جلد ثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل أو التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر اما أن يكون خاليا عن القيد واما أن يكون مقيدا بلا دوام واما أن يكون مقيدا بقيد الدوام فان كان خاليا عن القيد لم يقتض الفعل الا مرة واحدة فلا يكون ورود الامر بعد ذلك على خلافه ناسخا وان كان مقيدا بقيد اللا دوام فههنا ظاهر ان الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخا له وان كان مقيدا بقيد الدوام فان كان الامر يعتقد فيه أنه يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على أنه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فههنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان عالما بأنه لا يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على أنه يبقى دائما كان ذلك تجهيلا فثبت أن النسخ يقتضي اما الجهل أو التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالآتي بالنسخ في أحكام الله تعالى يجب أن يكون مبطلا فبهذا الطريق توصلوا بالقدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ انما نجوزه عند اختلاف المصالح وههنا الجهات متساوية في أنها لله تعالى ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب الى جانب فعل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان هذا التغيير ليس من الله تعالى فتوصلوا بهذا الوجه الى الطعن في الاسلام * ولنتكلم الآن في تفسير الالفاظ ثم نذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى

(سيقول السفهاء) اي الذين خفت أحلامهم واستمهنوها بالتقليد والاعراض عن التدبر والنظر من قولهم ثوب سفيه اذا كان خفيف النسج وقيل السفيه البهات الكذاب المتعمد خلاف ما يعلم وقيل الظلوم الجهول والمراد بالسفهاء هم اليهود على ما روي عن ابن عباس ومجاهد رضي الله عنهم قالوه انكارا للنسخ وكراهة للتحول حيث كانوا يأنسون بموافقته عليه الصلاة والسلام لهم في القبلة وقيل هم المنافقون وهو الانسب بقوله عز وعلا ألا انهم هم السفهاء وانما قالوه لمجرد الاستهزاء والطعن لا لاعتقادهم حقية القبلة الاولى وبطلان الثانية اذ ليس كلهم من اليهود وقيل هم المشركون

في كتابه الكريم * أما قوله سيقول السفهاء ففيه قولان (الاول) وهو اختيار القفال ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي أيضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض أعدائه فيقول أنا اعلم انهم سيطعنون على فيما فعلت ومجاز هذا أن يكون القول فيما يكرر ويعاد فاذا ذكروه مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرة أخرى فصح على هذا التأويل أن يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار أنهم لما قالوا ذلك نزلت الآية (القول الثاني) ان الله تعالى أخبرعنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام أنهم سيذكرونه وفيه فوائد (احداها) أنه عليه الصلاة والسلام اذا أخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا (وثانيها) انه تعالى اذا أخبر عن ذلك أولا ثم سمعه منهم فانه يكون تأذيه من هذا الكلام أقل مما اذا سمعه منهم أولا (وثالثها) ان الله تعالى اذا اسمعه ذلك أولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي عليه الصلاة والسلام منهم يكون الجواب حاضرا فكان ذلك أولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا * وأما السفه في أصل اللغة فقد شرحناه في تفسير قوله تعالى قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره يوصف بالخفة والسفه ولا شك ان الخطأ في باب الدين أعظم مضرة منه في باب الدنيا فاذا كان العادل عن الرأي الواضح في أمر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك في أمر دينه كان أولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين (فاولها) قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم كانوا يأنسون بموافقة الرسول لهم في القبلة وكانوا يظنون ان موافقته لهم في القبلة ربما تدعوه الى أن يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا قد عاد الى طريقة آبائه واشتاق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به في التوراة فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية (وثانيها) قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن والاصم انهم مشركو العرب وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة قالوا أبى الا الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه لكان أولى به (وثالثها) انهم المنافقون وهو قول السدي وهؤلاء انما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا يتميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا التحويل مجرد العبث والعمل بالرأي والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم مختص بهم قال الله تعالى الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون (ورابعها) أنه يدخل فيه الكل لان لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الالف واللام وقد بينا صلاحيته لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص أيضا يدل عليه وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من

ولم يقولوه كراهة للتحويل الى مكة بل طعنا ﴿ ٣ ﴾ في الدين فانهم كانوا يقولون رغب عن قبلة آبائه ثم رجع اليها وليرجعن الى دينهم أيضا وقيل هم القادحون في التحويل منهم جميعا فيكون قوله تعالى (من الناس) أي الكفرة لبيان أن ذلك المحكي لم يصدر عن كل فرد فرد من تلك الطوائف الثلاث بل عن أشقيائهم المعتادين للخوض في فنون الفساد وهو الاظهر اذ لو أريد بهم طائفة مخصوصة منهم لما كان لبيان كونهم من الناس مزيد فائدة وتخصيص سفهائهم بالذكر لا يقتضي تسليم الباقين للتحويل وارتضاءهم اياه بل عدم التفوه بالقدح مطلقا أو بالعبارة المحكية (ما ولاهم) أي أي شيء صرفهم والاستفهام للانكار والنفي (عن قبلتهم) القبلة فعلة من المقابلة كالوجهة من المواجهة وهي الحالة التي يقابل الشيء غيره عليها كالجلسة للحالة التي يقع عليها الجلوس يقال لا قبلة له ولا دبرة اذا لم يهتد لجهة أمره غلبت على الجهة التي يستقبلها الانسان في الصلاة والمراد بها ههنا بيت المقدس واضافتها الى ضمير المسلمين ووصفها بقوله تعالى (التي كانوا عليها) أي ثابتين مستمرين على التوجه اليها ومراعاتها واعتقاد حقيتها لتأكيد الانكار فان الاختصاص بالشيء والاستمرار

سفه نفسه فوجب أن يتناول الكل قال القاضي المقصود من الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة واذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيدا قلنا هذا القدر لا ينافي العموم ولا يقتضى تخصيصه بل الاقرب أن يكون الكل قد قال ذلك لان الاعداء مجبولون على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة * أما قوله تعالى ماولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ولاه عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ دبره وقوله ماولاهم استفهام على جهة الاستهزاء والتعجب (المسئلة الثانية) في هذا التولى وجهان (الاول) وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما حولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين فقالوا ماولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فالضمير في قوله ماولاهم للرسول والمؤمنين والقبلة التي كانوا عليها هي بيت المقدس * واختلفت الروايات في أنه عليه الصلاة والسلام متى حول القبلة بعد ذهابه الى المدينة فعن أنس بن مالك رضى الله عنه مدة تسعة أشهر أو عشرة أشهر وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا وعن قتادة بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا وهذا القول أثبت عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من مقدمه قال الواقدى صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وقال آخرون بل سنتان (الوجه الثاني) قول أبي مسلم وهو أنه لما صح الخبر بأن الله تعالى حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ الآية أن يراد بقوله كانوا عليها أى السفهاء كانوا عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود وقبلة النصارى فالاولى الى المغرب والثانية الى المشرق وما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شئ من الجهات فلما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه أحد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى رادا عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان أبا مسلم صدق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا والله أعلم (المسئلة الثالثة) قال القفال القبلة هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهى من المقابلة وانما سميت القبلة قبلة لان المصلي يقابلها وتقابله وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة أى ليس له جهة يأوى اليها وهو أيضا مأخوذ من الاستقبال وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة للآخر وقال بعض المحدثين

جعلت مأواك لى قرارا * و قبلة حيثما لجأت

* أما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم أن هذا هو الجواب الاول عن تلك الشبهة وتقريره ان الجهات كلها لله ملكا وملكا فلا يستحق شئ منها لذاته أن يكون قبلة بل انما تصير قبلة لان الله تعالى جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة أخرى فان قيل ما الحكمة أولا في تعيين القبلة ثم ما الحكمة

عليه باعتقاد حقيته مما ينافي الانصراف عنه فان أريد بالقائلين اليهود فمدار الانكار كراهتهم للتحويل عنها وزعمهم أنه خطأ وان أريد بهم المشركون فمداره مجرد القصد الى الطعن في الدين والقدح في أحكامه واظهار أن كلا من التوجه اليها والانصراف عنها واقع بغير داع اليه لا لكراهتهم الانصراف عنها او التوجه الى مكة وتعليق الانكار بما يوليهم عنها لا بما يوجههم الى غيرها مع تلازمهما في الوجود لما أن ترك الدين القديم أبعد عند العقول وانكار سببه أدخل لا للايذان بأن المنكرين هم اليهود بناء على ان المنكر عندهم هو التحويل عن خصوصية بيت المقدس الذى هو القبلة الحقة عندهم لا التوجه الى خصوصية قبلة أخرى أو هم المشركون بناء على ان المنكر عندهم ترك القبلة القديمة على وجه الطعن والقدح لا التوجه الى الكعبة لانه الحق عندهم فانه بمعزل عن ذلك كيف لا والمنافقون من أحد الفريقين لا محالة والاخبار بذلك قبل الوقوع مع كونه من دلائل النبوة حيث وقع كما أخبر لتوطين النفوس واعداد ما يبكتهم فان مفاجأة المكروه على النفس أشق وأشد والجواب العتيد لشغب الخصم الالد أرد وقوله عز وجل (قل لله المشرق

في تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا اما المسئلة الاولى ففيها الخلاف الشديد بين أهل السنة والمعتزلة أما أهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل أحكام الله تعالى البتة (واحتجوا عليه بوجوه احدها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده واما أن لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سيان فان كان الاول كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال وان كان الثاني استحال أن يكون غرضا ومقصودا ومرجحا فان قيل انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية الا أن وجوده لما كان أنفع للغير من عدمه فالحكيم يفعله ليعود النفع الى الغير قلنا عود النفع الى الغير ولا عوده اليه هل هما بالنسبة الى الله تعالى على السواء أو ليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم (وثانيها) أن كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الواسطة أو لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان توسط تلك الواسطة عبثا وان كان الثاني كان عجزا وهو على الله محال (وثالثها) انه تعالى ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداثه على غرض آخر ولزم الدور أو التسلسل وهو محال (ورابعها) أن تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلب العلة في انه لم حصلت تلك الحكمة في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كطلب العلة في أنه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان استغنى أحدهما عن المرجح فكذا الآخر وان افتقر فكذا الآخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله على الحكمة والغرض (وخامسها) ما سبق من الدلائل على أن جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل أن يكون لله غرض يرجع الى العبد في خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه أبد الآباد (وسادسها) أن تعلق قدرة الله تعالى وارادته بايجاد الفعل المعين في الازل اما أن يكون جائزا أو واجبا فان كان جائزا افتقر الى مؤثر آخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان كان واجبا فالواجب لا يعلل فثبت عندنا بهذه الوجوه ان تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعي والاغراض محال واذا كان كذلك كانت فاعليته بمحض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب والملك يرجع حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة فثبت أن هذه الآية دالة بصريحها على قولنا ومذهبنا أما المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على أنه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز أن تكون أفعاله خالية عن الاغراض علمنا أن له سبحانه في كل أفعاله وأحكامه حكما واغراضا ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا وتارة مستورة خفية عنا وتحويل

والمغرب) استئناف مبني على السؤال كأنه قيل فماذا أقول عند ذلك فقيل قل الخ أي لله تعالى ناحيتا الارض أي الجهات كلها ملكا وملكا وتصرفا فلا اختصاص لناحية منها لذاتها بكونها قبلة دون ما عداها بل انما هو بامر الله سبحانه ومشيئته (يهدي من يشاء) أن يهديه مشيئة تابعة للحكم الخفية التي لا يعلمها الا هو (الى صراط مستقيم) موصل الى سعادة الدارين وقد هدانا الى ذلك حيث أمرنا بالتوجه الى بيت المقدس تارة والى الكعبة أخرى حسبما يقتضيه مشيئته المقارنة لحكم أنيقة ومصالح خفية (وكذلك جعلناكم) توجيه للخطاب الى المؤمنين بين الخطابين المختصين بالرسول صلى الله عليه وسلم لتأييد ما في مضمون الكلام من التشريف وذلك اشارة الى مصدر جعلناكم لا الى جعل آخر مفهوم مما سبق كما قيل وتوحيد الكاف من القصد الى المؤمنين لما ان المراد مجرد الفرق بين الحاضر والمنقضي دون تعيين المخاطبين وما فيه من معنى البعد للايذان بعلو درجة المشار اليه وبعد منزلته في الفضل وكمال تميزه به وانتظامه بسببه في سلك الامور المشاهدة والكاف لتأكيد ما أفاده اسم الاشارة من الفخامة ومحلها في الاصل النصب على انه

القبلة من جهة الى جهة أخرى يمكن أن يكون لمصالح خفية وأسرار مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل فى دين الاسلام (المسئلة الرابعة) فى الكلام فى تلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم أن أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها أن تكون أمورا احتمالية * أما تعيين القبلة فى الصلاة فقد ذكروا فيه حكما (أحدها) ان الله تعالى خلق فى الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة فى عالم الاجسام وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا أراد الانسان استحضار أمر عقلى مجرد وجب أن يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعانى العقلية ولذلك فان المهندس اذا أراد ادراك حكم من أحكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معينا ليصير الحس والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلى ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك العظيم فانه لابد وأن يستقبله بوجهه وأن لا يكون معرضا عنه وأن يبالغ فى الثناء عليه بلسانه ويبالغ فى الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة فى الصلاة يجرى مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضا عنه والقراءة والتسبيحات تجرى مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجرى مجرى الخدمة (وثانيها) ان المقصود من الصلاة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الامع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتأتى الا اذا بقى فى جميع صلاته مستقبلا لجهة واحدة على التعيين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف فى الاوهام كان استقبال تلك الجهة أولى (وثالثها) ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم الى قوله اخوانا ولو توجه كل واحد فى صلاته الى ناحية أخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وأمرهم جميعا بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك وفيه اشارة الى أن الله تعالى يحب الموافقة بين عباده فى أعمال الخير (ورابعها) أن الله تعالى خص الكعبة باضافتها اليه فى قوله بيتى وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية اليه وكلتا الاضافتين للتخصيص والتكريم فكأنه تعالى قال يا مؤمن أنت عبدى والكعبة بيتى والصلاة خدمتى فاقبل بوجهك فى خدمتى الى بيتى وبقلبك الى (وخامسها) قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه السلام جاء منه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربى الآية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه السلام انما ذهب الى مريم عليها السلام من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر فى الكتاب مريم اذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله ومولد حبيب الله وهى موضع حرم الله وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا مطلع سيد الانوار وهو محمد صلى الله عليه وسلم فمن نوره خلقت الانوار جميعا (وسادسها) قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فأمر الله تعالى جميع

نعت لمصدر محذوف وأصل التقدير جعلناكم أمة وسطا جعلا كائنا مثل ذلك الجعل فقدم على الفعل لافادة القصر واعتبرت الكاف مقحمة للنكتة المذكورة فصار نفس المصدر المؤكد لا نعتا له أى ذلك الجعل البديع جعلناكم (أمة وسطا) لا جعلا آخر أدنى منه والوسط فى الاصل اسم لما يستوى نسبة الجوانب اليه كمركز الدائرة ثم استعير للخصال المحمودة البشرية لكن لا لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاعواز والاوساط محمية محوطة كما قيل واستشهد عليه بقول ابن اوس الطائى كانت هى الوسط المحمى فاكتنفت بها الحوادث حتى أصبحت طرفا * فان تلك العلاقة بمعزل من الاعتبار فى هذا المقام اذ لا ملابسة بينها وبين اهلية الشهادة التى جعلت غاية للجعل المذكور بل لكون تلك الخصال أوساطا للخصال الذميمة المكتنفة بها من طرفى الافراط والتفريط كالعفة التى طرفاها الفجور والجمود وكالشجاعة التى طرفاها التهور والجبن وكالحكمة التى طرفاها الجربزة والبلادة وكالعدالة التى هى كيفية متشابهة حاصلة من اجتماع تلك الاوساط المحفوفة باطرافها ثم أطلق على المتصف بها مبالغة كأنه نفسها وسوى فيه بين المفرد والجمع والمذكر والمؤنث رعاية لجانب

(خلقه)

خلقه بالتوجه الى وسط الارض فى صلاتهم وهو اشارة الى أنه يجب العدل فى كل شئ ولاجله جعل وسط الارض قبلة للخلق (وسابعها) أنه تعالى أظهر حبه لمحمد عليه الصلاة والسلام بواسطة أمره باستقبال الكعبة وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يتمنى ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فأنزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك فى السماء الآية وفى الشاهد اذا وصف واحد من الناس بمحبة آخر قالوا فلان يحول القبلة لاجل فلان على جهة التمثيل فالله تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد عليه الصلاة والسلام على جهة التحقيق وقال فلنولينك قبلة ترضاها ولم يقل قبلة أرضاها والاشارة فيه كأنه تعالى قال يا محمد كل أحد يطلب رضاى وأنا أطلب رضاك فى الدارين أما فى الدنيا فهذا الذى ذكرناه وأما فى الآخرة فقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وفيه اشارة أيضا الى شرف الفقراء وهو أن الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة فقال فى طرد الفقراء فتطردهم فتكون من الظالمين وقال فى الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين فكأنه تعالى قال الكعبة قبلة وجهك والفقراء قبلة رحمتى فاعراضك عن قبلة وجهك يوجب كونك ظالما فالاعراض عن قبلة رحمتى كيف يكون (وثامنها) العرش قبلة الحملة والكرسى قبلة البررة والبيت المعمور قبلة السفرة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المتحيرين من المؤمنين قال الله تعالى فأينما تولوا فثم وجه الله وثبت أن العرش مخلوق من النور والكرسى من الدر والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال خمسة من طور سينا وطور زيتا والجودى ولبنان وحرا والاشارة فيه كأن الله تعالى يقول ان كانت عليك ذنوب بمثقال هذه الجبال فأتيت الكعبة حاجا أو توجهت نحوها مصليا كفرتها عنك وغفرتها لك فهذا جملة الوجوه المذكورة فى هذا الباب والتحقيق هو الاول (المسئلة الخامسة) فى حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة قد ذكرنا شبهة القوم فى انكار هذا التحويل وهى ان الجهات لما كانت متساوية فى جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة مجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه أما على قول أهل السنة انه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى بالحكم فالامر ظاهر وأما على قول المعتزلة فلهم طريقان (الاول) أنه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه (أحدها) انه اذا ترسخ فى أوهام بعض الناس ان هذه الجهات أشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناء الخليل وعظمه كان هذا الانسان عند استقباله أشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة (وثانيها) انه لما كان بناء هذا البيت سببا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم فى تعظيمه أشد (وثالثها) ان اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند استقبال بيت المقدس بانه لولا أنا أرشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصار ذلك سببا لتشويش الخواطر وذلك مخل بالخضوع والخشوع فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة (ورابعها) أن الكعبة

الاصل كدأب سائر الاسماء التى يوصف بها وقد روعيت ههنا نكتة رائقة هى ان الجعل المشار اليه عبارة عما تقدم ذكره من هدايته تعالى الى الحق الذى عبر عنه بالصراط المستقيم الذى هو الطريق السوى الواقع فى وسط الطرق الجائرة عن القصد الى الجوانب فانا اذا فرضنا خطوطا كثيرة واصلة بين نقطتين متقابلتين فالخط المستقيم انما هو الخط الواقع فى وسط تلك الخطوط المنحنية ومن ضرورة كونه وسطا بين الطرق الجائرة كون الامة المهدية اليه أمة وسطا بين الامم السالكة الى تلك الطرق الزائغة أى متصفة بالخصال الحميدة خيارا وعدولا مزكين بالعلم والعمل (لتكونوا شهداء على الناس) بان الله عز وجل قد أوضح السبل وأرسل الرسل فبلغوا ونصحوا وذكروا فهل من مدكر وهى غاية للجعل المذكور مترتبة عليه فان العدالة كما أشير اليه حيث كانت هى الكيفية المتشابهة المتألفة من العفة التى هى فضيلة القوة الشهوية البهيمية والشجاعة التى هى فضيلة القوة الغضبية السبعية والحكمة التى هى فضيلة القوة العقلية الملكية المشار الى رتبتها بقوله عز وعلا ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا كان المتصف بها واقفا على الحقائق المودعة

