرة: ٢٦] الآية.

واحتج أهل العدل بذلك على أن إرادة الله محدثة لدخول كلمة (إن)

على قوله إن شاء الله، وهي تدل على الحدوث، ولأنه علق حصول الاهتداء على مشيئته تعالى، والاهتداء ليس بأزلي، فكذلك مشيئة الاهتداء لا تكون أزلية؛ لأنها لو كانت أزلية لوجب كون الاهتداء أزلياً، وهو باطل اتفاقاً.

المسألة السادسة [دلالة الأمر في الآية]

في الآية دليل على أن الأمر للوجوب؛ لأنه لم يوجد إلا مجرد الأمر، وقد ذمهم الله على التثاقل والتكاسل، والظاهرأن الذم إنما كان على ترك الذبح المأمور به لا لغيره، وفيها دليل على أن الأمر للفور؛ لأنه ذمهم على التثاقل فلهذا قال: {وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ} [البقرة:٧١] وقد يقال إنما ذمهم على التثاقل لأنهم قد علموا الفورية بقرينة خارجية وهي أن الغرض من المأمور به إزالة شر وفتنة، ودفع ضررهما واجب، وذلك مما تجب المسارعة إليه. والله أعلم.

قوله تعالى: {فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [البقرة: ٧٣] فيه دليل على البعث؛ إذ المعنى لعلكم تعلمون على قضية عقولكم، وهي أن من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء جميعها لعدم الاختصاص والفارق، والحكمة في توقف الإحياء على ذبح البقرة وضربه ببعضها وإن كان قادراً على ذلك بلا واسطة ما في ذبح البقرة من التقرب إلى الله، وأداء التكليف واكتساب الثواب، والإشعار بحسن تقديم القربة على الطلب، وما في التشديد عليهم لتشديدهم من اللطف لهم والآخرين في ترك التشديد، والمسارعة إلى امتثال أوامر الله من غير تفتيش، وتكثير سؤال، وغير

ذلك، وفيه دليل على صحة الاستدلال بالقياس العقلي، وقد تقدمت الإشارة إليه في قوله: {وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ} [البقرة:٤].

قوله تعالى: {ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً} [البقرة: ٧٤] هذا خرج مخرج الذم، ومعناه استبعاد وقوع القسوة منهم من بعد ما ذكر مما يوجب لين القلوب ورقتها عبر عن نبؤ القلوب عن الاعتبار، وأن المواعظ لا تؤثر فيها بالقسوة الشديدة، مبالغة في وصف هذه القلوب بعدم الانقياد والقبول لأوامر الله، وهذا يدل على أن دوامهم على العناد والكفر واقع باختيارهم، وإلا لما حسن ذمهم عليه، ولكانت لهم الحجة على من خاطبهم بهذا الكلام؛ إذ كانوا يقولون إن الذي خلق الصلابة في الحجارة هو الذي خلق في قلوبنا القسوة، والخالق في الحجارة انفجار الأنهار قادر على أن يخلق فينا الإيمان، فلما لم يفعل ذلك كان عذرنا واضح، فتكون الحجة لهم بهذا الاعتبار. والله الموفق.

قوله تعالى: {وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ} [البقرة: ٧٤] فيه وعيد شديد، وزجر عن مخالفة أوامر الله وارتكاب مناهيه وتهديد، وظاهره يدل على أنه يجوز وصف الله تعالى بأنه ليس بغافل، ومنعه القاضي لإيهامه جواز الغفلة عليه تعالى.

وأجيب بأن نفي الصفة عن الشيء لا يستلزم ثبوت صحتها عليه بدليل قوله تعالى: {لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ} [البقرة:٢٥٥] وهو يطعم ولا يطعم، وقد يقال هذا استدلال بمحل النزاع فإن قوله: {لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ} [البقرة: ٢٥٥] مثل قوله: {وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ} [البقرة: ٧٤] ولا نزاع في إن إطلاق ذلك جائز من الله تعالى، وإنما الخلاف في جواز

إطلاقنا عليه ما أطلقه على نفسه مما فيه إيهام، فمنعه بعضهم، وجوزه آخرون، وقد تقدم لنا بحث في هذا في قوله تعالى: {يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً} [البقرة: ٢٦].

قوله تعالى: {أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [البقرة: ٧٥] يدل على أن العالم المعاند أبعد من الرشد، وأقرب إلى الإياس من رشده لمكابرته الحق بعد العلم به، وفيه دلالة على أن كلام الله تعالى هو ما بأيدي الخلق الجاري على ألسنتهم المكتوب في دفاترهم، إذ لم يسمعوا إلا ذلك ولم يتعلق التحريف إلا به، وتدل على أن الإيمان من قبلهم، وإلا لما تغير حال الطمع فيهم بسبب تحريف فريق منهم، ولما كان تسلية لرسول ﷺ وللمؤمنين؛ لأنه لو كان من فعل الله لتوقف حصوله على خلقه فيهم، وزواله على عدم خلقه فيهم لا على تحريف بعضهم، ويدل على ذلك أيضاً ما تضمنته الآية من التقريع والتوبيخ من حيث أنهم فعلوه وهم يعلمون صحته، ولو كان يخلق فيهم لاستوى حال علمهم وعدمه.

تفسير قوله تعالى:

{فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ}

[البقرة: ٧٩]

- ❖ قبح الجزم بلا دليل عقلي أو سمعي.
- ❖ نفي الكذب على الله تعالى.
- ❖ دلالة الآية على خلود أهل الكبائر.
- ❖ قبح القول بلا دليل.
- ❖ دلالة الآية لنفاة النفاس.

قوله تعالى: {فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ} [البقرة:٧٩] هذا نص في أن أخذ المال على الباطل وإن كان بالتراضي حرام؛ إذ لم تفصل الآية، وقد تقدم الكلام في هذا المعنى مستوفى في قوله تعالى: {لاَ يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَناً قَلِيلاً}.

قوله تعالى: {وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّاماً مَعْدُودَةً قُلْ أَاتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْداً فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٨٠] المس: الإصابة أي لن تصيبنا النار إلا أياماً معدودة، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى[قبح الجزم بلا دليل عقلي أو سمعي]

أنها تدل على قبح الجزم بوقوع ما لا دليل عليه من عقل ولا سمع؛ لأن اليهود قطعوا بأن الله لا يعذبهم في النار إلا أياماً قليلة، ولم يكن لمقالتهم هذه مستند، فوبخهم الله وأنكر مقالتهم هذه، وذلك أن قولهم هذا إن كانت طريقهم إليه من العقل، فالعقل إنما يدل على أن العاصي يستحق من الله تعالى العقاب الدائم كما مر في الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة: ٧] وإن كان طريقهم إليه السمع، فلم يوجد، وقد نص الله على نفيها بقوله: {قُلْ أَاتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْداً} [البقرة:٨٠].

المسألة الثانية[نفي الكذب عن الله تعالى]

قوله تعالى: {فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ} [البقرة:٨٠] يدل على أن الله تعالى منزه عن الكذب، وهذا متفق عليه بين العدلية والأشعرية وإن اختلفوا في التعليل، فعندنا أن علة ذلك أنه تعالى عالم بقبح القبيح وغني عنه، وعالم باستغنائه عنه، ومن كان بهذه الصفة لا يجوز منه فعل القبيح، والكذب قبيح لأنه كذب فلا يجوز من الله فعله.

وعند الأشعرية: أن العلة هي كون الكذب صفة نقص، والنقص على الله تعالى محال.

نعم، والعهد هنا قيل هو الوعد، وعليه فقد يقال تخصيصه بالذكر على نفي ما عداه، فيؤخذ منه جواز الخلف في الوعيد والعقل يطابقه؛ لأن الخلف في الوعد لؤم، وفي الوعيد كرم.

وجوابه: أن الدليل المذكور قاض بقبح جميع أنواع الكذب، وقد تقدم البحث في هذا في الفاتحة.

المسألة الثالثة [دلالة الآية على خلود أهل الكبائر]

قال أبو علي: في الآية دليل على أن الله تعالى لم يكن وعد موسى ولا من بعده من الأنبياء بخروج أهل الكبائر من النار، وإلا لما أنكر على اليهود مقالتهم هذه.

قلت: ودلالتها على هذا واضحة؛ لأنه تعالى أنكر مقالتهم هذه، ودل على أنه لم يكن بذلك منه عهد، ونص على أنهم قالوا ذلك لا عن علم.

قال أبو علي: وإذا ثبت أنه ما دلهم، وثبت أنه قد دلهم على وعيد العصاة إذا كان في ذلك زجر لهم عن الذنوب فقد وجب أن يكون عذابهم دائماً، وإذا ثبت ذلك في سائر الأمم وجب ثبوته في هذه الأمة، ولا يجوز اختلاف الحكم مع اتحاد قدر المعصية لمنافاته العدل، واعترضه الرازي فقال: لا ملازمة بين كونه وعد موسى بخروج أهل الكبائر وعدم إنكاره على اليهود، فلا مانع من أن يعده بخروجهم، وينكر على اليهود قولهم.

قلنا: لو كان قد وعده بخروجهم لكانت مقالة اليهود حقاً فلا يحسن إنكارها، وهذا معنى الملازمة.

قال: وقد دل الشرع على عدم الملازمة بين ذلك من وجوه:

أحدها: أن يقال يجوز أن يكون الله إنما أنكر عليهم لأنهم قالوا أيام العذاب، لأن قوله: {أَيَّاماً مَعْدُودَةً} [البقرة:٨٠] يفيد ذلك، وقد روي أنهم قالوا يعذب سبعة أيام، عدد أيام الدنيا سبعة آلاف لكل ألف يوم، أخرجه ابن إسحاق، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والطبراني، والواحدي عن ابن عباس، وأخرجه عبد بن حميد عن مجاهد.

والجواب: أن هذا خلاف الظاهر، فإن ظاهر الآية سيما مع قوله تعالى بعدها: {بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ} [البقرة: ٨١] يقتضي أنه أنكر عليهم دعوى الخروج مطلقاً، وقد صرح به ابن عباس في تلك الرواية فإنه قال في آخرها حاكياً عن اليهود أنهم قالوا إنما هي سبعة أيام معدودات ثم ينقطع العذاب فأنزل الله في ذلك: {وَقَالُوا لَنْ

تَمَسَّنَا النَّارُ} [البقرة:٨٠] إلى قوله: {هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة:٨١] وهذا نص في أن الإنكار وقع لدعواهم الخروج، وإلا لما كان لذكر الخلود في الرد عليهم معنى، وقد جاء في ذلك روايات فأخرج ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والواحدي عن ابن عباس قال: وجد أهل الكتاب مسيرة ما بين طرفي جهنم مسيرة أربعين فقالوا لن يعذب أهل النار إلا قدر أربعين، فإذا كان يوم القيامة ألجموا في النار فصاروا فيها حتى انتهوا إلى سقر، وفيها شجرة الزقوم إلى آخر يوم من الأيام المعهودة فقال لهم خزنة النار يا أعداء الله زعمتم أنكم لن تعذبوا في النار إلا أياماً معدودة فقد انقضى العدد، وبقي الأبد، فيأخذون في الصعود يرهقون على وجوههم.

وأخرج عبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم عن عكرمة، قال: اجتمعت يهود يوماً فخاصموا النبي ﷺ فقالوا: لن تمسنا النار إلا أياماً معدودات وسموا أربعين يوماً ثم يخلفنا فيها ناس وأشاروا إلى النبي ﷺ وأصحابه، فقال رسول الله ﷺ ورد يده على رؤوسهم: «كذبتم بل أنتم خالدون مخلدون فيها لا نخلفكم فيها إن شاء الله أبداً» ففيهم أنزلت هذه الآية: {وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّاماً مَعْدُودَةً} [البقرة:٨٠] يعنون أربعين ليلة.

وأخرج ابن جرير عن زيد بن أسلم أن رسول الله ﷺ قال لليهود: «أنشدكم بالله وبالتوراة التي أنزل الله على موسى يوم طور سيناء من أهل النار الذين أنزلهم الله في التوراة؟ قالوا: إن ربهم غضب عليهم غضبة فنمكث في النار أربعين ليلة ثم نخرج فتخلفونا فيها، فقال رسول الله ﷺ: «كذبتم والله لا نخلفكم فيها أبداً» فنزل

القرآن تصديقاً لقول النبي ﷺ وتكذيباً لقولهم: {وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ...} [البقرة:٨٠] إلى قوله: {وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة:٨١].

وأخرج أحمد، والبخاري، والدارمي، والنسائي، والبيهقي في الدلائل عن أبي هريرة قال: لما فتحت خيبر... وذكر حديثاً وفي آخره: فقال لهم -يعني اليهود- من أهل النار؟ قالوا: نكون فيها يسيراً ثم تخلفونا فيها، فقال لهم رسول الله ﷺ: «اخسؤوا والله لا نخلفكم فيها أبداً».

الوجه الثاني: أن المرجئة إنما يقطعون بالعفو في الجملة لا في حق الشخص المعين، وهؤلاء جزموا بالخروج في حق أنفسهم وهم معينون، فكان الإنكار عليهم لذلك.

والجواب: أن قوله {وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة: ٨١] وما في معناه يأبى ذلك.

الوجه الثالث: أنهم كانوا كفاراً، وعندنا أن عذاب الكافر دائم لا ينقطع، فكان الإنكار عليهم لقولهم بخروج الكافرين من النار.

والجواب: أن الله تعالى رد قولهم بما يعم الكافر والفاسق فقال: {بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة:٨١] ولو كان الإنكار لما ذكرتم فقط لم يحسن الجواب بهذا، ولوجب أن يقول: بلى من كفر وأحاط به كفره لئلا يوقع في اللبس، لا يقال هذا في إطلاق العام مراداً به الخاص، وأنتم تجوزونه؛ لأنا نقول إنما نجوزه مع نص القرينة على إرادة الخاص، لا يقال القرينة موجودة وهي أدلة العفو عن عصاة الأمة إما قبل دخولهم النار، أو

بعد دخولهم؛ لأنا نقول لا دليل على ذلك، وما تزعمونه دليلاً فسيأتي الجواب عليه في الآية التي بعد هذه.

اعتراض آخر ذكره الرازي وهو أنه لو سلم أنه ما وعد موسى بإخراج أهل الكبائر من النار، فلا يلزم منه أنه لا يخرجهم لجواز أن يخرجهم وإن لم يكن منه وعد لموسى.

وجوابه: أن المعتمد في ذلك إنكاره عليهم دعوى الخروج، وهذا لا شك أنه يلزم منه عدم خروجهم من النار؛ إذ لو كان ذلك واقعاً لم يحسن الإنكار على مدعيه.

المسألة الرابعة [قبح القول بلا دليل]

قوله تعالى: {أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} [البقرة:٨٠] يدل على قبح القول بغير دليل، وعلى أنه باطل، ومثله قوله تعالى: {وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} [الإسراء:٣٦] ومن دعاء زين العابدين: (وأعوذ بك أن أقول في العلم بغير علم) وقد كرر الله في القرآن المطالبة بالحجة بنحو: {إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا} [يونس:٦٨] ويدل على أن ما يجوز وجوده وعدمه عقلاًلم يجز المصير إلى النفي أو الإثبات إلا بدليل سمعي.

قلت: أو بالرجوع إلى البراءة الأصلية.

المسألة الخامسة [دلالة الآية لنفاة القياس]

تمسك المانعون من العمل بالقياس وخبر الواحد بهذه الآية؛ إذ تضمنت الذم على العمل بغير علم، وهما لا يفيدان العلم.

والجواب: أن الدليل المفيد للعلم قد دل على وجوب العمل بهما فكان وجوب العمل بهما معلوماً، وكونهما لا يفيدان إلا الظن في جزئيات المسائل لا يقدح في ذلك كالعمل بظاهر الكتاب.

تفسير قوله تعالى:

{بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}

[البقرة: ٨١]

- في ذكر الخلاف في الخلود في النار
- في براهين أئمة العترة ومن وافقهم.

قوله تعالى: { بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة:٨١] السيئة: تتناول جميع المعاصي بدليل قوله: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} [الشورى:٤٠] والمراد هنا الكبائر بدليل وأحاطت به خطيئته، ولفظ الإحاطة حقيقة في إحاطة جسم بجسم آخر كإحاطة السور بالبلد، والكوز بالماء، والمراد هنا أنها صارت لازمة له وخاصة من خواصه بحيث لم تفارقه لإصراره عليها وتلبسه بها حتى مات، وقد فرق بين السيئة والخطيئة فقيل المراد بالسيئة هنا الكفر، وبالخطيئة الكبيرة، وقيل: بالعكس، وقيل: الأولى قد تطلق على ما يقصد بالذات، والثانية تغلب على ما يقصد بالعرض لأنها من الخطأ، وظاهر كلام الزمخشري وغيره أن الخطيئة هي السيئة، وعليه فتكون المغايرة في التعبير تفنناً، والآية تدل على الوعيد المؤبد لأهل الكبائر، وهذه هي مسألة الإرجاء التي تكافحت فيها النظار، وتصادمت فيها الأفكار والأنظار، وكثر بين علماء الأمة بسببها القال والقيل، وتبرأ بعضهم من بعض حتى حكم كل فريق على مخالفه بالتضليل، ولنأت فيها إن شاء الله بما يرفع الإشكال، ويتبين به الحق في مواضع الجدال، فنقول: الكلام في هذه المسألة يكون في ثلاثة مواضع:

الأول: في ذكر الخلاف.

الثاني: في براهين أئمة العترة ومن وافقهم، الثالث: في شبه المخالفين وما يرد عليها.

الموضع الأول في ذكر الخلاف (في الخلود في النار)

اعلم أن الأمة افترقت في هذه المسألة على أقوال:

أحدها: قول أئمة العترة، وجمهور المعتزلة، والخوارج وهو أن فساق هذه الأمة كمرتكبي الفواحش نحو الزنا، وشرب الخمر، وترك الصلاة داخلون في الوعيد، مستحقون للعقاب بالنار، وأن العقاب واصل إليهم لا محالة إذا ماتوا مصرين على ذلك ومخلدين فيها، وهؤلاء قالوا لا يجوز من الله تعالى خلف الوعيد.

الثاني: قول مقاتل بن سليمان وهو أن الفساق لا يدخلون النار وقطع بذلك، ورواه السيد مانكديم عن بعض الكرامية والخراسانية، بل حكي عنهم أنه لا يعاقب المشرك، وأنهم يقولون إن الشرك لا معنى له -قال- غير أنهم لا يظهرون هذا المذهب بل يسرونه.

الثالث: القطع بدخولهم النار وخروجهم منها، وهو قول بشر المريسي، ورواه الرازي عن الخالدي.

الرابع: محمد بن شبيب من المعتزلة وهو أن الفاسق يستحق عقوبة دائمة إلا أنه بالآخرة يجوز أن يعفو الله تعالى عنه، وإذا عفا عن البعض عفا عن الكل، وإلا أدى إلى المحاباة، وذلك لا يجوز عليه تعالى.

الخامس: أن الفاسق الذي صدرت منه طاعة تنقطع عقوبته، هذا قول الرازي، قال في التفسير بعد أن ذكر القطع بأنه سبحانه يعفو عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي ما لفظه: لكنا نتوقف في حق كل أحد على التعيين أنه هل يعفو عنه أم لا، ونقطع بأنه إذا عذب أحداً

منهم مدة فإنه لا يعذبه أبداً بل يقطع عذابه.

قال: وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين، وأهل السنة والجماعة، وأكثر الإمامية.

السادس: مروي عن جماعة منهم أبو حنيفة وهو أن آي الوعد والوعيد متعارضة فلا يعلم أيهما المخصص للآخر، فيتوقف في المسألة ولا يقطع بدخولهم، ولا بخروجهم.

قال الإمام المهدي: وهؤلاء هم المرجئة الخالصة، ومن قطع بأي الأمرين فليس بمرجئ على الحقيقة.

وقال في (الغياصة): الذي عليه المرجئة الخلص تجويز الدخول وعدمه، وتجويز الخروج بعد الدخول وعدمه، قال: وهذا مذهب أبي القاسم البستي وكان من أصحاب المؤيد بالله وكثير منهم، وهذا هو الإرجاء الحقيقي؛ لأن الإرجاء هو التردد في الأمر وهؤلاء مترددون، ومذهبهم حادث بعد وفاة أمير المؤمنين عليه السلام بخلاف الخوارج.

السابع: القول بالتردد في دخولهم النار والقطع بخروجهم إن دخلوا.

الثامن: عكسه، وهذه الأقوال ما عدا الأول منها ما يجمعها القول بجواز خلف الوعيد على الله تعالى.

الموضع الثاني في براهين أئمة العترة ومن وافقهم

واعلم أن لهم إلى ثبوت استحقاق العقاب ودوامه طريقين: إحداهما عقلية، والأخرى نقلية، فأما الطريق العقلية فقد تقدم تحقيقها

في الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ...} [البقرة:٦] الآية.

وأما الطريق النقلية فنتكلم عليها في هذا الموضع ونسأل الله حسن الإعانة والتوفيق لإصابة الحق آمين، إلا أن الأدلة السمعية لما كان الاستدلال بها من حيث عمومها، والخصوم يعارضون ذلك بشبه يدعونها تقتضي القدح في صحة الاستدلال بها، فتارة ينكرون كون في اللغة ألفاظ موضوعة للعموم، وتارة يدعون أن دلالتها ظنية إلى غير ذلك، وجب عليَّ مزيد تحقيق المسألة، والإرشاد إلى طريق القطع فيها أن نقدم قبل الاستدلال بجزيئات الأدلة بيان المقدمات التي ترتب الاستدلال على ثبوتها دفعاً لشبه الخصوم، وما يشككوا به في صحة الدلالة وفي إفادتها القطع، ولأجل ذلك كان منا تقديم الكلام عليها وهي أربع:

الأولى: أن في اللغة ألفاظاً موضوعة للعموم، وهذه قد قررناها في الثانية من مسائل قوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ...} [البقرة: ٢٠] الآية.

الثانية: أن كون تلك الألفاظ موضوعة للعموم معلوم مقطوع به، وهذا قد مر إقامة البرهان عليه في تلك المسألة أيضاً، ويزيده هنا بياناً ما ذكره النجري في (شرح القلائد) ولفظه: وأما الثانية فإنا لما استقرأنا اللغة العربية وتتبعناها وبحثنا في مفهومات تلك الألفاظ العامة واختبرناها وجدناها مفيدة للعموم، وعلمنا ذلك علماً قطعياً لا تعتريه الشكوك، لا يقال معاني الألفاظ إنما تعرف بالنقل فإن كانت تواتراً فكيف خالف فيه كثير من الناس وهو ضروري، وإن كان آحاداً فلا

يفيد القطع لأنا نقول نفس الألفاظ منقولة إلينا بالتواتر، وأما معانيها فإنما علمت بالبحث والاختبار فكان العلم بها نظرياً بواسطة النقل التواتري لنفس الألفاظ فاحتملت الخلاف.

قلت: وقد أورد بعضهم هنا أن احتمالها الخلاف يوجب أن تعتورها الشكوك.

والجواب: أن الخلاف لا يصير المسألة ظنية ولا مشكوكاً فيها، وإلا لما وجد القطع إلا في الضروريات.

قالوا: عمومها المستفاد بالبحث والاختبار إنما هو بواسطة النقل لذلك المعنى عن أهل اللغة فيرجع ذلك الإيراد، فيقال: النقل إما بالتواتر فكيف وقع الخلاف، أو بالآحاد فلا يفيد.

قلنا: قد مر في مقدمة كتابنا هذا أن طريقة الاستقراء تفيد القطع، على أن لنا أن نقول إن نقل استعمال الألفاظ في معانيها متواتر كما مر بيانه في الوجه الأول بعد ذكر الشبه السبع من الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ...} [البقرة:٦] الآية.

المقدمة الثانية: إن دلالة تلك الألفاظ على مدلولاتها قطعية والخلاف فيها لبعض الأصوليين،وهو ظاهر كلام السيد محمد بن عز الدين المفتي، وقال إنه صرح به الإمام المهدي وغيره في أصول الفقه، وحكي عن عامة أهل المعاني أنهم قالوا إن كان ذلك فيما المطلوب فيه الظن حمل علىالعموم دفعاً للتحكم، وإن كان فيما المطلوب فيه العلم حمل على أقل ما يحتمل من حقيقة؛ إذ لا قاطع في مدلوله العمومي فلا يجوز الاعتقاد كذلك، قال: وهذه قاعدة كلية كما ذكروه

عن السكاكي ولم يعترضوه، بل قرره السعد، وذكر عن جار الله والسكاكي أن نحو المعرف باللام مشترك بين الجنس والاستغراق، وربما تحقق أحدهما بالقرائن وهما من فحول أئمة اللغة، فالقطع في موضع الظن حرام.

هذا حاصل ما ذكره المفتي، لنا أن حد الخطاب هو الكلام الذي يقصد به إفهام من يصح إفهامه معناه، والعموم معناه الشمول فوجب حمله عليه عند عدم القرينة قطعاً، وإطلاقه غير مراد به ظاهره من دون قرينة قدح في الحكمة والعدل، وتحقيق ذلك أن يقال قد ثبت أن الله تعالى عدل حكيم لايفعل القبيح ولا يخل بواجب، وأفعاله كلها حسنة، وذلك يوجب أنه لا يجوز منه تعالى أن يخاطب بخطاب يقصد به غير ظاهره، ولايبين مقصوده منه؛ لأن ذلك تلبيس وتعمية، وإغراء باعتقاد الجهل، وتكليف بما لا يعلم، وكل ذلك قبيح تمنع منه الحكمة كما مر في مواضع من هذا الكتاب، وإذا كان لا يجوز منه ذلك ثبت أن دلالة هذه الألفاظ على معانيها قطعية غير مشكوك فيها البتة، لا سيما العمومات التي لا يتعلق بها عمل، بل إنما يطلب بها الاعتقاد فقط، وهذه الحجج قد ذكرناها وأجبنا عما يرد عليها في الأولى من مسائل قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ...} [البقرة:٦] الآية.

قالوا: لو لزم ما ذكرتم من القول بأن المراد به غير ظاهره لزم في العمليات، ولا قائل به لاحتمال المخصص ولو منفصلاً.

قلنا: ملتزم بعد البحث عن المخصص والقطع بعدمه، لكن القطع بعدمه فيها قد لا يحصل، وإنما قالوا بضعف دلالة العموم في العمليات

لكثرة المخصص فيها، وتلك الكثرة معارضة لما يقتضيه ظاهر اللفظ من الشمول، ولأجله منعوا من العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، ولم يجعلوا دلالته عدم البحث فلم يوجد مخصص قطعية لبقاء تجويز وجوده؛ لأن عدم الوجود لا يدل علىالعدم بخلاف العلميات فإن المخصصات فيها في غاية القلة، ولأن الخطاب بها مراداً بها غير ظاهرها يوجب اقتران الصارف بها، أو ظهوره واشتهارها لئلا يحملنا على اعتقاد جهل، وقد مر[1] أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، قالوا: لايجوز القطع بالظاهر لأنه ظني.

قلنا: بل قطعي إذا كان تجويز خلافه يقدح في الحكمة.

قالوا: الخطاب بالعام الذي أريد به خلاف ظاهره، كالخطاب بالمجمل في العمليات، وكما تدعون في بعض أدلة الوعد[2] فإذا جاز تأخير البيان هنا جاز مثله هنالك.

قلنا: نحن نقول إنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة في العمليات والعلميات، إلا أن وقت الحاجة في العمليات هو وقت العمل فيجوز تأخير البيان إليه وإن تقدم الخطاب، ووقتها في العلميات هو وقت الخطاب فلا يجوز تأخير البيان عنه، وأما قولنا بالإجمال في بعض أدلة الوعد فإنما أردنا أنها ليست صريحة في مطلوب الخصم كقوله تعالى: {وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} [النساء:٤٨] مع قولنا ببيانها بآيات التوبة، وقوله تعالى: {إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ} [النساء:٣١]، كما سيأتي فلم ندع بقاءها على الإجمال.

---

(١) في قوله: {إن الذين كفروا ...} الآية. تمت. مؤلف.

(٢) كقوله: {ويغفر ما دون ذلك}. تمت. مؤلف.

قالوا: يلزمكم فيما دلالته ظنية من المفاهيم والمشترك أن يكون كذلك؛ إذ لا فرق بين ظاهر ومفهوم.

قلنا: لا يلزمنا ذلك إلا لو قلنا دلالة العام فيما نحن فيه ظنية حتى يقاس عليها سائر الظنيات، ونحن لا نقول بذلك، بل قلنا إن دلالته قطعية كما مر، على أنا نقول ما قام الدليل القاطع على اعتباره من المفاهيم، ووجدنا دلالته فيما المطلوب فيه الاعتقاد، ولا قرينة تصرف عن ظاهره، وجب القول بأن دلالته قطعية إذ اقتضاه خطاب الحكيم الذي لا يجوز عليه الإلغاز والتلبيس.

وأما المشترك فقد صرح أصحابنا في الاستدلال على إمامة أمير المؤمنين بحديث الغدير بوجوب حمل لفظة (مولى) على جميع معانيها التي لا تنافي بينها، وجعلوا دلالتها على إمامته عليه السلام قطعية.

قالوا: القطعي من الكتاب والسنة النص في دلالته المتواتر في نقله.

قلنا: هذه العمومات التي نحن بصددها نص في دلالتها متواترة في نقلها؛إذ قد أقمنا الدليل على أن دلالتها قطعية ولا معنى للنص إلا هذا،وهي متواترة في نقلها لأن الكلام في عموم آيات الوعيد، والقرآن منقول بالتواتر، على أن لنا من السنة ما قد تواتر نقله معنىً كما يأتي إن شاء الله.

هذا وأما ما حكاه السيد محمد بن عز الدين المفتي،عن بعض الأصوليني فنحن لا ندفع الخلاف، إلا أن الخلاف لا يصير المسألة ظنية، إذ العبرة بالدليل، وما حكاه عن الإمام المهدي فسيأتي بيان مقصوده، وما حكاه عن أهل المعاني فمدفوع بوجود القاطع في مدلوله

العمومي، وقد أوضحناه.

وقوله: إن جار الله، والسكاكي حكما بأن المعرف باللام مشترك بين الجنس والاستغراق، فمعارض بقول غيرهما من أئمة اللغة، بأنه حقيقة في الاستغراق، سلمنا فلا يضرنا لوجود غيره من ألفاظ العموم، على أن الاستدلال به على المقصود مع كونه للجنس ممكن، كما مر في مسألة الشفاعة، وقد حققنا الخلاف في هذه اللام، واستوفينا أدلة كل قول في أول الفاتحة.

المقدمة الرابعة: أن العموم بعد تخصيصه حجة قطعية فيما بقي، وقد مر الدليل على ذلك في الثانية من مسائل قوله تعالى: {هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الأَرْضِ جَمِيعاً...} [البقرة:٢٩] الآية.

وإذا عرفت صحة هذه القواعد الأربع فاستمع لما يتلى عليك من عمومات آيات الوعيد، وهي على ضربين: ضرب عام لكل عاصي، وضرب خاص بفساق أمة محمد ﷺ، ولما كان العموم الآتي بصيغة (من) الشرطية كثيراً، ولم يكن قد تقدم لنا في إثبات عمومها بحث مستقل، رأينا أن نقيم البرهان القاطع علىعمومها، فنقول على أن (من) و(ما) وسائر كلم المجازاة للعموم من وجوه:

أحدها: أنها لو لم تكن للعموم لكانت إما للخصوص، أو مشتركة بينه وبين العموم، والقسمان باطلان، أما الأول فلأنه قال من دخل داري فأكرمه، والفرض أنها للخصوص لم يحسن من المخاطب أن يجري على موجب الأمر فيعطى الجزاء كل من أتى بالشرط لأن الجزاء لا يكون مرتباً على الشرط، لكنهم أجمعوا على حسن إكرام كل من

دخل الدار، فعلمنا أن هذه اللفظة ليست للخصوص، وأما الثاني فلأن الاشتراك خلاف الأصل، ولأنها لو كانت مشتركة لما حسن من المخاطب ترتيب الجزاء على الشرط إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة، مثلاً إذا قال: من دخل داري فأكرمه، فيقال هل أردت الرجال أو النساء، فإذا قال الرجال، فيقال هل أردت العرب، أو العجم؟ فإذا قال: أردت العرب، قال: أردت ربيعة أم مضر، وهلم جراً إلى أن يأتي على جميع الأقسام الممكنة، لكنا نعلم بالضرورة من عادة أهل اللسان قبح ذلك، ونعلم حسن ترتيب الجزاء على الشرط بدون هذا الاستفهام، فدل على عدم الاشتراك.

الوجه الثاني: حسن استثناء كل واحد من العقلاء من نحو هذا التركيب، وقد مر إقامة البرهان على هذا في الأولى من مسائل قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة:٢].

فإن قيل: قولكم يحسن استثناء كل عاقل ممنوع، فإنه إذا قال من دخل داري فأكرمه لم يصح منه استثناء الملائكة، والجن، واللصوص، وهذا معلوم.

قيل: قد أجاب عن هذا السيد مانكديم فقال: أما الملائكة والجن فلا قدرة له على إكرامهم ولا على إهانتهم، فلهذا لم يحسن منه أن يستثنيهم، ولهذا فإن القديم تعالى لما قدر عليهم، وعلى إكرامهم، وإهانتهم صح أن يقول من أطاعني أكرمته عاجلاً، وأثبته آجلاً إلا الملائكة فإني أؤخر إكرامهم، وإثابتهم إلى دار السلام، وكذا يصح مثله في الشياطين، فيقول من عصاني أهنته عاجلاً، وعاقبته آجلاً إلا الشياطين فإني أؤخر عقوبتهم إلى دار الآخرة.

قال: وأما اللصوص فإنما لم يحسن منه استثناؤهم؛ لأن المعلوم من حاله أنه لا يكرمهم فهو في غنية عن التلفظ به، فلو كان الرجل ممن يأوي إليه اللصوص ويكرمهم لصح منه هذا.

قلت: كلامه عليه السلام في الملائكة، والجن يحتمل أنه أراد أنهم مخصوصون بالعقل قطعاً، وما علم مخصصه فلا يحسن التصريح باستثنائه؛ لأنه يكون تطويلاً عرياً عن الفائدة، ويحتمل وهو الأظهر كونه بناه على ما ذهب إليه بعض المتكلمين من منع التخصيص بالعقل، ومن حججهم على ذلك أن التخصيص هنا لا يتصور؛ لأن ما نفى العقل حكم العموم عنه لا يتناوله العام لأنه لاتصلح إرادته، والتخصيص بالعقل قد مر الاحتجاج عليه، وذكر الخلاف في الثالثة من مسائل قوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ...} [البقرة:٢٠] الآية.

وأما كلامه في اللصوص فمعناه أنه قد علم المخصص من العرف والعادة، وما كان كذلك فلا فائدة بالتصريح بذكره لحصول العلم به من دون لفظ. والله أعلم.

الوجه الثالث: فهم السلف العموم من هذه الألفاظ وتمسكهم به، وذلك معلوم، وقد مر تقريره في غيرها من ألفاظ العموم.

واعلم أن (من) و(ما) في الاستفهام، ومثلهما (أين) و(متى) ونحوهما للعموم، ودليله ما مر في كلم المجازاة، وتقريره هنا أنه إذا قال من عندك، فإما أن يقال هي للخصوص، وهو باطل لأنه لو كان كذلك لما حسن أن يجيب بذكر كل العقلاء؛ لأن الجواب يجب أن يكون

مطابقاً للسؤال، لكن لا نزاع في حسن ذلك، وإما أن يقال هي للاشتراك، وهو باطل أيضاً، وإلا لما حسن الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة، فإذا قال من عندك، فلا بد أن يقول سألتني عن الرجال أو النساء... إلى آخر ما مر، وذلك لأن اللفظ إما أن يقال إنه مشترك بين الاستغراق، وبين مرتبة معينة في الخصوص، أو بينه وبين جميع المراتب الممكنة في الخصوص، الأول باطل اتفاقاً، والثاني يوجب أن لا يحسن الجواب إلا بعد الاستفهام عن كل تلك الأقسام لوجوب مطابقة الجواب للسؤال، فثبت أنه لو صح الاشتراك لوجبت هذه الاستفهامات، لكنها غير واجبة لوجهين:

أحدهما: أنه لا عام إلا وتحته عام آخر، وإذا كان كذلك كان التقسيمات الممكنة غير متناهية، والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال.

الثاني: أن أهل اللسان يستقبحون مثل هذه الاستفهامات يعلم ذلك عنهم ضرورة، وإذا بطل هذان القسمان تعين كونهما للعموم، لا يقال إذا بطل كونها للخصوص أو للاشتراك فلا يلزم منه كونها للعموم لجوزنا أن لا تكون موضوعة لواحد منها؛ لأنا نقول هذا متفق على بطلانه فتعين الأخير وهو كونها للعموم، وإذا ثبت أن لفظة (من) موضوعه للعموم فلنرجع إلى ما نحن بصدده من الاستدلال بآيات الوعيد العامة والخاصة بهذه الأمة وغيرهم، فنقول: أحد ما يدل على ذلك هذه الآية التي نحن بصددها وهي قوله تعالى: {بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة:٨١] ووجه الاستدلال بها أن لفظ (بلى) إثبات لما بعد حرف النفي، وهو

قوله تعالى: {لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّاماً مَعْدُودَةً} [البقرة: ٨٠] أي بلى تمسكم أبداً، ولما كانت السيئة متناولة للصغائر والكبائر بين سبحانه وتعالى أن المستحق لهذا الوعيد إنما هو من كانت سيئته محيطة به، والإحاطة حقيقة إنما تكون في الأجسام كما في إحاطة السور بالبلد، والثوب بالجسد، وذلك ممتنع هنا فتعين حملها على المجاز، فنقول: شبه إحباط المعاصي لثواب الطاعة بالشيء الساتر لغيره،المحيط به من جميع جوانبه، فأطلق عليه لفظ الإحباط، وهذا التشبيه إنما يتأتى في الكبائر لأنها الذي يحصل بها الإحباط، ووجه آخر وهو أنه شبه الكبيرة إذا أحبطت ثواب الطاعات بإحاطة عسكر العدو بالإنسان بحيث لا يمكنه التخلص، فكأنه قال: بلى من أحاطت كبيرته بطاعته فأولئك أصحاب النار.

فإن قيل: الآية نزلت في اليهود إذ هي رد لقولهم: {لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّاماً مَعْدُودَةً} [البقرة: ٨٠].

قيل: الخطاب عام، والعام لا يقصر على سببه، ومن ادعى التخصيص فعليه الدليل، ومن جملة الآيات الواردة في هذا المعنى قوله تعالى: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً} [الجن: ٢٣] والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر، فيجب حمله عليه؛ إذ لو أراد أحدهما لبينه لما مر في المقدمات الأربع، فإن قيل: الآية واردة في الكفار بدليل قوله تعالى بعدها: {حَتَّى إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضْعَفُ نَاصِراً وَأَقَلُّ عَدَداً} [الجن: ٢٤] إذ لا يكون هذا إلا مع الكفار.

قيل: بل يكون معه، ومع غيره بدليل قوله تعالى: {فَلْيَنظُرِ

الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ} إلى قوله: {فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلاَ نَاصِرٍ} [الطارق:٥-١٠] والضمير للإنسان وهو عام؛ إذ كل فرد من أفراده مخلوق من ماءٍ دافق، خارج من بين الصلب والترائب، داخل تحت قدرة القوي القادر على كل شيء.

سلمنا فالآية كلام مستقل بنفسه لا يحتاج إلى ما بعده، فخصوص ما بعده لا يمنع من عمومه، وقد تقرر في الأصول أن خصوص آخر الآية أو الخبر لا يمنع من عموم أوله حيث كان مستقلاً بنفسه، ونظيره قوله تعالى: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ} [البقرة:٢٢٨]، فإنه عام للبائنة والرجعية، ثم ذكر في آخر الآية حكماً خاصاً بالرجعيات وهو قوله: {وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَلِكَ} [البقرة:٢٢٨] ولم يكن قادحاً في عموم أولها، فكذلك هنا، ومن ذلك قوله تعالى: {وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا...} [النساء:٩٣] الآية، ودلالتها واضحة إذ أخبر أن ذلك جزاؤه.

قالوا: الآية إنما تدل على استحقاقه للجزاء، والاستحقاق لا يوجب وقوع المستحق، والكلام إنما هو في وقوعه.

قلنا: خلاف ما يقتضيه ظاهرها، سلمنا فلا نسلم أن الاستحقاق لا يوجب الوقوع؛ إذ تجويز عدم الوقوع فضلاً عن القطع به يستلزم الإغراء بالمعاصي وهو قبيح، فيجب القطع بوقوعه لذلك، وقد قال تعالى: {مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ} [النساء:١٢٣].

قالوا: تقدير الآية: فجزاؤه جهنم إن جازاه.

قلنا: هذا التقدير لا دليل عليه، ولا ملجئ إليه فوجب القطع

بعدمه.

قالوا: الآية ليست على ظاهرها، وإلا لوقعت المجازاة عقيب القتل إذ الفاء للتعقيب، وإذا كان لا بد من التأويل والتجويز فلستم بأولى منا بذلك، فقولكم: أنه محمول على أنه يجازى به في الآخرة ليس بأولى من قولنا أنه محمول على الاستحقاق، أو على شرط مقدركما مر.

قلنا: قد تقرر أن الكلام إذا لم يمكن حمله على الحقيقة وجب حمله على أقرب المجازين منها؛ لأن الأبعد منهما مع الأقرب كالمجاز مع الحقيقة، فكما لا يجوز حمله على المجاز مع إمكان الحقيقة فلا يجوز حمله على أبعد المجازين مع إمكان الأقرب، وقد قررنا هذه القاعدة في الباب الثاني من فاتحة الكتاب، وحمل الجزاء في الآية على أنه سيجازى في الآخرة أقرب من حمله على الاستحقاق، أو على شرط مقدر؛ لأن في تأويلنا موافقة للظاهر في أنه واقع لا محالة، وفي أن وقوعه مستقبل بالنظر إلى وقوع المعصية،والفاء تقتضي وقوعه في المستقبل إلا أنه بلا مهلة، والتأويل فيه بمهلة، ولا شك أنه أقرب إلى الحقيقة لاشتراكها في الاستقبال، ومن ذلك قوله تعالى: {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ} [الدخان:٧٤] والمجرم يتناول الفاسق والكافر لغة لأنهم لا يفرقون بين قولهم مذنب ومجرم، والمذنب يشملهما جميعاً فكذا المجرم، وشرعاً كذلك؛ إذ لا فرق عند أهل الشرع بين قولنا مجرم بالزنا، ومذنب بالزنا.

قالوا: الآية في الكفار لقوله في آخرها: {لاَ يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ} [الدخان:٧٥] وقوله بعدها: {أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لاَ نَسْمَعُ سِرَّهُمْ

وَتَجْوَاهُمْ} [الدخان: ٨٠] وهذا لايتأتى إلا في الكافر.

قلنا: بل يتأتى فيهما سلمنا.

قوله: {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ...} [الدخان: ٧٤] الآية كلام تام مستقل بنفسه فدخول التخصيص في آخره، لا يمنع عمومه كما مر.

قالوا: الآية ليست على ظاهرها، وإلا لزم وقوع العقاب في الحال؛ لأن كلمة (إن) لتحقيق الخبر في الحال، والمعلوم أنه لا يقع في الحال، وحينئذٍ فلا بد من التأويل ولستم بأولى به منا فنحمله على الاستحقاق.

قلنا: إن كما ترد لتحقيق الحال فقد ترد لتحقيق الخبر في المستقبل، بل تحقيقه في المستقبل أحوج إلى التحقيق في الحال؛ لأن العلم بوقوعه يغني عن التأكيد بها، ويدل على ورودها للتحقيق في المستقبل قوله تعالى: {وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} [النحل: ١٢٤] ثم إن في الآية لفظ الخلود، وهو ينافي ظهورها في تحقيق الخبر في الحال، ويصرف عنه قوله فنحمله على الاستحقاق.

قلنا: ممنوع لما مر من أنه إذا تعذر الحمل على الحقيقة عدل إلى أقرب المجازين منها، والحمل على وقوع العذاب في المستقبل أقرب إلى الحال من الاستحقاق لاشتراكهما في الوقوع، لا سيما مع نصب القرينة المعينة للمجاز الأقرب وهو ذكر الخلود، هذا على فرض كون كلمة (إن) ليست حقيقة في المستقبل، كيف وقد بينا استعمالها فيه كالحال، ومن ذلك قوله تعالى: {لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلاَ أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ} [النساء: ١٢٣] ودلالة هذه الآية على نفي الإرجاء

قطعية؛ لأنها نزلت رداً على من أرجأ من المسلمين واليهود.

قال الإمام المهدي: سبب نزولها أن جماعة من المسلمين واليهود تذاكروا في أمر العقاب فادعى كل فريق منهم أن الله تعالى يهب مسيئهم لمحسنهم ويعفو عنه، فنزلت رداً عليهم، وأخبرهم أن رجاءهم العفو عن معاصيهم إنما هو أماني باطلة لا برهان عليها، ثم أكد ذلك بقوله: {مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ} أي لا بد من الجزاء للعاصي منكم أيها المسلمون، ومن أهل الكتاب، وهذه الآية كما قال الإمام عليه السلام صريحة في نفي الإرجاء لا تقبل التأويل، ولا تحتمل التخصيص بآيات الوعد كما تحتمل غيرها؛ لأن في تخصيصها نقضاً لما سيقت له من الرد على من أرجى من المسلمين واليهود.

قال النجري: وكذا كل عام لا يصح أن يخص بخروج سببه؛ إذ يلزم منه التناقض لأن تناوله بسببه قطعي فلا يصح إخراجه منه.

قلت: وبما ذكر في سبب نزولها يبطل ما رواه البغوي عن عائشة من أن المراد يجزى به في الدنيا، ومن ذلك قوله تعالى: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا} [النساء:١٤] والآية وردت في فساق أهل الصلاة بالاتفاق لأنها نزلت في المواريث وبيان حدودها، ثم توعد من يعصيه في تلك الحدود بإدخاله النار، ويدل على أن الوعيد ورد على المعصية فيها قوله: {تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ} [البقرة:٢٢٩] ولا شبهة في أن المراد الحدود المذكورة.

قال القرشي: قوله: {تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ} [البقرة:٢٢٩] إشارة إلى حدود محصورة، فقوله عقيب ذلك: { وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ} [البقرة:٢٢٩] يجب

أن يصرف إليها.

قلت: ولو سلم العموم فدخول صورة السبب مقطوع به كما مر، ومن ذلك قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ} إلى قوله: {وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ} [الإنفال:١٥،١٦] وقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ} [النساء:٢٩] إلى قوله: {وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَاناً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَاراً} [النساء:٣٠] ومن ذلك قوله تعالى: {وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ} [الانفطار:١٤] وقد تقدم بيان وجه الاستدلال بها في الشفاعة، وقوله تعالى: {وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيّاً} [مريم:٧٢] وقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً} [النساء:١٠] وهي عامة لأهل الصلاة وغيرهم، ومن ذلك الآيات الواردة في أهل الإفك، وهي خاصة بأهل الصلاة قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لاَ تَحْسَبُوهُ شَرّاً لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الإِثْمِ وَالَّذِى تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [النور:١١] ثم قال: {وَلَوْلاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِى الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِى مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [النور:١٤] ثم قال: {إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِى الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ} [النور:١٩] ثم قال: {إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلاَتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِى الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [النور:٢٣].

ولنقتصر في هذا الموضع على هذا القدر من الآيات فبدونها يثبت

المطلوب، والاستقصاء على سائر الآيات الكريمة سيأتي في مواضعها إن شاء الله، وقد أورد على هذه البراهين القاطعة اعتراضات:

الاعتراض الأول: منع كون هذه الألفاظ للعموم، وتمسكوا بشبه قد ذكرناها وجوابها في الثانية من مسائل قوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ...} [البقرة: ٢٠] الآية، وقد مر أيضاً في مواضع بيان بعض ألفاظ العموم، والاستدلال على اقتضائها ذلك، وما لم يتقدم له ذكر فدليله كدليل غيره من التبادر، وصحة الاستثناء ونحوهما، ولو سلم في بعضها أنه لا يقتضي العموم فلنا أن نستدل به من وجهين آخرين:

أحدهما: أنه قد ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بأن ذلك الوصف علة فنحو قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً...} [النساء: ١٠] الآية يفيد أنهم آكلون لأموال اليتامى على جهة الظلم علة في أكلهم النار، وصليهم السعير، وهكذا يقال في سائر الآيات، ويكون هذا وجه آخر في الاستدلال بها مع ما يقتضيه عمومها.

الوجه الثاني: أن إجماع المسلمين منعقد على أن هذه الآيات وردت زجراً عن المعاصي المذكورة، ولا يكون كذلك إلا إذا تناولت فاعلها.

الاعتراض الثاني: أن من أصول كثير من أصحابكم أن دلالة العموم على ما تناولته ظنية، والآيات المذكورة إنما هي عمومات، فكيف قطعتم بوصول العقاب إلى الفاسق ولم تخصصوها بالأخبار المروية في سلامته وإن كانت آحادية.

والجواب: أنا لا نسلم أن دلالة العموم ظنية لما مر من تقرير المقدمات الأربع، سلمنا فقال الإمام المهدي في جواب هذا الاعتراض: ليس طريق القطع بوصول عقاب الفاسق مجرد العموم، بل كون الوعد والوعيد إخباراً، وقد علمنا وضع ألفاظ العموم للشمول إلا لمخصص فحيث لم نجد المخصص وجب القطع بشمولها، وإلا كان الخبر كذباً وهو لا يجوز على الله تعالى، والحاصل أنا نسلم أن دلالة العموم على كل واحد من أفراده ليست قطعية لاحتمال إرادة البعض لصلاحية الصيغة للكل وللبعض مع القرينة، فليست دلالته قطعية من جهة الوضع لألفاظه، بخلاف النصوص الصريحة فإنا نقطع بتناولها ما وضع له بمجرد اللفظ، والعموم لا يكتفي في القطع بتناوله بذلك، بل لا بد من البحث عن المخصص فإن وجد عمل بمقتضاه وإلا قطعنا بالشمول إن قطعنا بفقد المخصص، أو ظنناه إن ظننا فقد المخصص، فيحصل من هذا أن السامع للعموم لا يقطع بشموله إلا بعد القطع بفقد المخصص.

قال عليه السلام: فهذا مراد أصحابنا بقولهم أن دلالته ظنية[1].

الاعتراض الثالث: أنكم قد أخرجتم التائب وصاحب الصغيرة من هذه العمومات وقلتم إن هذا الوعيد مشروط بأن لا يكون العاصي قد تاب، أو تكون معصيته صغيرة، أو تكون طاعاته أكثر من معاصيه، فلم منعتم قولنا بجواز التفضل بالعفو عن المسيء وإسقاط عقابه، وهو قول البصرية من أصحابكم، وعلى هذا فلا يمكن القطع بدخول

---

(١) أي أنه لايفيد الشمول لكل فرد قطعاً وإنما يحصل الظن لظاهر اللفظ فإن قطع بنفي المخصص بعد ذلك قطعنا بشموله مطابقة لوضعه وإلا فلا. تمت. مؤلف.

أصحاب الكبائر تحت هذه العمومات، وأنهم يعاقبون لا محالة.

والجواب من وجوه:

أحدها: أن هذه الشروط التي ذكرناها قد دل عليها العقل كما مر في مسألة التوبة، والإحباط، والتكفير، وما اشترطه العقل فهو في حكم الملفوظ به، ودل عليها السمع أيضاً قال تعالى: {إِلاَّ مَنْ تَابَ}[الفرقان:٧٠]{ إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ}[النساء:٣١] ونحوها، بخلاف ما ذكرتم فإنه لا دليل عليه فتوجه نفيه.

الثاني: أن القديم تعالى إذا توعد العصاة بالعقاب فإنما يتوعدهم بالعقاب الحسن[1]، ولا يحسن عقاب التائب وصاحب الصغيرة، ومن زادت طاعته على معاصيه، بخلاف صاحب الكبيرة فإن عقابه حسن، وجواز التفضل بإسقاطه يخرجه عن كونه حسناً، فالفرق واضح بينه وبين من ذكرنا خروجه.

الثالث: أن فيما ذكرتم إخلاء كلام الله تعالى عن الفائدة وذلك لا يجوز.

الرابع: أن هذا لو أوجب التوقف في وعيد الفساق لأوجبه في وعيد الكفار لحسن التفضل في كل من الفريقين، ومن توقف في وعيد الكفار فقد انسلخ من الدين، وكل قول يؤدي إلى هذا وجب القطع ببطلانه، فإن قيل: إنما قطعنا بوعيد الكفار لأنه معلوم من ضرورة الدين، وليس هكذا وعيد الفساق.

قيل: هذا يزيد الإلزام تأكيداً لأنا ألزمناكم على مقالتكم التوقف في

---

(١) أي الذي يحسن منه. تمت. مؤلف.

أمر مقطوع به لحصول ما جعلتموه علة في التوقف على أن النبي ﷺ يجوز مثل ما جوزتموه في هذه الآيات، فمن أين علم أن وعيد الكفار مقطوع به، فإن قالوا: اضطر[1] إلى قصد جبريل نقلنا الكلام معهم إليه فقلنا: كيف علم جبريل ذلك؟ فإن قالوا اضطر إلى قصد الله تعالى.

قلنا: ممنوع مع بقاء التكليف، وكيف يعلم قصده تعالى ضرورة وهو لا يعلم ذاته جل وعلى إلا دلالة.

قالوا: علمه جبريل؛ لأن الله تعالى زاد الكلام تأكيداً حتى قطع بالمراد لأجل ذلك التأكيد.

قلنا: التأكيد معرض للاحتمال، فيكف يمكن ذلك وهذا لا محيص للمرجئة منه، على أنه لو فرض أن الأمر كما قلتم فلم نقطع بعذاب الفاسق لأجل التخويف والزجر.

قال القرشي: بل لأن العفو يكشف كون هذه الأخبار كذباً إن كان أراد ظواهرها، وإلغازاً وتعمية إن أراد غير ظاهرها ولم يدل عليه، وعبثاً إن لم يرد شيئاً أصلاً.

قلت: ولأجل هذا قال أصحابنا بقبح إخلاف الوعيد، وقد مر في الوجه الثاني بعد الشبه السبع في الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] إقامة الدليل القاطع على أنه لا يجوز من الله خلف الوعيد، ومهدنا قاعدة يعرف بها ما يحسن فيه خلف الوعيد وما لا يحسن فيه ذلك، فارجع إليه فإنه مفيد، وقد اكتفينا به عن التكرار.

---

(١) أي علم أنه قصد بها الكفار ضرورة. تمت. مؤلف.

واعلم أن هذه الآيات كما دلت على أن العاصي معاقب لا محالة، ففيها ما يدل على دوام عقابه للتصريح فيها بالخلود، وقد مر في قوله تعالى: {وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...} [البقرة:٢٥] الآية أن الخلود الدوام، وفي الحادية عشرة من مسائل هذه الآية أخبار تدل على ذلك.

وقال في القاموس: الخلد -بالضم-: البقاء والدوام كالخلود، وخلد خلوداً دام، وبالمكان أقام فيه كأخلد وخلد فيهما يعني الزمان والمكان، ومثله كلام صاحب الكشاف وهو نص في أن الخلود الدوام خصوصاً في الزمان، وأما المكان فالمفهوم من هذا أنه فيه مطلق محتمل للتأبيد وعدمه، لكن قد ورد في آيات كثيرة تقييده بالتأبيد، وبه يندفع احتمال كونه المكث المنقطع سواء كان طويلاً أم لا، فإن قيل: الأبد قد يكون بمعنى الدوام، وبمعنى مطلق الإقامة كما يدل عليه كلام صاحب القاموس، ولفظه: الأبد محرك الدهر، الجمع آباد وأبود والدائم والقديم الأزلي، أبد بالمكان، ويؤبد أبوداً أقام، والتأبيد التخليد.

قيل: أما مع الجمع بينه وبين الخلود فالظاهر أنه نص في الدوام، و إلا كان تكراراً لمعنى الخلود وتأكيداً له، والتأسيس خير من التأكيد، وتؤيده الأحاديث المتقدمة. والله أعلم.

فصل [في ذكر الروايات الدالة على الوعيد]

فيما يناسب هذه الآيات الكريمة من السنة القويمة، والآثار الشريفة مما رواه الموالف والمخالف، وإنما جمعت بين رواية الطائفتين قطعاً للشغب، وحسماً لمادة التشكيك بأن رواية الراوي فيما يقوي مذهبه سيما في العقائد غير مقبولة، وهذا يذكره كثير من أصحابنا وغيرهم من أهل الحديث والمتكلمين فإنهم يقولون ترد رواية الراوي إذا كان داعياً إلى بدعته بروايته؛ لأنه لايؤمن أن يضع الحديث على وفقها تأكيداً وتأييداً لها، وهذا ضعيف لأن المفروض عدالة الراوي، وتحرزه عن الكذب، وكيف يقولون بقبوله إن لم تجر إلى بدعته، ورده إن روى ما يوافقها، ويحكمون بعدالته في بعض مروياته دون بعضها، وأي عدالة تبقى فيمن استجاز الكذب فيما يوافق هواه، فالحق أن الواجب قبول رواية من تكاملت فيه شروط قبول الرواية من العدالة والضبط وغيرهما، سواء كان فيمن يجر إلى بدعته أم لا إذ لم يفصل دليل القبول، وما رواه موافقاً للبدعة وجب تأويله إن أمكن، أو رده إن لم يمكن وخالف ما هو أقوى منه، ولا يكون ذلك قدحاً في عدالته لجواز الوهم والغلط في ذلك بخصوصه، لا لتجويز تعمده الكذب فإن ثبوت عدالته تمنع ذلك، وهذا هو الذي عليه أهل التحقيق والإنصاف.

قال في (الفلك الدوار): والحق عند أئمتنا عليهم السلام أن الراوي العدل وإن كان خارجاً عن الولاية فإنه مقبول الرواية؛ إذ الأصح أن المعتبر في التوثيق الديانة، ولذلك تجد المحدثين من الشيعة كالنسائي، والحاكم يقولون يوثقون كثيراً من النواصب والخوارج، وكذلك فعل أهل

الكتب الستة، وهو دليل على أن المعتبر في الراوي عدالة الصدق لا عدالة السلامة من الإثم والبدعة، وذكر فيه أيضاً أن الواجب قبول حديث كل راو من أي فرق الإسلام كان إذا عرف تحرزه في نقل الحديث، وصدق أمانته، وبعده من الكذب وإن كان مبتدعاً متأولاً، ورد كل راو عرف بخلاف ذلك من غير تساهل في القبول، ولا تعنت في الرد.

قال: فأما القبول بمجرد الموافقة في الاعتقاد ورده بمجرد المخالفة في الاعتقاد وبطلب المدح لغير الثقات، وتكلف القدح في حق الأثبات فمن مزالق الأقدام، والتهور الموقع في الكذب على المصطفى عليه أفضل الصلاة والسلام، واعتماداً على مجرد التشهي الموقع في غضب الجبار، ودخول تحت قوله ﷺ: «من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» فإن القبول والرد بمجرد ذلك كذب؛ إذ مرجعه إلى أنه قال ولم يقل، أو إلى أنه لم يقل وقد قال.

قلت: وقد نسب هذا القول أعني قبول من تكاملت فيه شروط الرواية بلا فرق بين ما وافق بدعته وبين ما خالفها إلى جماعة من المتكلمين الذين لا يرون تكفير أحد من أهل القبلة، وكذلك قال به جماعة من غيرهم، وما يقال من أن روايته لما يقوي بدعته كشهادة الرجل العدل فيما يجر النفع إلى نفسه فكما أن الشهادة مردودة فكذلك الرواية، فمدفوع بأن التهمة في الشهادة أعظم لخصوص المنفعة، وأما الرواية فليس فيها إلا إثبات أحكام عامة شاملة للمكلفين، فلا تقوى التهمة بالوضع على ما يطابقها.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الأخبار، والآثار الدالة على ما ذهب إليه

العترة الأطهار ومن وافقهم من علماء الأمصار في غاية الكثرة والشهرة لا يكاد يخلو منها باب من أبواب الشريعة، ولنذكر منها في هذا الموضع ما تيسر نقله والاطلاع عليه، والقليل يدل على الكثير.

واعلم أني لا أذكر في هذا الموضع إلا ما صرح فيه بدخول النار أو حرمان الجنة، أو باستحقاق العذاب، أو بالغضب والسخط، أو ما في معناهما لأنهما عبارة عن إيصال العقاب، أو إرادته، أو عن العقاب نفسه على الخلاف المتقدم في الفاتحة ومسألة الإرادة، وكذلك ماصرح فيه باللعن من الله تعالى؛ لأنه منه سبحانه وتعالى الطرد والإبعاد على سبيل السخط، وهو في الآخرة عقوبة، وفي الدنيا انقطاع من قبول رحمته وتوفيقه. ذكره الراغب.

واعلم أني لا أذكر الوعيد على الكفر لأنه مما لا نزاع فيه، وهذا أوان الشروع ونسأل الله الإعانة والقبول.

الوعيد على عموم المعاصي

في أمالي المرشد بالله: أنا أبو طاهر ابن عبدالرحيم، أنا ابن حبان، أنا أبو يعلى، ثنا سليمان بن داود، ثنا إسماعيل بن عياش، عن راشد عن أبي السمّاء أن رسول الله ﷺ قال في مسير: «إنا مدلجون ولا يدلج مصعب ولا مضعف وارتحل رجل على ناقة صعبة فسقط فاندقت عنقه فمات فأمر النبي ﷺ بلالاً فنادى إن الجنة لا تحل لعاصٍ».

وفي أمالي أبي طالب: أخبرنا العبدكي، نا أبو سعيد النقاش، ثني محمد بن عامر، ثنا هشام بن عمار، ثنا عمرو بن واقد، ثنا يونس،

عن أبي إدريس، عن معاذ قال رسول الله ﷺ: «إن الجنة لا تحل لعاصٍ ومن لقي الله ناكثاً بيعة لقيه وهو أجذم، ومن خرج من الجماعة قيد شبر متعمداً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه، ومن مات وليس بإمام جماعة ولا لإمام جماعة في عنقه طاعة بعثه الله ميتة جاهلية[1]».

الوعيد على العزم على المعصية

في أمالي المرشد بالله: أخبرنا الذكواني، أنا أبو فورك، ثنا محمد بن إبراهيم، ثنا بكر بن بكار، ثنا مبارك بن فضالة، عن الحسن، عن أبي بكرة قال رسول الله ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما وكلاهما يريد قتل صاحبه فقتل أحدهما صاحبه فكلاهما في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه أراد قتل صاحبه».

وفي أمالي أبي طالب: أخبرنا أبو محمد الأسدي، ثنا علي بن الحسن، ثنا أبو داود، ثنا أبو كامل، ثنا حماد بن زيد، عن أبي أيوب، عن الحسن، عن الأحنف لقيني أبو بكرة فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، قالوا: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه أراد قتل صاحبه» وأخرجه أحمد، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وأخرجه ابن ماجة عن أبي موسى.

---

(١) أمالي أبي طالب ص ٢٣٣.

في المجموع: حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام: والله ما كذَبت ولا كُذِبتُ ولا ابتدعت ما نزلت هذه الآية إلا في القدرية خاصة: {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ ۝ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ ۝ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر:٤٧-٤٩] ألا إنهم مجوس هذه الأمة، فإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم سبحان الله عما يقولون علواً كبيراً.

وأخرج ابن جرير، وابن المنذر، وابن مردويه عن أبي هريرة قال: جاء مشركو قريش إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخاصمونه في القدر فنزلت: {يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ...} [القمر:٤٨] الآية.

وأخرج البزار، وابن المنذر بسند جيد من طريق عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: ما أنزلت هذه الآية: {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ...} [القمر:٤٧] الآية. إلا في أهل القدر.

وأخرج ابن عدي، وابن مردويه، والديلمي، وابن عساكر بسند ضعيف عن أبي أمامة سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «إن هذه الآية نزلت في القدرية {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ} [القمر:٤٧]».

وأخرج ابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن مردويه من طريق عطاء بن أبي رباح، عن ابن عباس أنه قيل له: قد تكلم في القدر، فقال: أو فعلوها والله ما نزلت هذه الآية إلا فيهم: {ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ ۝ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر:٤٨،٤٩] أولئك شرار هذه الأمة، لا تعودوا مرضاهم، ولا تصلوا على موتاهم إن أريتني واحداً منهم

فقأت عينه بأصبعي هاتين.

وأخرج الطبراني، وابن مردويه من طرق عن ابن عباس قال: نزلت هذه الآية في القدرية: {يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ...} [القمر:٤٨] الآية.

وأخرج سفيان بن عيينة في جامعه عن محمد بن كعب القرضي، قال: إنما نزلت هذه الآية: {يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى النَّارِ...} [القمر:٤٨] الآية تعييراً لأهل القدر.

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب المرجئة والقدرية أنزلت فيهم آية من كتاب الله {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَالٍ وَسُعُرٍ...} [القمر:٤٧] إلى آخر الآية».

الوعيد على التكذيب بالقدر وعدم الرضى به

في المجموع حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «لعنت سبعة فلعنهم الله وكل نبي مجاب الدعوة: الزائد في كتاب الله تعالى، والمكذب بقدر الله، والمخالف لسنتي، والمستحل من عترتي ما حرم الله[1]، والمتسلط بالجبروت ليعز ما أذل الله ويذل ما أعز الله، والمستحل ما حرم الله، والمستأثر على المسلمين بفيئهم مستحلاً له».

وفي الجامع الصغير عن النبي ﷺ أنه قال: «سبعة لعنتهم وكل نبي

(١) يحتمل معنيين أي الشخص الذي يؤذي عترتي ولايقوم بحقهم ملعون، والشخص الذي من ذريتي إذا اعتز بنسبي وانتهك الحرمات ملعون. تمت. مؤلف.

مجاب الدعوة: الزائد في كتاب الله، والمكذب بقدر الله، والمستحل حرمة الله، والمستحل من عترتي ما حرم الله، والتارك لسنتي، والمستأثر بالفيء، والمتجبر بسلطانه ليعز من أذل الله، ويذل من أعز الله» ونسبه إلى الطبراني في الكبير من حديث عمرو بن شغواء -بشين وغين معجمتين-.

قال العزيزي: بإسناد حسن.

وفي سنن الترمذي: ثنا قتيبة، ثنا عبدالرحمن بن زيد بن أبي الموالى المزني، عن عبيد الله بن عبدالرحمن بن موهب، عن عمرة، عن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «ستة لعنتهم لعنهم الله وكل نبي كان: الزائد في كتاب الله، والمكذبون بقدر الله، والمتسلط بالجبروت ليعز بذلك من أذل الله ويذل من أعز الله، والمستحل لحرم الله، والمستحل من عترتي ما حرم الله، والتارك لسنتي».

قال الترمذي: ورواه سفيان الثوري، وحفص بن غياث وغير واحد عن عبيد الله بن عبدالرحمن، عن علي بن حسين، عن النبي ﷺ مرسلاً، وهذا أصح.

قلت: وأخرجه من حديث عائشة الطبراني في الكبير، وابن حبان، والحاكم وصححه، وقال المنذري: لا أعرف له علة.

وأخرجه الحاكم من حديث علي عليه السلام، وأخرج ابن أبي حاتم، والطبراني، وابن عساكر وغيرهم عن زرارة، عن النبي ﷺ أنه تلا هذه الآية: {ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ ۝ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر:٤٨،٤٩] قال في ناس من أمتي في آخر الزمان يكذبون بقدر الله».

وأخرج ابن مردويه، عن ابن عمر قال: المكذبون بالقدر مجرمو هذه الأمة، وفيهم نزلت هذه الآية: {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ} [القمر:٤٧] إلى قوله: {خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر:٤٩].

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال: جاء العاقب والسيد، وكانا رأسي النصارى بنجران فتكلما بين يدي النبي ﷺ بكلام شديد في القدر والنبي ﷺ ساكت ما يجيبهما بشيء حتى انصرف فأنزل الله: {أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكُمْ} [القمر:٤٣] إلى قوله: {وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ} [القمر:٥١] الذين كفروا وكذبوا بالقدر قبلكم.

وأخرج عبد بن حميد، وعبدالرزاق عن محمد بن كعب قال: كنت أقرأ هذه الآية فما أدري من عنى بها حتى سقطت عليها: {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ} [القمر:٤٧] إلى قوله: {كَلَمْحٍ الْبَصَرِ} [القمر:٤٧-٥٠] فإذا هم المكذبون بالقدر.

وأخرج ابن جرير عن ابن عباس قال: إني لأجد في كتاب الله قوماً يسحبون في النار على وجوههم يقال لهم: {ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ} [القمر:٤٨] لأنهم كانوا يكذبون بالقدر، وإني لأراهم ولا أدري أشيء كان قبلنا أم شيء فيما بقي.

وأخرج ابن مردويه عن عبادة بن الصامت قال: سمعت بأذني هاتين رسول الله ﷺ يقول: «إن أول ما خلق الله القلم قيل اكتب لابد، قال: وما لابد؟ قال: القدر، قال: وما القدر؟ قال: تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك إن مت على غير ذلك دخلت النار».

قلت: وهذا التفسير النبوي للقدر مروي عن زيد بن علي عليه السلام.

روى المرشد بالله في الأمالي أن رجلاً سأل زيداً عليه السلام فقال: يا ابن رسول الله ألا تخبرني عن القدر ما هو؟ فقال زيد بن علي عليه السلام: إن ذلك أن تعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك، وما أصابك لم يكن ليخطئك، وإن من الإيمان بالقدر أن تسلم لله الأمر في الذي أراد، وأمر ونهى وقدر، وترضى بذلك لك وعليك.

ومنه يعلم الفرق بين القدر المتوعد على القول به، والقدر الذي يجب الرضى به، ويحرم التكذيب به، فإن الأول كالقول بأن المعاصي بقدر الله ومن فعله، وكذلك سائر أفعال العباد، والثاني كالتكذيب بكون ما يصيب الإنسان من الآلام ونحوها بقدر الله ومن فعله، والمراد من الرضى به أن يتلقاه بالصبر وعدم السخط، هذا ما يقتضيه كلام أئمة العدل.

الوعيد على من أذل سلطان الله في الأرض

في أمالي المرشد بالله في خبر تقدم في سياق قوله تعالى: {وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً} [البقرة:٤١] عن ابن عباس مرفوعاً: «ومن مشى إلى سلطان الله عز وجل في أرضه ليذله أذله الله مع ما يدخر له من الخزي يوم القيامة سلطان الله كتاب الله وسنة نبيه» والحديث في أمالي أبي طالب بإسناد آخر بنحوه.

الوعيد على سب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وبغضه

في أمالي المرشد بالله: أخبرنا ابن شاهين أخبر البرهاوي، ثنا

محمد بن يونس، ثنا سعيد الثقفي، عن جندل، عن حماد، عن علي بن زيد، عن سعيد بن جبير: بلغ ابن عباس أن قوماً يقعون في علي عليه السلام... وذكر القصة إلى أن قال ابن عباس: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «من سب علياً فقد سبني، ومن سبني فقد سب الله، ومن سب الله أكبه على وجهه في النار» وأخرجه أحمد والحاكم عن أم سلمة بلفظ: «من سب علياً فقد سبني، ومن سبني فقد سب الله». قال العزيزي: وإسناده صحيح.

وفي أمالي المرشد بالله أخبرنا أبو القاسم الأزجي، أنا ابن سنبك البجلي، أنا عمرو الأشناني، أنا المروروذي، ثنا موسى المروزي، ثني موسى بن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده محمد بن علي، عن أبيه، عن جده الحسين، عن علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنك مبتلى ومبتلى بك، فطوبى لمن أحبك وصدق فيك، وويل لمن أبغضك وكذب عليك، أما من أحبك وصدق فيك فمعي في جنتي، وأما من أبغضك ففي النار يوم القيامة».