منشأ محمد صلى الله عليه وسلم فتعظيم الكعبة يقتضى تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام وذلك أمر مطلوب لانه متى رسخ فى قلبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيه فى الدين والشريعة أسرع وأسهل والمفضى الى المطلوب مطلوب فكان تحويل القبلة مناسبا (وخامسها) ان الله تعالى بين ذلك فى قوله وماجعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فأمرهم الله تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا عن المشركين فلما هاجروا الى المدينة و بها اليهود أمروا بالتوجه الى الكعبة ليتميزوا عن اليهود * أما قوله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة انها هى الدلالة الموصلة والمعنى انه تعالى يدل على ماهو للعباد أصلح والصراط المستقيم هو الذى يؤديهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال أصحابنا هذه الهداية اما أن يكون المراد منها الدعوة أو الدلالة أو تحصيل العلم فيه والاولان باطلان لانهما عامان لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقضى بأن الهداية والاضلال من الله تعالى * قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا) اعلم ان فى هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكاف فى كذلك كاف التشبيه والمشبه به أى شئ هو وفيه وجوه (أحدها) أنه راجع الى معنى يهدى أى كما أنعمنا عليكم بالهداية كذلك أنعمنا عليكم بأن جعلناكم أمة وسطا (وثانيها) قول أبى مسلم تقديره كما هديناكم الى قبلة هى أوسط القبل كذلك جعلناكم أمة وسطا (وثالثها) أنه عائد الى ما تقدم من قوله فى حق ابراهيم عليه السلام ولقد اصطفيناه فى الدنيا أى فكما اصطفيناه فى الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطا (ورابعها) يحتمل عندى أن يكون التقدير ولله المشرق والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها فى كونها ملكا لله وملكا له خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بأن جعله قبلة فضلا منه واحسانا فكذلك العباد كلهم مشتركون فى العبودية الا أنه خص هذه الامة بمزيد الفضل والعبادة فضلا منه واحسانا لا وجوبا (وخامسها) أنه قد يذكر ضمير الشئ وان لم يكن المضمر مذكورا اذا كان المضمر مشهورا معروفا كقوله تعالى انا أنزلناه فى ليلة القدر ثم من المشهور المعروف عند كل أحد أنه سبحانه هو القادر على اعزاز من شاء واذلال من شاء فقوله وكذلك جعلناكم أى ومثل ذلك الجعل العجيب الذى لا يقدر عليه أحد سواه جعلناكم أمة وسطا (المسئلة الثانية) اعلم أنه اذا كان الوسط اسما حركت الوسط كقولك أمة وسطا والظرف مخفف تقول جلست وسط القوم واختلفوا فى تفسير الوسط وذكروا أمورا (أحدها) ان الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى أما الآية فقوله تعالى قال أوسطهم أى أعدلهم وأما الخبر فما روى القفال عن الثورى عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم أمة وسطا قال عدلا وقال عليه الصلاة والسلام خير الامور أوسطها أى أعدلها وقيل كان النبى صلى الله عليه وسلم أوسط قريش نسبا

فى الكتاب المبين المنطوى على أحكام الدين وأحوال الامم أجمعين حاو بالشرائط الشهادة عليهم روى أن الامم يوم القيامة يجحدون تبليغ الانبياء عليهم السلام فيطالبهم الله تعالى بالبينة وهو أعلم اقامة للحجة على المنكرين وزيادة لخزيهم بان كذبهم من بعدهم من الامم فيؤتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فيقول الامم من أين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى فى كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى عند ذلك بالنبى صلى الله عليه وسلم ويسئل عن حال أمته فيزكيهم ويشهد بعدالتهم وذلك قوله عز قائلا (ويكون الرسول عليكم شهيدا) وكلمة الاستعلاء لما فى الشهيد من معنى الرقيب والمهيمن وقيل لتكونوا شهداء على الناس فى الدنيا فيما لا يقبل فيه الشهادة الا من العدول الاخيار وتقديم الظرف للدلالة على اختصاص شهادته عليه السلام بهم

وقال عليه الصلاة والسلام عليكم بالنمط الاوسط وأما الشعر فقول زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا نزلت احدى الليالى العظائم

وأما النقل فقال الجوهرى فى الصحاح وكذلك جعلناكم أمة وسطا أى عدلا وهو الذى قاله الاخفش والخليل وقطرب وأما المعنى فمن وجوه (أحدها) ان الوسط حقيقة فى البعد عن الطرفين ولاشك ان طرفى الافراط والتفريط رديئان فالمتوسط فى الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان متعدلا فاضلا (وثانيها) انما سمى العدل وسطا لانه لايميل الى أحد الخصمين والعدل هو المعتدل الذى لايميل الى أحد الطرفين (وثالثها) لاشك ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا طريقة المدح لهم لانه لايجوز أن يذكر الله تعالى وصفا ويجعله كالعلة فى أن جعلهم شهودا له ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الا وذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا مايتعلق بالمدح فى باب الدين ولايجوز أن يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة (ورابعها) ان أعدل بقاع الشئ وسطه لان حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد والاوساط محمية محوطة فلما صح ذلك فى الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذى لايميل الى جهة دون جهة (القول الثانى) ان الوسط من كل شئ خياره قالوا وهذا التفسير أولى من الاول لوجوه (الاول) ان لفظ الوسط يستعمل فى الجمادات قال صاحب الكشاف اكتريت جملا من اعرابى بمكة للحج فقال أعطنى من سطاتهنه أراد من خيار الدنانير ووصف العدالة لايوجد فى الجمادات فكان هذا التفسير أولى (الثانى) أنه مطابق لقوله تعالى كنتم خير أمة اخرجت للناس (الثالث) ان الرجل اذا قال فلان اوسطنا نسبا فالمعنى انه أكثر فضلا وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة وأصل هذا ان الاتباع يتحوشون الرئيس فهو فى وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى (القول الرابع) يجوز أن يكونوا وسطا على معنى أنهم متوسطون فى الدين بين المفرط والمفرط والغالى والمقصر فى الاشياء لانهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا ابنا والها ولاقصروا كتقصير اليهود فى قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه واعلم ان هذه الاقوال متقاربة غير متنافيه والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى لان هذه الآية دالة على ان عدالة هذه الامة وخيريتهم بجعل الله وخلقه وهذا صريح فى المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الالطاف التى علم الله تعالى انه متى فعلها لهذه الامة اختاروا عندها الصواب فى القول والعمل أجاب الاصحاب عنه من وجوه (الاول) ان هذا ترك للظاهر وذلك مما لايصار اليه الا عند قيام الدلائل على أنه لايمكن حمل الآية على ظاهرها لكنا قد بينا ان الدلائل العقلية الباهرة ليست الا معنا أقصى ما للمعتزلة فى هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم

والثواب والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منتقضة على أصولهم بمسئلة العلم ومسئلة الداعي والكلام المنقوض لاالتفات اليه البتة (الوجه الثاني) انه تعالى قال قبل هذه الآية يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا في انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الآية يجب أن تكون محمولة على ذلك لتكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الاخرى (الوجه الثالث) ان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة (الرابع) وهو ان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لايجوز ذكره في معرض الامتنان (المسئلة الرابعة) احتج جمهور الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة فقالوا أخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن خيريتهم فلو أقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لايقدمون على شيء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة فان قيل الآية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلابد من حملها على البعض فنحن نحملها على الائمة المعصومين سلمنا أنها ليست متروكة الظاهر لكن لانسلم ان الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجهين (الاول) ان عدالة الرجل عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي أن يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال (الثاني) ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لايكفي في حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكبائر فقط واذا كان كذلك احتمل ان الذي أجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يؤكد هذا الاحتمال أنه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لايمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ولكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لانزاع فيه لان الامة تصير معصومة في الآخرة فلم قلت انهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية لان الخطاب مع من لم يوجد محال واذا كان كذلك فهذه الآية تقتضي عدالة أولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولاتقتضي عدالة غيرهم فهذه الآية تدل على ان اجماع أولئك حق فيجب أن لانتمسك بالاجماع الااذا علمنا حصول

﴿ قول ﴾

To: www.al-mostafa.com

قول كل أولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علمنا كل واحد من أولئك الاقوام بأعيانهم وعلمنا بقاء كل واحد منهم الى ما بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وعلمنا حصول أقوالهم بأسرهم فى ذلك الاجماع ولما كان ذلك كالمتعذر امتنع التمسك بالاجماع والجواب عن قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم فان قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا يقتضى أنه تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا انهم فى كل أمر اجتمعوا عليه فان كل واحد منهم يكون عدلا فى ذلك الامر بل اذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح وانما قلنا ان هذا خطاب معهم حال الاجتماع لان قوله جعلناكم خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده على أنا وان سلمنا ان هذا يقتضى كون كل واحد منهم عدلا لكنا نقول ترك العمل به فى حق البعض لدليل قام عليه فوجب أن يبقى معمولا به فى حق الباقى وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الآية أن كلهم كذلك بل المراد انه لا بد وأن يوجد فيما بينهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لا نعلمهم بأعيانهم افتقرنا الى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكى يدخل المعتبرون فى جملتهم مثاله ان الرسول عليه الصلاة والسلام اذا قال ان واحدا من أولاد فلان لا بد وأن يكون مصيبا فى الرأى والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه ووجدنا أولاده مجتمعين على رأى علمناه حقا لانه لا بد وأن يوجد فيهم ذلك المحق فأما اذا اجتمعوا سوى الواحد على رأى لم نحكم بكونه حقا لتجويز أن يكون الصواب مع ذلك الواحد الذى خالف ولهذا قال كثير من العلماء انا لو ميزنا فى الامة من كان مصيبا عمن كان مخطئا كانت الحجة قائمة فى قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول المخطئ قوله لو كان المراد من كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم أن يكون فعل العبد خلقا لله تعالى قلنا هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله لم قلتم ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم وخيريتهم يقتضى اجتنابهم عن الصغائر قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضى حصول المخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل أن يقول الاخبار عن الشخص بأنه خير أعم من الاخبار عنه بأنه خير فى جميع الامور أو فى بعض الامور ولذلك فانه يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال الخير اما أن يكون خيرا فى بعض الامور دون البعض أو فى كل الامور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فمن كان خيرا من بعض الوجوه دون البعض يصدق عليه انه خير فاذن اخبار الله تعالى عن خيرية الامة لا يقتضى اخباره تعالى عن خيريتهم فى كل الامور فثبت ان هذا لا ينافى اقدامهم على الكبائر فضلا عن الصغائر وكنا قد نصرنا هذه الدلالة فى أصول الفقه الا ان هذا السؤال وارد عليها أما السؤال الآخر فقد أجيب عنه بأن قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا خطاب لجميع الامة أولها وآخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما أن قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين فى ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله تعالى

واوامره وزواجره خطاب لجميع الامة فان قيل لوكان الامر كذلك لكان هذا خطابا لجميع من يوجد الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتهم بالعدالة فمن أين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا أول الامة وآخرها بمجموعها فى كونها حجة على غيرها لزالت الفائدة اذ لم يبق بعد انقضائها من تكون الامة حجة عليه فعلمنا ان المراد به أهل كل عصر و يجوز تسمية أهل العصر الواحد بالامة فان الامة اسم للجماعة التى تؤم جهة واحدة ولا شك ان أهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال أمة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك ان هذا يتناول أهل كل عصر (المسئلة الخامسة) اختلف الناس فى ان الشهادة المذكورة فى قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل فى الآخرة أو فى الدنيا فالقول الاول انها تقع فى الآخرة والذاهبون الى هذا القول لهم وجهان (الاول) وهو الذى عليه الاكثرون ان هذه الامة تشهد للانبياء على أممهم الذين يكذبونهم روى ان الامم يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله تعالى الانبياء بالبينة على أنهم قد بلغوا وهو أعلم فيؤتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من أين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى فى كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد عليه الصلاة والسلام فيسئل عن حال أمته فيزكيهم و يشهد بعدالتهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقد طعن القاضى فى هذه الرواية من وجوه (اولها) ان مدار هذه الرواية على ان الامم يكذبون أنبياءهم وهذا بناء على ان أهل القيامة قد يكذبون وهذا باطل عند القاضى الا انا سنتكلم على هذه المسئلة فى سورة الانعام فى تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على أنفسهم (وثانيها) ان شهادة الامة وشهادة الرسول مستندة فى الآخرة الى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء واذا كان كذلك فلم لم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء وجوابه الحكمة فى ذلك تمييز أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى الفضل عن سائر الامم بالمبادرة الى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة الامم عليهم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم (وثالثها) ان مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والشئ الذى أخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه (الوجه الثانى) قالوا معنى الآية لتشهدوا على الناس بأعمالهم التى خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد أربعة (أولها) الملائكة الموكلون باثبات اعمال العباد قال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثانيها) شهادة الانبياء وهو المراد بقوله

تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم فلما توفيتني كنت
أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم وأمته
في هذه الآية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف
اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا (وثالثها) شهادة امة محمد خاصة
قال تعالى وجئ بالنبيين والشهداء وقال تعالى ويوم يقوم الاشهاد (ورابعها) شهادة
الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل أعجب منه قال تعالى يوم تشهد عليهم ألسنتهم الآية وقال
اليوم نختم على أفواههم الآية (القول الثاني) ان أداء هذه الشهادة انما يكون
في الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا اذا رأيته
وأبصرته ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لاجرم قد تسمى
المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشئ شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة
على الشئ شاهدا على الشئ لانها هي التي بها صار الشاهد شاهدا ولما كان المخبر عن
الشئ والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك سمي ذلك المخبر أيضا شاهدا ثم اختص هذا
اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بألفاظ مخصوصة على جهات
مخصوصة اذا عرفت هذا فنقول ان كل من عرف حال شئ وكشف عنه كان شاهدا عليه
والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اما أن تكون في الآخرة أو في الدنيا
لاجائز أن تكون في الآخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لاجل أن يكونوا شهداء
وذلك يقتضي ان يكونوا شهداء في الدنيا انما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه
تعالى قال وكذلك جعلناكم أمة وهذا اخبار عن الماضي فلا أقل من حصوله في الحال
وانما قلنا ان ذلك يقتضي صيرورتهم شهودا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم
أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب
الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب أن يحصل وصف كونهم
شهداء في الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لايحصل الا في الدنيا ومتحمل الشهادة قد يسمى
شاهدا وان كان الاداء لايحصل الا في القيامة قلنا الشهادة المعتبرة في الاية هي الاداء
لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدالة
هي الاداء لا التحمل فثبت ان الآية تقتضي كون الامة مؤدين للشهادة في دار الدنيا وذلك
يقتضي أن يكون مجموع الامة اذا أخبروا عن شئ أن يكون قولهم حجة ولامعنى لقولنا
الاجماع حجة الا هذا فثبت ان الآية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه أيضا واعلم
ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لايبطل القولين الاولين لانا بينا بهذه الدلالة
وان الامة لابد وأن يكونوا شهودا في الدنيا وهذا لاينافي كونهم شهودا في القيامة أيضا
على الوجه الذي وردت الاخبار به فالحاصل ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس
اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق

و يؤكد ذلك قوله تعالى و يكون الرسول عليكم شهيدا يعني مؤديا ومثبتا ثم لا يمتنع أن تحصل مع ذلك لهم الشهادة في الآخرة فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا أثبتوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم (المسئلة السادسة) دلت الآية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لا يعتد به في الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك الحكم من فسق أو كفر بقول أو فعل ومن كفر برد النص أو كفر بالتأويل (المسئلة السابعة) انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضي التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليه لا له في الحال فان قيل لم أخرت صلة الشهادة أولا وقدمت آخرا قلنا لان الغرض في الاول اثبات شهادتهم على الامم وفي الآخر الاختصاص بكون الرسول شهيدا عليهم * قوله تعالى (وماجعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤف رحيم) اعلم ان قوله وماجعلنا معناه ماشرعنا وما حكمنا كقوله ماجعل الله من بحيرة أي ماشرعها ولا جعلها دينا وقوله كنت عليها أي كنت معتقدا لاستقبالها كقول القائل كان لفلان على فلان دين وقوله التي كنت عليها ليس بصفة للقبلة انما هو ثاني مفعولي جعل يريد وماجعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها ثم ههنا وجهان (الاول) أن يكون هذا الكلام بيانا للحكمة في جعل الكعبة قبلة وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي بمكة الى الكعبة ثم أمر بالصلاة الى بيت المقدس بعد الهجرة تأليفا لليهود ثم حول الى الكعبة فنقول وماجعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها أولا يعني وماردد ناك اليها الا امتحانا للناس وابتلاء (الثاني) يجوز أن يكون قوله التي كنت عليها بيانا للحكمة في جعل بيت المقدس قبلة يعني ان اصل أمرك أن تستقبل الكعبة وان استقبالك بيت المقدس كان أمرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل وقتك هذا وهي بيت المقدس لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه و ينفر عنه وههنا وجه ثالث ذكره أبو مسلم فقال لولا الروايات لم تدل الآية على قبلة من قبل كان الرسول عليه الصلاة والسلام عليها لانه قد يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير أمة وقد يقال كان في معنى لم يزل كقوله تعالى وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع أن يراد بقوله وماجعلنا القبلة التي كنت عليها أي التي لم تزل عليها وهي الكعبة الا كذا وكذا أما قوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اللام في قوله الا لنعلم لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله أو لا يصح و بتقدير أن لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم (المسئلة الثانية) وماجعلنا كذا وكذا الا لنعلم كذا يوهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلا

جرد الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم رمزا الى ان مضمون الكلام من الاسرار الحقيقة بأن يخص معرفته به عليه السلام وليس الموصول صفة للقبلة بل هو مفعول ثان للجعل وما قيل من ان الجعل تحويل الشيء من حالة الى اخرى فالمتلبس بالحالة الثانية هو المفعول الثاني كما في قولك جعلت الطين خزفا فينبغي ان يكون المفعول الاول هو الموصول والثاني هو القبلة فكلام صناعي ينساق اليه الذهن بحسب النظر الجليل ولكن التأمل اللائق يهدي الى العكس فان المقصود افادته ليس جعل الجهة قبلة لا غير كما يفيده ما ذكر بل هو جعل القبلة المحققة الوجود هذه الجهة دون غيرها والمراد بالموصول هي الكعبة فانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي اليها اولا ثم لما هاجر أمر بالصلاة الى الصخرة تألفا لليهود أو هي الصخرة لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما من ان قبلته عليه السلام بمكة كانت بيت المقدس الا انه كان يجعل الكعبة بينه و بينه وعلى هذه الرواية لا يمكن ان يراد بالقبلة الاولى الكعبة وأما

﴿ فهو ﴾

الصخرة فيتأتى ارادتها على الروايتين والمعنى على الاول وماجعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها

فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم تلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر أو يخشى وقوله فليعلمن الله الذين صدقوا وقوله أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن بالآخرة والكلام في هذه المسئلة قدمر مستقصى في قوله واذا ابتلى والمفسرون أجابوا عنه من وجوه (احدها) ان قوله الا لنعلم معناه الا ليعلم حزبنا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية بمعنى فتحها أولياؤنا ومنه يقال فتح عمر السواد ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فيما يحكيه عن ربه استقرضت عبدي فلم يقرضني وشتمني ولم يكن ينبغي له أن يشتمني يقول وادهراه وأنا الدهر وفي الحديث من أهان لي وليا فقد أهانني (وثانيها) معناه ليحصل المعلوم فيصير موجودا ثم اذا صار موجودا علمه الله موجودا فانه قبل وجوده يستحيل أن يعلمه الله موجودا فقوله الا لنعلم معناه الا لنعلمه موجودا فان قيل فهذا يقتضي حدوث العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بأن الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد الخلاف فيه مشهور (وثالثها) الا لنميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون فسمي التمييز علما لانه أحد فوائد العلم وثمراته (ورابعها) الا لنعلم معناه الا لنرى ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله ألم تر كيف ورأيت وعلمت وشهدت ألفاظ متعاقبة (وخامسها) ماذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الآية راجع الى المخاطبين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الحطب يحرق النار ويقول العاقل بل النار تحرق الحطب وسنجمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه معناه لنعلم أينا الجاهل فكذلك قوله الا لنعلم أي الا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا أو اياكم لعلى هدى فأضاف الكلام الموهم للشك الى نفسه ترقيقا للخطاب ورفقا بالمخاطب فكذا قوله الا لنعلم (وسادسها) نعاملكم معاملة المختبر الذي كأنه لا يعلم اذ العدل يوجب ذلك (وسابعها) ان العلم صلة زائدة فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع المتبعين وانقلاب المنقلبين ونظيره قولك في الشيء الذي تنفيه عن نفسك ماعلم الله هذا مني أي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان لعلمه الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان هذه المحنة حصلت بسبب تعيين القبلة أو بسبب تحويلها فمن الناس من قال انما حصلت بسبب القبلة لانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي الى الكعبة فلما جاء المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما حوله مرة أخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم وأما الاكثرون من أهل التحقيق قالوا هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان

آخر ذي اثير وهي الكعبة وعلى الثاني وماجعلناها التي كنت عليها قبل هذا الوقت وهي الصخرة (الا لنعلم) استثناء مفرغ من اعم العلل اي وماجعلنا ذلك لشيء من الاشياء الا لنمتحن الناس اي نعاملهم معاملة من يمتحنهم ونعلم حينئذ (من يتبع الرسول) في التوجه الى ما أمر به من الدين اوالقبلة والالتفات الى الغيبة مع ايراده عليه السلام بعنوان الرسالة للاشعار بعلة الاتباع (ممن ينقلب على عقبيه) يرتد عن دين الاسلام اولا يتوجه الى القبلة الجديدة اولنعلم الآن من يتبع الرسول ممن لا يتبعه وماكان لعارض يزول بزواله وعلى الاول ماوردناك الى ماكنت عليه الا لنعلم الثابت على الاسلام والناكص على عقبيه لقلقه وضعف ايمانه والمراد بالعلم مايدور عليه فلك الجزاء من العلم الحالي اي ليتعلق علمنا به موجودا بالفعل وقيل المراد علم الرسول عليه السلام والمؤمنين واسناده اليه سبحانه لما انهم خواصه اوليتميز الثابت عن المتزلزل كقوله

محمدا صلى الله عليه وسلم لو كان على يقين من أمره لما تغير رأيه روى القفال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع ناس ممن أسلم وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا وقال السدى لما توجه النبي عليه الصلاة والسلام نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون مابالهم كانوا على قبلة ثم تركوها وقال المسلمون لسنا نعلم حال اخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس وقال اخرون اشتاق الى بلد أبيه ومولده وقال المشركون تحير في دينه واعلم ان هذا القول الاخير أولى لان الشبهة في أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله فكان حمله عليه أولى (المسئلة الرابعة) قوله ممن ينقلب على عقبيه استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وأدبر عنه فلما تركوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال الله تعالى ثم أدبر واستكبر وكما قال كذب وتولى وكل ذلك تشبيه أما قوله تعالى وان كانت ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان المكسورة الخفيفة معناها على أربعة أوجه جزاء ومخففة من الثقيلة وجحد وزائدة أما الجزاء فهي تفيد ربط احدى الجملتين بالاخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك ان جئتني أكرمتك وأما الثانية وهي المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا لقائم قال الله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القرآن كثير والغرض في تخفيفها ايلاؤها ما لم يجز أن يليها من الفعل وانما لزمت اللام هذه المخففة للعوض عما حذف منها والفرق بينها وبين التي للجحد في قوله تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان أتبع الا ما يوحى الى اذ كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل جميعا كما وصفنا واما الثالثة وهي التي للجحد كقوله ان الحكم الا لله وقال ان تتبعون الا الظن وقال ولئن زالتا ان امسكهما اى ما يمسكهما وأما الرابعة وهي الزائدة فكقولك ما ان رأيت زيدا اذا عرفت هذا فنقول ان في قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي تلزمها اللام والغرض منها توكيد المعنى في الجملة (المسئلة الثانية) الضمير في قوله كانت الى أى شئ يعود فيه وجهان (الاول) أنه يعود الى القبلة لانه لابد له من مذكور سابق وماذاك الا القبلة في قوله وماجعلنا القبلة التي كنت عليها (الثاني) انه عائد الى مادل عليه الكلام السابق وهي مفارقة القبلة والتأنيث للتولية لانه قال ماولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال عطفا على هذا وان كانت لكبيرة أى وان كانت التولية لان قوله ماولاهم يدل على التولية كما قيل في قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق و يحتمل أن يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة نظيره قوله فبها ونعمت واعلم أن هذا البحث متفرع على المسئلة التي قدمناها وهي ان الامتحان والابتلاء حصل بنفس القبلة أو بتحويل القبلة وقد بينا أن الثاني أولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ

على بناء المجهول من صيغة الغيبة والعلم اما بمعنى المعرفة ومتعلق بما في من من معنى الاستفهام او مفعوله الثاني ممن ينقلب الخ اى لنعلم من يتبع الرسول متميزا ممن ينقلب على عقبيه

(وان كانت لكبيرة) أى شاقة ثقيلة وان هي المخففة من الثقيلة دخلت على ناسخ المبتدا والخبر واللام هي الفارقة بينها و بين النافية كما في قوله تعالى ان كان وعد ربنا لمفعولا وزعم الكوفيون أنها نافية واللام بمعنى الا اى ما كانت الا كبيرة والضمير الذى هو اسم كان راجع الى مادل عليه قوله تعالى وماجعلنا القبلة التي كنت عليها من الجعلة أو التولية او التحويلة او الردة أو القبلة وقرئ لكبيرة بالرفع على ان كان مزيدة كما في قوله *واخوان لنا كانوا كرام* وأصله وان هي لكبيرة كقوله ان زيد لمنطلق

أقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة فى قوله وان كانت لكبيرة أما قوله تعالى لكبيرة فالمعنى الثقيلة شاقة مستنكرة كقوله كبرت كلمة تخرج من أفواههم أى عظمت الفرية بذلك وقال الله تعالى سبحانك هذا بهتان عظيم وقال ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم انا ان قلنا الامتحان وقع بنفس القبلة قلنا ان تركها ثقيل عليهم لان ذلك يقتضى ترك الالف والعادة والاعراض عن طريقة الآباء والاسلاف وان قلنا الامتحان وقع بتحريف القبلة قلنا انها ثقيلة من حيث ان الانسان لايمكنه أن يعرف أن ذلك حق الابعد أن عرف مسئلة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك أمر ثقيل صعب الاعلى من هداه الله تعالى حتى عرف أنه لايستنكر نقل القبلة من جهة الى جهة كما لايستنكر نقله اياهم من حال الى حال فى الصحة والسقم والغنى والفقر فمن اهتدى لهذا النظر ازداد بصره ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الامور ثقلت عليه هذه المسئلة أما قوله الاعلى الذين هدى الله فاحتج الاصحاب بهذه الآية فى مسئلة خلق الاعمال فقالوا المراد من الهداية اما الدعوة أو وضع الدلالة أو خلق المعرفة والوجهان الاولان ههنا باطلان وذلك لانه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل الاعلى الذين هدى الله فوجب أن يقال ان الذى هداه لايثقل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة فى حق الكل فوجب أن لايثقل ذلك على أحد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة (الجواب عنه) من ثلاثة أوجه (أحدها) ان الله تعالى ذكرهم على طريق المدح فخصهم بذلك (وثانيها) أراد به الاهتداء (وثالثها) انهم الذين انتفعوا بهدى الله فغيرهم كأنه لم يعتد بهم (والجواب) عن الكل انه ترك للظاهر فيكون على خلاف الاصل والله أعلم أما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان رجالا من المسلمين كابى امامة وسعد بن زرارة والبراء بن عازب والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الاولى فقال عشائرهم يارسول الله توفى اخواننا على القبلة الاولى فكيف حالهم فأنزل الله تعالى هذه الآية واعلم أنه لابد من هذا السبب والالم يتصل بعض الكلام ببعض ووجه تقرير الاشكال أن الذين لم يجوزوا النسخ الامع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع فى قلبهم بناء على هذا السؤال ان تلك الصلوات التى أتوا بها متوجهين الى بيت المقدس كانت ضائعة ثم ان الله تعالى أجاب عن هذا الاشكال وبين أن النسخ نقل من مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثانى فى أن القائم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لايضيع أجره ونظيره ما سألوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها فأنزل الله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فعرفهم الله تعالى أنه لاجناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل اذا كان ذلك الشك انما تولد من تجويز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا (الجواب عنه) من وجوه

(الاعلى الذين هدى الله) أى الى سر الاحكام الشرعية المبنية على على الحكم والمصالح اجمالا وتفصيلا وهم المهديون الى الصراط المستقيم الثابتون على الايمان واتباع الرسول عليه السلام (وما كان الله ليضيع ايمانكم) أى ماصح وما استقام له ان يضيع ثباتكم على الايمان بل شكر صنيعكم وأعد لكم الثواب العظيم وقيل ايمانكم بالقبلة المنسوخة وصلاتكم اليها لما روى أنه عليه السلام لما توجه الى الكعبة قالوا كيف حال اخواننا الذين مضوا وهم يصلون الى بيت المقدس فنزلت

(أحدها) ان ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون جوابا للسؤال ذلك المنافق (وثانيها) لعلهم اعتقدوا ان الصلاة الى الكعبة أفضل فقالوا ليت اخواننا ممن مات أدرك ذلك فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك (وثالثها) لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال لو خطر ببالهم (القول الثانى) وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم أن الصلاح فى نقلكم من بيت المقدس الى الكعبة فلو أقركم على الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه لصلاتكم لانها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك (القول الثالث) انه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة فى هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وأنه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن (القول الرابع) كأنه تعالى قال وفقتكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا هذا التكليف لكفروا ولو كفروا لضاع ايمانهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا جرم وفقكم لقبول هذا التكليف وأعانكم عليه (المسئلة الثانية) اختلفوا فى ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على قولين (الاول) انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها أربعة (الاول) ان الله خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سألوه من قبل (الثانى) أنهم سألوا عمن مات قبل نسخ القبلة فاجابهم الله تعالى بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم أى واذا كان ايمانكم الماضى قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك ايمان من مات قبل النسخ (الثالث) يجوز أن يكون الاحياء قد توهموا أن ذلك لما نسخ بطل وكان ما يؤتى به بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل فسألوا عن اخوانهم الذين ماتوا ولم يأتوا بما يكفر ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد أهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ قتلتم نفسا واذ فرقنا بكم البحر (الرابع) يجوز أن يكون السؤال واقعا عن الاحياء والاموات معا فانهم أشفقوا على ما كان من صلاتهم أن يبطل ثوابها وكان الاشفاق واقعا فى الفريقين فقيل ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شأن العرب اذا أخبروا عن حاضر وغائب أن يغلبوا الخطاب فيقولوا كنت أنت وفلان الغائب فعلتما والله أعلم (القول الثانى) قول أبى مسلم وهو انه يحتمل أن يكون ذلك خطابا لاهل الكتاب والمراد بالايمان صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما اختار أبو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ فى شرعنا (المسئلة الثالثة) استدلت المعتزلة بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم لفعل الطاعات فانه تعالى أراد بالايمان ههنا الصلاة (والجواب) لا نسلم أن المراد من الايمان ههنا الصلاة بل المراد منه التصديق والاقرار فكأنه تعالى قال انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلمنا أن المراد من الايمان ههنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم آثار الايمان وأشرف نتائجه وفوائده فجاز اطلاق اسم

والللام فى ليضيع اما متعلقة بالخبر المقدر لكان كما هو رأى البصرية وانتصاب الفعل بعدها بأن المقدرة أى ما كان الله مريدا أو متصدا بالان يضيع الخ ففى توجيه النفى الى ارادة الفعل تأكيد ومبالغة ليس فى توجيهه الى نفسه واما مزيدة للتأكيد ناصبة للفعل بنفسها كما هو رأى الكوفية ولا يقدح فى ذلك زيادتها كما لا يقدح زيادة حروف الجر فى عملها

الايمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة (المسئلة الرابعة) قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اى لايضيع ثواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى وفنى وما كان كذلك استحال حفظه واضاعته الا أن استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله تعالى أنى لا أضيع عمل عامل منكم أما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال رحمه الله الفرق بين الرأفة والرحمة ان الرأفة مبالغة فى رحمة خاصة وهى دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله أى لا ترأفوا بهما فترفعوا الجلد عنهما وأما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافضال والانعام وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته لانه افضال من الله وانعام فذكر الله تعالى الرأفة أولا بمعنى أنه لايضيع أعمالهم ويخفف المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون أعم وأشمل ولا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث أنه دافع للمضار التى هى الرأفة وجالب للمنافع معا (المسئلة الثانية) ذكروا فى وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وجوها (أحدها) أنه تعالى لما أخبر أنه لايضيع ايمانهم قال ان الله بالناس لرؤف رحيم والرؤف والرحيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة (وثانيها) أنه رؤف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع آخر وهو أصلح لكم وأنفع فى الدين والدنيا (وثالثها) قال وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله فكانه تعالى قال وانما هداهم الله لانه رؤف رحيم (المسئلة الثالثة) قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم رؤف رحيم مهموزا غير مشبع على وزن رعف والباقون رؤف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن رعوف وفيه أربع لغات رئف أيضا كحذر ورأف على وزن فعل (المسئلة الرابعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على انه تعالى لايخلق الكفر ولا الفساد قال لانه تعالى بين انه بالناس لرؤف رحيم والكافر من الناس فوجب أن يكون رؤفا رحيما بهم وانما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذى يجرهم الى العقاب الدائم والعذاب السرمدى ولو لم يكلفهم مالا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤفا رحيما فعلى أى طريق يتصور أن لايكون رؤفا رحيما واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا والله أعلم * قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك

شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون) اعلم أن قوله قد نرى تقلب وجهك فى السماء فيه قولان (القول الاول) وهو المشهور الذى عليه أكثر المفسرين أن ذلك كان لانتظار تحويله من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها (أحدها) أنه كان يكره التوجه الى بيت المقدس ويحب التوجه الى الكعبة الا أنه ماكان يتكلم بذلك فكان يقلب وجهه فى السماء لهذا المعنى * روى عن ابن عباس أنه قال ياجبريل وددت أن الله تعالى صرفنى عن قبلة اليهود الى غيرها فقد كرهتها فقال له جبريل أنا عبد مثلك

وقوله تعالى (ان الله بالناس لرؤف رحيم) تحقيق وتقرير للحكم وتعليل له فان اتصافه عز وجل بهما يقتضى لا محالة ان لا يضيع اجورهم ولا يدع ما فيه صلاحهم والباء متعلقة برؤف وتقديمه على رحيم مع كونه ابلغ منه لما مر فى وجه تقديم الرحمن على الرحيم وقيل الرحمة اكثر من الرأفة فى الكمية والرأفة اقوى منها فى الكيفية لانها عبارة عن ايصال النعم الصافية عن الآلام والرحمة ايصال النعمة مطلقا وقد يكون مع الالم كقطع العضو المتأكل وقرئ رؤف بغير مد كندس (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) أى تردده وتصرف نظرك فى جهتها تطلعا للوحى وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقع فى روعه ويتوقع من ربه عز وجل أن يحوله الى الكعبة لانها قبلة ابراهيم وأدعى للعرب الى الايمان لانها مفخرتهم ومزارهم ومطافهم ولمخالفة اليهود فكان يراعى نزول جبريل بالوحى بالتحويل

فاسأل ربك ذلك فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء مجيء جبريل بما سأل فأنزل الله تعالى هذه الآية وهؤلاء ذكروا فى سبب هذه المحبة أمورا الاول أن اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل فعند ذلك كره أن يتوجه الى قبلتهم (الثانى) أن الكعبة كانت قبلة ابراهيم (الثالث) أنه عليه السلام كان يقدر أن يصير ذلك سببا لاستمالة العرب ولدخولهم فى الاسلام (الرابع) أنه عليه السلام أحب أن يحصل هذا الشرف للمسجد الذى فى بلدته ومنشئه لا فى مسجد آخر واعترض القاضى على هذا الوجه وقال انه لا يليق به عليه السلام أن يكره قبلة أمر أن يصلى اليها وأن يحب أن يحوله ربه عنها الى قبلة يهواها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه عليه السلام علم وعلم أن الصلاح فى خلاف الطباع والميل واعلم أن هذا التأويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول أن يعرض عما أمره الله تعالى به ويشتغل بما يدعوه طبعه اليه فاما أن يميل قلبه الى شيء فيتمنى فى قلبه أن يأذن الله فيه فذلك مما لا انكار عليه لاسيما اذا لم ينطق به وأى بعد فى أن يميل طبع الرسول الى شيء فيتمنى فى قلبه أن يأذن الله له فيه وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه (الوجه الثانى) أنه عليه السلام قد استأذن جبريل عليه السلام فى أن يدعو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل بأن الله قد أذن له فى هذا الدعاء وذلك لان الانبياء لا يسألون الله تعالى شيئا الا باذن منه لئلا يسألوا ما لا صلاح فيه فلا يجابوا اليه فيفضى ذلك الى تحقير شأنهم فلما أذن الله تعالى له فى الاجابة علم أنه يستجاب اليه فكان يقلب وجهه فى السماء ينتظر مجيء جبريل عليه السلام بالوحى فى الاجابة (الوجه الثالث) قال الحسن ان جبريل عليه السلام أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره أن الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس الى قبلة أخرى ولم يبين له الى أى موضع يحولها ولم تكن قبلة احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقلب وجهه فى السماء ينتظر الوحى لانه عليه السلام علم أن الله تعالى لا يتركه بغير صلاة فأتاه جبريل عليه السلام فأمره أن يصلى نحو الكعبة والقائلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة فكان يخاف أن يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتتأخر صلاته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم وقال آخرون بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه كان يرجو عند التحويل عن بيت المقدس الى الكعبة وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب فى الاسلام والمباينة عن اليهود وتمييز الموافق من المنافق فلهذا كان يقلب وجهه وهذا الوجه أولى والا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للاولى بل كانت مبتدأة والمفسرون أجمعوا على أنها ناسخة للاولى ولانه لا يجوز أن يؤمر بالصلاة الا مع بيان موضع التوجه (الرابع) أن تقلب وجهه فى السماء هو الدعاء (القول الثانى) وهو قول أبى مسلم الاصفهانى قال لولا الاخبار التى

(فلنولينك قبلة) الفاء للدلالة على سببية ما قبلها لما بعدها وهى فى الحقيقة داخلة على قسم محذوف يدل عليه اللام أى فوالله لنولينك أى لنعطينكها ولنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا أى صيرته واليا له أو لنجعلنك تلى جهتها أو لنحولنك على ان نصب قبلة بحذف الجار أى الى قبلة وقيل هو متعد الى مفعولين

دلت على هذا القول والا فلفظ الآية يحتمل وجها آخر وهو أنه يحتمل أنه عليه السلام انما كان يقلب وجهه في أول مقدمه المدينة فقد روى أنه عليه السلام كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه و بين بيت المقدس وهذه صلاة الى الكعبة فلما هاجر لم يعلم أين يتوجه فانتظر أمر الله تعالى حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام (المسئلة الثانية) اختلفوا في صلاته الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلي الى الكعبة فلما صار الى المدينة أمر بالتوجه الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلي الى بيت المقدس الا أنه يجعل الكعبة بينه و بينها وقال قوم بل كان يصلي الى بيت المقدس فقط و بالمدينة اولا سبعة عشر شهرا ثم أمره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة لما فيه من الصلاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس هل كان فرضا لا يجوز غيره أو كان النبي صلى الله عليه وسلم مخيرا في توجهه اليه والى غيره فقال الربيع بن أنس قد كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا محققا بلا تخيير واعلم أنه على أي الوجهين كان قد صار منسوخا واحتج الذاهبون الى القول الاول بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضي كونه مخيرا في التوجه الى أي جهة شاء وأما الخبر فما روى أبو بكر الرازي في كتاب أحكام القرآن أن نفرا قصدوا الرسول عليه السلام من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة وكان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة في طريقه وأبى الآخرون وقالوا انه عليه السلام يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو ثبت عليها اجزأك ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على انهم قد كانوا مخيرين واحتج الذاهبون الى القول الثاني بأنه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على انه عليه السلام ما كان يرتضي القبلة الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها فحيث توجه اليها مع انه ما كان يرتضيها علمنا أنه ما كان مخيرا بينها و بين الكعبة (المسئلة الرابعة) المشهور ان التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام واحتجوا عليه بالقرآن والاثر أما القرآن فهو انه تعالى ذكر أولا قوله ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ذكر بعده فول وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب الذي قلناه بأن التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فلزم أن يكون قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس متأخرا في النزول والدرجة عن قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فحينئذ يكون تقديمه عليه

فى الترتيب على خلاف الاصل فثبت ماقلناه وأما الاثر فماروى عن ابن عباس ان أمر القبلة أول مانسخ من القرآن والامر بالتوجه الى بيت المقدس غيرمذكور فى القرآن انما المذكور فى القرآن ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فوجب أن يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا للامر بالتوجه الى بيت المقدس * أما قوله فلنولينك قبلة ترضاها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فلنولينك فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا جعلته واليا له أو فلنجعلنك تلى سمتها دون سمت بيت المقدس (المسئلة الثانية) قوله ترضاها فيه وجوه (أحدها) ترضاها تحبها وتميل اليها لان الكعبة كانت أحب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضى هذا لا يجوز فانه من المحال أن يقول الله تعالى فلنولينك قبلة يميل طبعك اليها لان ذلك يقدح فى حكمته تعالى فيما يكلف ويقدح فى حال النبى عليه الصلاة السلام فيما يريده فى حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو قال الله تعالى انا حولناك الى القبلة التى مال طبعك اليها بمجرد ميل طبعك فأما لو قال انا حولناك الى القبلة التى مال طبعك اليها لاجل ان الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأى ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عينى فى الصلاة فكان طبعه يميل الى الصلاة مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك (وثانيها) قبلة ترضاها أى تحبها بسبب اشتمالها على المصالح الدينية (وثالثها) قال الاصم أى كل جهة وجهك الله اليها فهى لك رضا لا يجوز أن تسخط كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد أسلموا فلما تحولت القبلة ارتدوا (ورابعها) ترضاها أى ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من يتبعك للاسلام ممن يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها أو مال يكتسبه * أما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد من الوجه ههنا جملة بدن الانسان لان الواجب على الانسان أن يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به نفس الشئ لان الوجه أشرف الاعضاء ولان بالوجه تميز بعض الناس عن بعض فلهذا السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على معنيين (أحدهما) النصف يقال شطرت الشئ أى جعلته نصفين ويقال فى المثل اجلب جلبا لك شطره أى نصفه (والثانى) نحوه وتلقاءه وجهته واستشهد الشافعى رضى الله عنه فى كتاب الرسالة على هذا بابيات أربعة قال خفاف بن ندبه

ألا من مبلغ عمرا رسولا * وما تغنى الرسالة شطر عمرو

وقال ساعدة بن جوية

أقول لام زنباع أقيمى * صدور العيش شطر بنى تميم

وقال لقيط الايادى

وقد أظلكم من شطر شعركم * هول له ظلم يغشاكم قطعا

(ترضاها) تحبها وتشتاق اليها لمقاصد دينية وافقت مشيئته تعالى وحكمته (فول وجهك) الفاء لتفريع الامر بالتولية على الوعد الكريم وتخصيص التولية بالوجه لما أنه مدار التوجه ومعياره وقيل المراد به كل البدن أى فاصرفه (شطر المسجد الحرام) اى نحوه وهو نصب على الظرفية من ول أو على نزع الخافض أو على أنه مفعول ثان له وقيل الشطر فى الاصل اسم لما انفصل من الشئ ودار شطور اذا كانت منفصلة عن الدور ثم استعمل لجانبه وان لم ينفصل كالقطر

وقال آخر

ان العسيب بهاداء مخامرها ❊ بشطرها بصر العينين مسحور

قال الشافعي رضي الله عنه يريد تلقاءها بصر العينين مسحور اذا عرفت هذا فنقول في الآية قولان (الاول) وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين واختيار الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقاءه وجانبه وقرأ ابي بن كعب تلقاء المسجد الحرام (القول الثاني) وهو قول الجبائي واختيار القاضي ان المراد من الشطر ههنا وسط المسجد ومنتصفه لان الشطر هو النصف والكعبة واقعة من المسجد في النصف من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة وكانت الكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى أن يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعني النصف من كل جهة وكأنه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على أن المراد ماذكرنا وجهان (الاول) ان المصلي خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولكن لا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة لا تصح صلاته (الثاني) انا لو فسرنا الشطر بالجانب لم يبق لذكر الشطر مزيد فائدة لانك اذا قلت فول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة أما لو فسرنا الشطر بماذكرناه كان لذكره فائدة زائدة فانه لو قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يفهم منه وجوب التوجه الى منتصفه الذي هو موضع الكعبة فلما قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فكان حمل هذا اللفظ على هذا المحمل أولى فان قيل لو حملنا الشطر على الجانب يبقى لذكر الشطر فائدة زائدة وهي انه لو قال فول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف مالا يطاق لان من في أقصى المشرق او المغرب لا يمكنه أن يولي وجهه المسجد أما اذا قال فول وجهك شطر المسجد الحرام أي جانب المسجد دخل فيه الحاضرون الغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبقى لقوله شطر المسجد الحرام زيادة فائدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير فول وجهك نصف المسجد وهذا بعيد لانه هذا التكليف لا تعلق له بالنصف وفرق بين النصف و بين الموضع الذي عليه يقبل التنصيف والكلام انما يستقيم لو حمل على الثاني الا ان اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام أي شئ هو فحكى في كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك وقال آخرون القبلة هي الكعبة والدليل عليه ما أخرج في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال أخبرني أسامة بن زيد قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج صلى ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف القبلة الى الكعبة وفي خبر

والحرام المحرم أي محرم فيه القتال أو ممنوع من الظلمة أن يتعرضوا له وفي ذكر المسجد الحرام دون الكعبة ايذان بكفاية مراعاة الجهة لان في مراعاة العين من البعيد حرجا عظيما بخلاف القريب روى عن البراء بن عازب ان نبي الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم وجه الى الكعبة

البراء بن عازب ثم صرف الى الكعبة وكان يحب أن يتوجه الى الكعبة وفى خبر ابن عمر فى صلاة أهل قبا فأتاهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حول الى الكعبة وفى رواية ثمامة بن عبدالله بن أنس جاء منادى رسول الله فنادى ان القبلة حولت الى الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال آخرون بل المراد المسجد الحرام كله قالوا لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهر لفظه الااذا منع منه مانع وقال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو عليه الصلاة والسلام انما أسرى به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام (المسئلة الثالثة) قال صاحب التهذيب الجماعة اذ صلوا فى المسجد الحرام يستحب أن يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين بالبيت فان كان بعضهم أقرب الى البيت من الامام جاز فلو امتد الصف فى المسجد فانه لاتصح صلاة من خرج عن محاذاة الكعبة وعند أبى حنيفة تصح لان عنده الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالى رحمه الله فى كتاب الاحياء حجة الشافعى رضى الله عنه القرآن والخبر والقياس أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لانا دللنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشئ هو الذى يكون محاذيا له وواقعا فى سمته والدليل عليه انه انما يقال انزيد اولى وجهه الى جانب عمرو لو قابل بوجهه وجهه وجعله محاذيا له حتى انه لوكان وجه كل واحد منهما الى جانب المشرق الا أنه لايكون وجه أحدهما محاذيا لوجه الآخر لايقال انه ولى وجهه الى جانب عمرو فثبت دلالة الآية على ان استقبال عين الكعبة واجب وأما الخبر فاروينا عنه انه عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين فى قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد الحصر فثبت انه لا قبلة الا عين الكعبة وكذلك سائر الاخبار التى رويناها فى ان القبلة هى الكعبة وأما القياس فهو أن مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم فى تعظيم الكعبة أمر بلغ مبلغ التواتر والصلاة من أعظم شعائر الدين وتوقيف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب أن يكون مشروعا ولان كون الكعبة قبلة أمر معلوم وكون غيرها قبلة أمر مشكوك والاولى رعاية الاحتياط فى الصلاة فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة واحتج أبو حنيفة بأمور (الاول) ظاهر هذه الآية وذلك لانه تعالى أوجب على المكلف أن يولى وجهه الى جانب ولى وجهه الى الجانب الذى حصلت الكعبة فيه فقد أوتى بما أمر به سواء كان مستقبلا للكعبة أم لا فوجب أن يخرج عن العهدة وأما الخبر فاروى أبو هريرة رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال ما بين المشرق والمغرب قبلة قال أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى ليس المراد من هذا الحديث ان كل ما يصدق عليه انه بين مشرق و مغرب فهو قبلة لان جانب القطب الشمالى يصدق عليه ذلك وهو

وقيل كان ذلك فى رجب بعد زوال الشمس قبل قتال بدر بشهرين ورسول الله صلى الله عليه وسلم فى مسجد بنى سلمة وقد صلى بأصحابه ركعتين من صلاة الظهر فتحول فى الصلاة واستقبل الميزاب وحول الرجال مكان النساء والنساء مكان الرجال فسمى المسجد مسجد القبلتين

بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد ان الشيء الذي هو بين مشرق معين ومغرب معين قبلة ونحن نحمل ذلك على الذي يكون بين المشرق الشتوي و بين المغرب الصيفي فان ذلك قبلة وذلك لان المشرق الشتوي جنوبي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والمغرب الصيفي شمالي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والذي بينهما هو سمت مكة قالوا فهذا الحديث بأن يدل على مذهبنا أولى منه بالدلالة على مذهبكم أما فعل الصحابة فمن وجهين (الاول) ان أهل مسجد قباء كانوا في صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين لبيت المقدس مستدبرين للكعبة لان المدينة بينهما فقيل لهم الا ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا في أثناء الصلاة من غير طلب دلالة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم وسمى مسجدهم بذي القبلتين ومقابلة العين من المدينة الى مكة لا تعرف الا بأدلة هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوها على البديهة في أثناء الصلاة وفي ظلمة الليل (الثاني) ان الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد الاسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ومقابلة العين لا تدرك الا بدقيق نظر الهندسة وأما القياس فمن وجوه (الاول) لو كان استقبال عين الكعبة واجبا اما علما أو ظنا وجب أن لا تصح صلاة أحد قط لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقدار نيف وعشرين ذراعا فمن المعلوم ان أهل المشرق والمغرب يستحيل أن يقفوا في محاذاة هذا المقدار بل المعلوم ان الذي يقع منهم في محاذاة هذا القدر القليل قليل بالنسبة الى كثير ومعلوم ان العبرة في أحكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب أن لا تصح صلاة أحد منهم لاسيما وذلك الذي وقع في محاذاة الكعبة لا يمكنه أن يعرف أنه وقع في محاذاتها وحيث اجتمعت الامة على صحة صلاة الكل علمنا ان المحاذاة غير معتبرة فان قيل الدائرة وان كانت عظيمة الا ان جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة فالصفوف الواقعة في العالم بأسرها كأنها دائرة محيطة بالكعبة والكعبة كأنها نقطة لتلك الدائرة الا أن الدائرة اذا صغرت ظهر التقوس والانحناء في جميعها وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس والانحناء في كل واحد من قسيها بل نرى كل قطعة منها شبيها بالخط المستقيم فلا جرم صحت الجماعة بصف طويل في المشرق والمغرب يزيد طولها على أضعاف البيت والكل يسمون متوجهين الى عين الكعبة قلنا هب ان الامر على ماذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وان كانت شبيهة بالخط المستقيم في الحس الا انها لا بد وأن تكون منحنية في نفسها لانها لو كانت في نفسها مستقيمة وكذا القول في جميع قطع تلك الدائرة فحينئذ تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض فيلزم أن تكون الدائرة اما مضلعة أو خطا مستقيما وكل ذلك محال فعلنا ان كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في نفسها منحنية فالصفوف المتصلة في أطراف العالم انما يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على الخط المستقيم بل اذا حصل فيها ذلك الانحناء

القليل الا ان ذلك الانحناء القليل الذى لايبقى بادراكه الحس البتة لايمكن أن يكون فى محل التكليف واذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بانه هل هو مستقبل لعين الكعبة أم لا فلو كان استقبال عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا الشرط مجهولا للكل والشك فى حصول الشرط يقتضى الشك فى حصول المشروط فوجب أن يبقى كل واحد من أهل هذه الصفوف شاكا فى صحة صلاته وذلك يقتضى أن لايخرج عن العهدة البتة وحيث اجتمعت الامة على انه ليس كذلك علمنا ان استقبال العين ليس بشرط لاعلما ولاظنا وهذا كلام بين (الثانى) انه لوكان استقبال عين الكعبة واجبا ولاسبيل اليه الا بالدلالة الهندسية ومالايتأدى الواجب الابه فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم الدلائل الهندسية واجبا على كل أحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب فان قيل عندنا استقبال عين الجهة واجب ظنا لايقينا والمفتقر الى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقينا الاظنا قلنا لوكان استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين لايجوز له الاكتفاء بالظن والرجل قادر على تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل ولما لم يجب ذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب (الثالث) لوكان استقبال العين واجبا اما علما أو ظنا ومعلوم انه لاسبيل الى ذلك الظن الا بنوع من أنواع الامارات وما لايتأدى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب (المسئلة الرابعة) فى دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما أرضية وهى الاستدلال بالجبال والقرى والانهار أو هوائية وهى الاستدلال بالرياح أو سماوية وهى النجوم أما الارضية والهوائية فهى غير مضبوطة ضبطا كليا فرب طريق فيه جبل مرتفع لايعلم انه على يمين المستقبل أو شماله أو قدامه أو خلفه فكذلك الرياح قد تدل فى بعض البلاد ولسنا نقدر على استقصاء ذلك اذ كل بلد بحكم آخر فى ذلك أما السماوية فادلتها منها تقريبية ومنها تحقيقية أما التقريبية فقد قالوا هذه الادلة اما أن تكون نهارية أو ليلية أما النهارية فالشمس فلابد وأن يراعى قبل الخروج من البلد أن الشمس عند الزوال أهى بين الحاجبين أم هى على العين اليمنى أم اليسرى أو تميل الى الجبين ميلا أكثر من ذلك فان الشمس لاتعدو فى البلاد الشمالية هذه المواقع وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر وأما وقت المغرب فانما يعرف ذلك بموضع الغروب وهو أن يعرف بأن الشمس تغرب عن يمين المستقبل أو هى مائلة الى وجهه أو قفاه وكذلك يعرف وقت العشاء الآخرة بموضع الشفق و يعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فكان الشمس تدل على القبلة فى الصلوات الخمس ولكن يختلف حكم ذلك بالشتاء والصيف فان المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم فى هذا الباب بحسب اختلاف البلاد وأما الليلية فهو أن يستدل على القبلة بالكوكب الذى يقال له الجدى

فانه كوكب كالثابت لاتظهر حركته من موضعه وذلك اما أن يكون على قفا المستقبل أوعلى منكبه الايمن من ظهره أومنكبه الايسر في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كاليمن وماوراءها يقع في مقابلة المستقبل فليعلم ذلك وماعرفه ببلده فليعول عليه في الطريق كله الااذا طال السفر فان المسافة اذابعدت اختلف موقع الشمس وموقع القطر وموقع المشارق والمغارب الى أن ينتهي في أثناء سفره الى بلد فينبغي أن يسأل أهل البصيرة أو يراقب هذه الكواكب وهومستقبل محراب جامع البلد حتى يتضح له ذلك فمهما تعلم هذه الادلة فله ان يعول عليها وأما الطريقة اليقينية وهي الوجوه المذكورة في كتب الهيئة قالو اسمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الافق و بين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤسنا ورؤس أهل مكه وانحراف القبلة قوس من دائرة الافق مابين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا ومابين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام الانحراف قالوا و يحتاج في معرفة سمت القبلة الى معرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساو يا لطول مكة وعرضها مخالف لعرض مكة كان سمت قبلتها على خط نصف النهار فان كان البلد شماليا فالى الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمال وأما اذا كان عرض البلد مساو يا لعرض مكة وطوله مخالفا لطولها فقد يظن أن سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد يمكن أيضا في البلاد التي أطوالها وعروضها مخالفة لطول مكة وعرضها أن يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه واذا كان كذلك فلابد من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق اسهلها أن يعرف الجزء الذي يسامت رؤس أهل مكة من فلك البروج وهو يح من الجوزاء وكح من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الاسطرلاب المعمول لعرض البلد و يعلم على المرى علامة ثم يدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في بلاد خراسان والعراق بقدر مابين الطولين من أجزاء الجرة ثم ينظر أين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع فما كان فهو الارتفاع الذي عنده يسامت ذلك الجزء رؤس أهل مكة ثم يرصد مسامتة الشمس ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس الى ذلك الارتفاع فقد سامتت الشمس رؤس أهل مكة فينصب مقياسا و يخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فيبنى عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلائل القبلة (المسئلة الخامسة) معرفة دلائل القبلة فرض على العين أم فرض على الكفاية فيه وجهان أصحهما فرض على العين لان كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة دلائل القبلة ومالايتأدى الواجب الا به فهو واجب (المسئلة السادسة) اعلم ان قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الاشخاص والاحوال الا انا أجمعنا على أن الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل انه طاعة لقوله عليه السلام خير المجالس مااستقبل به القبلة فبقى أن وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ثم نقول الرجل اما أن