وفيه أخبرنا محمد بن علي العلاف، أنا أبو جعفر ميثم، ثنا القاسم بن جعفر العلوي، ثنا جعفر بن محمد بن عبد الله، عن الصادق، عن أبيه، عن جده، عن أبيه الحسين قال أمير المؤمنين عليه السلام: أنا قسيم النار، قال عمار: إنما عنى بذلك أن كل من معي فهو على الحق وكل من مع معاوية فهو على الباطل ضالاً مضلاً.

أخبرنا أبو الفضل المقري، ثنا أبو جعفر الكناني، ثنا عمر بن الحسن، ثنا إسحاق بن الحسن، ثني محمد بن منصور الطوسي: كنا عند أحمد بن حنبل فقال له رجل: يا أبا عبد الله ما تقول في هذا

الحديث أنا قسيم النار؟ قال: وما ينكر من ذا أليس روينا أن النبي ﷺ [قال]: «لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق» ؟ قلنا: بلى. قال: فأين المؤمن؟ قلنا: في الجنة. قال: فأين المنافق؟ قلنا: في النار. قال: فعلي قسيم النار.

وفي المجموع ثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «يا علي لعنتك من لعنتي ولعنتي من لعنة الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا».

قلت: وقد لعن علي عليه السلام جماعة من أعدائه.

الوعيد لمن آذى فاطمة البتول عليها السلام أو أغضبها

في صحيح مسلم حدثني أبو معمر إسماعيل بن إبراهيم الهذلي، ثنا سفيان، عن عمرو، عن بن أبي مليكة، عن المسور بن مخرمة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما فاطمة بضعة مني يؤذيني ما آذاها».

وفي كتاب المحيط بإسناده إلى عبد الله بن الحسن أن أبا بكر أخرج وكيل فاطمة من فدك وساق القصة وذكر مجيئ أبي بكر وعمر يعودانها في مرضها وأنها قالت لهما: سألتكما بالله الذي لا إله إلا هو هل سمعتما رسول الله ﷺ يقول: «من آذاني...» ؟ فقالا: اللهم نعم.

وأخرج ابن عساكر من حديث علي عليه السلام يرفعه: «من آذى شعرة مني فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله».

قال العزيزي: وزاد أبو نعيم: فعليه لعنة الله ملء السموات وملء الأرض.

قال الفقيه حميد الشهيد رحمه الله: وقد تقرر في الأخبار أن الله يغضب لغضب فاطمة ويرضى لرضاها.

الوعيد على بغض الحسن والحسين ونصب العداوة لهما

في أمالي أبي طالب أخبرنا أبي، أنا أبو الحسين العقيقي، ثنا جدي، ثنا الحسن بن محمد الكوفي، ثنا يحيى الحماني، عن قيس بن الربيع، عن محمد بن رستم، عن زادان، عن سلمان قال رسول الله ﷺ: «الحسن والحسين من أحبهما أحببته ومن أحببته أحبه الله، ومن أحبه الله أدخله جنة النعيم، ومن أبغضهما أو بغى عليهما أبغضته، ومن أبغضته أبغضه الله، ومن أبغضه الله أدخله نار جهنم خالداً فيها وله عذاب مقيم».

الوعيد لمن ظلم أهل البيت عليهم السلام أو قتلهم أو أضمر لهم العداوة

في أمالي أبي طالب أخبرنا أبو الحسين الحسني، ثنا علي بن محمد، ثنا داود الغازي، ثنا علي بن موسى الرضا، عن أبيه موسى، عن أبيه جعفر، عن أبيه محمد، عن أبيه علي، عن أبيه الحسين، عن أبيه علي بن أبي طالب قال رسول الله ﷺ: «حرمت الجنة على من ظلم أهل بيتي وقاتلهم وعلى المعين عليهم، أولئك لا خلاق لهم في الآخرة، ولا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم».

وفي أمالي المرشد بالله من طريق الأعور، عن موسى بن جعفر، عن آبائه عليهم السلام وهي معروفة في الأمالي عن علي عليه السلام قال رسول الله ﷺ: «أخرجهم عداوة أهل بيتي إلى اليهود فهم أهل النار».

وفيه: أخبرنا الذكواني، عن الحسن بن إسحاق، أنا ابن ماهان، أنا عمران، ثنا إبراهيم الغفاري، ثنا الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «نادى منادٍمن قبل العرش يا معشر الخلائق إن الله عز وجل يقول أنصتوا فطالما أنصت لكم أما وعزتي وجلالي وارتفاعي على عرشي لا يجاوز أحد منكم إلا بجواز مني وجواز مني محبة أهل البيت المستضعفين فيكم المقهورين المظلومين والذين صبروا على الأذى واستخفوا بحق رسولي فيهم فمن أتاني بحبهم أسكنته جنتي ومن أتاني ببغضهم أنزلته مع أهل النفاق».

الوعيد على سب الصحابة

أخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله: «من سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» قال العلقمي: بجانبه علامة الحسن.

الوعيد على الإصرار على الصغائر

في أمالي المرشد بالله أخبرنا أبو نصر، أنا محمد بن يحيى، أنا أبو أحمد المرزبان، أنا أبو عبد الله البجلي، أنا عبد الرزاق، عن معمر، عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن يزيد، عن ابن مسعود: مثل المحقرات من الذنوب كمثل قوم سفر بأرض قفر معهم طعام لا يصلحه إلا النار فتفرقوا فجعل هذا يأتي بروثه ويلقي هذا بالعظم حتى جمعوا من ذلك ما أصلحوا به طعامهم كذلك صاحب المحقرات يكذب الكذبة ويذنب الذنب ويجمع ذلك لعله أن يكبه الله عز وجل على وجهه في نار جهنم.

وفي الأمالي أيضاً أخبرنا ابن رستة، ثنا أبو الطيب بن شيبة، ثنا ابن مقتل، ثنا نصر بن علي، ثنا يزيد بن هارون، ثنا جرير، عن حبان بن زيد، عن ابن عمر قال رسول الله ﷺ: «ويل للمصرين الذين يصرون على ما فعلوا وهم يعلمون».

وأخرج أحمد، والترمذي، وابن حبان، والحاكم عن أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه قال: «ويل وادٍ في جهنم يهوي فيه الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره».قال العزيزي: وإسناده صحيح.

الوعيد على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلى ترك المعروف مع الأمر به وارتكاب المنكر مع النهي عنه

في أمالي المرشد بالله أخبرنا أبو ريذة، أنا الطبراني، ثنا موسى بن هارون، ثنا خلف بن هشام، عن العلاء، عن عمرو بن مرة، عن سالم الأفطس، عن أبي عبيدة، عن ابن مسعود قال رسول الله ﷺ: «إن من كان قبلكم كانوا إذا أعمل العامل منهم الخطيئة نهاه الناهي تعذيراً حتى إذا كان الغد جالسه وواكله وشاربه كأنه لم يره على خطيئته بالأمس، فلما رأى الله ذلك منهم ضرب بقلوب بعضهم على بعض ثم لعنهم على لسان نبيهم عيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، والذي نفس محمد بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أو ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض ثم يلعنكم كما لعنهم».

قال خلف: تأطرنه تقهرونه.

وأخرج أبو داود إلا قوله: «أو ليضربن الله قلوب بعضكم على

بعض ثم يلعنكم...»إلخ فإنما زادها في رواية في سندها انقطاع، وفي أخرى مرسلة.

وأما وعيد من ترك المعروف مع أمره به، وارتكب المنكر مع نهيه عنه فقد مر في قوله تعالى: {أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ...} [البقرة:٤٤] الآية.

الوعيد على عدم التنزه من البول

عن شفي[1] بن ماتع الأصبحي أن رسول الله ﷺ قال: «أربعة يؤذون أهل النار على ما بهم من الأذى يسعون ما بين الحميم والجحيم يدعون بالويل والثبور يقول بعض أهل النار لبعض: ما بال هؤلاء قد آذونا على ما بنا من الأذى، قال فرجل مغلق عليه تابوت من جمر ورجل يجر أمعاءه ورجل يسيل فوه قيحاً ودماً، ورجل يأكل لحمه، فيقال لصاحب التابوت: ما بال الأبعد قد آذونا على ما بنا من الأذى؟ فيقول: إن الأبعد قد مات وفي عنقه أموال الناس، ثم يقال للذي يجر أمعاءه: ما بال الأبعد قد آذانا على ما بنا من الآذى؟ فيقول: إن الأبعد كان لا يبالي إن أصاب البول منه، ثم يقال للذي يسيل فوه قيحاً ودماً: ما بال الأبعد قد آذانا علىما بنا من الآذى؟ فيقول: إن الأبعد كان ينظر إلى كلمة فيستلذ بها كما يستلذ الرفث، ثم يقال للذي يأكل لحمه: ما بال الأبعد قد آذانا على ما بنا من الأذى؟ فيقول: إن الأبعد كان يأكل لحوم الناس بالغيبة ويمشي بالنميمة».

---

(١) شفي، وجدته معرباً بفتح الشين مع فتح الفاء وكسرها وبضم الشين وفتح الفاء. تمت. مؤلف.

أخرجه ابن أبي الدنيا في الصمت، والطبراني في الكبير.

قال المنذري: بإسناد لين وأبو نعيم وقال: شفي بن ماتع مختلف في صحبته. قال المنذري: شفي ذكره البخاري وابن حبان في التابعين.

الوعيد على البراز في طرق المسلمين

عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من سل سخيمته على طريق من طرق المسلمين فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» قال المنذري: رواه الطبراني في الأوسط والبيهقي وغيرهما ورواته ثقات إلا محمد بن عمرو الأنصاري. والسخيمة: الغائط.

الوعيد على الإخلال بشيء من القدر الواجب في الوضوء

روى الهادي في الأحكام عن النبي ﷺ أنه قال: «خللوا الأصابع قبل أن تخلل بالنار».

وفي العلوم: ثنا أبو الطاهر، ثني أبي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام قال رسول الله ﷺ: « خللوا أصابعكم قبل أن تخلل بالنار».

وأخرج الطبراني في الكبير عن واثلة عن النبي ﷺ قال: «من لم يخلل أصابعه بالماء خللها الله بالنار يوم القيامة».

وأخرج الطبراني في الأوسط عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «لينتهكن الأصابع بالطهور أو لتنهكنها النار».قال العزيزي: بإسناد حسن. قال المنذري: ووقفه في الكبير على ابن مسعود بإسناد حسن، وفي رواية له في الكبير موقوفة: «خللوا الأصابع

الخمس لا يحشرها الله ناراً».

قوله: لتنتهكن بالبنا للفاعل وضم الكاف أي لتبالغن في غسلها أو لتبالغن النار في إحراقها، والنهك: المبالغة في كل شيء.

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ رأى رجلاً لم يغسل عقبيه فقال: «ويل للأعقاب من النار» وفي رواية أن أبا هريرة رأى قوماً يتوضؤون من المطهرة فقال: اسبغوا الوضوء فإني سمعت أبا القاسم ﷺ قال: «ويل للأعقاب من النار أو ويل للعراقيب من النار» أخرجه البخاري، ومسلم، وابن ماجة مختصراً.

وأخرج الترمذي منه: «ويل للأعقاب من النار» ثم قال وقد روي أن النبي ﷺ أنه قال: «ويل للأعقاب وبطون الأقدام من النار» قال المنذري: وهذا الحديث الذي أشار إليه الترمذي رواه الطبراني في الكبير، وابن خزيمة في صحيحه من حديث عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي مرفوعاً، ورواه أحمد موقوفاً عليه.

وأخرج مسلم، والنسائي، وابن ماجة، وأبو داود واللفظ له عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ رأى قوماً وأعقابهم تلوح فقال: «ويل للأعقاب من النار أسبغوا الوضوء» وأخرجه البخاري بنحوه.

وفي أمالي أبي طالب: ثنا ابن بندر، ثنا الحسن بن سفيان، ثنا ابن نمير، ثنا محاصر، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر رأى رسول الله ﷺ رجلاً يتوضأ فلم يصب عقبه الماء فقال: «ويل للعراقيب من النار».

الوعيد على ترك الجنب غسل شيء من جسده

في سنن أبي داود: ثنا موسى بن إسماعيل، ثنا حماد، أخبرنا عطاء بن السائب، عن زاذان، عن علي عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به كذا كذا من النار» قال علي عليه السلام: فمن ثم عاديت رأسي، فمن ثم عاديت رأسي ثلاثاً، وكان يجز شعره. وأخرجه أحمد من طرق إلى عطاء بن السائب.

الوعيد على ترك إتمام الصلاة

في أمالي أبي طالب أخبرنا أبو الحسين الحسني، أنا ابن مهروية، ثنا داود الغازي، ثنا علي الرضا، عن أبيه موسى الكاظم، عن أبيه الصادق، عن أبيه زين العابدين، عن جده الحسين السبط، عن علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «حافظوا على الصلوات الخمس فإن الله تبارك وتعالى إذا كان يوم القيامة يدعو بالعبد فأول ما يسأله عن الصلاة فإن أتى بها تامة وإلا زخ في النار».

وأخرج الطبراني في الكبير والبزار عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: « من ترك الصلاة لقي الله وهو عليه غضبان» قال المنذري: وإسناده حسن.

وأخرج البخاري عن سمرة بن جندب قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما يكثر أن يقول لأصحابه: «هل رأى أحد منكم من رؤيا» فنقص عليه ما شاء الله أن يقص وأنه قال لنا ذات غداة: «إنه أتاني الليلة آتيان وإنهما يتبعان وإنهما قالا لي انطلق وإني انطلقت معهما وأنا آت

على رجل مضطجع وإذا آخر قائم عليه بصخرة وإذا هو يهوي بالصخرة لرأسه فتثلغ رأسه فيقد هذه الحجر فيأخذه فلا يرجع إليه حتى يصح رأسه كما كان ثم يعود عليه فيفعل به مثل ما فعل في المرة الأولى قال قلت سبحان الله ما هذا -وساق الخبر وما رأى في تلك الليلة إلى أن قال-: أما الرجل الأول الذي آتيت عليه يثلغ رأسه بالحجر فإنه الرجل يأخذ القرآن فيرفضه وينام عن الصلاة المكتوبة...» الخبر. ويشهد له ما رواه البزار من حديث الربيع بن أنس عن أبي العالية أو غيره، عن أبي هريرة قال: ثم أتى يعني النبي ﷺ على قوم ترضخ رؤوسهم بالصخرة [كلما] رضخت عادت كما كانت ولا يفتر عنهم من ذلك شيء قال: «يا جبريل من هؤلاء؟ قال: هؤلاء الذين تثاقلت رؤوسهم عن الصلاة المكتوبة...» الحديث في قصة الإسراء وفرض الصلاة.

قوله: تثلغ بالمثلثة ثم غين معجمة أي يشرخ وفي كتاب الزواجر لابن حجر الهيثمي عن ابن عباس قال: إذا كان يوم القيامة يؤتى برجل فيوقف بين يدي الله عز وجل فيأمر الله به إلى النار فيقول: يا رب بماذا؟ فيقول تعالى: بتأخير الصلاة عن أوقاتها وحلفك بي كاذباً.

الوعيد على التأخر عن الصف الأول

عن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا يزال قوم يتأخرون عن الصف الأول حتى يأخرهم الله في النار» أخرجه أبو داود، وابن خزيمة في صحيحه، وابن حبان إلا أنهما قالا: «حتى يخلفهما الله في النار».

الوعيد على تخطي رقاب الناس يوم الجمعة

عن معاذ عن أنس أن النبي ﷺ[قال]: «من تخطى رقاب الناس يوم الجمعة اتخذ جسراً إلى جهنم» أخرجه الترمذي، وابن ماجة، والبخاري في الأدب.

قال الترمذي: حديث غريب والعمل عليه عند أهل العلم. قوله اتخذ الرواية المشهورة أنه مبني للمفعول أي يجعل جسراً على باب جهنم يطأه الناس ويتخطونه، ويدل عليه رواية صاحب مسند الفردوس بلفظ: «من تخطى رقبة أخيه المسلم جعله الله جسراً على باب جهنم للناس» وقيل: إنه مبني للفاعل أي أنه اتخذ لنفسه جسراً يمشي عليه إلى جهنم بسبب ذلك.

وأخرج أحمد، والطبراني في الكبير، والحاكم أن الذي يتخطى رقاب الناس يوم الجمعة ويفرق بين الإثنين بعد خروج الإمام كجار قصبه أي أمعاءه في النار.

الوعيد على سفر الإنسان وحده

أخرج أحمد في رواية الطيب بن محمد وبقية رواته رواة الصحيح عن أبي هريرة قال لعن رسول الله ﷺ «مخنثي الرجال الذين يتشبهون بالنساء، والمترجلات من النساء المتشبهات بالرجال، وراكب الفلاة وحده».

الوعيد على النياحة على الميت

عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «صوتان ملعونان

في الدنيا والآخرة: مزمار عند نعمة، ورنة عند مصيبة» أخرجه البزار ورواته ثقات.

وأخرج ابن ماجة عن أبي مالك الأشعري قال رسول الله ﷺ: «النياحة من أمر الجاهلية وإن النائحة إذا ماتت ولم تتب قطع الله لها ثياباً من قطران ودرعاً من لهب النار».

وأخرج الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن هذه النوائح تجعلن صفين يوم القيامة صفين في جهنم صف عن يمينهم وصف عن يسارهم فينبحن على أهل النا ركما تنبح الكلاب».

وأخرج أبو داود عن أبي سعيد الخدري قال: لعن رسول الله ﷺ «النائحة والمستمعة» قال المنذري: وليس في إسناده من ترك، وأخرج البزار والطبراني وزادا فيه وقال: «ليس للنساء في الجنازة نصيب».

الوعيد على منع الزكاة والإعتداء فيها

عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله فرض على أغنياء المسلمين في أموالهم بقدر الذي يسع فقراءهم ولن يجهد الفقراء إذا جاعوا أو عروا إلا بما يصنع أغنياؤهم، ألا وإن الله يحاسبهم حساباً شديداً ويعذبهم عذاباً أليماً» أخرجه الطبراني في الأوسط والصغير، تفرد به ثابت بن محمد الزاهد وهو ثقة وبقية رواته لا بأس بهم، وروي موقوفاً على أمير المؤمنين عليه السلام، قيل: وهو أشبه.

وفي أمالي المرشد بالله أخبرنا ابن غيلان، أنا أبو بكر الشافعي، ثنا محمد الثوري، أنا محمد بن مقاتل، ثنا محمد بن مردويه، ثنا

إسماعيل بن حفص، ثني عبيد الله، ثني محمد بن علي، عن أبيه، عن عمه محمد بن الحنفية، ثني علي بن أبي طالب عليه السلام أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إن الله تعالى فرض للفقراء في أموال الأغنياء قدر ما يسعهم فإن منعوهم حتى يجوعوا ويعروا ويجهدوا حاسبهم الله حساباً شديداً وعذبهم عذاباً نكرا».

وفي أمالي أبيي طالب أخبرنا عبد الله بن عدي الحافظ، ثنا إسحاق بن إبراهيم بن جعفر البصري، ثنا محمد بن مهدي الأسدي، ثني أبي، عن محمد بن زياد،عن ميمون بن مهران، عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «إن الله فرض للفقير من مال الغني في كل مائتين خمسة فمن منعهم من ذلك فعليه لعنة الله ولعنة اللاعنين والملائكة والناس أجمعين».

وفيه: ثنا أبو محمد عبد الله بن محمد القاضي ببغداد، ثنا أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي، ثنا جعفر بن محمد الفريابي، ثنا قتيبة، ثنا ابن لهيعة، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن امرأتين أتتا رسول الله ﷺ وفي أيديهما سواران من ذهب فقال لهما: «أتؤديان زكاتهما؟ فقالتا: لا، فقال رسول الله ﷺ: أتحبان أن يسوركما الله بسوارين من نار فقالتا: لا، فقال: فأديا زكاته» وأخرجه أحمد، وأبو داود، والترمذي والدارقطني.

وأخرج أحمد بإسناد حسن عن أسماء بنت يزيد قالت: دخلت أنا وخالتي على النبي ﷺ وعلينا أسورة من ذهب فقال لنا: «أتعطيا زكاته؟ قالت: فقلنا لا، فقال: أما تخافان أن يسوركما الله بسوار من نار أديا زكاته».

وأخرج الأصبهاني عن علي عليه السلام قال: لعن رسول الله ﷺ «آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه، والواشمة والمستوشمة، ومانع الصدقة، والمحلل والمحلل له» وأخرجه أحمد من طرق عن الشعبي، عن الحرث، عن علي عليه السلام.

وعن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «عرض علي أول ثلاثة يدخلون الجنة وأول ثلاثة يدخلون النار، فأما أول ثلاثة يدخلون الجنة: فالشهيد، ومملوك أحسن عبادة ربه ونصح لسيده، وعفيف متعفف، وأما أول ثلاثة يدخلون النار: فأمير مسلط، وذو ثروة من مال لا يؤدي حق الله في ماله، وفقير فخور» أخرجه أحمد، والحاكم، والبيهقي. قال العزيزي: بإسناد حسن. وأخرجه أيضاً ابن خزيمة في صحيحه وابن حبان مفرقاً في موضعين.

وأخرج البزار عن أبي هريرة في حديث الإسراء ثم أتى يعني النبي ﷺ على قوم على أدبارهم رقاع وعلى أقبالهم رقاع يسرحون كما تسرح الأنعام إلى الضريع والزقوم، ووصف جهنم قال: « ما هؤلاء يا جبريل؟ قال: هؤلاء الذين لا يؤدون صدقات أموالهم وما ظلمهم الله وما الله بظلام للعبيد...» الحديث بطوله.

وعن أنس عن النبي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «مانع الزكاة يوم القيامة في النار» أخرجه الطبراني في الصغير.

وعن عائشة أن رسول الله ﷺ رأى في يدها فتخات من ورق فقال: « أتؤدين زكاتهن؟ قلت: لا أو ما شاء الله، قال: هي حسبك من النار». أخرجه أبو داود والدارقطني.

الفتخات بالخاء المعجمة: جمع فتخة، وهي حلقة لا فص لها، وقيل: هي خواتم كبار.

وفي المجموع قال: حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لاوي الصدقة والمعتدي فيها.

وأخرج ابن خزيمة في صحيحه عن مسروق، قال: قال عبد الله: آكل الربا وموكله وشاهداه إذا علماه، والواشمة والمستوشمة، ولاوي الصدقة، والمرتد أعرابياً بعد الهجرة ملعونون على لسان محمد صلى الله عليه وآله وسلم يوم القيامة.

وأخرج أحمد، وأبو يعلى، وابن حبان في صحيحه عن الحارث الأعور، عن ابن مسعود، عن أبي رافع عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «هذا فلان بعثته ساعياً على بني فلان فغل تمرة فدرع على مثلها من النار». أخرجه النسائي، وأبو داود، وابن خزيمة في صحيحه.

وأخرج أبو يعلى والبزار قال المنذري بإسناد جيد إن شاء الله عن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إني ممسك بحجزكم عن النار هلم عن النار هلم عن النار وتغلبونني تقاحموا تقاحم الفراش والجنادب فأوشك أن أرسل بحجزكم وأنا فرطكم على الحوض فتردون علي معاً وأشتاتاً فأعرفكم بسيماكم وأسمائكم كما يعرف الرجل الغريبة من الإبل في إبله، ويذهب بكم ذات الشمال فأنا أنشد فيكم رب العالمين فأقول أي رب أمتي فيقول يا محمد إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك إنهم كانوا يمشون بعدك القهقرى على أعقابهم، فلأعرفن أحدكم يوم القيامة يحمل شاة لها ثغاء فينادي يا محمد يا محمد فأقول لا أملك [لك]

شيئاً قد بلغتك، فلا أعرفنَّ أحدكم يوم القيامة يحمل بعيراً له رغاء فينادي يا محمد يا محمد فأقول لا أملك لك شيئاً قد بلغتك، فلا أعرفنَّ أحدكم يأتي يوم القيامة يحمل فرساً له حمحمة فينادي يا محمد يا محمد وأقول لا أملك لك شيئاً قد بلغتك،فلا أعرفنَّ أحدكم يوم القيامة يحمل سقاء من أدم ينادي يا محمد يا محمد فأقول لا أملك لك شيئاً قد بلغتك». قوله: فرطكم الفرط بالتحريك: الذي يتقدم القوم ليهيئ لهم مصالحهم، والحجز بضم المهملة وفتح الجيم ثم زاء جمع حجزة بسكون الجيم وهو معقد الإزار وتكت السراويل، والحمحمة بحائين مهملتين مفتوحين: صوت الفرس.

الوعيد على سؤال الناس

عن عمران بن الحصين قال رسول الله ﷺ: «مسألة الغني شين في وجهه يوم القيامة» أخرجه أحمد بإسناد جيد، والطبراني في الكبير، والبزار وزاد: «ومسألة الغني نار إن أعطي قليلاً فقليل وإن أعطي كثيراً فكثير».

وأخرج الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح، وابن خزيمة في صحيحه عن حبشي بن جنادة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من سأل من غير فقر فكأنما يأكل الجمر». وأخرجه الترمذي مطولاً ولفظه: سمعت رسول الله ﷺ في حجة الوداع وهو واقف بعرفة أتاه أعرابي فأخذ بطرف ردائه فسأله إياه فأعطاه وذهب فعند ذلك حرمت المسألة، فقال رسول الله ﷺ: «إن المسألة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي إلا لذي فقر مدقع، أو غرم مفظع، ومن سأل الناس ليثري به

ماله كان خموشاً في وجهه يوم القيامة ورضفاً يأكله من جهنم، فمن شاء فليقل ومن شاء فليكثر». قال الترمذي غريب زاد فيه رزين: «وإني لأعطي الرجل العطية فينطلق بها تحت إبطه ما هي إلا النار، فقال له عمر: ولم تعط يا رسول الله ما هو نار؟ قال: أبى الله لي البخل وأبوا إلا مسألتي، قالوا: وما الغنى الذي لا تنبغي معه المسألة؟ قال: قدر ما يغديه أو يعشيه». قال المنذري: وهذه الزيادة لها شواهد كثيرة لكني لم أقف عليها في شيء من نسخ الترمذي. قوله: المرة بكسر الميم وتشديد الراء: الشدة والقوة. والسوي بفتح السين وتشديد الياء: السالم من موانع الاكتساب. ويثري بالثاء المثلثة، والرضف بفتح الراء وسكون الضاد المعجمة بعدها فاء: الحجارة المحماة.

وفي زوائد مسند أحمد بإسناد جيد عن علي عليه السلام قال رسول الله ﷺ: «من سأل الناس عن ظهر غنى استكثر بها من رضف جهنم، قالوا: وما ظهر غنى؟ قال: عشاء ليلة» وأخرجه الطبراني في الأوسط بإسناد جيد.

وأخرج مسلم وابن ماجة عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «من سأل الناس تكثراً فإنما يسأل جمراً فليستقل أو ليستكثر».

وفي حديث ابن الحنظلية قال رسول الله ﷺ: «من سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من النار» قال النفيلي: وهو أحد رواة الحديث قالوا: وما الغنى الذي لا تنبغي معه المسألة؟ قال: «قدر ما يغديه ويعشيه» أخرجه أبو داود، وابن حبان في صحيحه بلفظ: «من سأل شيئاً وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من جمر جهنم، قالوا: يا رسول الله وما يغنيه؟ قال: ما يغديه أو يعشيه» كذا عنده بالألف.

وفي رواية ابن خزيمة قال: «أن يكون له شبع يوم وليلة أو ليلة ويوم».

وأخرج ابن حبان في صحيحه عن عمر قال رسول الله ﷺ: «من سأل الناس ليثري ماله فإنما هي رضف من النار ملهبة فمن شاء فليقل ومن شاء فليكثر» وفي حديث رواه أبو سعيد الخدري: «أما والله إن أحدكم لتخرج مسألته من عندي يتأبطها يعني تكون تحت إبطه ناراً، قال عمر: يا رسول الله لم تعطها إياهم؟ قال: فما أصنع يأبون إلا ذلك ويأبى الله لي البخل» أخرجه أحمد ورجاله رجال الصحيح.

وعن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الرجل يأتيني فيسألني فأعطيه فينطلق وما يحمل في حضنه إلا النار».

وعن أبي سعيد الخدري بينما رسول الله ﷺ يقسم ذهباً إذ أتاه رجل فقال: يا رسول الله أعطني فأعطاه، ثم قال زدني فزاده ثلاث مرات ثم ولى مدبراً، فقال رسول الله ﷺ: «يأتيني الرجل فيسألني فأعطيه ثلاث مرات ثم ولّى مدبراً وقد جعل في ثوبه ناراً إذا انقلب إلى أهله». أخرجهما ابن حبان في صحيحه.

الوعيد على السؤال بوجه اللّه وعلى منع من سأل بذلك

أخرج الطبراني عن أبي عبيدة مولى رفاعة عن رافع أن رسول الله ﷺ قال: «ملعون من سأل بوجه الله وملعون من سئل بوجه الله فمنع سائله».

وأخرج الطبراني بسند رجاله رجال الصحيح إلا شيخه يحيى بن

عثمان بن صالح وهو ثقة، وفي كلام أبي موسى الأشعري أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «ملعون من سأل بوجه الله وملعون من سئل بوجه الله ثم منع سائله ما لم يسأل هجراً». قوله: هجراً بضم الهاء وسكون الجيم أي مالم يسأل أمراً قبيحاً لا يليق، ويحتمل أنه أراد ما لم يسأل سؤالاً قبيحاً بكلام قبيح.

الوعيد لمن تعمد إفطار يوم من شهر رمضان

أخرج ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما عن أبي أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «بينا أنا نائم أتاني رجلان فأخذا بضبعي فأتيا بي جبلاً وعراً، فقالا: اصعد، فقلت: إني لا أطيقه، فقالا: إنا نسهله لك فصعدت حتى إذا كنت في سواء الجبل إذا بأصوات شديدة قلت: ما هذه الأصوات؟ قالوا: هذه عواء أهل النار ثم انطلقا بي فإذا أنا بقوم معلقين بعراقيبهم، مشققة أشداقهم تسيل أشداقهم دماً، قلت: من هؤلاء؟ قالا: الذين يفطرون قبل تحلة صومهم...» الحديث.

الوعيد على الإلحاد في الحرم

قال الله تعالى: {وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ} [الحج:٢٥] الإلحاد: العدول عن القصد، واختلف المفسرون فيه فقيل: إنه الشرك، وهو أحد الروايات عن ابن عباس، والذي عليه غير واحد أنه غير الشرك، فروي عن ابن عباس أنه قال: هو أن تقتل فيه من لا يقتلك، أوتظلم من لا يظلمك، وفي رواية عنه: هو أن تستحل من الحرام ما حرم الله عليك من لسان أوقتل، فتظلم من لا

يظلمك، وتقتل من لا يقتلك فإذا فعلت ذلك فقد وجب العذاب الأليم.

وعن مجاهد يظلم يعمل فيه عملاً سيئاً، وعنه الإلحاد فيه: لا والله وبلى والله، وقال سعيد بن جبير، وجندب بن ثابت وغير واحد: هو احتكار الطعام بمكة، وعن ابن عمر احتكار الطعام بمكة إلحاد، وعن ابن عباس شتم الخادم ظلم فما فوقه، وعن سعيد بن جبير أن الظلم في الآية تجارة الأمير فيه، وعن عطاء هو قول الرجل في المبايعة لا والله وبلى والله، وعن ابن عمر أنه كان له فسطاطان أحدهما في الحل والآخر في الحرم، فإذا أراد أن يعاتب أهله عاتبهم في الحل، فقيل له في ذلك، فقال: كنا نحدث أن من الإلحاد أن يقول الرجل لأهله كلا والله وبلى والله.

قال ابن حجر الهيثمي في (الزواجر): ومعلوم أن أصل الظلم يشمل سائر المعاصي الكبائر والصغائر؛ إذ لا معصية وإن صغرت إلا وهي ظلم؛ إذ هو وضع الشيء في غير محله، ويدل له قوله تعالى: {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} [لقمان:١٣] فخرج بعظيم غير الشرك فهو ظلم لكنه ليس بعظيم كالشرك وإن كان عظيماً في نفسه.

قلت: ويدل على عظم غير الشرك قوله تعالى: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً} [الأنعام:٢١] ونحوه، ثم قال: ودليل على أن الإرادة كافية في ذلك خصوصية في الحرم للحرم ما صح عن ابن مسعود مرفوعاً وموقوفاً، قال في الزواجر: لكن وقفه أشبه في قوله تعالى: {وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ} [الحج:٢٥] قالوا: لو أن رجلاً أراد فيه بإلحاد بظلم وهو بعدن أبين لأذاقه الله من العذاب الأليم، وروى

الثوري عنه: ما من رجل يهم بسيئة كتبت عليه ولو أن رجلاً بعدن أبين هم أن يقتل رجلاً بهذا البيت لأذاقه الله عز وجل من عذاب أليم، وكذا قال الضحاك بن مزاحم.

وأخرج أبو داود، وابن أبي حاتم عن يعلى بن أمية، قال: قال رسول الله ﷺ: «احتكار الطعام بمكة إلحاد».

وأخرج أحمد أن ابن عمر قال لابن الزبير: إياك والإلحاد في حرم الله فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: أنه سيلحد فيه رجل من قريش لو توزن ذنوبه بذنوب الثقلين لرجحت فلتنظر لا تكنه.

وأخرج نحوه عن عبد الله بن عمرو بن العاص، وهذه الروايات راجحة على ما روي عن ابن عباس، ومجاهد، وقتادة وغيرهم من أن الإلحاد في الحرم الشرك، وما أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس، قال ابن حجر الهيثمي بسند فيه ابن لهيعة أنها نزلت في عبد الله بن أنيس بعث معه النبي ﷺ مهاجرياً وأنصارياً فافتخروا في الأنساب فغضب ابن أنيس فقتل الأنصاري، ثم ارتد وهرب إلى مكة، وإنما قلنا برجحانها لكثرتها وتعاضد طرقها على أن السبب وإن كان ارتداد ابن أنيس فالعام لا يقصر على سببه، وقد يقال مجموع هذه الأخبار والآثار وإن دلت على أن هذه الأشياء من الإلحاد، فهو أعم منها فيشمل الشرك فما دونه حتى الصغائر فإنها تصير كبائر بمكة، وإنما المذكور منبه على غيره، ويدل على العموم إطلاق الظلم في الآية، وما مر عن ابن عباس وغيره مما يفيد أن الظلم يشمل كل معصية، ولهذا فسره بعضهم بشتم الخادم فما فوقه.

في مسند أحمد: ثنا عبد الله، ثني أبي، ثنا عبد الرحمن، عن سفيان، عن الأعمش، عن إبراهيم التيمي، عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: ما عندنا شيء إلا كتاب الله تعالى وهذه الصحيفة عن النبي ﷺ: «المدينة ما بين عاير إلى ثور من أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه عدل ولا صرف، وقال: ذمة المسلمين واحدة فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً، ومن تولى قوماً بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله له صرفاً ولا عدلاً». وله عنده طريقان أخريان: إحداهما عن أبي معاوية والأخرى عن محمد بن جعفر عن شعبة كلاهما عن الأعمش، وفي صحيح مسلم من حديث سعد بن أبي وقاص مرفوعاً: «ولا يريد أحد أهل المدينة بسوء إلا أذابه الله في النار ذوب الرصاص أو ذوب الملح في الماء».

وعن عبادة بن الصامت عن رسول الله ﷺ أنه قال: «اللهم من ظلم أهل المدينة وأخافهم فأخفه وعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ولا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً» أخرجه الطبراني في الكبير والأوسط بإسناد جيد.