يكون مسامتا للقبلة أو غائبا عنها أما المعاين فقد اجمعوا على انه يجب عليه الاستقبال وأما الغائب فاما أن يكون قادرا على تحصيل اليقين أو لا يقدر عليه لكنه يقدر على تحصيل الظن أو لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه أقسام ثلاثة (القسم الاول) القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان (البحث الاول) قد عرفت أن الغائب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلائل الهندسية وما لا سبيل الى أداء الواجب الا به فهو واجب فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه أو محرم ولا أدري ما عذرهم في هذا (البحث الثاني) المصلي اذا كان بأرض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه فهل له أن يجتهد قال صاحب التهذيب ننظر ان كان الحائل أصليا كالجبال فله الاجتهاد وان لم يكن أصليا كالابنية فعلى وجهين (أحدهما) له الاجتهاد لان بينه وبينها حائلا يمنع المشاهدة كما في الحائل الاصلي (والثاني) ليس له الاجتهاد لان فرضه الرجوع الى اليقين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب أن لا يكتفي فيه بالظن وهذا الوجه هو اللائق بسياق الآية لانها دلت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف اذا كان قادرا على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين (القسم الثاني) القادر على تحصيل الظن دون اليقين واعلم أن لتحصيل هذا الظن طرقا (الطريق الاول) الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه يقتضي أن الاجتهاد يقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار أمر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب أن يتناوله الامر (وثانيها) ان ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة بالاجتهاد لانه لو عرف القبلة بالتقليد ايضا لزم اما التسلسل أو الدور وهما باطلان فلا بد من الانتهاء آخر الامر الى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد أولى أم تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك أن الاول أولى لانه اذا أتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطأ الا من جهة واحدة فاذا قلد صاحب الاجتهاد فقد تطرق الى عمله احتمال الخطأ من وجهين ولا شك انه متى وقع التعارض بين طريقين فاقلهما خطأ أولى بالرعاية (وثالثها) قوله عليه السلام اذا أمرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم فههنا أمره بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب أن يجب عليه ذلك فان قيل أليس أن صاحب التهذيب ذكر أنه اذا كان في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة الى جهة واحدة أو وجد محرابا أو علامة للقبلة في طريق هي جادة للمسلمين يجب عليه أن يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لان هذه العلامات كاليقين أما في الانحراف يمنة أو يسرة فيجوز أن يجتهد مع هذه العلامات وكان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تياسروا يا أهل مرو وكذلك لو أخبره مسلم بان قال رأيت غالب المسلمين أو جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله

وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من أهله كما في الوقت وهو ما اذا أخبره عدل انى رأيت الفجر قدطلع أوالشمس قدزالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم أن هذا الكلام مشكل من وجوه (أحدها) انه لامعنى للتقليد الاقبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير أو فعله فى تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على أن القادر على الاجتهاد لابد أن يكون مأمورا بالاجتهاد (وثانيها) أنه جوز المخالفة فى اليمين واليسار بناء على الاجتهاد فنقول هو قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذى يتولاه بنفسه فوجب أن تجوزله المخالفة كما فى اليمين واليسار (وثالثها) انه اما أن يكون ممنوعا من الاجتهاد أومن العمل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل لان معاذا لماقال أجتهد برأيى مدحه الرسول عليه السلام على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع عنه والثانى أيضا باطل لانه لماعلم أو ظن أن القبلة ليست فى الجهة التى فيها المحاريب فلووجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك ترجيحا للتقليد على الاستدلال وانه خطأ (ورابعها) أن مذهب الشافعى رضى الله عنه انه لايجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوزله تقليد محاريب البلاد واحتج القائلون بترجيح محاريب الامصار على البلاد من وجوه (الاول) انها كالتواتر مع الاجتهاد فوجب رجحانه عليه (والثانى) أن الرجل اذا رأى المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فههنا لايحتاج الى تعرف الوقت فكذا ههنا (الثالث) ان أهل البلد رضوا به والظاهر أنه لوكان خطأ لتنبهوا له ولو تنبهوا له لما رضوا به فهذا مايمكن أن يقال فى الجانبين (الطريق الثانى) الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا أخبره عدل عن كون القبلة فى هذه الجهة فهذا يفيد ظن ان القبلة هناك واتفقوا على أنه لابد من شرطين الاسلام والعقل فلاعبرة فى هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا بعلمهما واختلفوا فى شرائط ثلاثة (أولها) البلوغ حكى الخيضرى نصا عن الشافعى أنه لايقبل قول الصبى وحكى أبو زيد أيضا عن الشافعى انه يقبل (وثانيها) العدالة قالوا لايقبل خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل (وثالثها) العدد فمنهم من اعتبره كما فى الشهادة لاسيما الذين اعتبروا العدد فى الرواية أيضا ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ماقلناه أحكام (أولها) أن كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا أقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد ظنا أضعف مثاله أن تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان أولى من تقليد من قلد غيره وهلم جرا (وثانيها) أنه اذا علم أن الاجتهاد لايتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد حتى تصير الصلاة قضاء أو تقليد الغير حتى تبقى الصلاة اداء فيه تردد (وثالثها) أن من لايعرف دلائل القبلة فله الرجوع الى قول الغير حين الصلاة بل يجب (الطريق الثالث) ان شاهد فى دار الاسلام محرابا منصوبا باجازله التوجه اليه على التفصيل الذى تقدم أما اذا رأى القبلة منصوبة فى طريق يقل فيه مرور الناس أوفى طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولايدرى من نصبها أو رأى محرابا فى قرية

ولا يدرى بناه المسلمون أو المشركون أو كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون أهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب عليه الاجتهاد (الطريق الرابع) ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير وهو أن يخبره انسان بمواقع الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فههنا يجب عليه الاستدلال بما يسمع اذا كان عاجزا عن رؤيتها بنفسه (القسم الثالث) الذى عجز عن تحصيل العلم والظن وهو الكائن فى الظلمة التى خفيت الامارات بأسرها عليه أو الاعمى الذى لا يجد من يخبره أو تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح وفيه ابحاث (البحث الاول) ان هذا الشخص يستحيل أن يكون مأمورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا أمارة تكليف ما لا يطاق وهو منفى فلم يبق الا أحد أمور ثلاثة اما أن يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالمشروط فههنا لا تجب عليه الصلاة أو يقال شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعذر أقل من هذا وهو حال المسايفة فيسقط ههنا أيضا فيجب عليه أن يأتى بالصلاة الى اى جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال أو يقال انه يأتى بتلك الصلاة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هى الوجوه الممكنة أما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالاجماع وأيضا فلا نرى أن ينافى الشرع فى الجملة أن الصلاة صحت بدون الاستقبال كما فى حال المسايفة وفى النافلة وأما ايجاب الصلاة الى جميع الجهات فهو أيضا باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه صلاة واحدة ولقائل أن يقول أليس أن من نسى صلاة من صلوات يوم وليلة ولا يدرى عينها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات بأسرها ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز أن يكون الامر ههنا كذلك قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير فى جميع الجهات (البحث الثانى) انه اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة أولى بأن تكون قبلة من سائر الجهات من غير أن يكون ذلك الترجيح مبنيا على استدلال بل يحصل ذلك بمجرد التشهى وميل القلب اليه فهل يعد هذا اجتهادا وهل المكلف مكلف بأن يعول عليه أم لا الأولى أن يكون ذلك معتبرا لقوله عليه السلام المؤمن ينظر بنور الله ولان سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر (البحث الثالث) اذا أدى هذه الصلاة فالظاهر يقتضى أن لا يجب القضاء لانه أدى وظيفة الوقت وقد صحت منه فوجب أن لا تجب عليه الاعادة وظاهر قول الشافعى رضى الله عنه أنه تجب الاعادة سواء بان صوابه أو خطؤه (المسئلة السابعة) تجوز الصلاة فى جوف الكعبة عند عامة أهل العلم ويتوجه الى أى جانب شاء وقال مالك يكره أن يصلى فى الكعبة المكتوبة لان من كان داخل الكعبة لا يكون متوجها الى كل الكعبة بل يكون متوجها الى بعض أجزائها ومستدبرا عن بعض أجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا لكل الكعبة فوجب أن لا تصح صلاته لان الله تعالى أمر باستقبال البيت قال وأما النافلة فجائزة لان استقبال القبلة فيها غير واجب حجة الجمهور ما أخرجه الشيخان فى الصحيحين ورواه الشافعى رضى الله عنه أيضا عن

مالك عن نافع عن ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو وأسامة بن زيد وعثمان ابن أبي طلحة و بلال فأغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسألت بلالا حين خرج ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال جعل عمودا عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة أعمدة و راءه وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة ثم صلى واعلم ان الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه (أحدها) ان خبر الواحد لا يعارض ظاهر القرآن (وثانيها) لعل تلك الصلاة كانت نافلة وذلك عند مالك جائز (وثالثها) ان مالكا خالف هذا الخبر ومخالفة الراوى وان كانت لا توجب الطعن فى الخبر الا انها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة الى خبر واحد خلى عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القرآن (و رابعها) ان الشيخين أوردا فى الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا فى نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين فى قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين (الاول) ان النفى والاثبات يتعارضان (والثانى) قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة يدل على انه لا بد من توجه ذلك الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل جوز استدباره والجواب عن استدلال مالك رحمه الله أن نقول قوله وحيثما كنتم اما أن يكون صيغة عموم أو لا يكون فان كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذى يكون فى البيت فكأنه تعالى أمر من كان فى البيت أن يتوجه اليه فالآتى به يكون خارجا عن العهدة وان لم يكن صيغة عموم لم تكن الآية متناولة لهذه المسئلة البتة فلا تدل على حكمها لا بالنفى ولا بالاثبات ثم المعتمد فى المسئلة ان الانسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه الى كل البيت بل انما يمكنه أن يتوجه الى جزء من أجزاء البيت والذى فى البيت يتوجه الى جزء من أجزاء البيت فقد كان آتيا بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة (المسئلة الثامنة) اعلم ان الكعبة عبارة عن أجسام مخصوصة هى السقف والحيطان والبناء ولا شك أن تلك الاجسام حاصلة فى أحياز مخصوصة فالقبلة اما أن تكون تلك الاحياز فقط أو تلك الاجسام فقط أو تلك الاجسام بشرط حصولها فى تلك الاحياز لا جائز أن يقال انها تلك الاجسام فقط لانا اجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة وما فى بنائها من الاحجار والخشب الى موضع آخر و بنى به بناء وتوجه اليه أحد فى الصلاة لم يجز ذلك ولا جائز أن يقال انها تلك الاجسام بشرط كونها فى تلك الاحياز لان الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله وأزيل عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب و بقيت العرصة خالية فان أهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلاتهم وكانوا مستقبلين للقبلة فلم يبق الا أن يقال القبلة هو ذلك الخلاء الذى حصل فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلى الذى ذكرناه فهو أيضا مطابق للآية لان المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار وجهة المسجد الحرام هو الاحياز التى حصلت فيها تلك الاجسام فاذا أمر الله تعالى بالتوجه الى

جهة المسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء اذا ثبت هذا فنقول قال أصحابنا لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله فالواقف في عرصتها لا تصح صلاته لانه لا يعد مستقبلا للقبلة وذكر ابن سريج انه يصح وهو قول أبي حنيفة والاختيار عندي والدليل عليه ما بينا أن القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء والواقف في العرصة مستقبل لجزء من أجزاء ذلك الخلاء فيكون مستقبلا للقبلة فوجب أن تصح صلاته وقالوا أيضا الواقف على سطح الكعبة من غير أن يكون في قبالته جدار لا تصح صلاته الا على قول ابن سريج وهو الاختيار عندي لانه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذي هو القبلة فوجب أن تصح صلاته (المسئلة التاسعة) لما دلت الآية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل أنه لا سبيل الى الاستقبال الى الجهات الا بالاجتهاد وثبت بالعقل انما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لابد وأن يكون مبنيا على الظن فكانت الآية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا أن التكليف بالظن واقع في الجملة وقد استدل الشافعي رضي الله عنه بذلك على ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف لانه اثبات القياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه والله أعلم (المسئلة العاشرة) الظاهر انه لا يجب نية استقبال القبلة لان الآية دلت على وجوب الاستقبال والآتي به آت بما دلت الآية عليه فوجب أن لا يجب عليه نية أخرى كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب (المسئلة الحادية عشر) استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسايفة ويلحق به الخوف على النفس من العدو أو من السبع أو من الجمل الصائل أو عند الخطأ في القبلة بسبب التيامن والتياسر أو في اداء النوافل وهذا يقتضي أن العاجز عن تحصيل العلم والظن اذا أدى الصلاة أن يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد اذا بان له تعين الخطأ (المسئلة الثانية عشر) اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة فعليه أن ينحرف ويتحول ويبني لان عارض الاجتهاد لا يبطل السابق فكذلك فيمن صدق مخبرا ثم جاء آخر نفسه اليه أسكن فاخبره بخلافه فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم الاستقبال والله أعلم * قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول عليه السلام لا مع الامة وقوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل (وثانيهما) أن المراد بالاولى مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز لو وقع الاختصار عليه أن يظن أن هذه القبلة قبلة لاهل المدينة خاصة فبين الله تعالى انهم أينما حصلوا من بقاع الارض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة (المسئلة الثانية) قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره يعني وأينما كنتم وموضع كنتم من الاعراب جزم بالشرط كأنه قيل حيثما تكونوا فولوا والفاء جواب أما قوله وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان (المسئلة

(وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) خص الرسول صلى الله عليه وسلم بالخطاب تعظيما لجنابه وايذانا باسعاف مرامه ثم عمم الخطاب للمؤمنين مع التعرض لاختلاف أماكنهم تأكيدا للحكم وتصريحا بعمومه لكافة العباد من كل حاضر وباد وحثا للامة على المتابعة وحيثما شرطية وكنتم في محل الجزم بها وقوله تعالى فولوا جوابها وتكون هي منصوبة على الظرفية بكنتم نحو قوله تعالى أيا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى

الاولى) المراد بقوله وان الذين أوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التوراة عن السدى وقيل بل المراد احبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب المتقدم هو التوراة والانجيل ولا بد أن يكونوا عددا قليلا لان الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على الكتمان (المسئلة الثانية) الضمير في قوله أنه الحق راجع الى مذكور سابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز أن يكون المراد أن القوم يعلمون أن الرسول مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على أمر القبلة وغيرها ويحتمل أن يرجع الى هذا التكليف الخاص بالقبلة وانهم يعلمون أنه الحق وهذا الاحتمال الاخير أقرب لانه أليق بالكلام اذ المقصود بالآية ذلك دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك وذكروا فيه وجوها (أحدها) أن قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب انبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه يصلى الى القبلتين (وثانيها) انهم كانوا يعلمون أن الكعبة هي البيت العتيق الذي جعله الله تعالى قبلة لابراهيم واسمعيل عليهما السلام (وثالثها) انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا لا محالة أن كل ما أتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا * وأما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي تعملون بالتاء على الخطاب للمسلمين والباقون بالياء على أنه راجع الى اليهود (المسئلة الثانية) انا ان جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعد لهم وبشارة أى لا يخفى على جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا اخل بثوابكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ويحتمل أيضا انه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وان لم يعجلها لهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار * قوله تعالى (ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الاولى أن الذين أوتوا الكتاب يعلمون أن هذه القبلة حق بين بعد ذلك أن صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في قوله ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب فقال الاصم المراد علماؤهم الذين أخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة بقوله وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم واحتج عليه بوجوه (أحدها) قوله ولئن اتبعت أهواءهم فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل أنه حق فانه لا يكون متبعا لهوى النفس بل يكون في ظنه انه متبع للهدى فأما الذين يعلمون بقلوبهم ثم ينكرون بالسنتهم فهم المتبعون للهوى (وثانيها) أن ما قبل هذه الآية وهو قوله وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء وما بعدها وهو قوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم مختص بالعلماء أيضا اذ لو كان حاصلا في الكل امتنع الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها

(وان الذين أوتوا الكتاب) من فريق اليهود والنصارى (ليعلمون انه) أى التحويل أو التوجه المفهوم من التولية (الحق) لا غير لعلمهم بان عادته سبحانه وتعالى جارية على تخصيص كل شريعة بقبلة ومعاينتهم لما هو مسطور في كتبهم من انه عليه الصلاة والسلام يصلى الى القبلتين كما يشعر بذلك التعبير عنهم بالاسم الموصول بايتاء الكتاب وان مع اسمها وخبرها ساد مسد مفعولى يعلمون او مسد مفعوله الواحد على ان العلم بمعنى المعرفة وقوله تعالى (من ربهم) متعلق بمحذوف وقع حالا من الحق اى كائنا من ربهم او صفة له على رأى من يجوز حذف الموصول مع بعض صلته اى الكائن من ربهم (وما الله بغافل عما تعملون) وعد ووعيد للفريقين والخطاب للكل تغليبا وقرئ على صيغة الغيبة فهو وعيد لاهل الكتاب (ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب) وضع الموصول موضع المضمر للايذان بكمال سوء حالهم من العناد

مع تحقق ما يزعمهم منه من الكتاب الناطق بحقيقة ما كابروا في قبوله (بكل آية) اى حجة قطعية دالة على حقية التحويل واللام موطئة للقسم وقوله تعالى (ما تبعوا قبلتك) جواب القسم المضمر ساد مسد جواب الشرط والمعنى انهم ما تركوا قبلتك لشبهة تزيلها الحجة وانما خالفوك مكابرة وعنادا وتجريد الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم بعد تعميمه للامة لما ان المحاجة والاتيان بالآية من الوظائف الخاصة به عليه السلام

وما بعدها خاصا فكذا هذه الآية المتوسطة (وثالثها) أن الله تعالى أخبر عنهم بأنهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والآيات وهذا شأن المعاند اللجوج لا شأن المعاند المتحير (ورابعها) انا لو حملناه على العموم لصارت الآية كذبا لان كثيرا من أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال آخرون بل المراد جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتجوا عليه بان قوله الذين أوتوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل ثم اجابوا عن الحجة الاولى أن صاحب الشبهة صاحب هوى في الحقيقة لانه ما تمم النظر والاستدلال فانه لو أتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل اليه علمنا أنه ترك النظر التام بمجرد الهوى وأجابوا عن الحجة الثانية بانه ليس يمتنع أن يراد في الآية الاولى بعضهم وفي الآية الثانية كلهم وأجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع أولئك العلماء كان الاصرار حاصلا في الكل وأجابوا عن الحجة الرابعة بانه تعالى أخبر عنهم أنهم بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان أحدا منهم لا يؤمن (المسئلة الثانية) احتج الكعبي بهذه الآية على جواز ان لا يكون في المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل في المقدور لهؤلاء لطف لكان في جملة الآيات ما لو أتاهم به لكانوا يؤمنون فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع (المسئلة الثالثة) احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى في عباده وما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون فانهم مستطيعون لأن يفعلوا الخير الذي أمروا به ويتركوا ضده الذي نهوا عنه واحتج أصحابنا به على القول بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى أخبر عنهم بانهم لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فكان ذلك محالا وقد أمروا به فقد أمروا بالمحال وتمام القول فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الرابعة) انما حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يرجعون عن أباطيلهم بسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك لا يزول بايراد الدلائل (المسئلة الخامسة) اختلفوا في قوله ما تبعوا قبلتك قال الحسن والجبائي أراد جميعهم كأنه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان أحدا منهم لا يؤمن قال القاضي ان اريد بأهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تأويل الحسن وان أريد به العلماء نظرنا فان كان في علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قد آمن وجب أيضا ذلك التأويل وان لم يكن فيهم من قد آمن صح اجراؤه على ظاهره في رجوع النفي الى كل واحد منهم لان ذلك أليق بالظاهر اذ لا فرق بين قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما تبع احد منهم قبلتك (المسئلة السادسة) لئن بمعنى لو واجيب بجواب لو وللعلماء فيه خلاف فقيل انهم لما

تقار باستعمل كل واحد منهما مكان الآخر وأجيب بجوابه نظيره قوله تعالى ولئن أرسلنا ريحا ثم قال لظلوا على جواب لو وقال ولو انهم آمنوا واتقوا ثم قال لمثوبة على جواب لئن وذلك أن أصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه ان كل واحدة منهما على موضعها وانما الحق في الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب كجواب القسم (المسئلة السابعة) الآية وزنها فعلة أصلها أية فاستثقلوا التشديد في الاية فأبدلوا من الياء الاولى ألفا لانفتاح ماقبلها والآية الحجة والعلامة وآية الرجل شخصه وخرج القوم بآيتهم جماعتهم وسميت آية القرآن بذلك لانها جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها وقيل لانها دالة على انقطاعها عن المخلوقين وانها ليست الا من كلام الله تعالى (المسئلة الثامنة) روى ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ائتنا بآية كما أتى الانبياء قبلك فانزل الله تعالى هذه الآية والاقرب ان هذه الاية مانزلت في واقعة مبتدأة بل هي من بقية أحكام تحويل القبلة * أما قوله تعالى وما أنت بتابع قبلتهم ففيه أقوال (الاول) انه دفع لتجويز النسخ و بيان ان هذه القبلة لاتصير منسوخة (والثاني) حسم الاطماع أهل الكتاب فانهم قالوا لوثبت على قبلتنا لكنا نرجوأن تكون صاحبنا الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه الى قبلتهم (الثالث) المقابلة يعني ماهم بتاركي باطلهم وما أنت بتارك حقك (الرابع) أراد أنه لايجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم لان ذلك معصية (الخامس) وما أنت بتابع قبلة جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى ولان قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى فلليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع أقوالهم * أما قوله ومابعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال فمن وجوه (الاول) انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن ارضاؤهم باتباعها (الثاني) ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلتك مع انهم فيما بينهم مختلفون (الثالث) ان هذا ابطال لقولهم انه لايجوز مخالفة أهل الكتاب لانه اذا جاز أن تختلف قبلتاهما للمصلحة جاز أن تكون المصلحة في ثالث وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه اشكال وهو ان قوله ومابعضهم بتابع قبلة بعض ينفي أن يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضي الى الخلف وجوابه انا ان حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان أحدا منهم يتبع قبلة الآخر فالخلف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص واما قوله ولئن اتبعت أهواءهم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الهوى المقصور هو مايميل اليه الطبع والهواء الممدود معروف (المسئلة الثانية) اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب قال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال آخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لايفعل ذلك فلا يجوز أن يخصه بهذا الخطاب وهذا القول الثالث خطأ

وقوله تعالى (وما أنت بتابع قبلتهم) جملة معطوفة على الجملة الشرطية لاعلى جوابها مسوقة لقطع أطماعهم الفارغة حيث قالت اليهود لوثبت على قبلتنا لكنا نرجو أن تكون صاحبنا الذي ننتظره تغريرا له عليه الصلاة والسلام وطمعا في رجوعه وايثار الجملة الاسمية للدلالة على دوام مضمونها واستمراره وافراد قبلتهم مع تعددها باعتبار اتحادها في البطلان ومخالفة الحق ولئلا يتوهم ان مدار النفي هو التعدد وقرئ بتابع قبلتهم على الاضافة

(ومابعضهم بتابع قبلة بعض) فان اليهود تستقبل الصخرة والنصارى مطلع الشمس لايرجى توافقهم كما لايرجى موافقتهم لك لتصلب كل فريق فيما هو فيه (ولئن اتبعت أهواءهم) الزائغة المخالفة

لان كل ما لو وقع من الرسول لقبح والاجلاء عنه مرتفع فهو منهى عنه وان كان المعلوم منه أنه لا يفعله ويدل عليه وجوه (أحدها) أنه لو كان كل ما علم الله أنه لا يفعله وجب أن لا ينهاه عنه لكان ما علم انه يفعله وجب أن لا يأمره به وذلك يقتضى أن لا يكون النبي مأمورا بشئ ولا منهيا عن شئ وانه بالاتفاق باطل (وثانيها) لولا تقدم النهى والتحذير لما احترز النبي صلى الله عليه وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهى والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهى والتحذير (وثالثها) أن يكون الغرض من النهى والوعيد أن يتأكد قبح ذلك فى العقل فيكون الغرض منه التأكيد ولما حسن من الله تعالى والتنبيه على انواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها فى العقول والغرض منه تأكيد العقل بالنقل فأى بعد فى مثل هذا الغرض ههنا (ورابعها) قوله تعالى فى حق الملائكة ومن يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى أخبر عن عصمتهم فى قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم لئن أشركت ليحبطن عملك وقد أجمعوا على انه عليه الصلاة والسلام ما أشرك وما مال اليه وقال يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال تعالى ودوا لو تدهن فيدهنون وقال بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقوله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرنا انه عليه الصلاة والسلام منهى عن ذلك وأن غيره أيضا منهى عنه لان النهى عن هذه الاشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام بقى أن يقال فلم خصه بالنهى دون غيره فنقول فيه وجوه (أحدها) ان كل من كان نعم الله عليه أكثر كان صدور الذنب منه أقبح ولا شك ان نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر فكان حصول الذنب منه أقبح فكان أولى بالتخصيص (وثانيها) ان مزيد الحب يقتضى التخصيص بمزيد التحذير (وثالثها) ان الرجل الحازم اذا أقبل على أكبر أولاده وأصلحهم فزجره عن أمر بحضرة جماعة أولاده فانه يكون منبها بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفى عادة الناس أن يوجهوا أمرهم ونهيهم الى من هو أعظم درجة تنبيها للغير أو توكيدا فهذه قاعدة مقررة فى أمثال هذه الآية (القول الثانى) ان قوله ولئن اتبعت أهواءهم ليس المراد منه أنه اتبع أهواءهم فى كل الامور فلعله عليه الصلاة والسلام كان فى بعض الامور يتبع أهواءهم مثل ترك المخاشنة فى القول والغلظة فى الكلام طمعا منه عليه الصلاة والسلام فى استمالتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر أيضا وآيسه منهم بالكلية على ما قال ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا (القول الثالث) ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الا أن المراد منه غيره وهذا كما انك اذا عاتبت انسانا أساء عبده الى عبدك فتقول له لو فعلت مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابا شديدا فكان الغرض منه أن لا يميل الى مخالطتهم ومتابعتهم أحد من الامة ❁ أما قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسئلتان

والالهاب للثبات على الحق اى ولئن اتبعت اهواءهم فرضا (انك اذا لمن الظالمين) وفيه لطف للسامعين وتحذير لهم عن متابعة الهوى فان من ليس من شأنه ذلك اذا نهى عنه ورتب على فرض وقوعه ما رتب من الانتظام فى سلك الراسخين فى الظلم فما ظن من ليس كذلك واذن حرف جواب وجزاء توسطت بين اسم ان وخبرها لتقرير ما بينهما من النسبة اذ كان حقها ان تتقدم او تتأخر فلم تقدم لئلا يتوهم أنها لتقرير النسبة التى بين الشرط وجوابه المحذوف لان المذكور جواب القسم ولم تتأخر لرعاية الفواصل ولقد بولغ فى التأكيد من وجوه تعظيما للحق المعلوم وتحريضا على اقتفائه وتحذيرا عن متابعة الهوى واستعظاما لصدور الذنب من الانبياء عليهم السلام

قوله القول الثانى لم يذكر الاول صريحا بل ضمنا فتأمل

(المسألة الاولى) أنه تعالى لم يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والآيات والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكأنه سبحانه وتعالى عظم أمر النبوات والمعجزات بأن سماها باسم العلم وذلك ينبهك على ان العلم أعظم المخلوقات شرفا ومرتبة (المسألة الثانية) دلت الآية على أن توجه الوعيد على العلماء أشد من توجهه على غيرهم لان قوله من بعد ماجاءك من العلم يدل على ذلك أما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لوفعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم فى كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض منه التهديد والزجر والله أعلم * قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) اعلم أن فى الآية مسائل (المسألة الاولى) قوله الذين آتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم والدليل عليه أنه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم والجمع العظيم الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه فى العادة ألا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز أن لايلقاه أحد الا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل والله أعلم (المسألة الثانية) الضمير فى قوله يعرفونه الى ماذا يرجع ذكروا فيه وجوها (أحدها) أنه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أى يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه و بين غيره كما يعرفون أبناءهم لاتشتبه عليهم أبناؤهم وأبناء غيرهم عن عمر رضى الله عنه أنه سأل عبدالله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنا أعلم به منى بابنى قال ولم قال لانى لست أشك فى محمد أنه نبى وأما ولدى فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بأنه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول أسئلة (السؤال الاول) أنه لاتعلق لهذا الكلام بماقبله من أمر القبلة (الجواب) أنه تعالى فى الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ماجاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام فى هذه الآية فقال اعلموا يامعاشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمدا وماجاء به وصدقه ودعوته وقبلته لايشكون فيه كما لايشكون فى أبنائهم (السؤال الثانى) هذه الآية نظيرها قوله تعالى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل وقال ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد الا أنا نقول من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم وذلك لان وصفه فى التوراة والانجيل اما أن يكون قد أتى مشتملا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة أو هذا الوصف ماأتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول وجب أن يكون العلم بتقدمه فى الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لاهل المشرق والمغرب لان

(الذين آتيناهم الكتاب) اى علماءهم اذهم العمدة فى ايتائه ووضع الموصول موضع المضمر مع قرب العهد للاشعار بعلية مافى حيز الصلة للحكم والضمير المنصوب فى قوله تعالى (يعرفونه) للرسول صلى الله عليه وسلم والالتفات الى الغيبة للايذان بأن المراد ليس معرفتهم له عليه السلام من حيث ذاته ونسبه الزاهر بل من حيث كونه مسطورا فى الكتاب منعوتا فيه بالنعوت التى من جملتها انه عليه السلام يصلى الى القبلتين كأنه قيل الذين آتيناهم الكتاب يعرفون من وصفناه فيه وبهذا يظهر جزالة النظم الكريم وقيل هو اضمار قبل الذكر للاشعار بفخامة شأنه عليه الصلاة والسلام أنه علم معلوم بغير اعلام فتأمل وقيل الضمير للعلم أو سببه الذى هو الوحى أو القرآن أو التحويل ويؤيد الاول قوله عز وجل (كما يعرفون أبناءهم) اى يعرفونه عليه الصلاة والسلام با وصافه الشريفة المكتوبة فى كتابهم ولا يشتبه عليهم كما لايشتبه ابناؤهم وتخصيصهم بالذكر دون مايعم البنات لكونهم اعرف عندهم منهن

التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من انكار ذلك (وأما القسم الثانى) فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لانا نقول هب أن التوراة اشتملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا أن ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا فى التفصيل الى حد اليقين لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم (والجواب) عن هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بأن العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى وأظهر من العلم بنبوة الابناء وأبوة الآباء (السؤال الثالث) فعلى هذا الوجه الذى قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علما برهانيا غير محتمل للغلط أما العلم بان هذا ابنى فذلك ليس علما يقينيا بل ظن ومحتمل للغلط فلم شبه اليقين بالظن (والجواب) ليس المراد أن العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم ببنوة الابناء بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذا ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضرورى وذلك نظرى وتشبيه النظرى بالضرورى يفيد المبالغة وحسن الاستعارة (السؤال الرابع) لما خص الابناء الذكور الجواب لان الذكور أعرف وأشهر وهم بصحبة الآباء ألزم وبقلوبهم ألصق (القول الثانى) الضمير فى قوله يعرفونه راجع الى أمر القبلة أى علماء أهل الكتاب يعرفون أمر القبلة التى نقلت اليها كما يعرفون أبناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد واعلم ان القول الاول أولى من وجوه (أحدها) ان الضمير انما يرجع الى مذكور سابق وأقرب المذكورات العلم فى قوله من بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكأنه تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم وأما أمر القبلة فما تقدم ذكره البتة (وثانيها) ان الله تعالى ما أخبر فى القرآن أن أمر تحويل القبلة مذكور فى التوراة والانجيل واخبر فيه أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة فى التوراة والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى (وثالثها) أن المعجزات لا تدل اول دلالتها الا على صدق محمد عليه السلام فاما أمر القبلة فذلك انما ثبت لانه أحد ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة أولى أما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين أوتوا الكتاب وعرفوا الرسول فنهم من آمن به مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقى على كفره ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقى على كفره لا جرم قال الله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فوصف البعض بذلك ودل بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق فى الدين محظور اذا أمكن اظهاره واختلفوا فى المكتوم فقيل أمر محمد

بسبب كونهم أحب اليهم عن عمر رضى الله عنه أنه سأل عبد الله بن سلام رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا أعلم به منى يابنى قال ولم قال لانى لست أشك فيه أنه نبى فاما ولدى فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه رضى الله عنهما (وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) هم الذين كابروا وعاندوا الحق والباقون هم الذين آمنوا منهم فانهم يظهرون الحق ولا يكتمونه وأما الجهلة منهم فليست لهم معرفة بالكتاب ولا بما فى تضاعيفه فاهم بصدد الاظهار ولا بصدد الكتم وانما كفرهم على وجه التقليد

صلى الله عليه وسلم وقيل أمر القبلة وقد استقصينا في هذه المسئلة * أما قوله الحق من ربك ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) يحتمل أن يكون الحق خبر مبتدا محذوف أي هو الحق وقوله من ربك يجوز أن يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا و يجوز أيضا أن يكون مبتدأ خبره من ربك وقرأ على رضي الله عنه الحق من ربك على الابدال من الاول أي يكتمون الحق الحق من ربك (المسئلة الثانية) الالف واللام في قوله الحق فيه وجهان (الاول) أن يكون للعهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الى الحق الذي في قوله ليكتمون الحق أي هذا الذي يكتمونه هو الحق من ربك وأن يكون للجنس على معنى الحق من الله تعالى لا من غيره يعني ان الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذي أنت عليه ومالم يثبت أنه من الله كالذي عليه أهل الكتاب فهو الباطل * أما قوله فلا تكونن من الممترين ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فلا تكونن من الممترين في ماذا اختلفوا فيه على أقوال (أحدها) فلا تكونن من الممترين في ان الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك وأن بعضهم عاند وكتم قاله الحسن (وثانيها) بل يرجع الى أمر القبلة (وثالثها) الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان أقرب المذكورات اليه قوله الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما تشتمل عليه من قرآن ووحي وشريعة فقوله فلا تكونن من الممترين وجب أن يكون راجعا اليه (المسئلة الثانية) انه تعالى وان نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على انه كان شاكا فيه وقد تقدم القول في بيان هذه المسئلة والله أعلم * قوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا ان الله على كل شئ قدير) اعلم انهم اختلفوا في المراد بقوله ولكل وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال ولكل ولم يقل لكل قوم أو أمة لانه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير في كلامهم كقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا (المسئلة الثانية) ذكروا فيه أربعة أوجه (أحدها) أنه يتناول جميع الفرق أعني المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وهو قول الاصم قال لان في المشركين من كان يعبد الاصنام و يتقرب بذلك الى الله تعالى كما حكى الله تعالى عنهم في قوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله (وثانيها) وهو قول أكثر علماء التابعين ان المراد أهل الكتب وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخلين فيه (وثالثها) قال بعضهم المراد لكل قوم من المسلمين وجهة أي جهة من الكعبة يصلي اليها جنوبية اوشمالية أوشرقية أوغربية واحتجوا على هذا القول بوجهين (الاول) قوله تعالى هو موليها يعني الله موليها وتولية الله لم تحصل الا في الكعبة لان ماعداها تولية الشيطان (الثاني) ان الله تعالى عقبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر أن المراد من هذه الخيرات ما لكل أحد من جهة والجهات الموصوفة بالخيرية ليست الا جهات الكعبة (ورابعها) قال آخرون ولكل وجهة أي لكل واحد من الرسل وأصحاب الشرائع جهة قبلة فقبلة المقربين العرش وقبلة الروحانيين الكرسي وقبلة الكروبيين البيت المعمور

(الحق) بالرفع على انه مبتدأ وقوله تعالى (من ربك) خبره واللام للعهد والاشارة الى ما عليه النبي صلى الله عليه وسلم أو الى الحق الذي يكتمونه أو للجنس والمعنى ان الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذي انت عليه لا غيره كالذي عليه أهل الكتاب أو على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو الحق وقوله تعالى من ربك اما حال او خبر بعد خبر وقرئ بالنصب على أنه بدل من الاول أو مفعول ليعلمون وفي التعرض لوصف الربوبية مع الاضافة الى ضميره عليه السلام من اظهار اللطف به عليه السلام ما لا يخفى (فلا تكونن من الممترين) أي الشاكين في كتمانهم الحق عالمين به وقيل في انه من ربك وليس المراد به نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشك فيه لانه غير متوقع منه عليه السلام وليس بقصد واختيار بل اما تحقيق الامر وانه بحيث لا يشك فيه ناظر أو أمر الامة باكتساب المعارف المزيحة للشك على الوجه الابلغ (ولكل) أي ولكل أمة من الامم على ان التنوين عوض من المضاف اليه

وقبلة الانبياء الذين قبلك بيت المقدس وقبلتك الكعبة * أما قوله تعالى وجهة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرئ ولكل وجهة على الاضافة والمعنى وكل وجهة هو موليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد ضربت ولزيد أبو ضاربه (المسئلة الثانية) قال الفراء وجهة وجهة ووجه بمعنى واحد واختلفوا في المراد فقال الحسن المراد المنهاج والشرع وهو كقوله تعالى لكل أمة جعلنا منسكا لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد منه أن للشرائع مصالح فلاجرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الاشخاص وكما اختلفت بحسب اختلاف الاشخاص لم يبعد أيضا اختلافها بحسب اختلاف الزمان بالنسبة الى شخص واحد فلهذا صح القول بالنسخ والتغيير وقال الباقون المراد منه أمر القبلة لانه تقدم قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجهة يجب أن تكون محمولة على ذلك أما قوله هو موليها ففيه وجهان (الاول) انه عائد الى الكل أي ولكل أحد وجهة هو مول وجهه اليها (الثاني) انه عائد الى اسم الله تعالى أي الله تعالى يوليها اياه وتقدير الكلام على الوجه الاول أن نقول ان لكل منكم وجهة أي جهة من القبلة هو موليها أي هو مستقبلها ومتوجه اليها لصلاته التي هو متقرب بها الى ربه وكل يفرح بما هو عليه ولا يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزوم الاديان المختلفة فاستبقوا الخيرات أي فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك في الدنيا والآخرة أما في الدنيا فلشرفكم بقبلة ابراهيم وأما في الآخرة فللثواب العظيم الذي تأخذونه على انقيادكم لاوامره فان الى الله مرجعكم وأينما تكونوا من جهات الارض يأت بكم الله جميعا في صعيد القيامة فيفصل بين المحق منكم والمبطل حتى يتبين من المطيع منكم ومن العاصي ومن المصيب منكم ومن المخطئ انه على ذلك قادر ومن قال بهذا التأويل قال المراد أن لكل من أهل الملل وجهة قد اختارها اما بشريعة واما بهوى فلستم تؤاخذون بفعل غيركم فانما لهم أعمالهم ولكم أعمالكم وأما تقرير الكلام على الوجه الثاني اعني ان يكون الضمير في قوله هو موليها عائدا الى الله تعالى فههنا وجهان (الاول) ان الله تعالى عرفنا أن كل واحدة من هاتين القبلتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده اذا شاء يفعله على حسب ما يعلمه صلاحا فالجهتان من الله تعالى وهو الذي ولى وجوه عباده اليها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله في الحالتين فان انقيادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما ولاهم عن قبلتهم فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا في عرصة القيامة فيفصل بينكم (الثاني) انا اذا فسرنا قوله ولكل وجهة بجهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة أي ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت بعد أن تؤدي الى الكعبة فهي كجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على أعمالهم * أما قوله تعالى هو موليها