وأخرج النسائي والطبراني عن السائب بن خلاد نحوه، وفي رواية الطبراني قال: «من أخاف أهل المدينة أخافه الله يوم القيامة وغضب عليه ولم يقبل منه صرفاً ولا عدلاً».

وأخرج الطبراني في الكبير عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ

قال: «من آذى أهل المدينة آذاه الله وعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل» الصرف: الفريضة، والعدل: التطوع، وقيل العكس، وقيل: الصرف: التوبة، والعدل: الفدية وغير ذلك.

الوعيد على ترك النكاح

حكى ابن حجر الهيثمي في الزواجر عن بعضهم في باب عقده لمن لعن رسول الله ﷺ ما لفظه: «ولعن الله المتبتلين من الرجال الذين يقولون لا نتزوج، والمتبتلات من النساء اللاتي يقلن ذلك».

الوعيد على نكاح التحليل

عن علي عليه السلام: «لعن المحلل والمحلل له» رواه في العلوم. وفي المجموع عن علي عليه السلام قال: لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له.

وأخرج أحمد والنسائي وغيرهما قال في الزوائد بسند صحيح عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ لعن المحلل والمحلل له، وذكره في الجامع الصغير منسوباً إلى أحمد، والترمذي، والنسائي، وأبي داود عن علي عليه السلام، وإلى الترمذي والنسائي عن ابن مسعود، وإلى الترمذي عن جابر، قال الترمذي: حديث حسن صحيح وهو في الشفاء، وعزاه في الزواجر إلى ابن ماجة وقال بإسناد صحيح. وهو في أمالي أبي طالب من حديث ابن مسعود.

الوعيد على نكاح من يحرم نكاحه

في المجموع عن زيد بن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ:

«من نظر إلى فرج امرأة وابنتها لم يجد ريح الجنة» هكذا رواه مرسلاً.

الوعيد على عدم القيام بحقوق الزوجية بين الزوجين

في تتمة الشفاء عن ابن عمر قال: أتت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله ما حق الرجل على زوجته؟ قال: «حقه عليها أن لا تخرج من بيته إلا بإذنه فإن فعلت لعنها الله وملائكة الرحمة وملائكة الغضب حتى تتوب وترجع، قالت: يا رسول الله وإن كان لها ظالماً؟ قال: وإن كان لها ظالماً».

وأخرج الطبراني من حديث ابن عباس أن امرأة من خثعم أتت رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله أخبرني ما حق الزوج على الزوجة فذكر الحديث وفيه: «ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه فإن فعلت لعنتها ملائكة السماء وملائكة الرحمة وملائكة العذاب حتى ترجع».

وعن حصين بن محصن أن عمة له أتت النبي ﷺ فقال لها: «أذات زوج؟ قالت: نعم، قال: فأين أنت منه؟ قالت: ما آلوه إلا ما عجزت عنه، قال: فيكف أنت له فإنه جنتك ونارك» أخرجه أحمد والنسائي، قال المنذري بإسنادين جيدين، والحاكم وصححه.

وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فلم تأته فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح». أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وفي رواية الشيخين والنسائي: «إذا باتت المرأة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح».

وعن ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن المرأة إذا

خرجت من بيتها وزوجها كاره لعنها كل ملك في السماء وكل شيء مرت عليه غير الجن والإنس» أخرجه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات إلا الأسود بن عبد العزيز.

قلت: ....بياض.

الوعيد على إتيان النساء في أدبارهن

في أصول الأحكام والشفاء عن النبي ﷺ أنه قال: «ملعون من أتى امرأة في دبرها».

وأخرج الطبراني: «لعن الله الذين يأتون النساء في محاشهن» والمحاش بميم مفتوحة ثم معجمة مشددة جمع محشة بفتح أوله وكسره وهي الدبر.

الوعيد على سؤال المرأة الطلاق من غير بأس

عن ثوبان عن النبي ﷺ قال: «أيما امرأة سألت زوجها طلاقها من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة» أخرجه أبوداود، والترمذي وحسنه، وابن ماجة، وابن حبان في صحيحه، والبيهقي في حديث قال: «وإن المختلعات هن المنافقات، وما من امرأة تسأل زوجها الطلاق من غير بأس فتجد ريح الجنة أو قال رائحة الجنة».

الوعيد على كسب الحرام وجمعه

قال في العلوم: نا إبراهيم بن محمد، عن مصعب، عن سعيد، عن أبي جعفر، قال: قال رسول الله ﷺ: «يا معشر التجار أما إني

لأسميكم السماسرة ولكن أسميكم التجار والتاجر فاجر والفاجر في النار إلا من أخذ الحق وأعطاه».

وفي حديث رواه ابن مسعود مرفوعاً: «ولا يكسب عبد مالاً حراماً فيتصدق به فيقبل منه ولا ينفق منه فيبارك له فيه ولا يتركه خلف ظهره إلا كان زاده إلى النار» أخرجه أحمد وغيره من طريق أبان بن إسحاق عن الصباح بن محمد.

وعن ابن عباس قال رسول الله ﷺ: «لا تغبطن جامع المال من غير حله أو قال من غير حقه فإنه إن تصدق به لم يقبل منه وما بقي كان زاده إلى النار» أخرجه الحاكم وصححه، واعترض بأن في إسناده حنش اسمه حسين بن قيس وهو متروك، وأخرجه البيهقي من طريقه بلفظ: «لا يعجبنك رحب الذراعين بالدم ولا جامع المال من غير حله فإنه إن تصدق به لم يقبل منه وما بقي كان زاده إلى النار» وأخرجه البيهقي أيضاً من حديث ابن مسعود بنحوه.

وعن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «الدنيا خضرة حلوة من اكتسب فيها من حله وأنفقه في حقه أثابه الله عليه وأورده جنته، ومن اكتسب فيها مالاً من غير حله وأنفقه في غير حقه أحله الله دار الهوان، ورب متخوض في مال الله ورسوله له النار يوم القيامة يقول الله كلما خبت زدناهم سعيرا». وأخرجه البيهقي.

الوعيد على اتجار الإمام في رعيته

في المجموع حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام قال رسول الله ﷺ: «إني لعنت ثلاثة فلعنهم الله: الإمام

يتجر في رعيته، وناكح البهيمة، والذكر ينكح أحدهما الآخر» . رواه في العلوم.

الوعيد على الربا

في المجموع حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آكل الربا، وموكله، وبائعه، ومشتريه، وكاتبه، وشاهديه.

وفي بعض النسخ: وشاهده بالإفراد وهو في العلوم.

وأخرج مسلم، والنسائي عن ابن مسعود قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «آكل الربا وموكله» وأخرجه أبو داود، والترمذي وصححه، وابن ماجة، وابن حبان كلهم من رواية عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود. قال المنذري: ولم يسمع منه وزادوا فيه: وشاهديه وكاتبه.

وعن جابر قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء» وأخرجه مسلم وغيره.

وفي مسند أحمد: ثنا عبد الله، ثني أبي، ثنا يحيى، عن مجالد، ثني عامر، عن الحرث، عن علي عليه السلام قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عشرة: آكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، والحال، والمحلل له، ومانع الصدقة والواشمة، والمستوشمة. وهو في الشفاء.

وأخرج البخاري، وأبو داود عن عون بن أبي جحيفة عن أبيه قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «الواشمة والمستوشمة، وآكل الربا وموكله، ونهى عن ثمن الكلب، ومهر البغي، ولعنَ المصورين».

وعن ابن مسعود قال: آكل الربا وموكله وشاهداه وكاتباه إذا علموا به، والواشمة والمستوشمة للحسن، ولاوي الصدقة، والمرتد أعرابياً بعد الهجرة ملعونون على لسان محمد ﷺ. أخرجه أحمد، وأبو يعلى، وابن حبان في الصحيح عن الحارث عن ابن مسعود، وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه عن مسروق، عن ابن مسعود.

وأخرج الحاكم وصححه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «أربعة حق على الله أن لا يدخلهم الجنة ولا يذيقهم نعيمها: مدمن الخمر، وآكل الربا، وآكل مال اليتيم بغيرحق، والعاق لوالديه» قيل: وفي إسناده إبراهيم بن خثيم بن عراك وهو واه.

وفي العلوم نا محمد، نا محمد بن جميل، عن إسماعيل بن صبيح، عن عكرمة، عن تميم قال: أنا مع علي بن أبي طالب يوماً حتى قام على الصرافين فقال: اتقوا الله يا معشر أصحاب الفضة والذهب والميزان، اعلموا أنكم على شفا حفرة من الربا إلا من عصم الله، ثم قام على رابية فنادى بصوت عال: يا جماعة أهل السوق ألا إن التاجر فاجر ثلاثاً إلا من أخذ الحق وأعطاه، بئس الربح ربح أدخل صاحبه النار.

وأخرج الطبراني بإسناد لا بأس به أن عبد الله بن أوفى قال في السوق: يا معشر الصيارفة أبشروا قالوا: بشرك الله بالجنة بم تبشرنا يا أبا محمد؟ قال: قال رسول الله ﷺ: «أبشروا بالنار».

وعن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أعان ظالماً بباطل ليدحض به حقاً فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله ﷺ، ومن

أكل درهماً من ربا فهو مثل ثلاث وثلاثين زنية، ومن نبت لحمه من سحت فالنار أولى به» أخرجه الطبراني في الصغير والأوسط.

وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «رأيت ليلة أسري بي لما انتهيت إلى السماء السابعة فنظرت فوقي فإذا أنا برعد وبرق وصواعق قال فأتيت على قوم بطونهم كالبيوت فيها الحيات ترى من خارج بطونهم فقلت: يا جبريل من هؤلاء قال: هؤلاء أكلة الربا» . أخرجه أحمد وابن ماجة والأصبهاني.

وعن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ «لما عرج به إلى السماء نظر في سماء الدنيا فإذا رجال بطونهم كأمثال البيوت العظام قد مالت بطونهم وهم منضدون على سائلة آل فرعون يوقفون على النار كل غداة وعشي يقولون ربنا لا تقم الساعة أبداً قلت: يا جبريل من هؤلاء؟ قال: هؤلاء أكلة الربا من أمتك لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس» أخرجه الأصبهاني. قوله: منضدون أي طرح بعضهم على بعض، والسائلة: الطريق أي يطأهم آل فرعون.

الوعيد على اليمين الكاذبة لتنفيق السلعة

في المجموع حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله تعالى ولا ينظر إليهم يوم القيامة، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل بايع إماماً إن أعطاه شيئاً من الدنيا وفى له وإن لم يعطه لم يف له، ورجل له ماء على ظهر الطريق يمنعه سابلة الطريق، ورجل حلف بعد العصر لقد أعطي في سلعته كذا وكذا فأخذها الآخر مصدقاً للذي قال وهو

كاذب» وأخرجه البخاري، ومسلم، وأحمد، والنسائي، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجة، وابن جرير، والبيهقي في الشعب كلهم من حديث أبي هريرة.

وأخرج مسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة عن أبي ذر عن النبي ﷺ: «ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم قال فقرأها رسول الله ﷺ ثلاث مرات فقلت خابوا وخسرو من هم يا رسول الله؟ قال: المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف الكاذبة».

وعن سلمان، قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة أشيمط زان، وعائل مستكبر، ورجل جعل الله بضاعته لا يشتري إلا بيمينه ولا يبيع إلا بيمينه» أخرجه الطبراني في الكبير وفي الأوسط والصغير إلا أنه قال فيهما: «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم...» فذكره، قال المنذري: ورواته محتج بهم في الصحيح، قوله: أشيمط مصغر أشمط وهو من ابيض بعض شعر رأسه كبر واختلط بأسوده، والعائل الفقير.

الوعيد لمن أدان ديناً ليس في نفسه وفاؤه

عن صهيب الخير قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أيما رجل تزوج امرأة ينوي أن لا يعطيها من صداقها شيئاً مات يوم يموت وهو زان، وأيما رجل اشترى من رجل بيعاً ينوي أن لا يعطيه من ثمنه شيئاً مات يوم يموت وهو خائن والخائن في النار» أخرجه الطبراني في الكبير، وفي إسناده عمر بن دينار مولى آل الزبير ضعفوه، وقيل:

متروك، واحتج به الترمذي وابن ماجة، وروى له المرشد بالله، وفي حديث شفي بن ماتع الأصبحي: «أربعة يؤذون أهل النار على ما بهم من الأذى...» الخبر تقدم في الوعيد على عدم التنزه من البول، وفيه قال: «فرجل مغلق عليه تابوت من جمر ورجل يجر أمعاءه، ورجل يسيل فوه قيحاً ودماً، ورجل يأكل لحمه فيقال لصاحب التابوت: ما بال الأبعد قد آذانا على ما بنا من الأذى فيقول إن الأبعد مات وفي عنقه أموال الناس لا يجد لها قضاء أو وفاء».

الوعيد على الغش والخيانة في البيع

في العلوم: نا محمد، نا حسين بن نصر، عن خالد بن عيسى، ثني حصين بن أبي عبد الرحمن، عن سعيد بن طريف عن الأصبغ بن نباتة قال: قام علي بن أبي طالب عليه السلام في سوق الكوفة على رابية فنادى ثلاثاً يا معشر الناس أوصيكم بتقوى الله فإنها وصية الله في الأولين والآخرين وإن أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين وزنوا بالقسطاس المستقيم ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين، ولا تغشوا هذه الفضة الجيدة بالزيبق ولا بالكحل فتكونوا غداً من المعذبين.

وعن ابن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من غشنا فليس منا والمكر والخداع في النار» أخرجه الطبراني في الكبير والصغير بسند جيد، وابن حبان في صحيحه، وأخرجه أبو داود في المراسيل عن الحسن مرسلاً مختصراً قال: «المكر والخديعة والخيانة في النار».

وأخرج ابن ماجة عن واثلة بن الأسقع قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

يقول: «من باع عيباً[1] لم يبينه لم يزل في مقت الله ولم تزل الملائكة تلعنه».

الوعيد على احتكار الطعام

في المجموع ثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام قال: جالب الطعام مرزوق، والمحتكر عاص ملعون. ورواه في الشفاء.

وفي الشفاء عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون، ومن احتكر على المسلمين طعاماً ضربه الله بالجذام والإفلاس».

وأخرج ابن ماجة والحاكم عن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون». وفي إسناده علي بن سالم وهو مجهول.

قلت: له شواهد.

وفي الشفاء عن النبي صلى الله عليه وآله: «يحشر الحكارون وقتلة النفس في درجة واحدة، ومن دخل في شيء من سعر المسلمين يغليه عليهم كان حقاً على الله أن يعذبه في معظم النار يوم القيامة» وأخرجه رزين عن أبي هريرة، ومعقل بن يسار، وأخرجه أيضاً من حديث معقل أحمد، والطبراني، والحاكم بألفاظ متقاربة.

---

(١) وفي نسخة: شيئاً.

في أمالي أبي طالب: أخبرنا أبو محمد القاضي، ثنا علي بن الحسن، ثنا أبو داود، ثنا عثمان بن أبي شيبة، ثنا وكيع، عن عبدالعزيز بن عمر، عن أبي طعمة، وعبدالرحمن أنهما سمعا ابن عمر يقول: قال رسول الله ﷺ: «لعن الله الخمر وشاربها، وساقيها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه».

وأخرج الدارقطني وابن ماجه عن أبي موسى قال: لعن رسول الله صلى الله عليه آله وسلم من فرق بين الوالدة وولدها، والأخ وأخيه.

الوعيد على من بخس الكيل والوزن وما في معناهما كالزرع

قال تعالى: { وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ ۝ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ} [المطففين:١-٣] الآية.

وعن ابن مسعود قال: القتل في سبيل الله يكفر الذنوب كلها إلا الأمانة، قال: يؤتى بالعبد يوم القيامة وإن قتل في سبيل الله، فيقال: أد أمانتك، فيقول: أي رب كيف وقد ذهبت الدنيا، قال: فيقال: انطلقوا به إلى الهاوية فينطلق به إلى الهاوية فتمثل له أمانته كهيئتها يوم دفعت إليه، فيراها فيعرفها فيهوي في أثرها حتى يدركها فيحملها على منكبيه، حتى إذا نظر ظن أنه خارج زلت عن منكبيه، فهو يهوي في أثرها أبد الآبدين، ثم قال: الصلاة أمانة، والوضوء أمانة، والكيل أمانة وأشياء عددها، وأشد ذلك الودائع، قال -يعني زاذان- فأتيت البراء بن عازب فقلت: ألا ترى إلى ما قال ابن مسعود قال كذا قال كذا، قال: صدق أما سمعت الله يقول: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا

الأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا} [النساء:٥٨] أخرجه البيهقي موقوفاً، ورواه هو وغيره بمعناه مرفوعاً.

قيل: والموقوف أشبه.

قلت: وله حكم الرفع.

الوعيد على أخذ الأجرة على تعليم القرآن والعلم

ما يتعلق بهذا الموضع قد تقدم في قوله تعالى: {وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً} [البقرة:٤١].

الوعيد على أخذ الأجرة على المحظور

في أمالي أبي طالب: أخبرنا الديباجي، أنا ابن ماتي، ثنا محمد، ثنا عباد، ثنا موسى بن عمير، عن الصادق، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «بعثت بكسر المعزاف والمزمار، وأقسم ربي لا يشرب عبد في الدنيا خمراً إلا سقاه الله يوم القيامة حميماً» ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كسب المغنية سحت، وكسب الزانية سحت، وحق على الله أن لا يدخل الجنة لحماً نبت من سحت» وهو في العلوم.

وفي العلوم نا محمد، نا علي بن حكيم عن حميد، نا فضيل بن غزوان، عن أبي الفراتي، عن أبي مالك الأحمري قال: دخلت على حذيفة وهو يخطب وهو يقول: أيها الناس تعاهدوا أرقاكم، وانظروا من أين يأتوكم نظرائهم فإنه لا ينبت لحم من سحت فيدخل الجنة... الخبر.

قال الله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلاَ تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً ۝ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَاناً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَاراً وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً} [النساء: ٢٩،٣٠].

وفي العلوم: نا محمد، نا أبو هشام، عن يحيى بن يمان، عن أبي الأحوص، عن طارق بن عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن سابط، قال: لعن رسول الله ﷺ: «من سرق المنار. قلت: وما المنار؟ قال: الرجل يأخذ من أرض صاحبه في أرضه».

وأخرج أحمد، ومسلم، والنسائي عن علي عليه السلام، قال: لعن رسول الله ﷺ: «من ذبح لغير الله، لعن الله من لعن والديه، لعن الله من آوى محدثاً، لعن الله من غير منار الأرض». وفي حديث أخرجه الطبراني وغيره عن أبي هريرة مرفوعاً: «ملعون من غير حدود الأرض».

وفي حديث آخر أخرجه ابن حبان والبيهقي: «لعن الله من غير تخوم الأرض».

وأخرج الطبراني عن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «من غصب رجلاً أرضاً ظلماً لقي الله وهو عليه غضبان».

وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة، وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا

وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت ثم طرح في النار» أخرجه مسلم، والترمذي.

وأخرج الطبراني في الأوسط والصغير عن علي عليه السلام مرفوعاً: «يقول الله اشتد غضبي على من ظلم من لا يجد ناصراً غيري».

الوعيد على إباق العبد من سيده وعلى المثلة بالعبيد

عن جابر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أيما عبد مات في إباقه دخل النار وإن قتل في سبيل الله»أخرجه الطبراني في الأوسط.

وفي أمالي أبي طالب أخبرنا أبو محمد القاضي، أنا علي بن الحسن، ثنا أبو داود، ثنا ابن المثنى، ثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم التيمي، عن أبيه، عن أبي مسعود الأنصاري: كنت أضرب غلاماً لي فسمعت صوتاً من خلفي: اعلم أبا مسعود اعلم أبا مسعود -قال ابن المثنى مرتين- أن الله تعالى أقدر عليك منك عليه، فالتفت فإذا هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقلت: يا رسول الله هو حر لوجه الله فقال: «أما لو لم تفعل للفحتك النار أو لمستك» وأخرجه مسلم وغيره، وفي حديث أبي بكر يرفعه: «لا يدخل الجنة سيء الملكة» أخرجه أحمد، وابن ماجة والترمذي وقالا: حسن غريب.

قال أهل اللغة: سيئ الملكة: هو الذي يسيء الصنيعة إلى مماليكه.

في أمالي أبي طالب عن أبي أمامة قال رسول الله ﷺ: «لا يقطع رجل حق امرئ مسلم بيمينه إلا حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار، فقال رجل من القوم: يا رسول الله وإن كان شيئاً يسيراً؟ قال: وإن كان سواكاً من أراك» وأخرجه مسلم، والنسائي، وابن ماجة بلفظ: «وإن كان قضيباً من أراك» وأخرجه مالك وكرر: «وإن قضيباً من أراك ثلاثاً» ورواه الهادي عليه السلام في الأحكام.

وعن جابر بن عتيك أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «من اقتطع مال امرئ مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار، قيل لرسول الله ﷺ: وإن شيئاً يسيراً؟ قال: وإن كان سواكاً» أخرجه الطبراني في الكبير والحاكم وصححه.

وعن ابن مسعود أن النبي ﷺ قال: «من حلف على مال امرئ مسلم بغير حقه لقي الله وهو عليه غضبان» قال عبد الله: ثم قرأ علينا رسول الله ﷺ مصداقه من كتاب الله عز وجل: {إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً...} [آل عمران:٧٧] إلى آخر الآية، أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجة.

وعن أبي موسى قال: اختصم رجلان إلى النبي ﷺ في أرض أحدهما من حضرموت قال فجعل يمين أحدهما فضج الآخر وقال: إذاً يذهب بأرضي، فقال: «إن هو اقتطعها بيمينه ظلماً كان ممن لا ينظر الله إليه ولا يزكيه وله عذاب أليم، قال وورع الآخر فردها» أخرجه أحمد بإسناد حسن، وأبو يعلى، والطبراني في الكبير، ولأحمد نحوه من حديث عدي بن ميرة، قوله: ورع بكسر الراء أي

تحرج من الإثم.

وعن الحرث بن البرصاء، قال: سمعت رسول الله ﷺ في الحج بين الجمرتين وهو يقول: «من اقتطع مال أخيه بيمين فاجرة فليتبوأ مقعده من النار» أخرجه الحاكم وصححه الطبراني وابن حبان وقالا: «فليتبوأ بيتاً في النار».

وأخرج أبو داود والحاكم وصححه عن عمران بن حصين عن النبي ﷺ: «من حلف على يمين مصبورة كاذبة فليتبوأ مقعده من النار» قوله: مصبورة هي اللازمة لصاحبها من جهة الحكم فيصبر من أجلها إلى أن يحبس وهو يمين الصبر، والصبر الحبس.

وعن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «لا يحلف عند هذا المنبر عبد ولا أمة على يمين آثمة ولو على سواك رطب إلا وجبت له النار» أخرجه ابن ماجة، وصححه المنذري.

وعن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «من حلف على يمين آثمة عند منبري هذا فليتبوأ مقعده من النار ولو على سواك أخضر». أخرجه ابن ماجة، وابن حبان ولم يذكر السواك.

الوعيد على شرب الخمر والإعانة على تحصيلها

في أمالي أبي طالب عن علي عليه السلام يرفعه: «بعثت بكسر المعزاف والمزمار وأقسم ربي لا يشرب عبد في الدنيا خمراً إلا سقاه الله يوم القيامة حميماً» الخبر تقدم، وفيه: عن أبي أمامة قال رسول الله ﷺ: «إن الله بعثني رحمة للعالمين وبأن أمحق المعازف والمزامير وأمور الجاهلية كلها، ونهاني عن شرب الخمر فإنه ما شرب الخمر أحد في

الدينا إلا سقي مثل ما شرب منها من الحميم يوم القيامة، ولا تركها عبد في الدنيا إلا سقي إياها في حضيرة القدس،ولا يسقيها عبد صبياً لا يعقل إلا سقي مثل ما سقاه منها من الحميم يوم القيامة».

وأخرج أبو داود عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لعن الله الخمر وشاربها، وساقيها، ومبتاعها وبائعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه» وأخرجه ابن ماجة وزاد: «وآكل ثمنها» وهي في أمالي أبي طالب وقد مر.

وعن أنس بن مالك قال: لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة إليه، وساقيها، وبائعها وآكل ثمنها، والمشتري لها، والمشترى له. أخرجه ابن ماجة، والترمذي ورواته ثقات.

وعن ابن عباس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أتاني جبريل فقال: يا محمد إن الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها والمحمولة إليه وبائعها ومبتاعها وساقيها ومسقاها» أخرجه أحمد بإسناد صحيح، وابن حبان، والحاكم وصححه.

وفي أمالي أبي طالب أخبرنا علي بن إسماعيل، انا الناصر للحق، ثنا محمد بن منصور، ثنا أحمد بن عيسى، عن حسين، عن أبي خالد، عن زيد، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام قال رسول الله ﷺ: «تحرم الجنة على ثلاثة: المنان، والمغتاب -أي النمام، وعلى مدمن الخمر».

وأخرج أحمد، وأبو يعلى، وابن حبان، والحاكم وصححه عن

أبي موسى أن النبي ﷺ قال: «ثلاثة لا يدخلون الجنة: مدمن الخمر، وقاطع الرحم، ومصدق بالسحر، ومن مات مدمن خمر سقاه الله جل وعلى نهر الغوطة، قيل: وما نهر الغوطة؟ قال: نهر يجري من فروج المومسات يؤذي أهل النار ريح فروجهم» رواه في أمالي المرشد بالله. قوله: المومسات هن الزانيات.

وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «أربعة حق على الله أن لا يدخلهم الجنة ولا يذيقهم نعيمها مدمن الخمر، وآكل الربا، وآكل مال اليتيم بغير حق، والعاق لوالديه» أخرجه الحاكم وصححه، واعترض بأن في إسناده إبراهيم بن خثيم بن عراك وهو متروك.

وعن أنس قال رسول الله ﷺ: «لا يلج حائط القدس مدمن خمر ولا العاق ولا المنان عطا» أخرجه أحمد والبزار إلا أنه قال لا يلج جنان الفردوس.

وعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا عاق ولا منان» أخرجه الطبراني. قال المنذري: رواته ثقات إلا أن عتاب بن بشير لا أراه سمع من مجاهد.

وأخرج أحمد، والنسائي، والبزار، والحاكم وصححه عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «ثلاثة قد حرم الله تبارك وتعالى عليهم الجنة مدمن الخمر، والعاق، والديوث الذي يقر في أهله الخبث».

وعن عمار عن رسول الله ﷺ قال: «ثلاثة لا يدخلون الجنة أبداً: الديوث، والرجلة من النساء، ومدمن الخمر. قالوا: يا رسول الله أما

مدمن الخمر فقد عرفناه فما الديوث؟ قال: الذي لا يبالي من دخل على أهله، قلنا: فما الرجلة من النساء؟ قال: التي تشبه بالرجال» أخرجه الطبراني.

وأخرج البزار عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من شرب الخمر أسقاه الله من حميم جهنم».

وأخرج مسلم والنسائي عن جابر يرفعه: «إن عند الله عهداً لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال، قالوا: يا رسول الله وما طينة الخبال؟ قال: عرق أهل النار أو عصارة أهل النار».

وعن عبد الله بن عمر قال رسول الله ﷺ: «من شرب الخمر فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً فإن مات دخل النار وإن تاب تاب الله عليه فإن عاد فشرب فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً فإن مات دخل النار فإن تاب تاب الله عليه فإن عاد فشرب فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً فإن مات دخل النار فإن تاب تاب الله عليه، فإذا عاد الرابعة كان حقاً على الله أن يسقيه من طينة الخبال يوم القيامة، قالوا: يارسول الله وما طينة الخبال؟ قال: عصارة أهل النار» أخرجه ابن حبان في صحيحه.

وأخرج الأصبهاني عن أنس -قيل وفيه بكارة- أن رسول الله ﷺ قال: «من فارق الدنيا وهو سكران دخل القبر وهو سكران، وبعث من قبره سكران وأمر به إلى النار سكران وفيه عين يجري منها القيح والدم وهو طعامهم وشرابهم ما دامت السموات والأرض».

الوعيد على الشرب في آنية الذهب والفضة

عن النبي ﷺ أنه قال: «للذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يجر في بطنه نار جهنم» رواه في درر الأحاديث النبوية[1].

وفي أمالي أبي طالب أخبرنا الكرخي، نا أحمد بن خلاد، ثنا الحرث، ثنا علي بن الجعد، ثنا صخر، ثني زيد بن عبد الله، عن عبد الله بن محمد، عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: «إن الذي يشرب في إناء فضة فإنما يجرجر في بطنه نار جهنم» وأخرجه البخاري ومسلم، في رواية لمسلم: «إن الذي يأكل أو يشرب في آنية الذهب والفضة...» إلخ.

وعن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «من شرب في إناء من ذهب أو فضة أو إناء فيه شيء من ذلك فإنه يجرجر في بطنه نار جهنم» رواه في الشفاء، وأخرجه الدارقطني والبيهقي وضعف بيحيى بن محمد الجاري.

قال علامة العصر: وثقه العجلي وابن عدي.

الوعيد على أكل الحرام

عن أبي هريرة قال ..... رسول الله ﷺ عن أكثر ما يدخل الناس النار فقال: «الفم والفرج، وسئل عن أكثر ما يدخل الناس الجنة، قال: تقوى الله وحسن الخلق» أخرجه الترمذي وقال حسن صحيح غريب.

وعن جابر أن النبي ﷺ قال: «يا كعب بن عجزة إنه لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت» أخرجه ابن حبان في صحيحه.

(١) ص١٣١.تمت.

وأخرج الترمذي وابن حبان عن كعب بن عجرة، قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا كعب بن عجزة إنه لا يدخل الجنة لحم ودم نبتا على سحت النار أولى به» ولفظ الترمذي: «إنه لا يربو لحم نبت من سحت إلا كانت النار أولى به» وفي حديث ابن عباس مرفوعاً: «وأيما عبد نبت لحمه من سحت فالنار أولى به» أخرجه الطبراني في الصغير، قوله سحت السحت: الحرام.

وعن أبي بكر أن النبي ﷺ قال: «لا يدخل الجنة جسد غذي بحرام» أخرجه البزار، وأبو يعلى، والطبراني في الأوسط والبيهقي، قال المنذري: وبعض أسانيدهم حسان.

الوعيد لمن لبس ثوب شهرة

في أمالي أبي طالب أخبرنا أبو العباس، نا عبد الله بن يوسف، ثنا الفضل بن سعيد، ثنا أبو نصر، ثنا سعد بن سعيد، عن أبي ظبية، عن كرز بن وبرة، عن الربيع بن خثيم أن سلمان، قال: قال رسول الله ﷺ: «من استقى على المأثور ولبس المشهور وركب المنظور وأكل الشهوات لم يرح رائحة الجنة» وأخرجه الإمام الموفق بالله (ع) في الاعتبار.

وأخرج ابن ماجة بإسناد حسن عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «من لبس ثوب شهرة في الدنيا ألبسه الله ثوب مذلة يوم القيامة ثم ألهب فيه ناراً» رواه في أمالي أبي طالب ولفظه: « من لبس ثوب شهرة ألبسه الله ثوب مذلة في الآخرة وألبسه ثوباً من نار».

عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «ما أسفل من الكعبين من الإزار فهو في النار» أخرجه البخاري، والنسائي، وفي رواية للنسائي: «أزرة المؤمن إلى عضلة ساقه ثم إلى نصف ساقه ثم إلى كعبه وما تحت الكعبين من الإزار ففي النار».

وعن أبي سعيد قال رسول الله ﷺ: «إزرة المؤمن إلى نصف الساق ولا حرج أو قال لا جناح عليه فيما بينه وبين الكعبين، وما كان أسفل من ذلك فهو في النار، ومن جر إزاره بطراً لم ينظر الله إليه يوم القيامة». أخرجه مالك وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة، وابن حبان.

وعن أبي ذر عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم...» الخبر تقدم، وذكر منهم المسبل وهو الذي يطول ثوبه ويرسله إلى الأرض كأنه يفعل ذلك تجبراً واختيالاً.

وعن هبيب بن مغفل أنه رأى محمداً القرشي قام فجر إزاره، فقال هبيب سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من وطيه خيلاء وطيه في النار» أخرجه أحمد بإسناد جيد، وأبو يعلى والطبراني.

وعن جابر بن عبد الله قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن مجتمعون فقال: «يا معشر المسلمين اتقوا الله وصلوا أرحامكم فإنه ليس من ثواب أسرع من صلة الرحم، وإياكم والبغي فإنه ليس عقوبة أسرع من عقوبة البغي، وإياكم وعقوق الوالدين فإن ريح الجنة يوجد من مسيرة ألف عام والله لا يجدها عاق ولا قاطع رحم ولا شيخ زان، ولا جار إزاره خيلاء إنما الكبرياء لله رب العالمين» . الحديث أخرجه

الطبراني في الأوسط.

الوعيد على لبس النساء الرقيق من الثياب الذي يصف البشرة

عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله يقول: «يكون في آخر أمتي رجال يركبون على سرج كأشباه الرحال ينزلون على أبواب المساجد نساؤهم كاسيات عاريات على رؤوسهن كأسنام البخت العجاف العنوهن فإنهن ملعونات ولو كان وراءكم أمة من الأمم خدمتهن نساؤكم كما خدمكم نساء الأمم من قبلكم» أخرجه ابن حبان في صحيحه، والحاكم وقال على شرط مسلم.

وعن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «صنفان من أهل النار لم أرهما قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات رؤوسهن كأسنمة البخت المائلة لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها وإن ريحها يوجد من مسيرة كذا وكذا» أخرجه مسلم وغيره.

الوعيد على لبس الحرير

عن معاذ قال رأى رسول الله ﷺ جبة مجيبة بحرير فقال: «طوق من نار يوم القيامة» أخرجه البزار والطبراني في الأوسط ورواته ثقات، والمجيبة: بالجيم التي لها الجيب من حرير وهو الطوق.

وأخرج أحمد والطبراني عن جويرية قالت: قال رسول الله ﷺ: «من لبس ثوب حرير ألبسه الله عز وجل يوماً أو ثوباً من النار» وفي رواية: «من لبس ثوب حرير في الدنيا ألبسه الله يوم القيامة ثوب مذلة

من النار أو ثوباً من النار».

وعن حليفة بن كعب قال: سمعت ابن الزبير يخطب ويقول: لا تلبسوا نساءكم الحرير فإني سمعت عمر بن الخطاب يقول: قال رسول الله ﷺ: «لا تلبسوا الحرير فإنه من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة» أخرجه البخاري، ومسلم، والنسائي وزاد في رواية: « ومن لم يلبسه في الآخرة لم يدخل الجنة قال الله تعالى: {لِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ} [الحج:٢٣]».

الوعيد على تشبه الرجل بالمرأة والعكس

عن ابن عباس قال: لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال. أخرجه البخاري، وأبو داود والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، والطبراني، ورواه أبو طالب في الأمالي، وفي رواية للبخاري: «لعن رسول الله ﷺ المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء».

قوله: المخنث هو بفتح النون وكسرها من فيه الخناث وهو التكسر والتثني كما يفعله النساء.

وعن أبي هريرة قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الرجل يلبس لبس المرأة والمرأة تلبس لبسة الرجل».أخرجه أبو داود، والنسائي، وابن ماجة، وابن حبان والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم.

وعن أبي أمامة قال رسول الله ﷺ: «أربعة لعنوا في الدنيا والآخرة وأمنت الملائكة: رجل جعله الله ذكراً فأنث نفسه وتشبه بالنساء،

وامرأة جعلها الله أنثى فتذكرت وتشبهت بالرجال والذي يضل الأعمى» الخبر أخرجه الطبراني من طريق علي بن يزيد الألهاني.

وعن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا يدخلون الجنة العاق لوالديه والديوث ورجلة النساء» أخرجه النسائي والحاكم وصححه.