(وجهة) أي قبلة وقد قرئ كذلك أو لكل قوم من المسلمين جانب من جوانب الكعبة (هو موليها) احد المفعولين محذوف أي موليها وجهه أو الله موليها اياه وقرئ ولكل وجهة بالاضافة والمعنى ولكل وجهة الله موليها اهلها واللام مزيدة للتأكيد وجبر ضعف العامل وقرئ مولاها أي مولى تلك الجهة قد وليها

أى هو موليها وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه قال الفراء اى مستقبلها وقال أبو معاذ موليها على معنى متوليها يقال قد تولاها ورضيها واتبعها وفى قراءة عبد الله بن عامر النخعى هو مولاها وهى قراءة ابن عباس وأبى جعفر محمد بن على الباقر وفى قراءة الباقين موليها ولقراءة ابن عامر معنيان (أحدهما) أن ما وليته فقد ولاك لان معنى وليته أى جعلته بحيث تليه واذا صار هذا بحيث يلى ذلك فذاك أيضا يلى هذا فاذن قد ولى كل واحد منهما الآخر وهو كقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات ولا ينال عهدى الظالمين والظالمون وهذا قول الفراء (والثانى) هو موليها أى قد زينت له تلك الجهة وحببت اليه أى صارت بحيث يحبها ويرضاها أما قوله فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة فى وقتها واعلم أن أداء الصلاة فى أول الوقت عند الشافعى رضى الله عنه أفضل خلافا لابى حنيفة واحتج الشافعى بوجوه (أولها) أن الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع واذا كان كذلك وجب أن يكون تقديمه أفضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا أقل من الندب (وثانيها) قوله سابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب أن تكون المسابقة اليها مندوبة (وثالثها) قوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون ولاشك ان المراد منه السابقون فى الطاعات ولاشك ان الصلاة من الطاعات وقوله تعالى أولئك المقربون يفيد الحصر فمعناه أنه لا يقرب عند الله الا السابقون وذلك يدل على أن كمال الفضل منوط بالمسابقة (ورابعها) قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا الى ما يوجب المغفرة ولاشك أن الصلاة كذلك فكانت المسارعة بها مأمورة (وخامسها) انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله تعالى انهم كانوا يسارعون فى الخيرات ولاشك ان الصلاة من الخيرات لقوله عليه السلام خير أعمالكم الصلاة (وسادسها) أنه تعالى ذم ابليس فى ترك المسارعة فقال ما منعك أن تسجد اذ أمرتك وهذا يدل على أن ترك المسارعة موجب للذم (وسابعها) قوله تعالى حافظوا على الصلوات والمحافظة لا تحصل الا بالتعجيل ليأمن الفوت بالنسيان وسائر الاشغال (وثامنها) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى فثبت أن الاستعجال أولى (وتاسعها) قوله تعالى لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا فبين أن المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا فى هذه الصورة (وعاشرها) ما روى عمر وجرير بن عبد الله وأنس وأبو محذورة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال الصلاة فى أول الوقت رضوان الله وفى آخره عفو الله قال الصديق رضى الله عنه رضوان الله أحب الينا من عفوه قال الشافعى رضى الله عنه رضوان الله انما يكون للمحسنين والعفو يوشك أن يكون عن المقصرين فان قيل هذا احتجاج فى غير موضعه لانه يقتضى أن يأثم بالتأخير وأجمعنا على أنه لا يأثم فلم يبق الا أن يكون معناه أن الفعل فى آخر الوقت يوجب العفو

(فاستبقوا الخيرات) أى تسابقوا اليها بنزع الجار كما فى قوله
ثنائى عليكم آل حرب ومن يمل * سواكم فانى مهتد غير مائل *
وهو أبلغ من الامر بالمسارعة لما فيه من الحث على احراز قصب السبق والمراد بالخيرات جميع انواعها من امر القبلة وغيره مما ينال به سعادة الدارين أو الفاضلات من الجهات وهى المسامتة للكعبة (اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا) اى فى اى موضع تكونوا من موافق أو مخالف مجتمع الاجزاء أو متفرقها يحشركم الله تعالى الى المحشر للجزاء أو اينما تكونوا من اعماق الارض وقلل الجبال يقبض ارواحكم أو اينما تكونوا من الجهات المختلفة المتقابلة يجعل صلواتكم كانها صلاة الى جهة واحدة (ان الله على كل شئ قدير) فيقدر على الاماتة والاحياء والجمع فهو تعليل للحكم السابق

عن السيآت السابقة. وماكان كذلك فلاشك انه يوجب رضوان الله فكان التأخير موجبا للعفو والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التأخير أولى قلنا هذا ضعيف من وجوه (الاول) انه لو كان كذلك لوجب أن يكون تأخير المغرب أفضل وذلك لم يقله أحد (الثانى) ان عدم المسارعة الى الامتثال يشبه عدم الالتفات وذلك يقتضى العقاب الا انه لما أتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء (الثالث) ان تفسير أبى بكر الصديق رضى الله عنه يبطل هذا التأويل الذى ذكروه (الحادى عشر) روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ياعلى ثلاث لاتؤخرها الصلاة اذا أتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوءا (الثانى عشر) عن ابن مسعود انه سأل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال أى الاعمال أفضل فقال الصلاة لميقاتها الاول (الثالث عشر) روى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الرجل ليصلى الصلاة وقد فاته من أول الوقت ماهو خير له من أهله وماله (الرابع عشر) قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة فمن كان أسبق فى الطاعة كان هو الذى سن عمل الطاعة فى ذلك الوقت فوجب أن يكون ثوابه أكثر من ثواب المتأخر (الخامس عشر) أنا توافقنا على احد ان أسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة الى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين أهل السنة وغيرهم أن أبابكر أسبق اسلاما أم عليا وماذاك الا اتفاقهم على ان المسابقة فى الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قولنا (السادس عشر) قوله عليه السلام فى خطبة له وبادروا بالاعمال الصالحة قبل أن تشتغلوا ولاشك أن الصلاة من الاعمال الصالحة (السابع عشر) ان تعجيل حقوق الآدميين أفضل من تأخيرها فوجب أن يكون الحال فى اداء حقوق الله تعالى كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم (الثامن عشر) ان المبادرة والمسارعة الى الصلاة اظهار للحرص على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفى التأخير كسل عنها فيكون الاول أولى (التاسع عشر) ان الاحتياط فى تعجيل الصلاة لانه اذا أداها فى أول الوقت تفرغت ذمته فاذا أخر فربما عرض له شغل منعه عن ادائها فيبقى الواجب فى ذمته فالوجه الذى يحصل فيه الاحتياط لاشك أنه أولى (العشرون) أجمعنا فى صوم رمضان أن تعجيله أفضل من تأخيره وذلك لان المريض يجوز له أن يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له أن يعجل ويصوم فى الحال ثم أجمعنا على أن التعجيل فى الصوم أفضل على ما قال وأن تصوموا خير لكم فوجب أيضا أن يكون التعجيل فى الصلاة أولى فان قيل تنتقض هذه الدلائل القياسية بالظهر فى شدة الحر أو بما اذا حصل له رجاء ادراك الجماعة أو وجود الماء قلنا التأخير ثبت فى هذه المواضع لأمور عارضة وكلامنا فى مقتضى الاصل (الحادى والعشرون) المسارعة الى الامتثال أحسن فى العرف من ترك المسارعة فوجب أن يكون فى الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (الثانى والعشرون) صلاة

كملت شرائطها فوجب أداؤها في أول الوقت كالمغرب ففيه احتراز عن الظهر في شدة الحر لانه انما يستحب التأخير اذا أراد ان يصليها في المسجد لاجل أن المشي الى المسجد في شدة الحر كالمانع أما اذا صلاها في داره فالتعجيل أفضل وفيه احتراز عمن يدافع الاخبثين أو حضره الطعام وبه جوع لهذا المعنى أيضا وكذلك المتيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذلك اذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل في هذه الصورة فهذه هي الادلة الدالة على ان المسارعة أفضل * ولنذكر كل واحد من الصلوات أما صلاة الفجر فقال محمد المستحب أن يدخل فيها بالتغليس ويخرج منها بالاسفار فان أراد الاقتصار على أحد الوقتين فالاسفار أفضل وقال الشافعي رضي الله عنه التغليس أفضل وهو مذهب أبي بكر وعمر وبه قال مالك وأحمد * واحتج الشافعي رضي الله عنه بعد الدلائل السالفة بوجوه (أحدها) ما أخرج في الصحيحين برواية عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي الصبح فينصرف والنساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس قال محيي السنة في كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن أي متجللات بأكسيتهن والتلفع بالثوب الاشتمال والمروط الاردية الواسعة واحدها مرط والغلس ظلمة آخر الليل فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بالغلس كيلا يعرفن وهكذا كان عمر رضي الله عنه يصلي بالغلس ثم لما نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك قلنا الاصل المرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشيء من الدلائل الشرعية (وثانيها) ما أخرج في الصحيحين عن قتادة عن أنس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين آية وهذا يدل ايضا على التغليس (وثالثها) ما روى عن أبي مسعود الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم أسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى (ورابعها) انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار فقال والمستغفرين بالاسحار ومدح التاركين للنوم فقال تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت هذا وجب أن يكون ترك النوم باداء الفرائض أفضل لقوله عليه السلام حكاية عن الله لن يتقرب المتقربون الى بمثل أداء ما افترضت عليهم واذا كان الامر كذلك وجب أن يكون التغليس أفضل (وخامسها) ان النوم في ذلك الوقت أطيب فيكون تركه أشق فوجب أن يكون ثوابه أكثر لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحمزها أي أشقها واحتج أبو حنيفة بوجوه (أحدها) قوله عليه السلام أسفروا بالفجر فانه أعظم للاجر (وثانيها) روى عبد الله بن مسعود أنه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوات الا لميقاتها الا صلاة الفجر فانه صلاها يومئذ لغير ميقاتها (وثالثها) عن ابن مسعود قال ما رأيت أصحاب رسول الله حافظوا على شيء ما حافظوا على

التنوير بالفجر (ورابعها) عن أبي بكر رضي الله عنه أنه صلى الفجر فقرأ آل عمران فقالوا كادت الشمس أن تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر أنه قرأ البقرة فاستشرقوا الشمس فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين (وخامسها) ان تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال عليه السلام المنتظر للصلاة كمن هو في الصلاة فمن أخر الصلاة عن أول وقتها فقد انتظر الصلاة أولا ثم أتى بها ثانيا ومن صلاها في أول الوقت فقد فاته فضل الانتظار (وسادسها) ان التأخير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب أن يكون أولى تحصيلا لفضل الجماعة (وسابعها) ان التغليس يضيق على الناس لانه اذا كان الصلاة في وقت التغليس احتاج الانسان الى أن يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر والحرج منفي شرعا (وثامنها) أنه تكره الصلاة بعد صلاة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهة واذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهة (والجواب) عن الاول ان الفجر اسم للنور الذي ينفي به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية في الهواء فأما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجرا وأما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال أسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت عنه اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان أشد كان النور الذي يظهر فيما بين ذلك الظلام أشد فقوله أسفروا بالفجر يجب أن يكون محمولا على التغليس أي كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر أظهر وابهر كان أكثر ثوابا وقد بينا أن ذلك لا يكون الا في أول الفجر وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذي يدل على ما قلناه ان أداء الصلاة في ذلك الوقت أشق فوجب أن يكون أكثر ثوابا وأما تأخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة أهل الكسل فكيف يمكن أن يقول الشارع ان الكسل أفضل من الجد في الطاعة (والجواب) عن الثالث وهو قول ابن مسعود حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذي قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في أول الوقت فاما عند امتلاء العالم من النور فانه لا يسمى ذلك فجرا وأما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه والله أعلم * أما قوله تعالى أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كأنه تعالى قال استبقوا أيها المحققون العارفون بالنبوة والشريعة الخيرات وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى مالكم عند الله من انواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله ان الله على كل شيء قدير وذلك لان الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب أن يكون قادرا على الاعادة وأما المسائل المستنبطة من هذه الآية فقد ذكرناها في قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم ان الله على كل شيء قدير * قوله تعالى (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث

(ومن حيث خرجت) تأكيد لحكم التحويل وتصريح بعدم تفاوت الامر في حالتي السفر والحضر ومن متعلقة بقوله تعالى (فول) او بمحذوف عطف هو عليه أي من أي مكان خرجت اليه للسفر فول (وجهك) عند صلاتك (شطر المسجد الحرام) أو فاصل ما أمرت به من أي مكان خرجت اليه فول الخ (وانه) أي هذا الامر (للحق من ربك) اي الثابت الموافق للحكمة

ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشونى ولأتم نعمتى عليكم ولعلكم تهتدون) اعلم ان أول ما فى هذه الآية من البحث ان الله تعالى قال قبل هذه الآيات قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون وذكر ههنا ثانيا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ثم ذكر ثالثا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة فهل فى هذا التكرار فائدة أم لا وللعلماء فيه أقوال (أحدها) أن الاحوال ثلاثة (أولها) أن يكون الانسان فى المسجد الحرام (وثانيها) أن يخرج عن المسجد الحرام ويكون فى البلد (وثالثها) أن يخرج عن البلد الى أقطار الارض فالآية الاولى محمولة على الحالة الاولى والثانية على الثانية والثالثة على الثالثة لانه قد كان يتوهم ان للقرب حرمة لا تثبت فيها للبعد فلاجل ازالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الآيات (والجواب) الثانى انه سبحانه انما أعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بها كل مرة فائدة زائدة أما فى المرة الاولى فبين أن أهل الكتاب يعلمون ان أمر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأمر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك فى التورات والانجيل واما فى المرة الثانية فبين انه تعالى يشهد ان ذلك حق وشهادة الله بكونه حقا مغايرة لعلم أهل الكتاب بكونه حقا وأما فى المرة الثالثة فبين انه انما فعل ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت اعادتها لاجل أن يترتب فى كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون والجواب الثالث انه تعالى قال فى الآية الاولى فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكان ربما يخطر ببال جاهل انه تعالى انما فعل ذلك طلبا لرضا محمد صلى الله عليه وسلم لانه قال فلنولينك قبلة ترضاها فأزال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك أى نحن ما حولناك الى هذه القبلة بمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل هو الحق الذى لا محيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود والمنسوخة التى انما يقيمون عليها بمجرد الهوى والميل ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دوموا على هذه القبلة فى جميع الازمنة والاوقات ولا تولوا فيصير ذلك التولى سببا للطعن فى دينكم والحاصل ان الآية السالفة أمر بالدوام فى جميع الامكنة والثانية أمر بالدوام فى جميع الازمنة والامكنة والثالثة أمر بالدوام فى جميع الازمنة واشعار بأن هذا لا يصير منسوخا

البتة الجواب الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامه اياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي قبلة أبيهم ابراهيم عليه السلام والثاني مقرون بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها أي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا أنتم الى أشرف الجهات التي يعلم الله تعالى انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصمه من اليهود في أمر القبلة فكانت هذه عللا ثلاثا قرن بكل واحدة منها أمرا بالتزام القبلة نظيره أن يقال الزم هذه القبلة فانها القبلة التي كنت تهواها ثم يقال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه للحق من ربك ثم يقال الزم هذه القبلة فان في لزومك اياها انقطاع حجج اليهود عنك وهذا التكرار في هذا الموضع كالتكرار في قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان وكذلك ما كرر في قوله تعالى ان في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين والجواب الخامس ان هذه الواقعة أول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة الى التكرير لاجل التأكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البينات * أما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون يعني ما يعمله هؤلاء المعاندون الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وبأنه قد اشتاق الى مولده ودين آبائه فان الله عالم بهذا فأنزل ما أبطله وكشف عن وهنه وضعفه * أما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل في باب القبلة عن القوم فأراد الله تعالى أن يبين ان تلك الحجة تزول الآن باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات (أحدها) ان اليهود قالوا تخالفنا في ديننا وتتبع قبلتنا (وثانيها) قالوا لم يدر محمد أين يتوجه في صلاته حتى هديناه (وثالثها) ان العرب قالوا انه كان يقول أنا على دين ابراهيم والآن ترك التوجه الى الكعبة ومن ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابراهيم عليه السلام فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن في شرعه عليه الصلاة والسلام الا ان الله تعالى لما علم ان الصلاح في ذلك أوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قولهم لا يؤثر في المصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهي تميز من اتبعه بمكة ممن أقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل عليه الصلاة والسلام الى المدينة تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة أخرى وهو قول بعض العرب ان محمدا عليه الصلاة والسلام عاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فلا جرم قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم (المسئلة الثانية) قرأ نافع ليلا

(وما الله بغافل عما تعملون) فيجازيكم بذلك أحسن جزاء فهو وعد للمؤمنين وقرئ يعملون على صيغة الغيبة فهو وعيد للكافرين (ومن حيث خرجت) اليه في أسفارك ومغازيك من المنازل القريبة والبعيدة (فول وجهك شطر المسجد الحرام) الكلام فيه كما مر آنفا (وحيث ما كنتم) من أقطار الارض مقيمين أو مسافرين حسبما يعرب عنه ايثار كنتم على خرجتم فان الخطاب عام لكافة المؤمنين المنتشرين في الآفاق من الحاضرين والمسافرين فلو قيل وحيثما خرجتم لما تناول الخطاب المقيمين في الاماكن المختلفة من حيث اقامتهم فيها (فولوا وجوهكم) من محالكم (شطره) والتكرير لما ان القبلة لها شأن خطير والنسخ من مظان الشبهة والفتنة فبالحري أن يؤكد أمرها مرة بعد أخرى مع انه قد ذكر في كل مرة حكمة مستقلة

بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهو الاصل (المسئلة الثالثة) لئلا موضعه نصب والعامل فيه ولوا أي ولوا لئلا وقال الزجاج التقدير عرفتكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة (المسئلة الرابعة) قيل الناس هم أهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم (المسئلة الخامسة) ههنا سؤال وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ليست بحجة فكيف يجوز استثناؤها عن الحجة وقد اختلف الناس فيه على أقوال (الاول) انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه (الاول) ان الحجة كما انها قد تكون صحيحة قد تكون أيضا باطلة قال الله تعالى حجتهم داحضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم والمحاجة هي أن يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي أن يكون الذي يورده المبطل يسمى بالحجة ولان الحجة اشتقاقها من حجه اذا غلبه فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها مأخوذة من محجة الطريق فكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه في اثبات أو ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا (الوجه الثاني) في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس أهل الكتاب فانهم وجدوه في كتابهم انه عليه الصلاة والسلام يحول القبلة فلما حولت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كتموا ما عرفوا عن أبي روق (الوجه الثالث) انهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة سماها الله حجة بناء على معتقدهم أو لعله تعالى سماها حجة تهكما بهم (الوجه الرابع) أراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم يحاجونكم بالباطل (القول الثاني) انه استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال النابغة