وعن عمار بن ياسر عن رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا يدخلون الجنة أبداً الديوث والرجلة من النساء والمدمن الخمر. قالوا: يا رسول الله أما المدمن من الخمر فقد عرفناه فما الديوث؟ قال: الذي لا يبالي من دخل على أهله. قلنا: فما الرجلة من النساء؟ قال: التي تشبه بالرجال»أخرجه الطبراني. قال المنذري: ورواته لا أعلم فيهم مجروحاً.

الوعيد على الخضاب بالسواد

في أمالي المرشد بالله أخبرنا المقنعي، انا علي بن محمد، ثنا الباغندي، ثنا أبو نعيم الحلبي، ثنا عبيد بن هشام، ثنا عبيد الله بن عمرو، عن عبد الكريم الجزري، عن ابن جبير، عن ابن عباس عن النبي ﷺ: «يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كحواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة» وأخرجه أبو داود، والنسائي، وابن حبان، والحاكم وصححه.

وفي أمالي المرشد بالله أخبرنا ابن ريذة، نا الطبراني، ثنا صاحب الفرعاني، ثنا جعفر الحريري، ثنا محمد بن سليمان، ثنا زهير بن محمد، عن الوضين، عن جنادة، عن أبي الدرداء، قال: قال رسول الله ﷺ: «من خضب بالسواد سود الله وجهه يوم القيامة».

قال الإمام الهادي عليه السلام في الأحكام: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه: «لعن الراكبة والمركوبة وقال لا يدخل الجنة فحلة من النساء، ولعن الله وملائكته من أتى رجلاً أو بهيمة أو رجلاً تشبه بالنساء أو امرأة تشبهت بالرجال، ولعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة من غير داء والنامصة والمتنمصة».

وعن أسماء قالت: «لعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم الواصلة والمستوصلة» أخرجه البخاري، ومسلم، وابن ماجة، وأخرجه الشيخان عن عائشة.

وعن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لعن الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة.

وعن ابن مسعود قال: لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله، فقالت له امرأة في ذلك، فقال: وما لي لا ألعن من لعنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو في كتاب الله قال الله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر:٧]. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة.

وعن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خرج بقصة فقال: «إن نساء بني إسرائيل كن يجعلن هذا في رؤوسهن فلعن وحرم عليهن المساجد». أخرجه الطبراني في الكبير والأوسط ورواته ثقات إلا ابن لهيعة.

قلت: ابن لهيعة قد وثقه جماعة، وروى له أئمتنا عليهم السلام.

وعن ابن عباس قال: لعنت الواصلة والمستوصلة، والنامصة والمتنمصة، والواشمة والمستوشمة من غير داء. أخرجه أبو داود وغيره، تفسير ذلك الواصلة: التي تصل الشعر بشعر النساء، والمستوصلة: التي يعمل بها ذلك، والنامصة: التي تنقش الحاجب حتى ترقه، وقيل من النمص وهو نتف الشعر عن الوجه، والمتنمصة: التي يفعل بها ذلك، والواشمة: التي تغرز الوجه بالإبر ثم نحشي ذلك بكحل أو مداد، والمستوشمة: المعمول بها ذلك، والمتفلجة: التي تفلج أسنانها بالبرد ونحوه للتحسين.

الوعيد على الصور والتماثيل

في أمالي المرشد بالله عن ابن مسعود قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبياً أو قتله نبي أو رجل يضل الناس بغير علم أو مصور يصور التماثيل».

وعن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم» أخرجه البخاري، ومسلم، ولهما من حديث عائشة مرفوعاً: «من أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يصورون هذه الصور» ولهما أيضاً عن ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفساً فيعذبه في جهنم» وفي لفظ البخاري: «من صور صورة فإن الله معذبه حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافخ أبداً».

وعن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يخرج عنق من النار يوم

القيامة له عينان يبصر بهما وأذنان تسمعان ولسان ينطق به يقول إني وكلت بثلاثة بمن جعل مع الله إلهاً آخر وبكل جبار عنيد وبالمصورين» أخرجه الترمذي وقال صحيح غريب، قوله: عنق هو بضم العين والنون أي طائفة وجانب من النار.

الوعيد على الدعوى الباطلة والإعانة عليها

عن ابن عمر يرفعه: «من خاصم في باطل وهو يعلمه لم يزل في سخط الله حتى ينزع» أخرجه أحمد، وأبو داود، والطبراني بإسناد جيد وصححه الحاكم، وهو في كتاب الذكر لمحمد بن منصور المرادي، وفي لفظ لأبي داود: «من أعان على خصومة بظلم فقد باء بغضب من الله» وقد مر في قوله تعالى: {وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً} [البقرة:٤١] أخبار في التحذير من إعانة المبطل، وفي حديث أبي الدرداء مرفوعاً: «إيما أشد غضباً على مسلم في خصومة لا علم له بها فقد عاند الله حقه وحرص على سخطه وعليه لعنة الله تتابع إلى يوم القيامة» الخبر أخرجه الطبراني.

وفي كتاب (الزواجر) عنه ﷺ: «من ادعى بما ليس له فليتبوأ مقعده من النار».

الوعيد على شهادة الزور

وفي أمالي المرشد بالله عن ابن عباس عن النبي ﷺ: «من شهد شهادة يستباح بها مال امرئ مسلم أو ليسفك بها الدم فقد أوجب النار». وفي حديث أخرجه أحمد عن أبي هريرة سمعت رسول الله

ﷺ يقول: «من شهد على مسلم بشهادة ليس لها بأهل فليتبوأ مقعده من النار».

وأخرج ابن ماجة والحاكم وصححه من حديث ابن عمر مرفوعاً: «لن تزول قدما شاهد الزور حتى يوجب الله له النار».

وفي أمالي المرشد بالله عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «إن الطير لتضرب بمناقيرها وتقذف ما في حواصلها وتحرك أذنابها من هول يوم القيامة وإن شاهد الزور لا تقار قدماه على الأرض حتى يقذف به في النار» وأخرجه الطبراني.

الوعيد على القضاء بجهل أو جور

عن النبي ﷺ أنه قال: «القضاة ثلاثة اثنان في النار وواحد في الجنة، فأما الذي في الجنة فقاضي علم الحق فقضى به فهو في الجنة، وأما القاضيان اللذان في النار فقاض عرف الحق فجار متعمداً وقاض قضى بغير علم فاستحيا أن يقول لا أعلم فهما في النار» رواه الهادي في الأحكام وهو في شرح الإبانة.

وعن بريدة عن النبي ﷺ: «القضاة ثلاثة قاضيان في النار وقاض في الجنة، قاض قضى بغير الحق وهو يعلم فذاك في النار، وقاض قضى وهو لا يعلم فأهلك حقوق الناس فذلك في النار، وقاض قضى بالحق فذاك في الجنة» رواه المرشد بالله، وفي لفظ له: «القضاة ثلاثة اثنان في النار وواحد في الجنة رجل علم علماً فقضى بعلمه فهو في الجنة، ورجل قضى بجهل فهو في النار، وقاض قضى بغير ما يعلم فهو في النار» وأخرجه الترمذي، وأبو داود، وابن ماجة ولفظه في الترغيب

والترهيب منسوباً إليهم: «القضاة ثلاثة واحد في الجنة واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار في حكمه فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار».

وفي المجموع عن علي عليه السلام: «القضاة ثلاثة قاضيان في النار وقاض في الجنة قاض قضى فترك الحق وهو يعلم، وقاض قضى بغير الحق وهو لا يعلم فهذان في النار، وقاض قضى بالحق وهو يعلمه فهو في الجنة».

وعن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «من كان قاضياً فقضى بالجهل كان من أهل النار، ومن كان قاضياً قضى بالجور كان من أهل النار، ومن كان قاضياً فقضى بحق أو بعدل سأل التفلت كفافاً فما أرجو منه بعد ذلك» أخرجه أبو يعلى وابن حبان في صحيحه.

الوعيد على الرشوة على الحكم

ما يتعلق بهذا الموضع قد تقدم في قوله تعالى: {وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً} [البقرة:٤١].

الوعيد على مجاوزة الحد الشرعي في العقوبة

في المجموع حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ينبغي لوال من الولاة ولا لملك أن تبلغ عقوبته حداً من حدود الله، وأيما وال من الولاة أو ملك بلغت عقوبته حداً من حدود الله لقي الله وهو ساخط عليه».

الوعيد على الضرار في الوصية وعلى تركها

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إن الرجل ليعمل أو المرأة ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فتجب لهما النار، ثم قرأ أبو هريرة: {مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖ}[النساء:١٢] حتى بلغ {ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ}[النساء:١٣]» أخرجه أبو داود، والترمذي وقال حسن غريب، وابن ماجة ولفظه: «إن الرجل ليعمل بعمل أهل الخير سبعين سنة فإذا أوصى حاف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الشر سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة».

وعن ابن عباس قال: ترك الوصية عار في الدنيا ونار وشنار في الآخرة.

الوعيد على منع الميراث

عن أنس قال رسول الله ﷺ: «من فر بميراث ورثته قطع الله ميراثه من الجنة يوم القيامة» أخرجه ابن ماجة.

وأخرج سعيد بن منصور، وابن أبي شيبة عن سليمان بن موسى، قال: قال رسول الله ﷺ: «من قطع ميراثاً فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة» وأخرجه البيهقي في البعث عن أبي هريرة بلفظ: «من قطع ميراثاً فرضه الله ورسوله قطع الله ميراثه من الجنة».

في أمالي المرشد بالله أخبرنا الأزجي، نا ابن سنبك، نا عمر الأشناني، ثنا محمد بن زكريا، ثنا موسى الأعور، ثني موسى بن جعفر، عن أبيه، عن جده الباقر، عن أبيه، عن جده علي عليه السلام، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من ولي من أمتي شيئاً فلم يعدل بينهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين».

وأخرج الطبراني في الأوسط عن أبي سعيد يرفعه: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة إمام جائر».

وأخرج البزار عن أنس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يجاء بالإمام الجائر يوم القيامة فتخاصمه الرعية فيفلجوا عليه فيقال له سد ركناً من النار».

وفي إسناد أغلب بن تميم، وهذا الحديث مما أنكر عليه. قوله: فيفلجوا بالجيم أي يظهروا عليه بالحجة ويقهروه.

وفي أمالي أبي طالب في حديث رواه عن علي عليه السلام مرفوعاً: «وأول من يدخل النار أمير مسلط لم يعدل، وذو ثروة من المال لم يعط من المال حقه، وفقير كفور».

وعن عبدالله بن مسعود قال رسول صلى الله عليه وسلم: «إن أشد أهل النار عذاباً يوم القيامة من قتل نبياً أو قتله نبي وإمام جائر» أخرجه الطبراني ورجاله ثقات إلاالليث بن أبي سليم.

قلت: قد مر ذكره وما قيل فيه، وفي الصحيح بعضه، ورواه البزار بإسناد جيد إلا أنه قال: «وإمام ضلالة».

وعن أنس قال رسول الله ﷺ: «الأئمة من قريش إن لي عليكم حقاً ولهم عليكم حقاً مثل ذلك ما أن استرحموا رحموا وإن عاهدوا أوفوا وإن حكموا عدلوا وإذا قسموا قسطوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» . أخرجه أحمد بإسناد جيد، وأبو يعلى والطبراني.

وأخرج أحمد برجال ثقات، والبزار وأبو يعلى نحوه من حديث أبي برزة.

وأخرج أحمد ورواته ثقات عن أبي موسى، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن هذا الأمر في قريش إذا استرحموا رحموا، وإذا حكموا عدلوا، وإذا قسموا قسطوا فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً» وأخرجه البزار والطبراني.

وفي أمالي المرشد بالله أخبرنا الأزجي، نا ابن حبان، ثنا محمد بن إبراهيم، ثنا أبي وعمي، ثنا زياد بن طلحة، عن الأعمش، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد، قال رسول الله ﷺ: «أيما امرئ لا يحيط رعيته بالنصيحة حرم الله عليه الجنة».

وأخرج أبو داود عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «من طلب قضاء المسلمين حين يناله ثم غلب عدله جوره فله الجنة وإن غلب جوره عدله فله النار».

وعن عبدالله بن مسعود يرفعه قال: «يؤتى بالقاضي يوم القيامة فيوقف على شفير جهنم فإن أمر به دفع فهوى فيها سبعين خريفاً» .

أخرجه ابن ماجة والبزار.

وعن أبي هريرة أن بشر بن حاتم الجشمي حدث عمر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا يلي أحدكم من أمر الناس شيئاً إلا وقفه الله على جسر جهنم فزلزل به الجسر زلزلة فناج أو غير ناج لا يبقى منه عظم إلا فارق صاحبه فإن هو لم ينج ذهب به في جب مظلم كالقبر في جهنم لايبلغ قعره سبعين خريفاً». وأن عمر سأل سلمان وأبا ذر هل سمعتما ذلك من رسول الله ﷺ؟ قالا: نعم. أخرجه ابن أبي الدنيا وغيره.

وأخرج الحاكم وصححه عن معقل بن يسار يرفعه: «ما من أحدٍ يكون على شيء من أمور هذه الأمة فلم يعدل فيهم إلا كبه الله في النار».

وعن أبي موسى أن رسول الله ﷺ قال: «إن في جهنم وادياً في الوادي بئر يقال له هبهب حقاً على الله أن يسكنه كل جبارٍ عنيد» أخرجه الطبراني بإسناد حسن، وأبو يعلى والحاكم وصححه.

وعن معقل بن يسار قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من عبدٍ يسترعيه الله عز وجل رعية يموت يوم يموت وهو غاش رعيته إلا حرم الله تعالى عليه الجنة، وفي رواية: فلم يحطها بنصحه لم يرح رائحة الجنة» أخرجه البخاري ومسلم.

وعنه أيضاً عن النبي ﷺ قال: «ما من أمير يلي أمور المسلمين ثم لا يجهد لهم ولاينصح لهم إلا لم يدخل معهم الجنة» أخرجه مسلم، والطبراني، وزاد: كنصحه وجهده لنفسه.

وعن أنس قال رسول الله ﷺ: «من ولي من أمر المسلمين شيئاً فغشهم فهو في النار» أخرجه الطبراني في الأوسط والصغير ورجاله ثقات إلا عبدالله بن ميسرة أبا ليلى.

وأخرج الطبراني بإسناد حسن عن عبدالله بن مغفل عن المزني قال أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من إمام ولا والٍ بات ليلة سوداء غاشاً لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة».

وعن ابن السماح الأزدي عن ابن عمٍ له من أصحاب النبي ﷺ أنه أتى معاوية فدخل عليه فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من ولي أمر الناس ثم أغلق بابه دون المسلمين والمظلوم وذي الحاجة أغلق الله تبارك وتعالى أبواب رحمته دون حاجته وفقره أفقر ما يكون إليها». أخرجه أحمد بإسناد حسن، وأبو يعلى.

وعن أبي جحيفة عن أبي الدحداح قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يا أيها الناس من ولي عليكم عملاً فحجب بابه عن ذي حاجة المسلمين حجبه الله أن يلج باب الجنة، ومن كانت همته الدنيا حرم الله عليه جواري فإني بعثت بخراب الدنيا ولم أبعث بعمارتها». أخرجه الطبراني. قال المنذري: ورواته ثقات إلا شيخه جبرون بن عيسى فإني لم أقف فيه على جرح ولا تعديل.

وعن أبي بكر، قال: قال رسول الله ﷺ: «من ولي من أمر المسلمين شيئاً فأمر عليهم أحداً محاباة فعليه لعنة الله لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً حتى يدخله جهنم». أخرجه الحاكم وصححه، وقيل: فيه بكر بن حنيس.

قلت: هوالكوفي ثم البغدادي، قال ابن عدي: هو ممن يكتب حديثه، وفي رواية ابن معين: شيخ صالح لا بأس به، وأخرجه أحمد من غير طريق بكر بن حنيس[و]في حديث تقدم: «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم رجل بايع إماماً إن أعطاه شيئاً من الدنيا وفى له وإن لم يعطه لم يف له».

(الوعيد للمتباهي بالعلم)

[و]في أمالي المرشد بالله أخبرنا ابن غيلان، ثنا أبو بكر الشافعي، ثنا البهلولي بن إسحاق بن البهلول، ثنا أبي، ثنا عبد الرحمن بن عبد الله بن موسى بن عبيد، عن محمد بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس أن رسول الله ﷺ قال: «يظهر هذا الدين حتى يجاوز به البحار ويركب به الخيل في سبيل الله ثم يأتي قوم يقولون قد قرأنا ومن أقرأ منا قد علمنا ومن أعلم منا، قد فقهنا ومن أفقه منا ثم التفت إليهم فقال أولئك منكم من هذه الأمة أولئك هم وقود النار.

(الوعيد لمن ترك العلم لفقر أو صغر حامله)

[و]في أمالي أبي طالب أخبرنا ابن عدي، ثنا أبو نصر الفريابي، ثنا عبد الله الليثي، عن إبراهيم السلمي، عن حماد بن زيد، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر قال رسول الله ﷺ: «اكتبوا هذا العلم عن كل أصغر وكبير وعن كل غني وفقير، ومن ترك العلم من أجل أن صاحب العلم فقير أو أصغر منه فليتبوأ مقعده من النار».

(الوعيد لمن طلب العلم لغير الله)

[و] في أمالي المرشد بالله عن ابن عمر عن النبي ﷺ: «من تعلم العلم لغير الله وأراد به غيره فليتبوأ مقعده من النار».

وفي أمالي أبي طالب عن علي عليه السلام من حديث له يرفعه: «وإن أهل النار ليتأذون بريح العالم التارك لعلمه، وإن أشد أهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عباد الله إلى الله فاستجابوا له وأطاعوا الله فأدخلهم الجنة وأدخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه هواه...» الخبر، وقد تقدم ما يتعلق بهذا الموضع في سياق قوله تعالى: {وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً...} [البقرة:٤١].

[الوعيد لمن كذب على رسول الله]

قد تقدم ما يتعلق بهذا في قوله تعالى: {وَلاَ تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ...} الآية.

في أمالي أبي طالب: أنا محمد بن علي، أنا محمد بن عبيد، عن محمد بن إسحاق، ثنا محمد بن كعب، عن أبي قتادة سمعت رسول الله ﷺ على المنبر يقول: «إياكم وكثرة الحديث من قال عني فلا يقول إلا حقاً وصدقاً ومن قال علي ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار».

وفي مسند أحمد: ثنا عبد الله ثني أبي، ثنا محمد بن فضيل، عن الأعمش، عن حبيب، عن ثعلبة، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: « من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» ورواه المرشد بالله من حديث عبد الله بن عمرو، وأخرجه الشيخان

وغيرهما من حديث أبي هريرة ومسلم وغيره من حديث المغيرة، وقال المنذري هذا الحديث قد روي عن غير ما واحد من الصحابة في الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها حتى بلغ مبلغ التواتر، ورواه في الجامع الصغير وعزاه إلى أحمد، والبخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائى وابن ماجة عن أنس، وإلى أحمد والبخاري وأبي داود، والنسائى وابن ماجة عن الزبير، وإلى مسلم عن أبي هريرة، وإلى النسائى عن علي عليه السلام، وإلى أحمد وابن ماجة عن جابر وأبي سعيد، وإلى الترمذي وابن ماجة عن ابن مسعود، وإلى أحمد، والحاكم عن خالد بن عرفطة وزيد بن أرقم، وإلى أحمد عن سلمة بن الأكوع وعقبة بن عامر ومعاوية، وإلى الطبراني في الكبير عن السائب بن يزيد، وسلمان بن خالد الخزاعي وصهيب، وطارق بن أشيم، وطلحة بن عبيد الله، وابن عباس، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو، وعتبة بن غزوان، والعرس بن عميرة، وعمار بن ياسر، وعمران بن حصين، وعمرو بن حريث، وعمرو بن عنبسة، وعمرو بن مرة الجهمي، والمغيرة بن شعبة، ويعلى بن مرة، وأبي عبيدة بن الجراح، وأبي موسى الأشعري، وإلى الطبراني في الأوسط عن البراء ومعاذ، ونبيط بن شريط، وأبي ميمون، وإلى الدارقطني في الأفراد عن أبي رمثة، وابن الزبير، وأبي رافع، وأم أيمن، وإلى الخطيب في التاريخ عن سلمان الفارسي، وأبي أمامة، وإلى ابن عساكر عن رافع بن خديج، ويزيد بن أسد، وعائشة، وإلى ابن صاعد في طرقه، عن أبي بكر وعمر وسعد بن أبي وقاص، وحذيفة بن أسيد، وحذيفة بن اليمان، وإلى ابن مسعود بن الفرات في

جزئه عن عثمان، والبزار عن سعيد بن يزيد، وإلى ابن عدي في الكامل عن أسامة بن زيد، وبريدة، وسفينة، وأبي قتادة، وإلى أبي نعيم في المعرفة عن جندع بن عمرو، وسعد بن المدحاس، وعبد الله بن زغب، وإلى ابن قانع عن عبد الله بن أبي أوفى، وإلى الحاكم في المدخل عن عفان بن حبيب، وإلى العقيلي في الضعفاء عن غزوان وأبي كبشة، وإلى ابن الجوزي في مقدمة الموضوعات عن أبي ذر وأبي موسى الغافقي.

قال الحفني في حاشية على الجامع قد أكثر المصنف من مخرجي هذا الحديث فيوهم أنه قد استوعب مخرجيه وليس كذلك فقد ذكر أهل الحديث ان هذا الحديث خرجه مائتان من الصحابة.

الوعيد على عقوق الوالدين

في أمالي المرشد بالله أخبرنا ابن عبد الرحيم، أنا ابن حيان، أنا ابن أبي عاصم، ثنا عمرو بن مرزوق، ثنا شعبة، عن قتادة، عن زرارة بن أبي أوفى، عن ابن أبي مالك قال رسول الله ﷺ: «من أدرك والديه فأدخله الله النار فأبعده الله».

وعن ابن عمر عن رسول الله ﷺ قال: «ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: العاق لوالديه، ومدمن الخمر، والمنان عطاه، وثلاثة لا يدخلون الجنة: العاق لوالديه، والديوث، والرجلة» أخرجه البزار بإسنادين جيدين، والنسائي والحاكم وصححه.

الديوث: الذي يقر أهله على الزنا مع علمه بهم، والرجلة: بفتح الراء وكسر الجيم المتشبهة بالرجال.

وأخرج أحمد، والنسائي، والبزار، والحاكم وصححه عن عبد الله بن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: «ثلاثة حرم الله تبارك وتعالى عليهم الجنة: مدمن الخمر، والعاق، والديوث الذي يقر الخبث في أهله».

وأخرج الحاكم وصححه عن أبي هريرة: «أربعة حق على الله أن لا يدخلهم الجنة ولا يذيقهم نعيمها مدمن الخمر، وآكل الربا، وآكل مال اليتيم بغير حق والعاق لوالديه».

وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ لعن سبعة من فوق سبع سموات وردد اللعنة على واحد منهم ثلاثاً، ولعن كل واحد لعنة تكفيه قال: ملعون من عمل عمل قوم لوط، ملعون من عمل عمل قوم لوط، ملعون من عمل عمل قوم لوط، ملعون من ذبح لغير الله، ملعون من عق والديه. الخبر أخرجه الطبراني، والحاكم وصححه.

وعن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «لعن الله من ذبح لغير الله، ولعن الله من غير تخوم الأرض، ولعن الله من سب والديه». الخبر أخرجه ابن حبان.

الوعيد لقاطع الرحم

عن أبي موسى يرفعه: «ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن الخمر، وقاطع الرحم، ومصدق السحر». الخبر تقدم في وعيد شارب الخمر.

وأخرج البخاري، ومسلم عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى خلق الخلق حتى إذا فرغ منهم قامت الرحم فقالت: هذا مقام العائذ بك القطيعة، قال: نعم أما ترضين أن

أصل من وصلك وأقطع من قطعك، قالت: بلى، قال: فذاك لك، ثم قال رسول الله ﷺ: اقرءوا إن شئتم: {فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ۝ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ}»[محمد:٢٢،٢٣].

وفي أمالي أبي طالب أخبرنا أبي، أنا حمزة بن القاسم، ثنا محمد بن يحيى، ثنا أحمد البرقي، عن النوفلي، عن السكوني، عن الصادق، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال رسول الله ﷺ: «إذا ظهر القول واختزن العمل، وانتقلت الأنفس، واختلفت القلوب، وتقاطعت الأرحام هنالك لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم».

وأخرج أبو طالب[1] ورواته ثقات والبزار عن سعيد بن زيد عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أربى الربا الاستطالة في عرض المسلم بغير حق، وإن هذه الرحم شجنة من الرحمن عز وجل فمن قطعها حرم الله عليه الجنة».

قوله: شجنة بكسر الشين وضمها وإسكان الجيم أي قرابة متشبك كاشتباك العروق.

وعن جبير بن مطعم أنه سمع النبي ﷺ يقول: «لا يدخل الجنة قاطع». قال سفيان: يعني قاطع رحم. أخرجه الشيخان والترمذي.

الوعيد على البذاء

في أمالي أبي طالب أخبرنا ابن عدي، ثنا أبو عثمان سعيد بن داود

---

(١) إلى قوله بغير حق.

البصري بمصر، ثنا الحسن بن راشد بن علي، ثنا هشيم، عن منصور بن زاذان عن الحسن، عن عمران أن النبي ﷺ قال: «الحياء من الإيمان والإيمان من الجنة، والبذاء من الجفاء، والجفاء في النار[1]» وهو في الجامع الصغير وعزاه إلى الترمذي، والحاكم، والبيهقي في الشعب من حديث أبي هريرة، وإلى البخاري في الأدب، وابن ماجة، والحاكم، والبيهقي في الشعب من حديث أبي بكرة، وإلى الطبراني في الكبير، والبيهقي في الشعب من حديث عمران بن حصين. قال العزيزي: ورجاله ثقات.

قوله: البذاء هو بذال معجمة ومد: الفحش من القول، والجفاء بالمد أيضاً: الطرد والإعراض عن الصلة.

وفي أمالي المرشد بالله عن عائشة، عن النبي ﷺ: «إن الحياء من الإيمان وإن الإيمان من الجنة، وإن الحياء لو كان رجلاً لكان رجلاً صالحاً، وإن الفحش من الفجور وإن الفجور في النار ولو كان الفحش رجلاً في الناس لكان رجل سوء، وإن الله لم يخلقني فحاشاً».

الوعيد على الكذب

في أمالي أبي طالب أخبرنا العبدكي، ثنا يزداد، ثنا عبد الله بن سلام، ثنا إبراهيم الفراء، أخبرني عيسى بن يونس، ثنا الأعمش، عن شقيق، عن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «عليكم بالصدق فإن الصدق يهدي إلى البر وإن البر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكتب عند الله من الصديقين، وإياكم والكذب

---

(١) أمالي أبي طالب ص ١٢٤- ط - ١٠٩ (خ).

فإن الكذب يهدي إلى الفجور وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كاذباً» وأخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي وصححه.

وفي حديث أبي بكر يرفعه: «عليكم بالبر والصدق فإنهما في الجنة، وإياكم والكذب والفجور فإنهما في النار» رواه المرشد بالله، وأخرجه ابن حبان، وفي حديث رواه عبد الله بن عمر قال: يا رسول الله ما عمل النار؟ قال: «الكذب إذا كذب العبد فجر، وإذا فجر كفر، وإذا كفر يعني دخل النار» أخرجه أحمد.

وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: شيخ زان، وملك كذاب، وعائل مستكبر» أخرجه مسلم وغيره.

وعن سلمان قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا يدخلون الجنة: الشيخ الزان، والإمام الكذاب، والعائل المزهو» . أخرجه البزار بإسناد جيد.

والعائل: هو الفقير، والمزهو: المعجب بنفسه المتكبر.

الوعيد لمن لم يقبل العذر

في أمالي أبي طالب أخبرنا الكرخي، ثنا أحمد بن يوسف، ثنا الحرث بن حفص، ثنا سيف الثوري، عن الحسن بن عمارة، عن أبي الزبير، عن جابر قال رسول الله ﷺ: «من اعتذر إليه أخوه المسلم فلم يقبل عذره جاء يوم القيامة وعليه مثل ما على صاحب المكس -يعني العشار-». وأخرجه الطبراني في الأوسط وقال: قال أبو الزبير: والمكاس العشار.

وأخرج ابن ماجة، والضياء عن جرذان -بضم الجيم- عن النبي ﷺ: «من اعتذر إليه أخوه بمعذرة فلم يقبلها كان عليه من الخطيئة مثل صاحب مكس» . ورواه في أمالي أبي طالب، وفيه قال وكيع يعني العاشر، جوذان في الجامع الصغير جرذان براء بعد الجيم ثم ذال.

وفي أمالي أبي طالب وغيره جودان بالواو وهو كذلك في الجداول قال جودان الكوفي مختلف في صحبته، وذكره ابن حبان في ثقات التابعين.

الوعيد لصاحب المكس

في أمالي المرشد بالله أخبرنا الذكواني، أنا ابن حبان، ثنا أحمد بن محمود، ثنا رجاء بن صهيب سمعت علي بن داود، عن محمد بن بشر، عن الأعمش، عن الطائي، عن عطية، عن أبي سعيد الخدري قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل الجنة صاحب مكس، ولا مدمن خمر، ولا مؤمن بسحر، ولا قاطع، ولا منان».

وعن عقبة بن عامر عن النبي ﷺ: «لا يدخل الجنة صاحب مكس» . أخرجه أحمد، وأبو داود، والحاكم وصححه.

الوعيد على التوثب على الدنيا

في أمالي المرشد بالله أخبرنا ابن غسان، انا علي القزويني، ثنا محمد بن موسى، ثنا أبي، ثنا قاسم بن عثمان، ثنا سعيد بن وليد، ثنا عبد الواحد بن زيد، عن الحسن، عن أنس أن رسول الله ﷺ قال:

«يجيء يوم القيامة أقوام أعمالهم كجبال تهامة يؤمر بهم إلى النار، قالوا: يا رسول الله مسلمين؟ قال: نعم كانوا يصلون ويصومون ويأخذون هنة من الليل فإذا عرض لهم شيء من الدنيا وثبوا عليه».

وعن عمرة بنت الحرث، قالت: قال رسول الله ﷺ: «الدنيا حلوة خضرة فمن أخذها بحقها بارك الله له فيها، ورب متخوض في مال الله ورسوله له النار يوم القيامة» . أخرجه الطبراني بإسناد حسن.

وعن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الدنيا حلوة خضرة فمن أخذها بحقها بورك له فيها، ورب متخوض فيما اشتهت نفسه ليس له يوم القيامة إلا النار» . أخرجه الطبراني في الكبير. قال المنذري: ورواته ثقات.

الوعيد على ترك نصر المؤمن

قد تقدم ما في ذلك في قوله تعالى: {وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِى ثَمَناً قَلِيلاً} [البقرة:٤١].

الوعيد على طلب الدنيا للمكاثرة

في أمالي المرشد بالله من حديث أبي سعيد مرفوعاً: «ومن طلب الدنيا مكاثراً مفاخراً مرائياً لقي الله وهو عليه غضبان».

الوعيد على التنعم والترفه بما لا يجوز

في أمالي المرشد بالله عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «يؤتى بأنعم الناس كان في الدنيا فيقول الله تعالى أصبغوه صبغة في

النار فيصبغ فيها فيقال له: يا ابن آدم هل رأيت خيراً قط؟ فيقول: لا وعزتك ما رأيت خيراً قط ولا قرة عين قط».

الوعيد للمنان بما أعطى

في أمالي أبي طالب أخبرنا أبو الحسين الفقيه، أنا الناصر، ثنا محمد، ثنا أحمد بن عيسى، عن حسين، عن أبي خالد، عن زيد، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «تحرم الجنة على ثلاثة: المنان، والغياب، والنمام، وعلى مدمن الخمر» . وفي الباب ما تقدم.

الوعيد على الكبر

تقدم القول في ذلك في قوله تعالى: {إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى} [البقرة: ٣٤].

الوعيد على الرياء

في أمالي المرشد بالله عن الجارود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من طلب الدنيا بعمل الآخرة طمس وجهه، ومحق ذكره، وأثبت اسمه في النار».

وعن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتي به فعرف نعمته فعرفها فقال ما عملت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتى استشهدت، قال: كذبت ولكنك قاتلت لأن يقال فلان جريء فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار، ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن فأتي به فعرفه نعمته فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال:

تعلمت العلم وعلمته، وقرأت فيك القرآن، قال: كذبت ولكنك تعلمت ليقال عالم، وقرأت القرآن ليقال قارئ فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار، ورجل وسع الله عليه وأعطاه من أصناف المال فأتي به فعرفه نعمته فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها، قال: كذبت ولكن فعلت ليقال هو جواد فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار» . أخرجه مسلم، والنسائي، والترمذي وحسنه، وابن حبان.

وعن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من تزين بعمل الآخرة وهو لا يريدها ولا يطلبها لعن في السموات والأرض» . أخرجه الطبراني في الأوسط، وفيه عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «من تحبب إلى الناس بما يحبون وبارز الله بما يكرهون لقي الله وهو عليه غضبان».

وأخرج الطبراني في الأوسط عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: «إن في جهنم لوادياً تستعيذ جهنم من ذلك الوادي في كل يوم أربعمائة مرة أعد ذلك الوادي للمرائين من أمة محمد ﷺ لحامل كتاب الله، والمتصدق في غير ذات الله، والحاج إلى بيت الله، وللخارج في سبيل الله» . قال المنذري: رفعه غريب ولعله موقوف.

وأخرج الترمذي وقال غريب عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «تعوذوا من جب الحزن، قالوا: يا رسول الله وما جب الحزن؟قال: واد في جهنم تتعوذ منه جهنم كل يوم مائة مرة، قيل: يا رسول الله ومن يدخله؟ قال: القراء المراؤون بأعمالهم» . وأخرجه ابن

ماجة إلا أنه قال: تتعوذ منه جهنم كل يوم أربعمائة مرة، وزاد فيه: وإن من أبغض القراء إلى الله الذين يزورون الأمراء» وفي بعض النسخ: الأمراء الجورة.

وعن عدي بن حاتم قال رسول الله ﷺ: «يؤمر يوم القيامة بناس من الناس إلى الجنة حتى إذا دنوا منها واستنشقوا ريحها ونظروا إلى قصورها وما أعد الله لأهلها فيها نودوا أن أصرفوهم عنها فلا نصيب لهم فيها فيرجعون بحسرة ما رجع الأولون بمثلها فيقولون ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن ترينا الجنة -وفي رواية قبل- أن ترينا ما أريتنا من ثوابك وما أعددت فيها لأوليائك كان أهون علينا، قال: ذاك أردت بكم كنتم إذا خلوتم بارزتموني بالعظائم، وإذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين تراؤون الناس بخلاف ما تعطوني من قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني، وأجللتم الناس ولم تجلوني، وتركتم للناس ولم تتركوا لي، اليوم أذيقكم أليم العذاب مع ما حرمتم من الثواب» . أخرجه الطبراني في الكبير والبيهقي.

وعن أنس ابن مالك قال رسول الله ﷺ: «إذا كان آخر الزمان صارت أمتي ثلاث فرق: فرقة يعبدون الله خالصاً، وفرقة يعبدون الله رياء، وفرقة يعبدون الله ليستأكلوا به أموال الناس، فإذا جمعهم الله يوم القيامة قال للذي يستأكل الناس بعزتي وجلالي ما أردت بعبادتي؟ فيقول: وعزتك وجلالك استأكل به الناس، قال: لم ينفعك ما جمعت انطلقوا به إلى النار، ثم يقول للذي كان يعبده رياء بعزتي وجلالي ما أردت بعبادتي؟ قال: بعزتك وجلالك رياء الناس، قال: لم يصعد إلي شيء منه انطلقوا به إلى النار، ثم يقول للذي كان يعبده

خالصاً بعزتي وجلالي ما أردت بعبادتي؟ قال: بعزتك وجلالك أنت أعلم بذلك من أردت به أردت به ذكرك ووجهك، قال: صدق عبدي انطلقوا به إلى الجنة» . أخرجه الطبراني في الأوسط. قال المنذري: من رواية عبيد بن إسحاق العطار، وبقية رجاله ثقات.

قلت: عبيد وثقه ابن حبان، وروى له المرشد بالله.

الوعيد على الغيبة والنميمة

في أمالي المرشد بالله عن خالد الربعي أن النبي ﷺ قال: «إني لأعرف قوماً يضربون صدورهم ضرباً يسمعه أهل النار، قيل: من هم يا نبي الله؟ قال: هم الهمازون اللمازون، قيل: من الهمازون يا رسول الله؟ قال: الذين يلتمسون عورات المسلمين ويكشفون ستورهم ويفشون عليهم من الفواحش ما ليس فيهم، قال وقال النبي ﷺ: إني لأعرف قوماً يضربون في آذانهم بمسامير من نار تضرب من جانب وتخرج من الجانب الآخر، قيل: من هم يا نبي الله؟ قال: هم الذين يسمعون إلى ما لا يحل لهم على أبواب المسلمين يلتمسون عيبهم».

وعن شفي بن ماتع مرفوعاً: «أربعة يؤذون أهل النار على ما بهم من الأذى يسعون ما بين الحميم والجحيم يدعون بالويل والثبور يقول أهل النار لبعض ما بال هؤلاء قد آذونا على ما بنا من الأذى؟ قال: فرجل مغلق عليه تابوت من جمر، ورجل يجر أمعاءه، ورجل يسيل فوه قيحاً ودماً، ورجل يأكل لحمه» . الخبر، وفيه: ثم يقال للذي يأكل لحمه ما بال الأبعد قد آذانا على ما بنا من الآذى فيقول إن الأبعد كان يأكل لحوم الناس بالغيبة ويمشي بالنميمة» . أخرجه ابن

أبي الدنيا، والطبراني في الكبير بإسناد لين، وأبو نعيم وقال شفي بن ماتع مختلف في صحبته، وقال المنذري: ذكره البخاري، وابن حبان في التابعين.

وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي وقد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليهم ثم طرح في النار» . أخرجه مسلم، والترمذي وغيرهما.

وعن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: «من ذكر امرأً بشيء ليس فيه ليعيبه به حبسه الله في نار جهنم حتى يأتي بنفاذ ما قال فيه» . أخرجه الطبراني في الأوسط، وفي رواية: «أيما رجل أشاع على رجل مسلم بكلمة وهو فيها بريء يشينه بها في الدنيا كان حقاً على الله أن يذيبه يوم القيامة في النار حتى يأتي بنفاذ ما قال».

وعن ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ومن قال في مؤمن ما ليس فيه أسكنه الله في رذغة الخبال حتى يخرج مما قال» . أخرجه أبو داود في حديث، والطبراني وزاد: وليس بخارج. والحاكم بنحوه وصححه.

رذغة الخبال: هي عصارة أهل النار، والخبال بخاء معجمة مفتوحة وباء موحدة.

وعن حذيفة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل الجنة نمام» وفي رواية: «قتات» . أخرجه الشيخان، وأبو داود، والترمذي. والقتاتُ: النمامُ.

وعن ابن عمر سمعت رسول الله ﷺ يقول: «النميمة والشتيمة والحمية في النار» وفي لفظ: «النميمة والحقد في النار لا يجتمعان في قلب مسلم» . أخرجه الطبراني.

الوعيد على التهاجر

عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث فمن هجر فوق ثلاث فمات دخل النار» . أخرجه أبو داود، والنسائي. قال المنذري بإسناد على شرط البخاري ومسلم.

وعن هشام بن عامر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل لمسلم أن يهجر مسلماً فوق ثلاث ليال فإنهما ناكبان عن الحق ما داما على صرامهما، وأولهما فيئاً يكون سبقه بالفيء كفارة له، فإن سلم فلم يقبل ورد سلامه ردت عليه الملائكة ورد على الآخر الشيطان، فإن ماتا على صرامهما لم يدخلا الجنة جميعاً أبداً». أخرجه أحمد. قال المنذري: ورواته محتج بهم في الصحيح، وأبو يعلى، والطبراني، وابن حبان إلا أنه قال: «لم يدخلا الجنة ولم يجتمعا في الجنة».

وعن فضالة بن عبيد أن رسول الله ﷺ قال: «من هجر أخاه فوق ثلاث فهو في النار إلا أن يتداركه الله برحمته» . أخرجه الطبراني. قال المنذري: ورواته رواة الصحيح.

الوعيد على القذف والبهت

في أمالي أبي طالب عن علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من بهت مؤمناً أو مؤمنة أو قال ما ليس فيه أقامه الله يوم القيامة على تل من النار حتى يخرج مما قال» . وقد مر قريباً حديث ابن عمر: «من قال في مؤمن ما ليس فيه أسكنه الله في روعة الخبال حتى يخرج مما قال».

الوعيد على القتل

عن البراء بن عازب أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لزوال الدنيا أهون من قتل مؤمن بغير حق» . أخرجه ابن ماجة بإسناد حسن، والبيهقي والأصبهاني، وزاد فيه: «ولو أن أهل سمواته وأهل أرضه اشتركوا في دم مؤمن لأدخلهم الله النار».

وعن أبي سعيد، وأبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لوأن أهل السماء وأهل الأرض اشتركوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار». أخرجه الترمذي وقال حسن غريب، ونحوه للطبراني في الصغير عن أبي بكرة.

وفي أمالي أبي طالب عن الباقر قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من لقي الله بدم حرام لقي الله يوم يلقاه وبين عينيه مكتوب آيس من رحمة الله».

وعن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من أعان على قتل مسلم بشطر كلمة لقي الله مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله». أخرجه ابن ماجة والأصبهاني.

وأخرجه البيهقي من حديث ابن عمر بلفظ: «من أعان على دم امرئ مسلم بشطر كلمة كتب بين عينيه يوم القيامة آيس من رحمة الله».

وفي أمالي المرشد بالله عن جندب بن عبد الله قال رسول الله ﷺ: «لا يحولن بين أحدكم وبين الجنة وهو ينظر إلى أبوابها ملءكف من دم مسلم اهراقه ظلماً» وأخرجه الطبراني بنحوه ورجاله ثقات، والبيهقي مرفوعاً وموقوفاً، وقال: الصحيح موقوف.

وعن ابن عباس سمعت نبيكم ﷺ يقول: «يأتي المقتول متعلقاً رأسه بإحدى يديه متلبساً قاتله باليد الأخرى تشخب أوداجه دماً حتى يأتي به العرش فيقول المقتول لرب العالمين هذا قتلني فيقول الله للقاتل تعست ويذهب به إلى النار». أخرجه الترمذي وحسنه، والطبراني في الأوسط، ورواته رواة الصحيح واللفظ له.

وعن أبي سعيد عن النبي ﷺ قال: «يخرج عنق من النار يتكلم يقول وكلت اليوم بثلاثة بكل جبار عنيد، ومن جعل مع الله إلهاً آخر، ومن قتل نفساً بغير حق فينطوي عليهم فيقذفهم في حمراء جهنم». أخرجه أحمد، وللبزار نحوه، وفي إسنادهما عطية العوفي.

قلت: قال ابن معين: صالح، وحسن له الترمذي أحاديث وعداده في ثقات الشيعة.

وعن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تحسى سماً فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها

أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في نار جهنم خالداً فيها أبداً» أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، ولأبي داود: «من حسا سماً فسمه في يده يتحساه في نار جهنم».

قوله: يتوجأ مهموز أي يضرب بها نفسه، وعنه قال رسول الله ﷺ: «الذي يخنق نفسه يخنقها في النار، والذي يطعن نفسه يطعن نفسه في النار والذي يقتحم يقتحم في النار». أخرجه البخاري.

وعن ابن عباس قال رسول الله ﷺ: «لا يقفن أحدكم موقفاً يضرب فيه رجل ظلماً فإن اللعنة تنزل على من حضره حين لم يدفعوا عنه». أخرجه الطبراني والبيهقي بإسناد حسن.

الوعيد على الزنا

في أمالي أبي طالب عن علي عليه السلام قال رسول الله ﷺ: «في الزنا ست خصال ثلاث في الدنيا وثلاث في الآخرة، فأما التي في الدنيا فإنها تذهب بالبهاء وتعجل بالفناء وتقطع الرزق، وأما التي في الآخرة فسوء الحساب، وسخط الرحمن، والخلود في النار».

وعن عبد الله بن يسر عن النبي ﷺ قال: «إن الزناة تشتعل وجوههم ناراً». أخرجه الطبراني. قال المنذري: بإسناد فيه نظر.

وعن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: شيخ زان، وملك كذاب، وعائل مستكبر». أخرجه مسلم والنسائي. والعائل: الفقير ورواه المرشد بالله بنحوه.

وعن سلمان يرفعه: «ثلاثة لا يدخلون الجنة: الشيخ الزان، والإمام الكذاب، والعائل المزهو». أخرجه البزار بإسناد جيد.

وعن نافع مولى رسول الله ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «لا يدخل الجنة مسكين مستكبر، ولا شيخ زان، ولا منان على الله بعلمه». أخرجه الطبراني.

وعن ابن عمر قال رسول الله ﷺ: «الزاني بحليلة جاره لا ينظر الله إليه يوم القيامة ولا يزكيه ويقول ادخل النار مع الداخلين». أخرجه ابن أبي الدنيا والخرائطي وغيرهما.

الوعيد على ترك العمل بالسنة

عن علي عليه السلام قال رسول الله ﷺ: «لعنت سبعة فلعنهم الله وكل نبي مجاب الدعوة: الزائد في كتاب الله، والمكذب بقدر الله، والمخالف لسنتي». الخبر تقدم.

وأخرج الطبراني في الكبير وابن حبان والحاكم وصححه عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «ستة لعنتهم فلعنهم الله وكل نبي مجاب: الزائد في كتاب الله، والمكذب بقدر الله، والمتسلط على أمتي بالجبروت ليذل من أعز الله ويعز من أذل الله، والمستحل حرمة الله، والمستحل من عترتي ما حرم الله، والتارك السنة».

وهذا ما تيسر تحصيله من الأخبار في دخول أصحاب الكبائر النار ولم نستقص ما ورد من الوعيد في المعاصي التي ذكرناها، ولا أتينا على كل معصية متوعد عليها، وفيما ذكرنا كفاية، وقد فتحنا الباب لمن أراد الاستقصاء من الأصحاب، وعسى أن يقيض الله من يتصدى

لذلك المقصد الصالح، والمتجر الرابح، ونسأل الله التوفيق وحسن الخاتمة.

الموضع الثالث في شبه الخصوم [في مسألة الخروج من النار]

اعلم أن لهم شبهاً عقلية ونقلية، النقلية ستأتي وقد تقدم شيء منها في مسألة الشفاعة وغيرها، وأما العقلية فمنها ما قد تضمنته المسألة الثالثة عشرة من مسائل قوله: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ...} [البقرة:٦] الآية كاستنادهم إلى استبعاد الدوام، وتشبثهم بحسن خلف الوعيد، وعدهم إياه من فعل الكرام، وقولهم بأنه لا نفع فيه للمعاقب، ولا يحتاج إليه ذو الجلال والإكرام، وغير ذلك من ما تضمنته تلك المسألة، وقد استوفينا هنالك جواب كل شبهة على الوفاء والتمام.

ومن شبههم العقلية أنه يجوز العفو عقلاً عن العاصين ووافقهم على ذلك من أئمة العدل البصرية، فقالوا: نقطع بأنه يجوز من الله العفو عن العصاة عقلاً، وهو اختيار السيد مانكديم، والإمام المهدي وغيرهم.

وأما الخصوم فتجويزهم لذلك ظاهر من أصحابنا والخلاف في ذلك لأبي القاسم البلخي، وبشر بن المعتمر فقالا: بمنعه عقلاً، وحكاه السيد مانكديم عن البغدادية وقال: إنهم أوجبوا على الله أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة، ولا يجوز أن يعفو عنهم قال: فصار العقاب عندهم أعلى حالاً في الوجوب من الثواب فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجود والعقاب يجب فعله على كل حال.

احتج الألون بأن العقاب حق لله وله إسقاطه حيث لا إضرار بالغير كالدين وهذا ضروري، فإن قيل: شكر المنعم حق له فيلزم أن يصح إسقاطه، والمعلوم أنه لا يسقط بالإسقاط.

قيل: الواجبات المتعلقة بالغير منقسمة إلى ما لا وجه لوجوبه إلا كونه حقاً للغير وذلك كقضاء الدين ورد الوديعة، فهذا لا إشكال في إسقاطه بإسقاط صاحبه؛ إذ يزول وجه الوجوب بإسقاطه، وإلى ما هو واجب في نفسه وإن كان متعلقاً بالغير كالشكر ومعرفة الله، فإن الشكر إنما وجب لكونه اعترافاً بنعمة واصلة، وهذا الوجه لا يسقط بإسقاط المنعم؛ لأن إسقاطه يتضمن إباحة إنكاره، وإنكاره كذب فإسقاط الشكر جار مجرى إباحة الكذب، وإباحته لا تؤثر في جوازه فكذلك إسقاط الشكر، لا يقال لا نسلم أن إسقاط الشكر إباحة للإنكار، وإنما يتضمن سقوط وجوب الإظهار عند التهمة، وهذا ليس بإباحة للكذب؛ لأنا نقول سكوته عند تهمته بالإنكار جار مجرى الإقرار بإنكاره لتوفر دواعيه إلى دفع التهمة عن نفسه، فإذا لم يفعل دلنا ذلك على إنكاره كما لو نطق به، كما أن من توفرت دواعيه إلى الفعل وانتفت الصوارف عنه نقطع بأنه يفعل، فإن لم يفعل قطعنا بأنه غير قادر، فلما جرى السكوت مجرى النطق بالإنكار كانت إباحته كإباحة الإنكار.

وأما معرفة الله فهي وإن كانت متعلقة بالغير فوجه وجوبها لا يسقط بإسقاط من تعلقت به؛ لأنها وجبت لكونها لطفاً لا لكونها حقاً له تعالى، وهكذا يقال في المدح حيث يجب فإنه لا يسقط بإسقاط الممدوح بمثل ما ذكرنا في الشكر، ومثله الذم حق للمساء إليه وليس له

إسقاطه، وفرق بينه وبين العقاب السيد مانكديم بأن العقاب حق لله على الخصوص والذم حق للمساء إليه وللمسيء، ولجميع العقلاء فإنهم إذا تيقنوا أنهم يذمون على الإساءة لا يقدمون عليها، أو يكونون أقرب إلى عدم الإقدام عليها، وحاصله أن وجه استحقاقه لكون فيه لطفاً لا لكونه حقاً للمساء إليه، فإن قيل: أليس الثواب حقاً خالصاً للمثاب وليس له إسقاطه، فكذلك العقاب لا يكون لمستحقه إسقاطه.

قيل: الحق إنما يصح إسقاطه حيث كان استيفاؤه إلى المستحق ولم يكن كالمحجور عليه، ولهذا فإن الصبي لما لم يكن استيفاء حقه إليه لم يصح منه إسقاطه، وليس كذلك الثواب فإن العبد كالملجأ إلى عدم إسقاطه هكذا ذكره السيد مانكديم، ولعله أراد بكونه كالملجأ أن الثواب واجب على الله إيصاله إلى مستحقه والباري جل وعلى لا يخل بواجب فكأن العبد كالملجأ إلى قبوله وعدم إسقاطه. والله أعلم.

احتج البغداديون بأن المكلف إذا جوز سقوط العقاب لم يزجره الوعيد عن المعصية مع خلق الشهوة فيه.

وأجيب بأنه إذا قطع بوقوعه صار ملجأً إلى تركه، ولا يصح تكليف الملجأ فلا بد من تجويز سقوطه بوجه وإلا كان ملجأ، ويلزم أيضاً أن يكون مغرىً بتجويزه التوبة فلا يصح قبول التوبة منه وهو باطل.

قالوا: العقاب لطف واللطف يجب أن يكون على أبلغ الوجوه، ولا يكون كذلك إلا إذا كان واجباً على الله تعالى؛ لأن المكلف إذا علم

أنه يفعل به ما يستحقه لا محالة كان أقرب إلى الانقياد.

قال السيد مانكديم: وربما يؤكدون ذلك بقولهم إن العقاب إذا كان لطفاً للمكلف فلا بد أن يعرفه الله تعالى أنه يفعل به، وإلا كان مخلاً بواجب.

وأجيب بالتزام قولكم في اللطف أنه يجب أن يكون على أبلغ الوجوه.

قال السيد مانكديم: لكن إذا كان ممكناً وهاهنا لا يمكن لأنه لا حال للفاسق إلا وهو يجوز أن يتوب فكيف يمكن تعريفه أنه يفعل به لا محالة، وإلا فيجب تعريفه أن توبته لا تقبل من الكبائر، ومعلوم أن هذا أبلغ في اللطف، فإن منعتموه لعدم إمكانه أي لوجوب قبول التوبة عقلاً فارضوا منا بمثله، إذا عرفت هذا فللخصوم أن يقولوا قد ثبت جواز العفو عقلاً إما قبل دخول العصاة النار أو بعد دخولهم فيها، فالإجماع منعقد على أنه تعالى عفو وقد وصف نفسه بذلك وتمدح به، وأجمعوا أيضاً على أن عفوه ليس في حق الكافر، بل في حق المؤمنين إلا أنكم معاشر الوعيدية تقولون هو عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها، ونحن نقول بل عن الصغائر كلها، واختلفنا في الكبائر فمنا من قال: يعفو عنها كلها، ومنا من قال: يعفو عن بعضها، ومنا من قال: لا نقطع بالعفو عن الكبائر بلا توبة، بل نجوزه، ثم إذا رجعنا إلى تحقيق معنى العفو كان الحق معنا، وذلك أن العفو إنما هو ترك عقوبة المستحق للعذاب وأنتم لا تقولون بالاستحقاق في غير صورة النزاع؛ إذ لا استحقاق بالصغائر أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة، فلم يبق إلا الكبائر قبل التوبة فهو يعفو عنها

بفضله وكرمه.

والجواب: أنا لا نسلم جواز العفو عقلاً لما مر، ولما ذكره في الأساس وشرحه لابن لقمان وحاصله أن العفو عن المسيء الذي علم عدم إقلاعه ورجوعه عن الإساءة لا يحسن عقلاً؛ لأنه يكون إغراء بفعل القبيح وهو قبيح، ألا ترى لو أن السلطان عرف من عبده الفاحشة مع حرمه وهو قادر على عقوبته، وعلم مع ذلك أنه لا يرتدع إن عفا عنه بل يعود سريعاً فإن العفو عنه والحال هذه يكون قبيحاً، وما كان كذلك فلا يقال فيه إنه يجوز ويحسن في العقل، ولا ريب أن أهل الكبائر لم يقلعوا عن المعصية بل ماتوا مصرين عليها، فلو حسن العفو عنهم مع علم الله بعدم إقلاعهم لكان في ذلك إغراء لهم بالمعصية والإصرار عليها، وإقلاعهم في الآخرة عند معاينة العذاب وتوبتهم لا ينفعهم؛ لأن ذلك لم يكن لوجه القبح، بل لما نزل به من أليم العذاب وشدة العقاب، وقد دل القرآن على أن من مات على المعصية فإن توبته وإقلاعه في الآخرة لا تكون لوجه القبح، وأنه لو عاد إلى الدنيا لعاد فيما كان فيه من المعاصي قال تعالى: {وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ} [الأنعام:٢٨] سلمنا حسن العفو عقلاً فقد جاء الشرع بعدم وقوعه لمن مات على كبيرة لما مر.

قوله: إن العفو إنما هو ترك عقوبة المستحق... إلخ.

قلنا: بل العفو إسقاط العقوبة سواء كان بسبب التوبة أو من أول الأمر، وقد دل الدليل على إسقاطها بالتوبة، وعلى أنها لا تسقط من دونها أما عند من يقول إن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى وإنما هو تفضلٌ منه فظاهر، وأما من يقول بوجوب قبولها فلهم أن يقولوا

الإسقاط يسمى عفواً وإن كان بسببها لقوله تعالى: {وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ۝ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ}[البقرة:٥٢،٥١] وهذا العفو إنما كان بسبب توبتهم بدليل قوله تعالى: {يَاقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ}[البقرة:٥٤] وقد مر في تفسير قوله: {ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ}[البقرة:٥٢] في هذا المعنى بحث نفيس لا ينبغي جهله. والحمد لله رب العالمين.

تفسير قوله تعالى:

{وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ}

[البقرة:٨٣]

- ❖ إحسان التكليف.
- ❖وجود الإحسان.
- ❖ القول الحسن.

قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ} [البقرة:٨٣] في الآية مسائل:

المسألة الأولى [إحسان التكليف]

جعل الله تعالى هذه التكاليف من جملة النعم على بني إسرائيل فتدل على أن التكليف إحسان ونعمة تفضل الله بها على المكلفين، وهذا تأكيد للدليل العقلي في حسن التكليف، وقد مر في أول الفاتحة في الثانية عشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧].

المسألة الثانية [القول الحسن]

ظاهر الآية أنه لا فرق في حسن الإحسان إلى الوالدين والأقربين واليتامى والمساكين بين المؤمن والعاصي ولو كافراً يؤكده قوله تعالى: {وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً} [لقمان:١٥] وقوله تعالى: {وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ} [الإنسان:٨] ظاهر، وفي الحديث: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، «وما كان على غير أمرنا فهو رد» وقال تعالى: {وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [البقرة:٢٢٩].

المسألة الثالثة [القول الحسن]

قوله تعالى: {وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً} [البقرة:٨٣] في معناه ما أخرجه ابن عدي من حديث جابر أن النبي ﷺ قال: «مداراة الناس صدقة». وأخرجه الطبراني في الأوسط وفي سنده يوسف بن محمد بن المنكدر ضعفوه، وقال ابن عدي: أرجو أنه لا بأس به، وقال أبو زرعة: صالح الحديث.

قلت: رواه له أبو طالب والحديث قال القسطلاني: أخرجه ابن أبي عاصم في آداب الحكماء بسند أحسن من هذا.

وأخرج البزار من حديث أبي هريرة بسند قالوا ضعيف: «رأس العقل بعد الإيمان بالله مداراة الناس». وقال السخاوي لفظ رواية البزار: التودد إلى الناس وهو باللفظ الأول في رواية مرسلة عند العسكري وغيره، بل في رواية متصلة عند البيهقي في الشعب وبين أنها منكرة. وقال علي عليه السلام: (خالطوا الناس مخالطة إن متم معها بكوا عليكم وإن عشتم حنوا إليكم). رواه في النهج.

وقال ابن مسعود: خالط الناس ودينك لا تكلمنه. أخرجه الطبراني تعليقاً، وتكلمنه بكسر اللام وفتح الميم من الكلم وهو الجرح، أي خالط الناس بشرط أن لا يحصل في دينك خلل.

قال القسطلاني: وهذا الأثر وصله الطبراني في الكبير بلفظ: خالطوا الناس وصافوهم بما يشتهون ودينكم فلا تكلمنه -بضم الميم- وزايلوهم. والظاهر من هذا كله العموم فيدل على حسن إلانة القول مع المؤمن وغيره، ويدخل في ذلك الكافر، وقد اختلف في ذلك

فقيل: المراد بالناس المؤمنين دون الكفار والفساق لوجوب لعنهم وذمهم وإهانتهم؛ ولقوله تعالى: {وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ} [التوبة:٧٣] وقوله: {لاَ يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ} [النساء:١٤٨] وقيل: الآية منسوخة بآية السيف ونحوها، وقال الباقر وعطاء: هي عامة للناس كلهم، واختاره الرازي والنجري في شرح الآيات، وقال في الزهور: المخالطة ليست بموالاة وهي جائزة للكفار والفساق.

وأخرج البيهقي في الشعب عن علي عليه السلام في قوله: {وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً} [البقرة:٨٣] يعني الناس كلهم، واحتجوا عليه بأن موسى وهارون عليهما السلام أمرا بإلانة القول مع فرعون قال تعالى: {فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّناً} [طه:٤٤] وكذلك كان محمد صلى الله عليه وآله وسلم مأموراً بالرفق واللين قال تعالى: {وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ} [آل عمران:١٥٩] وقال تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ} [النحل:١٢٥] وقال تعالى: {وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَاماً} [الفرقان:٧٢] وقال تعالى: {وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَماً} [الفرقان:٦٣] وقال تعالى: {وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ} [الأعراف:١٩٩] وقال تعالى: {فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ} [المائدة:١٣] والضمير لليهود.

وعن عائشة أن رجلاً استأذن على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلما رآه[1] قال: بئس أخو العشيرة وبئس ابن العشيرة، فلما جلس تطلق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في [وجهه] وانبسط له، فلما انطلق الرجل قالت له عائشة: يا رسول الله حين رأيت الرجل قلت له كذا وكذا ثم تطلقت في وجهه وانبسطت

---

(١) أي رأه نازحاً عنه، والمراد علمه، وفي رواية قال: أئذنوا له فبئس... إلخ، ولم يذكر الرواية. تمت. مؤلف.

إليه، فقال رسول الله ﷺ: «يا عائشة متى عهدتني فحاشاً إن شر الناس منزلة يوم القيامة من تركه الناس اتقاء شره» . أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود والترمذي، قوله تطلق بفتح الفوقية والطاء المهملة واللام المشددة بعدها قاف أي انشرح وهش.

وأخرجه أيضاً الحرث بن أبي أسامة بنحوه من حديث صفوان بن عسال وفيه فقال: «إنه منافق أداريه عن نفاقه، وأخشى أن يفسد علي غيره».

وقال البخاري يذكر عن أبي الدرداء: إنا لنكشر في وجوه أقوام وإن قلوبنا لتلعنهم.

قال القسطلاني: وصله ابن أبي الدنيا وإبراهيم الحربي في غريب الحديث، والدينوري في المجالسة من طريق أبي الزاهرية عن جبير بن نفير، عن أبي الدرداء. ونكشر بكسر الشين المعجمة: نضحك ونبتسم.

وأجابوا عما احتج به الأولون بأن وجوب لعنهم لا ينافي إلانة القول لهم والانبساط إليهم لما كان لعنهم في غير وجوههم، على أن لقائل أن يقول مواجهتهم به وبالذم من القول الحسن إذ القول الحسن عبارة عما يحصل به انتفاعهم، ونحن إذا لعناهم وذممناهم كان ردعاً لهم عن ارتكاب القبيح، وهذا غاية النفع، نظيره تغليظ الوالد لولده لردعه عن القبيح أو إرشاده إلى الحسن فإنه يكون حسناً.

وأما قوله تعالى: {وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ} [التوبة:٧٣] فالمراد عند حصول ما يقتضي ذلك كحال القتال وإظهارهم الاستخفاف بالله وبالإسلام ونحو ذلك ونحن لا نقول بحسن إلانة القول معهم على الإطلاق، ولهذا كان

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ثلاث مراتب فأولها بالقول اللين، ثم بالخشن، ثم بالضرب فما فوقه، فإذا اقتضى الحال الإغلاظ عليه وجب، وإلا فالواجب حسن القول معه.

وأما قوله تعالى: {لاَ يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ} [النساء:١٤٨] فيجوز أن يكون المراد منه كشف حال الظالم ليحذره الناس كقوله ﷺ: «اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس». وقيل في معناه غير هذا مما لا يصح معه الاستدلال به هنا، وسيأتي إن شاء الله.

وأما دعوى النسخ فيجاب عنه بأن النسخ لا يثبت إلا بدليل ولا دليل هنا، وذكر الرازي تفصيلاً منسوباً لأهل التحقيق حاصله: أن كلام الناس مع الناس إن كان في الأمور الدينية فإما أن يكون في الدعاء إلى الإسلام وهو مع الكفار، وفي الدعاء إلى الطاعة وهو مع الفساق، فالأول لا بد أن يكون بالقول الحسن لأمر موسى وهارون عليهما السلام بذلك، وكذلك أمر نبينا ﷺ بذلك كما مر، وقال تعالى في أهل الكتاب: {وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [العنكبوت:٤٦] وقال تعالى: {وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل:١٢٥].

والثاني: وهو دعاء الفساق كذلك بما مر ولقوله تعالى: {ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...} [المؤمنون:٩٦] الآية، وإن كان في الأمور الدنيوية، فالمعلوم ضرورة أنه إذا أمكن التوصل إلى الغرض بالتلطف والقول الحسن لم يحسن سواه، ولأصحابنا تفصيل قريب من هذا فقالوا: إنما تحرم الموالاة والمعاداة الدينية فقط.

وأما الدنيوية فتجوز إلا ما حرمه الشرع وهو ثلاثة أنواع:

الأول: تعظيمه يعني العاصي بقول أو فعل لقوله تعالى: {وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً} [التوبة:١٢٣] وقوله تعالى: {وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ} [المنافقون:٨] وفي تعظيمه إشراكه في العزة، وفي الحديث عن النبي ﷺ: «من مشى إلى ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام». أخرجه الطبراني من حديث أوس بن شرحبيل، ورواه في تكملة البحر وغيرها بلفظ: من مشى مع ظالم وهو يعلم أنه ظالم فقد برئ من الإسلام».

قال الإمام المهدي: أراد من مشى إليه تعظيماً له إما بزيارة، أو تسليم، أو تهنئة، أو وداع إلا لحاجة عارضة يعلم أنه مشى لأجلها فيجوز كما مشى رسول الله ﷺ إلى أبي جهل ليأمره بإيفاء غريمه.

قلت: رواه ابن هشام في السيرة.

وعن كعب بن عجرة قال: قال رسول الله ﷺ: « أعيذك بالله يا كعب بن عجزة من أمراء سيكونون من بعدي فمن غشي أبوابهم وصدقهم في كذبهم، وأعانهم على ظلمهم، فليس مني ولست منه، ولا يرد علي الحوض، ومن غشي أبوابهم أولم يغش فلم يصدقهم بكذبهم، ولم يعنهم على ظلمهم فهو مني وأنا منه سيرد علي الحوض». أخرجه الترمذي.

النوع الثاني: ما يحصل به إعانته على معصية من قول أو فعل وإن لم يتضمن تعظيماً لقوله تعالى: {وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} [المائدة:٢] وقوله ﷺ: «إذا كان يوم القيامة نودي أين الظلمة

وأعوان الظلمة وأشباه الظلمة حتى من برى لهم قلماً أو راق لهم دواة فيجمعون في تابوت من حديد ويرمون في جهنم» . رواه في الشفاء وغيره.

النوع الثالث: الدعاء له بالمغفرة ونحوها.

واعلم أن الدعاء للغير يختلف حكمه باختلاف المدعو لهم، وجملة القول في ذلك أن المكلفين على ثلاثة أضرب: ضرب يقطع باستحقاقهم الثواب كالملائكة والأنبياء وأهل الكساء عليهم السلام، فهؤلاء يجوز الدعاء لهم بخير الدنيا والآخرة على القطع من غير تعليق بشرط، وضرب يقطع بتلبسهم بالمعصية الموجبة للكفر أو الفسق نحو من شاهدناه يشرب خمراً أو يفعل خصلة كفرية من غير عذر، فهؤلاء نقطع بكفرهم أو فسقهم في تلك الحال، ويجوز الدعاء عليهم على القطع ما داموا مشاهدين على تلك المعصية، ولا يجوز الدعاء لهم بالمغفرة ونحوها لقوله تعالى: {مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ...} [التوبة:١١٣] الآية ونحوها.

وضرب لم يعلم فيهم شيء من الأمرين وسواء كان ظاهرهم العفة والصلاح أو خلافه كمن فعل كبيرة ثم غاب عنا وكمن أخبر عن نفسه بالفسق، فهؤلاء لا يمتنع القطع في حقهم فلا نقطع بفسقهم ولا بإيمانهم في نفس الأمر بل بحسب الظاهر، ولا يجوز الدعاء لهم ولا عليهم إلا مشروطاً، وتختلف في حقهم كيفية الدعاء فمن كان ظاهره الصلاح حسن حذف الشرط في الدعاء له ويكون مقدراً، ويجوز ذلك ما لم يوهم المعاداة إذ موالاته واجبة وكذا تعظيمه عملاً بالظاهر، ومن كان ظاهره عدم الصلاح فيجوز ذكر الشرط، ويحسن حذفه ما لم

يوهم الموالاة؛ لأن معاداته وجبت باعتبار ظاهره وكذا الاستخفاف به.

قال النجري: ولا يجوز الدعاء المشروط على من ظاهره الصلاح، ولا الدعاء المشروط لمن ظاهره عدم الصلاح لأن فيه نقضاً للموالاة والمعاداة وهما يجبان بحسب الظاهر فقط، وهذا مما يتعلق بالغير، وأما ما يتعلق بالنفس فمن قطع بعصمة نفسه جاز له الدعاء لها على القطع، وإن قطع بتلبسه بكبيرة لم يجز له الدعاء لها، وهذا كله في الدعاء بالمنافع الأخروية، وأما الدنيوية فيجوز الدعاء لكل أحد بما يجوز من الله فعله كالرزق والعافية مشروطاً بعدم المفسدة، وأما الدعاء بدفع المضار الأخروية كترك العقاب فيجوز عند أبي هاشم لكل أحد سواء كان مستحقاً للعقاب أم لا وسواء كان هو الداعي لنفسه أم لا لحسن دفع الضرر مطلقاً، ومنعه أبو علي إلا لمن لا يستحق العقاب، ومما جوزه أصحابنا من الإحسان إلى الفساق والكفار إطعامهم لأن الله مدح من أطعم الأسارى بقوله: {وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ...} [الإنسان:٨] الآية.

وروي أن علياً عليه السلام لما ضربه ابن ملجم قال: أطعموه وأحسنوا أساره فإن أعش فالحق حقي أرى فيه رأيي، وإن مت فرأيكم في حقكم. ذكره ابن بهران في تخريج البحر، وكذلك يجوز أكل طعامهم، أما الفاسق فلأنه من أهل الملة، وأما الكافر فلقوله تعالى: {وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ...} [المائدة:٥] الآية إلا أن يترطب به عند من يحكم بنجاسته، وهذا كله ما لم يؤد إلى مودتهم وميل الخاطر إليهم، وكذا يجوز النزول عليه يعني الفاسق وإنزاله والسرور بمسرته، والعكس في بعض الأحوال، ومحبته لخصال خير فيه أو لكونه رحماً،

وكذا يجوز إيناسه وإعانته على بعض أموره كذلك ذكره في الأزهار وتكملة البحر، قال في التكملة: مع إظهار كراهة فعله وفعل الواجب من النكير عليه كما كان منه ﷺ في مخالفة من سماه الله فاسقاً حيث قال: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا} [الحجرات:٦] ولقوله تعالى: {لاَ يَنْهَاكُمُ الله عن الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِى الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ...} [الممتحنة:٨] الآية؛ ولإنزاله ﷺ وفد ثقيف المسجد وهو مشهور- قال- ولا بأس بإلانة القول لهم مع فعل ما يجب من النكير، واحتج بقوله تعالى: {وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ} [العنكبوت:٤٦] وبفعله ﷺ مع الرجل الذي قال فيه: ((بئس أخو العشيرة هو)). وقد تقدم.

فأما تعظيم أهل الشرف من الكفار والفساق رجاء لرجوعهم إلى الخير، أو لنصرتهم أو خذلانهم الباطل، أو نحو ذلك من المصالح العامة، فلا إشكال في جوازه كما فعل ﷺ مع كثير من رؤساء المشركين حتى بلغ من تعظيمهم أن أفرشهم رداءه، وأقعد ﷺ عدي بن حاتم على مخدته قبل أن يسلم وقال في حقه: ((إذا جاءكم كريم قوم فأكرموه)). فأما تعظيمه لمصلحة خاصة بالمعظم له من تحصيل منفعة دنيوية، أو دفع مضرة في نفسه أو ماله فقال الإمام المهدي: الأقرب أن الشرع لم يبحه لذلك وأطال في الاحتجاج، وحاصل ما احتج به العمومات الواردة في الزجر عن مودة الكفار والفساق نحو قوله تعالى: {تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ} [الممتحنة:١] وقوله تعالى: {قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ...} إلى قوله: {أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...} [التوبة:٢٤] الآية، وقوله ﷺ: ((القوا الفساق بوجوه مكفهرة))

ونحوها، ثم قال: فلا يخرج من هذا العموم إلا ما خصته دلالة واضحة شرعية، ولم يخصص هذا الوجه بالجواز دلالة، ولا يمكن قياس المصلحة الخاصة على العامة.

قلت: ولقائل أن يقول هذه العمومات لا تنافي حسن القول معهم، ومجاملتهم، والتلطف في التوسل إلى نيل الأغراض منهم، ونحو ذلك مما شمله أدلة القائلين بأن قوله تعالى: {وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا} [البقرة:٨٣] عامة للناس كلهم؛ لأن الذي اقتضته هذه الأدلة هو تحريم مودتهم والذم على ترك جهادهم والمشي إليهم لمجرد تعظيمهم، وترك الهجرة من أرضهم، وتحريم ذلك مما لا نزاع فيه إنما النزاع في إظهار التلطف وإلانة القول معهم، والإحسان إليهم حيث لا مقتضي للإغلاظ ونحوه، وحديث: «القوا الفساق بوجوه مكفهرة» محمول على وجود المقتضي لذلك لا في كل حال، وفي هذا جمع بين الأدلة، على أن الحديث لم يذكر ابن بهران له تخريجاً وإنما قال هكذا روي، وعلى الجملة أن الجائز ما كان على جهة المداراة وهي لين الكلام وترك الإغلاظ في القول، والمحرم ما كان على وجه المداهنة، والفرق بينهما أن المداراة الرفق بالجاهل في التعليم، والفاسق في النهي عن فعله وترك الإغلاظ عليه حيث لا يظهر ما هو فيه، والإنكار عليه باللطف حتى يرجع عما هو مرتكبه، والمداهنة معاشرة المعلن بالكفر والفسق، وإظهار الرضى بما هو فيه من غير إنكار عليه باللسان ولا بالقلب. هكذا قيل.

وقال الإمام المهدي: هي التغاضي عن المنكر لئلا يغضب فاعله وهذا أولى إذ يعد مداهناً وإن لم يظهر الرضى.

قوله تعالى: {ثُمَّ أَنتُمْ هَـؤُلاَءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقاً مِّنكُمْ مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ}[البقرة:٨٥] التظاهر: التعاون، وفي الآية دليل على قبح إعانة الظالم على ظلمه، وقد تقدم البحث في ذلك في قوله تعالى: {وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً}[البقرة:٤١] فإن قيل: أليس الله قد أعان الظالم على الظلم بخلق قدرته وشهوته الداعية إلى فعله وأزال العوائق والموانع، فلو كانت إعانة الظالم قبيحة لو جب أن لا يفعلها الله تعالى.

قيل: ذلك تمكين ولا بد منه مع التكليف، وليس بإعانة لعدم إرادته تعالى لوقوع الظلم، بل قد نهى عنه وتوعد فاعله، وقد مر تحقيق الإعانة في قوله تعالى: {وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}[الفاتحة:٥].

قوله تعالى: {وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَا يُؤْمِنُونَ}[البقرة:٨٨] قرئ غلف بسكون اللام فقيل جمع أغلف وهذه قراءة الجمهور أي خلقت مغشاة بأغطية لا يصل إليها ما جاء به محمد ﷺ ولا تفقهه مستعار من الأغلف الذي لم يختن، وقيل: هو تخفيف غلف بضم اللام وقرئ به جمع غلاف، والمعنى على هذه القراءة أن قلوبنا أوعية للعلم فنحن مستغنون بما عندنا عن غيره، ولا تتسع قلوبنا لسواه؛ لأن الشيء المغلف لا يتسع غلافه لغيره، أو أوعية للعلوم فلو كان ما جئت به حقاً لقبلته ووعته.

قال الرازي: واختار المعتزلة الأول ثم قالوا: هذه الآية تدل على أنه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الإيمان لاغلاف، ولكن ولا سد إذ لو كان شيء من ذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في قولهم، وكان لا يكذبهم الله بقوله: {بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ}[البقرة:٨٨] قالوا:

وهذا يدل على أن معنى أنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ونحوها منع الألطاف أو تشبيه حالهم في إصرارهم على الكفر بحال المجبور على الكفر، ونظير هذه الآية قوله تعالى: {وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِى أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِى آذَانِنَا وَقْرٌ...} [فصلت:٥] الآية.

قلت: ودليل صحة ما ذهب إليه المعتزلة الإضراب في قوله: {بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ} [البقرة:٨٨].

قال أبو حيان: بل للإضراب وليس إضراباً عن اللفظ المقول؛ لأنه واقع لا محالة فلا يضرب عنه، وإنما الإضراب عن النسبة التي تضمنتها قولهم إن قلوبهم غلف لأنها خلقت متمكنة من قبول الحق، مفطورة لإدراك الصواب، فأخبروا عنها بما لم تخلق عليه، واعترض الرازي كلام أئمة العدل بأن في تفسير الغلف وجوهاً ثلاثة، فلا يجزم بواحد منها إلا بدليل.

سلمنا أن المراد ما ذهبوا إليه، فلا نسلم أن الآية تدل على ذم مقالتهم، وأما لعنهم فهو بسبب كفرهم لا لقولهم هذا، سلمنا فيجوز أن يكون المراد أنهم ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام الإنكاري، يعني ليست قلوبنا غلف بل هي قوية وخواطرنا سليمة، وقد تأملنا ما جئت به يا محمد فلم نجد شيئاً منه قوياً، فلما قالوا ذلك لعنهم الله بكفرهم بسبب هذا القول، ويحتمل أن قلوبهم ما كانت في أغطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد ﷺ إلا أنهم أنكروا المعرفة، وادعوا أن قلوبهم غلف وغير واقفة على ذلك، فكان كفرهم لعنادهم.

والجواب: أن الجزم بالتفسير الأول لم يكن لغير دليل، بل هو الذي

يقتضيه الظاهر، وتوجبه القراءة المتواترة، وسائر الوجوه ضعيفة لا دليل عليها وإن كانت محتملة لكنها لا تتخرج إلا على القراءات الشاذة.

قوله: لا نسلم أن الآية تدل على ذم هذه المقالة.

قلنا: دفع ذلك مكابرة، والذوق والسياق يدلان على ذمهم عليها دلالة واضحة.

قوله: وأما لعنهم فهو بسبب كفرهم... إلخ.

قلنا: لو سلم ذلك فالآية واردة في ذمهم على هذه المقالة، وإن كان لعنهم وكفرهم لغيرها فهم أهل كل جريمة، ولا يضرنا ذلك ولا يقدح في دلالة الإضراب على الذم، وهكذا يقال في سائر الاحتمالات والتجويزات، وإن كان الميل إليها مع مخالفتها للظاهر بلا دليل ترجيح بغير مرجح.

قوله تعالى: {فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ} [البقرة:٨٩] دلت الآية على أن الكفر ليس هو الجهل فقط؛ لأنه تعالى كفرهم بجحدهم نبوة محمد ﷺ بعد أن عرفوها.

قوله تعالى: {فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ} [البقرة:٩٠] في الآية دليل على أنه يصح وصف الله تعالى بالغضب، وفي السنة أخبار كثيرة تدل على ذلك؛ إذ تكرر فيها من فعل كذا لقي الله وهو عليه غضبان، وتدل على أن غضبه تعالى يتزايد ويكثر، ويختلف باختلاف أنواع المعاصي، فلا يكون غضبه تعالى على الفاسق كالكافر، ولا على من كفر بخصلة واحدة من خصال الكفر

كمن كفر بخصلتين، وقد تقدم في معنى الغضب إذا نسب إلى الباري تعالى في قوله تعالى: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧] وفي قوله: {مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً} [البقرة:٢٦] وقد تمسك الخوارج بقوله تعالى: {وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ} [البقرة:٩٠] على كفر كل عاصٍ فقالوا: قد ثبت أن الفاسق يعذب، وثبت بهذه الآية أنه لا يعذب إلا الكفار، فيلزم أن الفاسق كافر، وتمسكت بها المرجئة لتصحيح الإرجاء، فقالوا: دلت على أنه لا يعذب إلا الكافر، والفاسق ليس بكافر، فوجب القطع بأن الفاسق لا يعذب.

والجواب: أن القولين باطلان معاً؛ لأن الآية إنما دلت على ثبوت عذاب الكافر، ولا تعرض فيها للفاسق بنفي ولا إثبات.

سلمنا فبالمفهوم ولا يعمل به مع معارضة المنطوق، وقد دل الدليل على ثبوت المنزلة بين المنزلتين، وفيه إبطال قول الخارج، وعلى تعذيب الفاسق وفيه إبطال قول المرجئة، وكل ذلك قد تقدم.

تفسير قوله تعالى:

{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ}

[البقرة: ٩١].

- في لفظة ما.
- جواز المجادلة بالحق.
- الخطاب في الآية.

قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ} [البقرة:٩١] في الآية مسائل:

المسألة الأولى[في لفظة (ماء)]

في الآية دليل على أن لفظة (ما) الموصولة للعموم لأن الله تعالى أمرهم بالإيمان بما أنزل الله، فلما آمنوا ببعض دون بعض ذمهم على ذلك، ولولا أن (ما) للعموم لم يحسن ذمهم.

قلت: ويدل على كونها للعموم ما دل على غيرها من التبادر وصحة الاستثناء.

المسألة الثانية [جواز المجادلة بالحق]

هذه الآية من جملة الأدلة على جواز المجادلة بالحق، وعلى جواز إيراد المناقضة على الخصم وبيان ذلك أنهم لما أمروا أن يؤمنوا بما أنزل الله فقالوا: أنؤمن بما أنزل علينا كانوا مناقضين؛ لأن كون ما لم ينزل عليهم من عند الله يوجب الإيمان ولهذا رد الله عليهم بقوله: {وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَهُمْ} [البقرة:٩١] لأنهم إذا كفروا بما يوافق التوراة فقد كفروا بها، وهذا نقض لمقالتهم، ثم أورد تعالى عليهم نقضاً آخر فقال: {فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ} [البقرة:٩١] وبيانه أن يقال: إن التوراة قد دلت على صدق من دلت المعجزة على صدقه، ودلت على أن قتل من كان صادقاً في دعوى النبوة كفر، وأنتم

قد قتلتم من دلت المعجزة على صدقه، وهذا ينقض ما ادعيتموه من الإيمان بالتوراة.

المسألة الثالثة [الخطاب في الآية]

الخطاب للموجودين بحضرة النبي ﷺ والمراد آباؤهم لأنهم الذين قتلوا الأنبياء، وإنما وجه الخطاب للحاضرين لأنهم راضون بفعل آبائهم، ومن هنا يؤخذ من الآية أن الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه.

قوله تعالى: {وَأُشْرِبُوا فِى قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ} [البقرة:٩٣] أي: داخلهم حب العجل ورسخ في قلوبهم كما يداخل الصبغ الثوب، والشراب أعماق البدن، ففيه حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه للمبالغة في تمكن حب العجل في قلوبهم، وشغفهم بعبادته،وفي ذلك دليل على أن فاعلاً آخر فعل بهم ذلك، ومعلوم أنه لا يقدر عليه إلا الله، ومن هنا أخذ المجبرة من الآية أن الله تعالى الذي يخلق الكفر في قلب الكافر قالوا: وصرف اللفظ عن ظاهره لغير دليل ممنوع، أجاب العدلية بأنا لا نسلم أن المراد أن فاعلاً فعل بهم ذلك وإنما جيء به مبنياً للمفعول للدلالة على فرط ولوعهم بعبادته ومحبته، كما يقال: فلان معجب برأيه، سلمنا فالمراد أن مزيناً زينه في قلوبهم ورغبهم فيه حتى تمكن حبه في قلوبهم، والمزين السامري وإبليس وجنوده من شياطين الإنس والجن، وليس هذا خروجاً عن الظاهر لغير دليل، بل للدلائل القطعية على أن العبد هو الموجد لفعله باختياره، وقد تقدم كثير من ذلك.

قلت: ويجوز إسناد الإشراب إلى الله تعالى جزاء على تماديهم في الكفر والعناد، ويدل عليه قوله: {بِكُفْرِهِمْ} والمراد أنه تعالى خذلهم ومنعهم الألطاف، وهذا جائز على قواعد العدل، وقد نص على مثله غير واحد من أئمة العترة عليهم السلام وغيرهم كما مر في قوله: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] وغيرها.

قوله تعالى: {وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ} [البقرة:٩٦] يؤخذ منه أن لفظ بصير إذا أطلق في حق الله كان بمعنى عالم؛ لأن من الأعمال ما لا يصح أن يرى، وما لا تصح رؤيته لا يمكن تعلق الإدراك به إلا بمعنى العلم.

قوله تعالى: {مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِلَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ} [البقرة:٩٨] في الآية دليل على أن لجبريل وميكائيل ميزة في الفضل على سائر الملائكة وإلا لم يكن لإفرادهما بالذكر فائدة، وتدل أيضاً على أن عداوة المذكورين كفر لأن الأصل فإن الله عدو لهم إلا أنه عدل إلى الإظهار للإيذان بكفرهم، والمراد بعداوة الله مخالفة أمره عناداً والخروج عن طاعته مكابرة،أو عداوة خواصه ومقربيه،لكن صدر الكلام بذكره الجليل تفخيماً لشأنهم،وإيذاناً بأن عداوتهم عداوته عز وعلى.

قال أبو السعود: ويؤخذ منه أن مخالفة أوامر الله ومعاداة أوليائه كفر، وقد تقدم عند قدماء أئمتنا عليهم السلام أن مرتكب الكبيرة يسمى كافر نعمة.

تفسير قوله تعالى:

{وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِى الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ}

[البقرة:١٠٢]

- ❖ في حقيقة السحر بحسب اللغة.
- ❖ في معناه في عرف الشرع.
- ❖ في أقسام السحر.
- ❖ في الخلاف في تعلم السحر وتعليمه.
- ❖ حكم السحر.

قوله تعالى: {وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} [البقرة:١٠٢] بابل قيل: أرض الكوفة، وقيل غيرها، وفي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى في حقيقة السحر بحسب اللغة

قال الراغب: السحر يقال على معان:

الأول: الخداع وتخييلات لا حقيقة لها نحو ما يفعلها المشعبذ بصرف الأبصار عما يفعله لخفة يد، وما يفعله النمام بقول مزخرف عائق للأسماع.

الثاني: استجلاب معاونة الشيطان بضرب من التقرب إليه.

الثالث: ما يذهب إليه الأغتام وهو اسم لفعل يزعمون أنه من قوته يغير الصور والطبائع فيجعل الإنسان حماراً، قال ولا حقيقة لذلك عند المحصلين، وقد استشهد لهذه المعاني بآيات قرآنية ذكرها في كتابه المفردات.

وقال الرازي: ذكر أهل اللغة أنه في الأصل عبارة عما لطف وخفي سببه.

المسألة الثانية في معناه في عرف الشرع

وقد حققه الرازي فقال: هو مختص بكل أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع، ويدل عليه قوله تعالى: {سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ} [الأعراف:١١٦] أي: موهوا عليهم، ولقوله: {يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى} [طه:٦٦] وإذا استعمل مطلقاً فهو اسم ذم وإذا قيد فقد يكون مدحاً كقوله ﷺ: «إن من البيان لسحراً» واختلف هل له حقيقة أولا؟ فقالت العترة، والمعتزلة[1]، وأكثر الفقهاء: لا حقيقة له، وقال المازري: مذهب أهل السنة وجمهور علماء الأمة على إثبات السحر، وأن له حقيقة كحقيقة غيره من الأشياء الثابتة.

احتج الأولون بوجوه:

أحدها: أن متعاطي السحر يدعي أنه يقدر بواسطة السحر على ما لا يقدر عليه إلا الله، وقد علم أنه لا يقدر على خلق الأجسام والألوان والطعم والحياة إلا الله جل وعلى، وإذا كان المراد كذلك بطل أن يكون للسحر حقيقة وتأثير، فإن قيل: ما الدليل على أنه لا يقدر على خلق هذه الأشياء إلا الله تعالى؟

قيل: الدليل عليه أن كل ما سوى الله إما متحيزٌ أو قائمٌ بالمتحيز فلو كان غير الله فاعلاً لشيء من ذلك لكان ذلك الغير متحيزاً، وذلك المتحيز يجب أن يكون قادراً بقدرة؛ إذ لو كان قادراً للذات لكان كل جسم كذلك لأن الأجسام متماثلة لاشتراكها في الصفة الذاتية كما مر

---

(١) روى هذا القول عن المعتزلة أبو حيان في البحر المحيط. تمت. مؤلف.

في الفاتحة، والقادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد الأجسام ونحوها وإلا لصح منا لتماثل الأجسام ومن حق المتماثلين الاشتراك فيما يجب ويصح ويستحيل، والمعلوم ضرورة أنه لا يصح منا كما يعلم أنه لا يصح منا الجمع بين الضدين وجعل القديم محدثاً، فإن قيل: يجوز أن يكون تعذره لفقد أمر فينا بحيث لو وجد صح منا فعل الأجسام، نحو أن يجوز أن يكون ثم قدرة على فعل الجسم لم يخلقها الله فينا، ولو خلقها فينا لصح منا ذلك الفعل، ومع هذا التجويز لا نقطع بعدم الصحة فضلاً عن كونه ضرورياً.

قيل: لو جوزنا ما ادعيتم لجوزنا كون تعذر الجمع بين الضدين وجعل القديم محدثاً لفقد ذلك الأمر، وذلك يستلزم تجويز حصول المحالات كجعل الأسود أبيضاً في حالة واحدة، فإن قيل: وجود الجسم جائز واجتماع الضدين محال، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر.

قيل: وجودالجسم وإن كان جائزاً فعلمنا باستحالته منا كعلمنا باستحالة الجمع بين الضدين فلو جوزنا وجود قدرة فينا تؤثر في إيجاده لجوزنا مثل ذلك في الجمع بين الضدين لاتفاقهما في علم استحالتهما، والحاصل أنا نعلم أنه يستحيل منا فعل الأجسام مطلقاً وإن وجد ما وجد كما نعلم استحالة الجمع بين الضدين كذلك، وهذا الدليل هو الذي اعتمده الإمام المهدي، والجمهور يعتمدون في المسألة دليلاً آخر، قالوا: لو صح من جسم إحداث جسم آخر لصح منا؛ لأن كل جسم قادر بقدرة والقدر وإن اختلفت فمقدوراتها منحصرة متجانسة كالخياطة والنجارة والبناء وما أشبه ذلك، وإنما انحصرت مقدوراتها وتجانست لكونها قدراً، فكلما شاركها في كونها قدراً وجب أن

يشاركها في انحصار المقدور وتجانسه، والجسم ليس من مقدورات القدر فيجب أن لا يقدر على فعله جسم آخر، وهذا الدليل مبني على خمسة أصول كما عرفت.

واعلم أنه قد أورد على هذا الدليل من حيث هو اعتراضات:

الأول: منع انحصار ما سوى الله في المتحيز والقائم بالمتحيز فإن الفلاسفة يثبتون العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة، وزعموا أنها ليست بمتحيزة ولا قائمة بالمتحيز، ولا يستقيم دليلكم هذا إلا بعد بطلان هذا القول، فإن قيل: لو وجد موجود هكذا لكان مثلاً لله تعالى.

قيل: لا نسلم ذلك لأن الاشتراك في التجانس لا يقتضي الاشتراك في الماهية.

والجواب: أن هذا الاعتراض لا معنى له لوضوح بطلانه وحصول اليقين بتضعضع أركانه فلا نطيل الكلام عليه، ولعلك تجد في قوله تعالى: {فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً} [البقرة:٢٢] ما يرشدك إلى التفصيل...

الاعتراض الثاني

قالوا: ما المانع من أن تكون بعض الأجسام يقدر على بعض لذاته، فإن قيل منع من ذلك تماثلها.

قيل: لا نسلم التماثل.

والجواب: أنا قد دللنا على التماثل وحققنا معناه فيما سلف في كتابنا هذا بما يغني عن التطويل هنا.

الثالث: لا نسلم أن القادر بقدرة لا يصح منه خلق الجسم ونحوه؛ لأنكم جعلتم العلة في تجانس مقدورات القدر كونها قدراً، وكونها قدراً ليس بصفة لها لاختلافها في الذوات والصفات الذاتية والمقتضاة، ولا هو حكم أيضاً وإلا لوجب من الاشتراك فيه الاشتراك في مقتضيه وهي الصفة المقتضاة أو الذاتية، وقد علم خلافه، وإذا لم يكن كونها قدراً أمراً وجودياً زائداً على ذواتها بل مجرد تسمية لم يصح علة مؤثرة في الحكم وهو التجانس، وهذا الاعتراض أورده الإمام المهدي.

الرابع: أن هذا القياس لو صح فإنما يفيد الظن لا القطع لجواز أن يكون هذا الحكم مما لا يعلل، ومن مذهبكم أن كثيراً من الأحكام لا تعلل، ولو سلم أنه معلل فيجوز أن يكون معللاً بغير ما ذكرتم، ولا يجب في الأحكام المشتركة أن تكون معللة بعلل مشتركة فإن القبح حكم مشترك بين الظلم وغيره وهو معلل في الظلم بكونه ظلماً والكذب بكونه كذباً، وفي الجهل بكونه جهلاً، ولو سلم وجوب ذلك فلا نسلم أنه لا مشترك إلا كوننا قادرين بالقدرة لجواز أن تكون هذه القدرة التي لنا مشتركة في وصف معين، وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم خارجة عن هذا الوصف، ولو سلم أن العلة ما ذكرتم فيجوز أن تكون هي مع خصوصية في الأصل لم توجد في الفرع، ويجوز أن يكون ثم مانع في الفرع عدم في الأصل، ولا سبيل لكم إلى دعوى القطع في شيء من ذلك، والمسألة قطعية لا يكتفى فيها بالظن، وهذا الاعتراض ذكرته الأشاعرة.

الخامس: أن يقال قد جعلتم القدر مختلفة في ذواتها وصفاتها، ومن الجائز أن يكون ثم قدرة من أحكامها صحة إيجاد الأجسام بها فإذا

أراد الله في جسم إيجاد جسم خلق فيه تلك القدرة، ولا يلزم أن تشاركها غيرها من القدر لثبوت الاختلاف بينها، وهذا الاعتراض أورده أبو الحسين.

واعلم أن هذه الاعتراضات الثلاثة واردة على دليل الجمهور، ولأجلها عدل الإمام المهدي إلى الدليل الأول.

قلت: ويمكن أن يجاب بأن هذا تشكيك في مقابلة العلم، ولا يبعد دعوى الضرورة في امتناع إيجاد جسم بجسم آخر، ولو جاز ذلك لجاز من الساحر أن يخلق لنفسه المال والبنين، والمعلوم خلافه.

الوجه الثاني: مما احتج به الأولون أنا لو جوزنا كون للسحر حقيقة وتأثير لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوة؛ لأنه لا يمكننا القطع بأن هذه الخوارق التي ظهرت على الأنبياء صادرة عن الله تعالى، بل يجوز أن مدعي النبوة أتى بها من جهة السحر.

قلت: وقد يقال الفرق بين المعجزة والسحر جلي.

الوجه الثالث: قوله تعالى: {وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ} [البقرة:١٠٢] واعترض بأن هذا لا يدل على المدعى فإن النار لا تحرق إلا بإذن الله ولا يدعى للسحر أكثر من ذلك، بل الفاعل المختار لا يفعل إلا بإذن الله.

الوجه الرابع: أن الله سماه خيالاً فقال: {يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى} [طه:٦٦] والخيال لا حقيقة له، واعترض بأنه أنواع منه ماله حقيقة، ومنه ما هو تخييل، فالآية تصدق في نوع ولا تنفي آخر.

احتج أهل القول الثاني وهم القائلون بأن للسحر حقيقة بوجوه:

أحدها: أنه قد يكون سبباً لحصول الضرر كالقتل وتغيير العقل وهذا معلوم، وقد قال تعالى: {وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ} [البقرة:١٠٢] والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه.

الوجه الثاني: ما روي أنه ﷺ سحر وأن السحر عمل فيه وقال إنه ليخيل إليه أنه فعل الشيء ولم يفعله، وأن سحره كان في مشط ومشاطة وخف طلعة ذكروا، وأنه في بئر وأن البئر دفنت وذلك فيها، وأنه لم يخرجه لئلا تثور على الناس منه شرة، أخرجه أحمد، والبخاري، ومسلم من حديث عائشة، وهو صريح في أن السحر أشياء دفنت ثم أخرجت والتأثير للنبي ﷺ وقع بسببها.

الوجه الثالث: ما أخرجه أحمد، وابن جرير، والحاكم وصححه، وابن أبي حاتم والبيهقي في السنن عن عائشة أنها قالت: قدمت علي امرأة من دومة الجندل وذكرت الحديث بطوله، وفيه أن تلك المرأة تعلمت السحر من هاروت وماروت وأنها بعد تعلمه ما تريد شيئاً إلا كان، وفيه أنها بذرت قمحاً فقالت ابذري فبذرت وقالت أطلعي فطلعت إلى أن قالت ثم قالت ايبسي فأيبست ثم قالت اطحني فأطحنت... الخبر، وفي رواية الرازي أنها قالت: وأنا لا أريد شيئاً أصوره في نفسي إلا حصل.

الوجه الرابع: ما يذكر من الحكايات في هذا المعنى وهي كثيرة مشهورة، قالوا: ولسنا نعتقد أن الساحر يكون قادراً على خلق الأجسام ونحوها، وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الأدوية، أو تركيب أجسام، أو المزج بين قوى على وجه لا يعرفه إلا الساحر، وإذا كان بعض الأجسام قاتلاً كالسموم

ومنها مقسمة كالأدوية الحادة، ومنها مضرة كالأدوية المضادة للمرض فلا يستنكر في العقل أن ينفرد الساحر بعلم قوى قتاله أو كلام مهلك أو مؤد إلى التفرقة.

المسألة الثالثة في أقسام السحر

واعلم أن تقسيم السحر إنما هو بحسب اختلاف الناس في حقيقته ومعناه، وأقسامه متعددة:

أحدها: سحر الكذابين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون أنها هي المدبرة لهذا العالم، ومنها تصدر الخيرات والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله إبراهيم عليه السلام مبطلاً لمقالتهم، وهم ثلاث فرق: فرقة تزعم أن الأفلاك والنجوم واجبة الوجود لذواتها وهم الصابئة، وفرقة يقولون بإلاهية الأفلاك ويتخذون كل واحد منها هيكلاً، ويشتغلون بخدمتها وهم عبدة الأوثان، وفرقة أثبتوا للأفلاك والكواكب فاعلاً مختاراً لكنهم قالوا إنه أعطاها قوة عالية نافذة في هذا العالم وفوض تدبيره إليها، ومقتضى قول الفرق الثلاث أن الكواكب تقدر على قلب أعيان واختراعها وتغيير الصور، ونحو ذلك مما يشبه المعجزات كالطيران وقطع المسافات الكثيرة لمدة يسيرة، وعلى هذا فالسحر هو فعل هذه الأشياء، وهؤلاء قد تقدم إبطال مقالتهم في المسألة التي قبل هذه.

القسم الثاني: سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية فإنهم يزعموم أن الإنسان تبلغ روحه بالتصفية في القوة والتأثير إلى حيث يقدر على الإيجاد والإعدام، والإحياء والإماتة، وتغيير البنية والشكل، وقد

أطال الرازي الاحتجاج لأهل هذه المقالة، ولقائل أن يقول: إن أرادوا بنسبتهم القدرة على الإيجاد والإعدام إلى الساحر على جهة الحقيقة، فباطل لما مر في الرد على أصحاب النجوم، وإن أرادوا بذلك أن الله قد أجرى العادة بخلق بعض المخلوقات عند حصول تلك الأوهام، فهو مذهب أهل السنة، وقد مر.

القسم الثالث: الاستعانة بخدمة الجن وهم الذين استخرجوه من جنس لطيف أجسامهم وهيئاتها فلطف ودق وخفي، وهذا السحر هو المسمى بالعزائم وتسخير الجن.

القسم الرابع: التخييلات التي تأخذ بالعيون على جهة الحيلة ومنه: {سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ} [الأعراف:١١٦] وتسمى الشعبذة.

الخامس: أنه الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة، وعلى ضروب الخيلاء أخرى مثل فارسين اقتتلا فيقتل أحدهما الآخر، وكالصور التي يصورها المصورون حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الإنسان.

قلت: ومنه ما يعمل في زماننا هذا من الطائرات والسيارات والراديو التي تحكي الأصوات، وغير ذلك من الأمور العجيبة الغريبة.

السادس: من أنواع السحر الاستعانة بخواص الأدوية مثل أن يجعل في طعامه شيئاً من المبلدات والمنومات ونحو ذلك، وخواص الأشياء مما لا سبيل إلى إنكارها للعلم الضروري بوجودها، وإنما يختلف الناس في إدراكها.

السابع: تعليق القلب وهو أن يدعي الساحر أنه قد عرف الاسم

الأعظم، أوأنه قد ملك الجن وأنهم ينقادون له حسب إرادته، فإذا كان السامع ضعيف القلب وحصل في نفسه نوع من الخوف ضعفت القوى الحاسة فيتمكن الساحر من أن يفعل به ما يشاء، ولا شك أن لتعليق القلب أثراً عظيماً في تنفيذ الأعمال.

الثامن: أنه مركب من كلمات كفرية إلى غير ذلك مما قيل في حقيقته وأقسامه، حتى عد بعضهم منه النميمة لما فيهامن قلب الصديق عدواً والحبيب بغيضاً.

قال بعض العلماء: هذه الأقوال التي قالوها في حقيقة السحر أنواع من أنواعه، وقد انضم إليها أنواع أخر.

قال أبو حيان: ولا شك في أن السحر كان موجوداً لنطق القرآن والحديث الصحيح به، قال: وأما في زماننا الآن فكلما وقفنا عليه في الكتب فهو كذب وافتراء لا يترتب عليه شيء، ولا يصح منه شيء البتة، وكذلك العزائم، وضرب المندل.

قلت: ولا مانع من وجوده الآن بل هو الظاهر، وأحسن من تكلم في حقيقة السحر وبيان معناه العلامة الغزالي في الإحياء ولفظه: وهو يعني السحر حق إذ شهد القرآن له، وأنه سبب يتوصل به إلى التفرقة بين الزوجين، وقد سحر رسول الله ﷺ ومرض بسببه حتى أخبره جبريل عليه السلام بذلك، وأخرج السحر من تحت حجر في قعر بئر، وهو نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبأمور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكلاً على صورة الشخص المسحور ويرصد به وقت مخصوص من المطالع، وتقرن به كلمات يتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع، ويتوصل بسببها إلى الاستعانة بالشياطين،

ويحصل من مجموع ذلك إجراء الله العادة أحوال غريبة في الشخص المسحور.

المسألة الرابعة في الخلاف في تعلم السحر وتعليمه

ذهب أصحابنا إلى أن تعلمه وتعليمه حرام لقوله تعالى: {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ} [البقرة:١٠٢] ولقوله ﷺ: «ليس منا من تطير أو تطير له، أو تكهن أو تكهن له، أو سحر أو سحر له ومن أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ» . أخرجه البزار من حديث عمران بن الحصين.

وأخرج النسائي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من عقد عقدة ثم نفث فيها فقد سحر، ومن سحر فقد أشرك، ومن تعلق شيئاً وكل إليه».

وأخرج أحمد ومسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «من أتى كاهناً أو عرَّافاً فصدقه بما يقول فقد كفر بماأنزل على محمد ﷺ».

قال في النيل: والعراف هو الذي يستدل على الأمور بأسباب ومقدمات يدعي معرفتها.

وفي حديث أبي موسى: «ثلاثة لا يدخلون الجنة وعد منهم المصدق بالسحر» أخرجه أحمد ومسلم.

وأخرجا أيضاً عن بعض أزواج النبي ﷺ ترفعه: «من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم يقبل الله له صلاة أربعين يوماً».

وعن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ: «من اقتبس علماً من

النجوم اقتبس شعبذة من السحر زاد ما زاد»أخرجه أحمد، وأبو داود، وابن ماجة، وسكت عنه أبو داود والمنذري ورجاله ثقات، وهو وارد في الزجر عن تعلم النجوم، وقد بالغ في الزجر عنه حتى جعله قطعة من السحر فكأن السحر مما لا يشك في تحريم تعلمه، ومعنى اقتبس تعلم، وقوله: زاد ما زاد معناه أنه إذا ازداد من علم النجوم فكأنه ازداد من علم السحر.

وفي الصحيحين عن أبي هريرة مرفوعاً: «اجتنبوا السبع الموبقات...»وذكر منها السحر وأمر باجتنابه، ولو لم يكن في المسألة إلا هذه الآية التي نحن بصددها وما جاء في أن حد الساحر القتل إذ المباح لا يحد عليه، ولا أعلم خلافاً في تحريم تعلمه وتعليمه إذا كان للعمل به وإنزال الضرر للخلق بسببه فإن لم يكن لذلك فقال أهل المذهب: يجوز إذا كان للحذر منه أو ليعرفه ولا يعمل به، ويدل عليه تعلم الملكين وتعليمه مع التحذير من العمل به بقولهم إنما نحن فتنة.

وقال الرازي: اتفق المحققون على أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور؛ لأن العلم لذاته شريف ولعموم قوله تعالى: {هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ} [الزمر:٩] ولأن السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز، والعلم بكون المعجز معجزاً واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب، قال: فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجباً وما يكون واجباً كيف يكون حراماً قبيحاً، وكلامه لا يخالف كلام أصحابنا بدليل تعليله بالفرق بينه وبين المعجز وحكمه بوجوبه لذلك، وقال الغزالي بعد كلامه السابق ما لفظه: ومعرفة هذه الأسباب من حيث أنها معرفة ليست بمذمومة،

ولكنها ليست تصلح إلا للإضرار بالخلق والوسيلة إلى الشر شر، فكان ذلك هو السبب في كونه علماً مذموماً.

وقال الزمخشري في الكشاف: الذي أنزل عليهما يعني الملكين هو علم السحر ابتلاء من الله للناس من تعلمه منهم وعمل به كان كافراً، ومن تجنبه أو تعلمه لا ليعمل به ولكن يتوقاه ولئلا يغتر به كان مؤمناً. عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه. كما ابتلى قوم طالوت بالنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني.

المسألة الخامسة حكم السحر

وحكمه أنه من الكبائر، واختلفوا في كفر فاعله، وحاصل القول في ذلك أن السحر أنواع كما مر وهي باعتبار اقتضائها الكفر وعدمه قسمان، قسم يكفر صاحبه إجماعاً وهو أن يعتقد أن الكواكب هي المؤثرة الفعالة، أو يعتقد أن القدرة لنفسه وهو سحر أصحاب الأوهام.

قال في اللمع: إذا أظهر الإنسان من نفسه أنه يقدر على تبديل الخلق وجعل الإنسان بهيمة وعكسه، وأنه يركب الجمادات فيسيرها ويجعلها إنساناً فهو كافر بالإجماع.

قال فيها: وكذا من يدعي جعل الحبال حيات كسحرة فرعون، والوجه في ذلك كله الآية الكريمة، وسيأتي تقرير الاحتجاج بها.

قال في البحر: ولأن دعوى إحياء الجمادات وتبديل الصور كدعوى الربوبية.

القسم الثاني: أن يعتقد أن الإنسان يبلغ بالتصفية وقراءة بعض

العزائم والرقى وتدخين بعض الأدوية إلى حيث يخلق الله تعالى عقيب أفعاله على سبيل جريان العادة، والأجسام، والحياة، والعقل وغيرها من الخوارق، وهذا القسم مختلف في كفر صاحبه، فقالت المعتزلة: صاحب هذا الاعتقاد كافر، وقيل: ليس بكافر وهو ظاهر قول الرازي، ولعله قول أهل السنة.

وقال بعض العلماء: هو من الكبائر بالإجماع وقال وقد يكون كفراً بل معصية كبيرة.

احتج الأولون بأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه صدق الأنبياء والرسل؛ إذ لا يعرف النبي من المتنبي فيحصل التلبيس.

وأجيب بمنع اللبس لأن مدعي النبوة كاذباً لا يجوز من الله تعالى إظهار شيء من ذلك على يديه لئلا يحصل التلبيس، فالمحق يتميز بحصول هذه الأشياء على يديه مع ادعاء النبوة دون المبطل.

احتجوا ثانياً بالآية، والاحتجاج بها من وجوه:

أحدها: قوله {وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ} [البقرة:١٠٢] وذلك أنه روي أن الشياطين لعنهم الله ادعوا أن سليمان إنما ملك الناس بالسحر، فرد الله تعالى مقالتهم هذه بقوله: {وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ} [البقرة:١٠٢] والمعنى ليس ما أختلقته الشياطين من نسبة السحر إلى سليمان حقاً لأنه كفر، والأنبياء عليهم السلام منزهون عما هو دون الكفر من المعاصي فضلاً عن الكفر، وهذا يدل على أن السحر كفر على الإطلاق، لا سيما والمسألة قطعية.

الوجه الثاني: قوله: {وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ

السِّحْرَ} [البقرة:١٠٢] قالوا: فظاهر الآية يقتضي أنهم إنما كفروا لتعليمهم الناس السحر؛ لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية، وتعليم ما لا يكون كفراً لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على أن تعليم السحر كفر، وعلى أن السحر كفر، وإنما احتجوا بها على وجه آخر وهو أن قوله: {يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ} [البقرة:١٠٢] بدل من قوله: {كَفَرُوا}.

وأجيب بأنا لا نسلم أن تعليمهم الناس علة في كفرهم، بل الظاهر أن قوله يعلمون الناس السحر جملة مستأنفة أخبر عنهم بذلك إيذاناً بأنهم لتماديهم في المعاصي وانهماكهم فيها لم يكتفوا بمعصية الكفر، بل أضافوا إليها كبيرة أخرى شنيعة وهي تعليمهم الناس السحر، وهذا اختيار ابن حزم وأبي حيان، والمعنى أنهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون الناس السحر، وقيل: إن هذه الجملة في محل رفع على أنها خبر ثان لكن على قراءة التشديد أو للشياطين على قراءة التخفيف، هذا إذا أعدنا الضمير من يعلمون على الشياطين، أما إذا أعدناه على الذين اتبعوا ما تتلوا الشياطين فالجملة حال من فاعل اتبعوا أو استئنافية، وأما القول بأن هذه الجملة بدل من الذين كفروا فخلاف الظاهر كما مر، والحاصل أن الآية ليست في المقصود لما فيها من الاحتمالات.

قال أبو حيان: كفرهم إما بتعليمهم السحر، وإما لعلمهم به، وإما لتكفيرهم سليمان به، قال ويحتمل: أن يكون كفرهم بغير ذلك.

قلت: وعلى القول بأن الجملة بدل فالاحتجاج بها على تكفير كل ساحر غير واضح لجواز أن يكون ذلك حكم الشياطين بعد زمان سليمان عليه السلام، وحكم الله في الشياطين لا يتعدى إلى غيرهم إلا

بدليل، وهكذا يقال إن جعلت الجملة حالاً من فاعل كفروا أي كفروا معلمين، وقد فرق الله تعالى بين الملكين والشياطين فحكم بكفر الشياطين بتعليم السحر دون الملكين، وهذا يدل على أنه مما يختلف فيه الحكم ولو سلم عموم الحكم فهذه حكاية حال يكفي في صدقها صورة واحدة فنحملها على السحر المجمع على أنه كفر لا كل سحر.

الوجه الثالث: قوله حكاية عن الملكين: {إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ} [البقرة:١٠٢] أي لا تكفر بتعلم السحر وهو ظاهر في كفر من تعلمه، وأجيب بأن ظاهر الآية النهي عن الكفر جملة، وقولهم إن المعنى لا تكفر بتعلم السحر دعوى لا برهان عليها، سلمنا فالمراد لا تكفر بتعلم السحر الذي هو كفر، وقد علمته[1] مما مر، ومما احتج به المعتزلة ما مر في المسألة التي قبل هذه من الأخبار الدالة على كفر الساحر، وفي معناها ما أخرجه ابن حزم بسنده إلى عبدالرزاق عن إبراهيم بن أبي يحيى، عن صفوان بن سليم، قال: قال رسول الله ﷺ: «من تعلم السحر قليلاً أو كثيراً كان آخر عهده من الله» وأجيب بأن هذه الأخبار مع كونها آحادية محمولة على ما هو كفر من السحر. والله اعلم.

هذا وأما القائلون بأن صاحب هذا النوع لا يكفر، فعندهم أن الإكفار لا يكون إلا بقاطع، ولا قاطع في المسألة، وما ظنه الأولون قاطعاً قد عرفت ما فيه.

قال أبو السعود: ولعل التحقيق أن ذلك الإنسان إن كان خيَّراً متشرعاً في كل ما يأتي ويذر، وكان من يستعين به من الأرواح الخيرة،

(١) وهو المجمع عليه. تمت مؤلف.

وكانت عز ائمه ورقاه غير مخالفة لأحكام الشريعة الشريفة ولم يكن فيما ظهر في يده من الخوارق ضرر شرعي لأحد، فليس ذلك من قبيل السحر، وإن كان شريراً غير متمسك بالشريعة الشريفة، فظاهر أن من يستعين به من الأرواح الخبيثة الشريرة لا محالة ضرورة امتناع تحقق النظام والتعاون بينهما من غير اشتراك في الخبث والشرارة، فيكون كافراً قطعاً.

وأما سائر الأنواع المتقدمة في المسألة الثالثة فقال الرازي: لا شك أنها ليست بكفر.

وقال أبو السعود: أما الشعوذة وما يجري مجراها من إظهار الأمور العجيبة بواسطة ترتيب الآلات الهندسية، وخفة اليد، والاستعانة بخواص الأدوية والأحجار، فإطلاق السحر عليها بطريق التجوز، أو لما فيه من الدقة؛ لأنه في الأصل عبارة عن كل ما لطف مأخذه، وخفي سببه، أو من الصرف عن الجهة لما أنه في أصل اللغة الصرف على ما حكاه الأزهري عن الفراء ويونس.

قلت: والظاهر من كلام أصحابنا أن السحر بأنواعه كفر.

وفي البحر عن العترة، وأبي حنيفة، وأصحابه أن السحر كفر، ونص في شرح الإبانة على كفر من ادعى الجمع والتفريق بين الزوجين، والبغض والمحبة، وقلب الأعيان على ما يتعاطاه بعض المدعين لعمل الكيمياء، قال: وكذا إذا ادعى تحريك الجمادات من غير مباشرة ولا توليد، وحجتهم عموم ما مر، واحتج له في شرح الأزهار بأن من ادعى هذا فقد ادعى الربوبية وكفر؛ لأن ذلك من فعل الله

تعالى، ويستثنى من هذا الحكم المعترف بالتمويه بأن يكون في حال فعله معترفاً أن ذلك تمويه، وأنه لا حقيقة له فإن هذا لا يكفر عند أئمة المذهب.

قال في البحر: وللإمام تأديبه لإيهامه بالخطأ بفساد القلوب؛ قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [البقرة:١٠٤] في التفسير في معناه {رَاعِنَا} أقوال مؤداها اشتمالها على مفسدة وأشهرها أنها سبة بلغة اليهود، وكان المؤمنون يقولون لرسول الله ﷺ راعنا أي انظرنا، فلما سمعها اليهود منهم كانوا يخاطبونه بها، ويقصدون المعنى الفاسد، فنهى الله سبحانه المؤمنين عن خطابه ﷺ بها سداً لذريعة اليهود -لعنهم الله- وفي الآية دليل على سد الذرائع إلى المحرمات لأنه سبحانه وتعالى نهى الصحابة أن يقولو للنبي ﷺ راعنا مع قصدهم المعنى الصحيح، وهو المراعاة؛ لأن لا تتخذ اليهود هذه اللفظة ذريعة إلى السب، ولئلا يتشبهوا بهم، ولئلا يخاطب بلفظ يحتمل معنى فاسداً، أو يوهم سوء الأدب على حسب الاختلاف في معنى هذه الكلمة، وإذا تدبرت الشريعة المطهرة وجدتها جاءت بسد الذرائع إلى المحرمات وإن لم يقصد بها المحرم لإفضائها إليه، فمن ذلك أن الله نهى عن سب آلهة المشركين لكونه ذريعة إلى أن يسبوا الله تعالى.

وأخرج البخاري، ومسلم، وأبوداود، والترمذي عن عبدالله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه قال: «من أكبر الكبائر شتم الرجل والديه، قالوا: وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه» ورواه المرشد بالله،

وأمسك ﷺ عن قتل المنافقين لكونه ذريعة إلى التنفير، وقول الناس إن محمداً يقتل أصحابه، وأمر الله الرجال والنساء بغض أبصارهم لما كان النظر ذريعة إلى مواقعة المحذور، والشواهد في هذا الباب كثيرة ليس المقصود استيفاء الأدلة هنا، وإنما الغرض ما يحصل به التنبيه على ما ادعيناه من كون الشريعة جاءت لسد الذرائع، ومن أراد البسط في ذلك فعليه بإغاثة اللهفان وأعلام الموقعين، والظاهر من هذه الأدلة تحريم الذرائع، والدخول فيها، وقيل: إن تجنبها إنما هو بطريق الأولى لا على جهة الحتم، وتمسكوا بحديث أبي سعيد مرفوعاً: إياكم والجلوس في الطرقات، فقالوا: يا رسول الله ما لنا من مجالسنا بد نتحدث فيها، فقال: إذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقها... الخبر. رواه أحمد والشيخان لأنه نهى عن الجلوس حسماً للمادة، فلما قالوا ما لنا من مجالسنا بد ذكر لهم المقاصد الأصلية للمنع فعرف أن النهي للإرشاد للأصلح، وأجيب بأنهم رجوا النسخ تخفيفاً لما شكوا من الحاجة، ويؤيده أن في مرسل يحيى بن يعمر: وظن القوم أنها عزيمة.

فائدة: أخرج أبو نعيم في الحلية عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما أنزل الله آية فيها يا أيها الذين آمنوا إلا وعلي رأسها وأميرها».

قال أبو نعيم: لم نكتبه مرفوعاً إلا من حديث أبي خيثمة والناس رووه موقوفاً.

قلت: وممن رواه موقوفاً المرشد بالله عليه السلام، قال: أنا الأزجي، أنا الحسن بن إسحاق، أنا ابن ماهان، ثنا عمران بن عبدالرحيم، ثنا سهل بن عثمان، ثنا عيسى بن راشد سمعت علي بن زكزيمة يحدث

عن عكرمة عن ابن عباس: ما أنزل الله آية في القرآن يا أيها الذين آمنوا إلا كان علي أميرها وشريفها، ولقد عاتب الله أصحاب محمد ﷺ في غير آية فما ذكر علياً إلا بخير.

تفسير قوله تعالى:

{مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}

[البقرة:١٠٦]

- ❖ جواز النسخ.
- ❖ شبه القائلين بعدم النسخ.
- ❖ عدم جواز نسخ الأخف بالأشق.
- ❖ في اللفظ على حقيقته.

قوله تعالى: { مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: ١٠٦] اختلف في المعنى اللغوي للنسخ على أقوال:

أحدها: أن معناه الإزالة والنقل، وهذا قول الإمام يحيى بن المحسن، قال وهو اختيار إمام عصرنا عليه السلام، وبه قال أبو السعود.

قال بعض أئمة العربية: لا فرق بين اللفظين، واحتجوا بأن ذلك هو السابق إلى الفهم عند الإطلاق، وذلك ظاهر في قولهم: نسخت الشمس الظل، والريح الأثر، وتنوسخ الملك أي زال من قوم إلى قوم، أو انتقل إليهم، ومنه تناسخ الأرواح عند القائلين به، واحتجوا على ترادف اللفظين بأنه لا يجوز أن تقول أزلت القلم من مكان كذا وما نقلته منه ولا نقلته وما أزلته، بل يعد من قال ذلك مناقضاً، وذلك دليل الترادف، فإن قيل: قولهم نسخت الشمس الظل والريح الأثر مجاز؛ لأن الذي أزال ذلك هو الله تعالى، وإذا كان مجازاً امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله. قيل: لا يمتنع الإسناد إلى الله حقيقة من حيث أنه فعل السبب أعني الشمس والريح وإلى الشمس والريح وكذلك[1] لاختصاصهما بذلك التأثير.

سلمنا أن أهل اللغة أخطأوا في نسبة النسخ إليهما، لكن متمسكنا إطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة، وإلا.....تتبع الوضع، والواجب إتباعهم في التسمية لا في الاعتقاد.

قال بعض أئمتنا: ولا يمتنع أن يكون وصفهم للشمس والريح بالإزالة

---

(١) أي حقيقة. تمت.

مجازاً، لكن ذلك لا يوجب كون وصفهم للإزالة بأنها نسخ مجازاً؛ إذ لا تنافي بينهما فيستحيل اجتماعهما، يعني أنا وإن سلمنا أن نسبة الإزالة إلى الشمس والريح مجاز لأن المزيل حقيقة هو الله تعالى فذلك لا يوجب كون تسميته مطلق الإزالة نسخاً مجازاً.

القول الثاني: أن النسخ اسم للقدر المشترك بين الإزالة والنقل، وهوكون الشيء خالفاً لغيره، ووجهه أنه قد استعمل في المعنيين.

قال ابن فارس: كل شيء خلف شيئاً فقد نسخه، يعني سواء أزاله أم لم يزله، ومن الأول تناسخ الأزمنة والقرون، ونسخت الشمس الظل، ومن الثاني تناسخ المواريث والأنفس عند من قال به.

القول الثالث: أنه مشترك بينهما، وهذا قول أبي طالب، والشيخ الحسن، والغزالي، والباقلاني، ونسبه بعضهم إلى الأكثر، واحتجوا بأنه قد ظهر استعماله في المعنيين، والأصل في الإطلاق الحقيقة فكان مشتركاً، وفيه أن الاشتراك خلاف الأصل.

القول الرابع: أنه حقيقة في الإزالة، مجاز في النقل، وإليه ذهب أبو هاشم، وأبو الحسين والرازي، وهو قول قاضي القضاة أخيراً واللباد من أصحابه، واحتجوا بأنه يقال: نسخت الشمس الظل إذا عدم لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن أنه قد انتقل إليه، وقال تعالى: {فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ} [الحج:٥٢] أي: يبطله ويزيله، والأصل في الإطلاق الحقيقة، وإذا ثبت أنه حقيقة في الإزالة وجب أن لا يكون حقيقة في النقل دفعاً للاشتراك.

دليل آخر: وهو أن أهل اللغة يستعملون لفظ النسخ في النقل تشبيهاً

بالإزالة، وذلك في قولهم: نسخت الكتاب من هذا اللوح إلى هذا الكاغد، بمعنى نقلته تشبيهاً بما يزال عن موضعه؛ إذ ليس النقل حقيقة في ذلك قطعاً لأن الكتاب باق في اللوح بحاله، لكن لما حصل مثله في مكان آخر جرى حصول مثله مجرى حصوله، وإذا كان مجازاً في هذا الاستعمال تعين قوله حقيقة في الإزالة مجازاً في النقل هرباً من كثرة المجازات الحاصلة على تقدير كونه حقيقة في النقل مجازاً في الإزالة؛ لأنه حينئذٍ لا يكون حقيقة في جميع معاني النقل مع كونه مجازاً في الإزالة فيكون مجازاً في معنيين، بخلافِ مَّا، إذا كان حقيقة في الإزالة فإنه يكون مجازاً في معنى واحد، وهو النقل مطلقاً، وتحقيق الجواب أن يقال: لا نسلم أن معنى نسخت الكتاب نقلته؛ لأن النقل هو الإزالة كما مر، وإنما استعملوه هنا تشبيهاً بالمنقول الحقيقي لحصول مثله في مكان آخر، وذلك يدل على أنهم إنما استعملوا لفظ النسخ تجوزاً فيما يشبه النقل الحقيقي، لا أنه مجازٌ في النقل نفسه.

القول الخامس: أنه حقيقة في النقل مجاز في الإزالة، وإليه ذهب القفال، وجماعة من الفقهاء؛ لأنه قد أطلق عليه من ذلك مناسخة المواريث، فإن المراد بها انتقالها من وارث إلى وارث، وكذا تناسخ الأرواح وتناقلها في الهياكل عند القائل بذلك، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا يكون حقيقة في الإزالة دفعاً للاشتراك.

والجواب: أن في هذا معنى الإزالة فلا وجه لجعله قسماً برأسه، وهذا جواب القائلين بالترادف، وأما غيرهم فلهم أن يقولوا هذا الاستدلال معارض بمثله فيقال: قد أطلق على الإزالة... إلخ، ومع التعارض يرجع إلى الترجيح، ولنا مرجح لجعله حقيقة في الإزالة مجازاً

في النقل، وهو أن النقل أخص من الإزالة؛ لأنه إذا وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى فإذا انتقل الميراث إلى وارث فقد عدم ملك الأول وحصل ملك الثاني، والإزالة لايلزم من وجودها إلا عدم صفة لا حصول أخرى عقيبها ومطلق العدم أعم من عدم يعقبه شيء آخر، وإذا دار اللفظ[1] بين الخاص والعام كان جعله حقيقة في العام أولى تكثيراً للفائدة.

القول السادس: الوقف وهذا محكي عن بعض العلماء؛ لأنه مستعمل فيها بالاتفاق، ويحتمل أنه حقيقة فيهما أو في أحدهما ولا مرجح، هذا معناه اللغوي.

أما معناه الاصطلاحي فله حدود كثيرة أجودها ما ذكره في الغاية وهو بيان لانتهاء حكم شرعي بطريق شرعي على سائر الحدود، ولأن جعل النسخ بياناً هو الذي عليه أئمة الزيدية، والمعتزلة، والرازي والجويني، والإسفراييني، ومعناه أن الخطاب الأول كان متعلقاً بالفعل في علم الله إلى ذلك الوقت ثم انكشف بالنسخ أنه قد انتهى تعلق المصلحة به.

وقال الغزالي، والباقلاني: بل هو رفع، ومعناه أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل على حد لولا طريان الناسخ لكان باقياً، قيل: والمعنيان متقاربان لأنه بيان محض في علم الله المتعلق بأمد حكمه، ورفع وإزالة بالنظر إلى ظاهر اللفظ وما يقع في الأفهام، وإلى هذا نظر من جعل جنس الحد الرفع والإزالة وما في معناهما. والله أعلم، ويتعلق بالآية مسائل:

(١) وهو هنا النسخ. تمت.

المسألة الأولى [جواز النسخ]

في الآية دليل على جواز النسخ وعليه المسلمون كافة، إلا ما يروى عن شذوذ من المسلمين لا شهرة لهم ولا أتباع أنهم منعوا من جوازه.

قال في المقنع: وأظن هذا القائل هو أبو مسلم الأصفهاني من متأخري المعتزلة فإنه قال: لا يجوز النسخ في شريعة نبينا محمد ﷺ خاصة دون غيرها.

قيل: إنما خلافه في وقوعه فإنه قال إنه وإن جاز عقلاً لكنه لم يقع، والخلاف في ذلك مع بعض اليهود فإن منهم من منعه عقلاً وسمعاً، وهذا محكي عن الشمعية منهم ومنهم وهم العيانية من جوزه عقلاً ومنع منه سمعاً، ومن الناس من نسب إنكار النسخ إلى عموم اليهود.

حجتنا على جوازه عقلاً أن الشرائع إنما شرعت لكونها مصالح، أما الواجبات فلكونها ألطافاً مقربة من فعل الطاعات العقلية، وأما المندوبات فلكونها مسهلة للواجبات، وأما المحرمات فلكونها مفاسد، ولا شك أن دفع المفسدة أهم من جلب المنفعة، وأما المكروهات فلكونها مسهلة لتجنب المحرمات، ولا يمتنع أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان، وفي مكان دون مكان آخر، وفي حق مكلف دون مكلف، بل العلم بجواز ذلك مقطوع به، وبيانه أن التكاليف مختلفة باختلاف هذه الأمور، واختلافها بحسبها دليل على اختلاف المصالح باختلافها، أما اختلافها بحسب الزمان فكاختصاص الصلاة والصيام ونحوهما من العبادات بأوقات مخصوصة، وأما اختلافها بحسب المكان فكالتعبد بالوقوف في عرفة دون غيرها، وأما بحسب اختلاف المكلفين فكوجوب الصلاة على الطاهر دون الحائض، واختلاف فرض المسافر

والمقيم.

دليل آخر وهو أن أحدنا قد يعلم من حال ولده أنه قد يكون أقرب إلى ملازمة المكتب مع الرفق وأنه مع علمه بذلك قد يعلم أن المصلحة في الشدة في بعض الأوقات، وقد يعلم أن وقوفه للدرس في هذا المسجد أصلح من وقوفه في غيره.

دليل آخر وهو أن تدبير الله تعالى العباد في أفعالهم كتدبيره في أفعاله بهم، والمعلوم أن أفعاله بهم تختلف باختلاف المصلحة فتارة يفقرهم وتارة يغنيهم، وتارة يمرضهم، وتارة يصحهم، وإذا جاز هذا في فعله تعالى بهم جاز أن تختلف أفعالهم في المصلحة بحسب الأوقات والأماكن والأعيان؛ إذ العقل يجوز ذلك كله فلا وجه للفصل بينهما، وإذا جاز اختلاف المصالح في الشرائع كما ذكرنا، جاز ورود النسخ عليها لأن ورود التعبد واختلافه فرع على ثبوت المصلحة واختلافها، ولا يجوز حصول وجه الوجوب، أو الحسن ولا يؤثر، ألا ترى أنه لا يجوز حصول الفعل الذي فيه دفع ضرر عن النفس ولا يجب، ونحن لا نعني بالنسخ إلا أنه يجوز أن يأمر الله بمثل ما نهى عنه في بعض الأوقات والعكس، وقد ثبت بما مر أنه يجوز أن يصير مثل ما كان نهى عنه مصلحة، وأن يصير مثل ما كان أمر به مفسدة، فجاز ورود الأمر والنهي بحسب ذلك، وأما الدلائل السمعية فكثيرة منها الآية الكريمة فإنها تدل على ثبوت النسخ، واعتر ض بأنها إنما تدل على أنه لو وقع النسخ لوجب أن يؤتى بما هو خير منه، وليس فيها دلالة على وقوعه، وتحقيقه أن (ما) تفيد الشرط والجزاء، فكما أن قولك: من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على أنه متى جاء وجب

الإكرام، فكذلك الآية لا تدل إلا على أنه إذا حصل النسخ وجب الإتيان بما هو خير من المنسوخ.

وأجيب بأن سبب النزول يدل على الوقوع فإنه روي أن المشركين قالوا: ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه، ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً ما هذا القرآن إلا كلام محمد من تلقاء نفسه، وهو كلام يناقض بعضه بعضاً، فأنزل الله هذه الآية، وأنزل أيضاً: {وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ...} [النحل:١٠١] الآية، وهذه سالمة من الاعتراض لأن (إذا) إنما تدخل على المتحقق، ولهذا رجح الرازي الاستدلال بها على الاستدلال بالأولى.

واعلم أن هذه الآية أعني التي نحن بصددها يصلح الاحتجاج بها على منكري النسخ من المسلمين واليهود، أما المسلمون فلأنها قد دلت على إمكان النسخ ووقوعه كما عرف من سبب النزول، والقرآن حجة عليهم لإقرارهم به، واعتمادهم في الاحتجاج عليه أنهم قد دفعوا الاحتجاج بها من وجهين:

أحدهما: أن الآية لم تدل على وقوع النسخ في القرآن لجواز أن المراد بالآيات الشرائع المتقدمة في التوراة والإنجيل.

الثاني: أن المراد بالنسخ نقل القرآن من اللوح المحفوظ إلى سماء الدنيا، وأجيب عنهما بأن ذلك خلاف الظاهر، ولا دليل عليه، بل سبب النزول يدفعه، والآيات إذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن؛ لأنه هو المعهود عندنا، والنقل من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن، والتحقيق أنه لا نزاع في المعنيين بين المسلمين في وقوع النسخ لأنه

معلوم من ضرورة الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض أحكام الشرائع السابقة بالأدلة القاطعة على حقيقة شريعتنا، ونسخ بعض أحكام شريعتنا ببعضها كآية النجوى، وتحويل القبلة، وغير ذلك كثير.

وإنَّما النزاع في الإرتفاع والإنقطاع فالمخالف يزعم أن أحقية تلك الأحكام كانت مقيدة بظهور شريعتنا، وكذا في أحكام شريعتنا، ولا يسمى ذلك نسخاً، بل تجري الحال فيه كالحال في قوله تعالى: {ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} [البقرة:١٨٧] فكما أن قوله إلى الليل غير ناسخ لوجوب صوم النهار بل هو غاية له، كذلك الحكم فيما يعد ناسخاً فيرجع النزاع لفظياً، وأما وجه الاحتجاج بها على اليهود فهو أنه قد ثبت بالمعجزة الواضحة أن محمداً ﷺ نبي صادق، وقد أخبرنا عن الله أنه قال: {مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا} [البقرة:١٠٦] وتصديقه في خبره واجب، وفي ذلك حصول المطلوب، لا يقال: لا يصح الاستدلال على الخصم إلا بما يلتزمه، لأنا نقول ذلك فيما له فيه شبهة، وأما ما لاشبهة له فيه بل ثبوته كثبوت المحسوسات فلا يلتفت إلى التزامه لظهور عناده، ولو اعتبر ذلك لما أمكن إقامة الحجة على مدعي قدم العالم كيف وقد نبه الله تعالى على كيفية الاحتجاج عليهم في مواضع من كتابه، وكذلك تضمن القرآن التنبيه على إقامة الحجة على منكري النبوة وغيرهم، ومن الأدلة على وقوع النسخ الإجماع فإن الأمة أجمعت على أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لما خالفها من شرائع الأنبياء قبله، وقد كان يعقوب عليه السلام جمع بين الأختين، وآدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه وهو محرم في شرائع من بعدهم من الأنبياء عليهم السلام.

المسألة الثانية [شبه القائلين بعدم النسخ]

تمسك قوم من أهل الظاهر بظاهر الآية على أنه لا يجوز النسخ من غير بدل، ونقله الباقلاني عن بعض المعتزلة، وذهب البرماوي، وابن السبكي إلى أنه جائز غير واقع، وعليه حمل قول الشافعي: وليس ينسخ فرض أبداً إلا ثبت مكانه فرض، والاحتجاج بظاهر الآية ظاهر، وهو أنها قد دلت على أنه تعالى يأتي بخير من المنسوخ أو مثله، ولا يتصور كونه خيراً أو مثلاً إلا في بدل، والخلاف في ذلك للجمهور، فقالوا: بل يجوز إلى غير بدل لجواز أن يعلم الله سبحانه تغير المصلحة في الحكم لا إلى بدل، وجواز النسخ مبني على تغير المصالح كما مر، ثم إن ذلك قد وقع كما في نسخ تقديم الصدقة بين يدي النجوى لا إلى بدل، والوقوع فرع الجواز، وأجابوا عن قوله تعالى: {مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ...} [البقرة:١٠٦] الآية بأن المتبادر من إطلاق نسخ الآية نسخ التلاوة، ولهذا إذا نسخ حكمها دون تلاوتها احتيج إلى التقييد بأنه نسخ حكمها، وحينئذٍ فيكون المراد نأت بلفظ خير منها في الفصاحة والبلاغة، ويدل على ذلك أنه أورده مورد التمدح بأنه قادر على أمثال هذا القرآن في الفصاحة والإعجاز فقال: {أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة:١٠٦] وإذا كان المراد أنه يأتي بلفظ خير لم يكن من محل النزاع إذ النزاع في الحكم، والآية لا تدل على وجوب إبداله.

سلمنا أن المراد (نأت) بحكم فلا نسلم أن المأتي به لا يكون إلا حكماً شرعياً لجواز أن يكون الخير في عدم الحكم الشرعي والرجوع إلى حكم الأصل، ولا مانع من هذا فإن ترك العبادة وإسقاطها قد

يكون خيراً من فعلها، كما أن ترك الشدة في تدبير الوالد لولده قد يكون خيراً منها وإن لم يكن معه رفق.

سلمنا أن المراد نأت بحكم شرعي، لكنه عام يقبل التخصيص، فلعله خصص بما نسخ إلى غير بدل كآية النجوى، وما قيل من أن النسخ فيها إلى بدل وهو الجواز الصادق بالإباحة والاستحباب، فمدفوع بأن الجواز هنا أصلي؛ إذ لا دليل شرعي يدل عليه.

المسألة الثالثة [عدم جواز نسخ الأخف بالأشق]

ذهب داود وطبقته من أهل الظاهر، وهو أحد قولي الشافعي إلى أنه لا يجوز نسخ الأخف بالأشق، واحتجوا بأن قوله: {نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا} [البقرة:١٠٦] ينافي كونه أثقل؛ لأن الأثقل لا يكون خيراً من الأخف ولا مثله، والخلاف في ذلك للجمهور.

فقالوا: بل يجوز، واحتجوا بأن النسخ إنما يرد للمصلحة، ولا مانع أن تتغير المصلحة في الأخف إلى الأشق كما لا يمتنع في نقيضه.

دليل آخر وهو أن التعبد بالناسخ الأشق كابتداء التكليف به، وذلك جائز بل التكليف مبني على المشقة، وقد عرف حسنه مما مر في الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ...} [البقرة:٦] الآية وغيرها.

قيل: ولم يخالف في جواز تكليف الشاق ابتداء إلا القرامطة، وأصحاب التناسخ فإنهم ذهبوا [إلى] أنه لا يحسن إلا إذا كان عقوبة على ذنب سلف، وإذا ثبت الابتداء بتكليف الشاق جاز في الناسخ

الأشق مثله؛ لمشاركته له في علة الجواز وهو المصلحة، والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم، وإلا بطل التعليل، والمراد بالخير والمثل في الآية ما هو خير أو مثل في المصلحة، ولا يمتنع أن يكون الأشق أصلح في الدين إذا كان ناسخاً، ومن فوائده التدريج و الترقي من الأخف إلى الأثقل ليسهل التحمل والقبول، ولا يصح الاحتجاج بقوله تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة: ١٨٥] وقوله: {الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ} [الأنفال:٦٦] {يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِفَ عَنْكُمْ} [النساء:٢٨] [لأنه]ضعيف، وبيانه من وجوه:

أحدها: أن ذلك لو حمل على ظاهره لأدى إلى منع الابتداء بالتكليف الشاق.

الثاني: أن إرادة الأشق المشتمل على مصلحة إرادة لليسر والتخفيف؛ لأنه يؤول إلى ذلك لما يترتب عليه من السعادة الأبدية، والشيء قد يسمى باسم ما يؤول إليه.

الثالث: أن تلك الآيات وردت في أحكام خاصة جاءت مخففة وليست عامة ونحن لا نمنع نسخ الأشق بالأخف لتلك الآيات وغيرها، لكن ذلك لا يقتضي منع نسخ الأخف بالأشق.

قالوا: الباري تعالى منعم على عباده بالنسخ وهو بهم رؤوف رحيم فلا يليق به التثقيل والتشديد على عباده بعد التخفيف.

قلنا: كونه نعمة لا ينافي جواز النسخ بالأشق إذا كان أصلح لهم في الدين؛ لأنه يؤدي إلى منافع عظيمة.

قوله: وهو بهم رؤوف... إلخ.

قلنا: رأفته بهم ورحمته إياهم لا تنافي ذلك كابتداء التكليف بالشاق، ومن عرف أن التكاليف باعتبار المصالح كفى مؤنة هذه المحاورة وتخفف عن تحمل أثقال هذه المقاولة، ثم إنه قد وقع وقد ذكر الأصوليون من ذلك صوراً منها نسخ التخيير بين الفدية والصوم؛ فإنه قد روي أنهم كانوا في صدر الإسلام يخير أحدهم بين أن يصوم وبين أن يفطر ويطعم فنسخ بتعين الصوم وهو أشق، ومنها أن الخمر ومتعة النكاح والحمر الأهلية كانت مباحة فنسخت بالتحريم وهو أثقل، وكانوا مأمورين بترك القتال وجهاد العدو ثم نسخ بوجوب ذلك.

المسألة الرابعة [في اللفظ على حقيقته]

قال والمتقدم على غيره بزمان واحد يجب أن يكون محدثاً، ولو توقف حدوث الحوادث على كن وقد ثبت حدوثها أدى إلى التسلسل كما مر.

دليل آخر يمنع من حمل اللفظ على حقيقته وهو أن القادر هو من يصح منه الفعل بحسب اختياره، فلو فرض انفكاكه عن قوله كن، فإما أن يتمكن من الأحداث فلا يكون الإيجاد موقوفاً على كن، أولا فلا يكون قادراً إلا عند قوله كن، وذلك باطل في القديم جل وعلى فإنه لا يخرج عن هذه الصفة في حال من الأحوال، ثم إن لفظ [كن] لوكان له أثر في التكوين لوقع التأثير إذا نطق بها الواحد منا، إذا عرفت ذلك تبين لك أنه لابد من التأويل وقد اختلف في تأويلها فعن أبي الهذيل: أنها علامة للملائكة إذا سمعوها علموا أن الله تعالى أحدث أمراً، وقال الأصم: هو خطاب للموجودين الذين قال لهم:

{كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ} [البقرة:٦٥] ومن جرى مجراهم، وقيل: هو أمر للإحياء بعد الموت، وللأموات بالحياة، والذي عليه الحذاق من أئمة التفسير ليس ثمة قول مقول، وإنما هو مجاز وتمثيل، والمعنى أن ما قضاه الله وأراده فإنما يتكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف، كما أن المأمور المطيع الذي يؤمر فيمتثل ولا يتوقف ولا يمتنع، وحاصله أن المراد في ذلك التمثيل لسهولة تأتي المقدورات بحسب مشيئته تعالى، والتصوير لسرعة حدوثها بطاعة[1] المأمور المطيع للآمر القوي المطاع، وفيه تأكيد لإبطال دعوى الولادة؛ لأن من كان بهذه الصفة من القدرة كانت حاله مباينة لأحوال الأجسام في توالدها.

قوله تعالى: {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ} [البقرة:١٢١] مجموع ما تدل عليه كلمات السلف من الصحابة وغيرهم في معنى يتلونه حق تلاوته أنه بمراعاة لفظه عن التحريف لمبانيه، وبالتدبر لمعانيه، والعمل بما فيه، فما آمن بالقرآن من لم يتبعه ويتقيد بأوامره ونواهيه، ويحل حلاله، ويحرم حرامه، ويعتصم بحبله، ويبتغي الهدى منه، فمن جعل القرآن الكريم الطريق إلى هدايته الواسطة بينه وبين ربه فقد فاز بخير الدنيا والآخرة.

قال المؤلف -ثبته الله وسدده-: وهذا آخر ما أردنا إملاءه وتحصيله، ونسأل الله أن يفهمنا معانيه، وأن يرزقنا العمل بما فيه، وأن يكتب عناءنا فيه وعنايتنا في صحائف القبول، وأن ينفع به إخواننا المسلمين، بحق النبي الأمين صلى الله عليه وعلى آله الطاهرين، وعلى الأنبياء والمرسلين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. آمين.

---

(١) متعلق بالتمثيل والتصوير. تمت. مؤلف.

قال المؤلف أبقاه الله: وكان التمام في أواخر شعبان المعظم أحد شهور سنة ١٣٧١هـ بهجرة ضحيان حرسها الله تعالى من شر أهل الفساد والعدوان، وعمرها بأهل العلم والإيمان إنه كريم منعم منان، والحمد لله رب العالمين.