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب

ومعناه لكن بسيوفهم فلول وليس بعيب ويقال ماله على حق الا التعدي يعني لكنه يتعدى ويظلم ونظيره أيضا قوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم وقال لا عاصم اليوم من أمر الله الا من رحم وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب (القول الثالث) زعم أبو عبيدة ان الا بمعنى الواو كأنه تعالى قال لئلا يكون للناس عليكم حجة والذين ظلموا وأنشد

وكل أخ مفارقه أخوه * لعمر أبيك الا الفرقدان

يعني والفرقدان (القول الرابع) قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم كأنه قيل لئلا يكون عليكم حجة الا على الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى هذان الوجهان بعيدان أما قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا

(لئلا يكون للناس عليكم حجة) متعلق بقوله تعالى فولوا وقيل بمحذوف يدل عليه الكلام كأنه قيل فعلنا ذلك لئلا الخ والمعنى ان التولية عن الصخرة تدفع احتجاج اليهود بان المنعوت في التوراة من أوصافه انه يحول الى الكعبة واحتجاج المشركين بأنه يدعى ملة ابراهيم ويخالف قبلته (الا الذين ظلموا منهم) وهم أهل مكة أي لئلا يكون لاحد من الناس حجة الا المعاندين منهم الذين يقولون ما تحول الى الكعبة الا ميلا الى دين قومه وحبا لبلده أو بداله فرجع الى قبلة آبائه ويوشك أن يرجع الى دينهم وتسمية هذه الكلمة الشنعاء حجة مع انها أخس الاباطيل من قبيل ما في قوله تعالى حجتهم داحضة حيث كانوا يسوقونها مساق الحجة وقيل الحجة بمعنى مطلق الاحتجاج وقيل الاستثناء للمبالغة في نفي الحجة رأسا كالذي في قوله * ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * ضرورة ان لا حجة للظالم وقرئ ألا الذين بحرف التنبيه على انه استئناف (فلا تخشوهم) فان مطاعنهم لا تضركم شيئا (واخشوني) فلا تخالفوا أمري

مطاعنهم في قبلتكم فانهم لايضرونكم واخشوني يعني احذروا عقابي ان أنتم عدلتم عما أمرتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء في كل أفعاله وتروكه أن ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وأن يعلم انه ليس في يد الخلق شيء البتة وأن لايكون مشتغل القلب بهم ولا ملتفت الخاطر اليهم أما قوله تعالى ولاتم نعمتي عليكم فقد اختلفوا في متعلق اللام على وجوه (أحدها) انه راجع الى قوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة ولاتم نعمتي عليكم فبين الله تعالى انه حولهم الى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين (احداهما) لانقطاع حجتهم عنه (والثاني) لتمام النعمة وقد بين أبو مسلم بن بحر الاصفهاني ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابراهيم في جميع ما كانوا يفعلون فلما حول صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة (وثانيها) ان متعلق اللام محذوف معناه ولاتمام النعمة عليكم وارادتي اهتداءكم أمرتكم بذلك (وثالثها) أن يعطف على علة مقدرة كأنه قيل واخشوني لاوفقكم ولاتم نعمتي عليكم والقول الاول أقرب الى الصواب فان قيل انه تعالى أنزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي فبين ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في هذه الآية ولاتم نعمتي عليكم قلنا تمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن علي رضي الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن أبي مسلم رحمه الله من التشكك في صلاة الرسول وصلاة أمته الى بيت المقدس فان كان مراده ان ألفاظ القرآن لاتدل على ذلك فقد أصاب لان شيئا من ألفاظ القرآن لادلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه وان أراد به انكاره أصلا فبعيد لان الاخبار في ذلك قريبة من المتواترة ولابي مسلم رحمه الله أن يمنع التواتر وعند ذلك يقول لايصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد والله أعلم * قوله تعالى (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون) اعلم انا قد بينا ان الله تعالى استدل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجوه بعضها الزامية وهو ان هذا الدين دين ابراهيم فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه و بعضها برهانية وهو قوله قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط ثم انه سبحانه وتعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم (احداهما) قوله وقالوا كونوا هودا أونصارى تهتدوا (والثانية) استدلالهم بانكار النسخ على القدح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وأطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة و بالحق فعل ذلك لان أعظم

(ولأتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون) علة لمحذوف يدل عليه النظم الكريم أي وأمرتكم بما أمرتكم لاتمام النعمة عليكم لما أنه نعمة جليلة ولارادتي اهتداءكم لما أنه صراط مستقيم مؤد الى سعادة الدارين كما أشير اليه في قوله عز وجل يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وفي التعبير عن الارادة بكلمة لعل الموضوعة للترجي على طريقة الاستعارة التبعية من الدلالة على كمال العناية بالهداية مالايخفى أو عطف على علة مقدرة أي واخشوني لأحفظكم عنهم وأتم الخ أو على قوله تعالى لئلا يكون الخ وتوسيط قوله تعالى فلا تخشوهم الخ بينهما للمسارعة الى التسلية والتثبيت وفي الخبر تمام النعمة دخول الجنة وعن علي رضي الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم) متصل بما قبله والظرف الاول متعلق بالفعل قدم على مفعوله الصريح لما في صفاته من الطول والظرف الثاني متعلق بمضمر وقع صفة لرسولا مبينة لتمام النعمة أي ولأتم نعمتي عليكم في أمر القبلة أو في الآخرة اتماما كائنا كاتمامي لها بارسال رسول كائن منكم فان ارسال الرسول لاسيما المجانس لهم نعمة لايكافئها نعمة قط وقيل متصل بما بعده أي كما ذكرتكم بالارسال فاذكروني الخ وايثار صيغة المتكلم مع الغير بعد التوحيد فيما قبله افتنان وجريان على سنن الكبرياء

(الشبهة)

الشبهة لليهود فى انكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام انكار النسخ فلا جرم اطنب الله تعالى فى الجواب عن هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولاتم نعمتى عليكم فصار هذا الكلام مع مافيه من الجواب عن الشبهة تنبيها على عظيم نعم الله تعالى ولاشك أن ذلك أشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدى الى الحق مرغوب فيه ومن حيث انه سبب لحصول العز والشرف فى الدنيا والتخلص فى الذل والمهانة يكون مرغوبا فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية فى هذا الباب أما قوله تعالى كما أرسلنا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا الكاف اما أن يتعلق بما قبله أو بما بعده فان قلنا انه متعلق بما قبله ففيه وجوه (الاول) أنه راجع الى قوله ولاتم نعمتى عليكم أى ولاتم نعمتى عليكم فى الدنيا بحصول الشرف وفى الآخرة بالفوز بالثواب كما أتممتها عليكم فى الدنيا بارسال الرسول (الثانى) ان ابراهيم عليه السلام قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويزكيهم وقال أيضا ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا فكأنه تعالى قال ولاتم نعمتى عليكم ببيان الشرائع وأهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابراهيم كما أرسلنا فيكم رسولا اجابة لدعوته عن ابن جرير (الثالث) قول أبى مسلم الاصفهانى وهو ان التقدير وكذلك جعلناكم أمة وسطا كما أرسلنا فيكم رسولا أى كما أرسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم أمة وسطا وأما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يعلمكم الدين والشرع فاذكرونى أذكركم وهو اختيار الاصم وتقريره انكم كنتم على صورة لاتتلون كتابا ولاتعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم أتاكم بأعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه مافى كتب الانبياء وفيه الخبر عن أحوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهى عن أخلاق السفهاء وفى ذلك أعظم البرهان على صدقه فقال كما أوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا فاذكرونى بالشكر عليها أذكركم برحمتى وثوابى والذى يؤكده قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة أمرهم فى مقابلتها بالذكر والشكر فان قيل كما هل يجوز أن يكون جوابا قلنا جوزه الفراء وجعل لاذكرونى جوابين (أحدهما) كما (والثانى) أذكركم ووجه ذلك لانه اوجب عليهم الذكر ليذكرهم الله برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضى والوجه الاول أولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به أولى (المسئلة الثانية) فى وجه التشبيه قولان ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولاتم نعمتى كان المعنى أن النعمة فى أمر القبلة كالنعمة بالرسالة لانه تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله تعالى اذكرونى دل ذلك على أن النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة (المسئلة الثالثة) مافى قوله كما أرسلنا مصدرية كأنه قيل كارسالنا فيكم ويحتمل أن تكون كافة أما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفى ارساله فيهم ومنهم نعم

(يتلو عليكم آياتنا) صفة ثانية لرسول كاشفة لكمال النعمة (ويزكيكم) عطف على يتلو اى يحملكم على ماتصيرون به ازكياء (ويعلمكم الكتاب والحكمة) صفة أخرى مترتبة فى الوجود على التلاوة وانما وسط بينهما التزكية التى هى عبارة عن تكميل النفس بحسب القوة العملية وتهذيبها المتفرع على تكميلها بحسب القوة النظرية الحاصل بالتعليم المترتب على التلاوة للايذان بأن كلا من الامور المترتبة نعمة جليلة على حيالها مستوجبة للشكر فلو روعى ترتيب الوجود كما فى قوله تعالى وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم لتبادر الى الفهم كون الكل نعمة واحدة كما مر نظيره فى قصة البقرة وهو السر فى التعبير عن القرآن تارة بالآيات وأخرى بالكتاب والحكمة رمزا الى انه باعتبار كل عنوان نعمة على حدة ولايقدح فيه شمول الحكمة لما فى تضاعيف الاحاديث الشريفة من الشرائع وقوله عز وجل

عظيمة عليهم لمالهم فيه من الشرف ولان المشهور من حال العرب الأنفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا الى القبول أقرب أما قوله تعالى يتلو عليكم آياتنا فاعلم انه من أعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فيتأدى به العبادات ولانه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى فيستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فكأنه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة أما قوله ويزكيكم ففيه أقوال (أحدها) انه عليه الصلاة والسلام يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا أزكياء عن الحسن (وثانيها) يزكيهم بالثناء والمدح أي يعلم ما أنتم عليه من محاسن الاخلاق فيصفكم به كما يقال ان المزكى زكى الشاهد اى وصفه بالزكا (وثالثها) أن التزكية عبارة عن التنمية كأنه قال يكثركم كما قال اذ كنتم قليلا فكثركم وذلك بأن يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا عن أبي مسلم قال القاضي وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك أما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه اياهم وأما الحكمة فهي العلم بسائر الشريعة التي يشتمل القرآن على تفصيلها ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة هي سنة الرسول أما قوله ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على أنه تعالى أرسله على حين فترة من الرسل وجهالة من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين في أمر أديانهم فبعث الله تعالى محمدا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه في دينهم وذلك من أعظم أنواع النعم * قوله تعالى (فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون) اعلم ان الله تعالى كلفنا في هذه الآية بأمرين الذكر والشكر أما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان أن يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرؤا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع (أحدها) أن يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن الشبهة القادحة في تلك الدلائل (وثانيها) أن يتفكروا في الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل فعله عليهم (وثالثها) أن يتفكروا في أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لانهاية له أما ذكرهم اياه تعالى بجوارحهم فهو أن تكون جوارحهم مستغرقة في الاعمال التي أمروا بها وخالية عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكروني متضمنا جميع الطاعات فلهذا روى عن سعيد بن جبير انه قال اذكروني بطاعتي فأجمله حتى يدخل الكل فيه أما قوله أذكركم فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع والذي له تعلق بذلك الثواب والمدح واظهار الرضا والاكرام وايجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله أذكركم ثم للناس في هذه الآية عبارات (الاولى) اذكروني بطاعتي اذكركم برحمتي (الثانية) اذكروني

(ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون) صريح في ذلك فان الموصول مع كونه عبارة عن الكتاب والحكمة قطعا قد عطف تعليمه على تعليمهما وما ذلك الا لتفصيل فنون النعم في مقام يقتضيه كما في قوله تعالى ونجيناهم من عذاب غليظ عقيب قوله تعالى نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منا والمراد بعدم علمهم انه ليس من شأنهم أن يعلموه بالفكر والنظر وغير ذلك من طرق العلم لانحصار الطريق في الوحي (فاذكروني) الفاء للدلالة على ترتب الامر على ماقبله من موجباته أي فاذكروني بالطاعة (اذكركم) بالثواب وهو تحريض على الذكر مع الاشعار بما يوجبه (واشكروا لي) ما انعمت به عليكم من النعم (ولا تكفرون) بجحدها وعصيان ما أمرتكم به

بالدعاء أذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله ادعوني أستجب لكم وهو قول أبي مسلم قال أمر الخلق بأن يذكروه راغبين راهبين وراجين خائفين ويخلصوا الذكر له عن الشركاء فاذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة في العاجلة والآجلة (الثالثة) اذكروني بالثناء والطاعة أذكركم بالثناء والنعمة (الرابعة) اذكروني في الدنيا أذكركم في الآخرة (الخامسة) اذكروني في الخلوات أذكركم في الفلوات (السادسة) اذكروني في الرخاء أذكركم في البلاء (السابعة) اذكروني بطاعتي أذكركم بمعونتي (الثامنة) اذكروني بمجاهدتي أذكركم بهدايتي (التاسعة) اذكروني بالصدق والاخلاص أذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص (العاشرة) اذكروني بالربوبية في الفاتحة أذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة ان الله مع الصابرين) اعلم أنه تعالى لما أوجب بقوله فاذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا الى ما يتصل بالشكر أردفه ببيان ما يعين عليهما فقال استعينوا بالصبر والصلاة وانما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على العبادات أما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره في ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ومن حمل نفسه وقلبه على هذا التذليل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله وأيضا فلانه تعالى أمر بالتثبت في الجهاد فقال اذا لقيتم فئة فاثبتوا وبالتثبت في الصلاة اي في الدعاء فقال وما كان قولهم الا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين الا ان القول الذي اخترناه أولى لعموم اللفظ وعدم تقييده والاستعانة بالصلاة لانها يجب أن تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والاخلاص له ويجب أن يوفر همه وقلبه عليها وعلى ما يأتي فيها من قراءة فيتدبر الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات ولذلك قال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذلك نرى أهل الخير عند النوائب متفقين على الفزع الى الصلاة وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان اذا حزبه أمر فزع الى الصلاة ثم قال ان الله مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم فكأنه تعالى ضمن لهم اذا هم استعانوا على طاعاته بالصبر والصلاة أن يزيدهم توفيقا وتسديدا والطافا كما قال ويزيد الله الذين اهتدوا هدى * قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون) اعلم أن هذه الآية نظير لقوله في آل عمران بل أحياء عند ربهم يرزقون ووجه تعلق الآية بما قبلها كأنه قيل استعينوا بالصبر والصلاة في اقامة ديني فان احتجتم في تلك الاقامة الى مجاهدة عدوي بأموالكم وأبدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا أنكم ضيعتم أنفسكم بل اعلموا ان قتلاكم احياء

(يا أيها الذين آمنوا) وصفهم بالايمان اثر تعداد ما يوجبه ويقتضيه تنشيطا لهم وحثا على مراعاة ما يعقبه من الامر (استعينوا) في كل ما تأتون وما تذرون (بالصبر) على الامور الشاقة على النفس التي من جملتها معاداة الكفرة ومقابلتهم المؤدية الى مقاتلتهم (والصلاة) التي هي أم العبادات ومعراج المؤمنين ومناجاة رب العالمين (ان الله مع الصابرين) تعليل للامر بالاستعانة بالصبر خاصة لما أنه المحتاج الى التعليل وأما الصلاة فحيث كانت عند المؤمنين أجل المطالب كما ينبئ عنه قوله عليه السلام وجعلت قرة عيني في الصلاة لم يفتقر الامر بالاستعانة بها الى التعليل ومعنى المعية الولاية الدائمة المستتبعة للنصرة واجابة الدعوة ودخول مع على الصابرين لما انهم المباشرون للصبر حقيقة فهم متبوعون من تلك الحيثية (ولا تقولوا) عطف على استعينوا الخ مسوق لبيان أن لا غائلة للمأمور به وان الشهادة التي ربما يؤدي اليها الصبر حياة أبدية (لمن يقتل في سبيل الله اموات) أي هم أموات (بل أحياء) أي بل هم أحياء (ولكن لا تشعرون) بحياتهم وفيه رمز الى أنها ليست مما يشعر به بالمشاعر

ن الشهداء أحياء عند الله تعرض أرزاقهم على أرواحهم فيصل اليهم الروح والفرح كما تعرض النار على آل فرعون غدوا وعشيا فيصل اليهم الالم والوجع فائدة رأيت في المنام سنة تسع وثمانين وتسعمائة أني أزور قبور شهداء أحد رضي الله تعالى عنهم أجمعين وأنا أتلو هذه الآية وماني سوءآل عمران وأردد هما متفكرا في أمرهم وفي نفسي أن حياتهم روحانية لاجسمانية فهما أنا على ذلك اذ رأيت شابا منهم قاعدا في قبره تام الجسد كامل الخلقة في أحسن ما يكون من الهيئة والمنظر ليس عليه شئ من اللباس قد بدا منه ما فوق السرة وأنا باق في التفكر لا أني أعلم يقينا ان ذلك أيضا كما ظهر وانما لا اظهر لكونه عورة فنظرت الى وجهه فرأيته ينظر الى متبسما كأنه ينبهني على ان الامر بخلاف رأي فسبحان من علت كلمته وجلت حكمته

عندي وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس رضي الله عنه نزلت الآية في قتلى بدر وقتل من المسلمين يومئذ أربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار فمن المهاجرين عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب وعمر بن أبي وقاص وذو الشمالين وعمرو بن نفيلة وعامر بن بكر ومهجع بن عبد الله ومن الانصار سعيد بن خيثمة وقيس بن عبد المنذر وزيد بن الحرث وتميم بن الهمام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعوذ بن عفراء وعوف بن عفراء وكانوا يقولون مات فلان ومات فلان فنهى الله تعالى أن يقال فيهم انهم ماتوا وعن آخرين أن الكفار والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون أنفسهم طلبا لمرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) أموات رفع لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لا تقولوا هم أموات (المسئلة الثالثة) في الآية أقوال (الاول) أنهم في الوقت أحياء كان الله تعالى أحياهم لايصال الثواب اليهم وهذا قول أكثر المفسرين وهذا دليل على أن المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبر فان قيل نحن نشاهد أجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ماذهبتم اليه قلنا أما عندنا فالبنية ليست شرطا في الحياة ولا امتناع في أن يعيد الله الحياة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتأليف وأما عند المعتزلة فلا يبعد أن يعيد الله الحياة الى الاجزاء التي لابد منها في ماهية الحي ولا يعتبر بالاطراف ويحتمل أيضا ان يحييهم اذا لم يشاهدوا (القول الثاني) قال الاصم يعني لاتسموهم بالموتى وقولوا لهم الشهداء الاحياء ويحتمل أن المشركين قالوا هم أموات في الدين كما قال الله تعالى أومن كان ميتا فأحييناه فقال ولا تقولوا للشهداء ماقاله المشركون ولكن قولوا هم أحياء في الدين ولكن لايشعرون يعني المشركون لايعلمون ان من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حي في الدين وعلى هدى من ربه ونور كما روى في بعض الحكايات أن رجلا قال لرجل ما مات رجل خلف مثلك وحكي عن بقراط انه كان يقول لتلامذته موتوا بالارادة تحيوا بالطبيعة أي بالروح (القول الثالث) أن المشركين كانوا يقولون ان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقتلون انفسهم ويخسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون أعمارهم الى غير شئ وهؤلاء الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ويحتمل أنهم كانوا مؤمنين بالمعاد الا انهم كانوا منكرين لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى ولا تقولوا كما قال المشركون انهم أموات لاينشرون ولا ينتفعون بما تحملوا من الشدائد في الدنيا ولكن اعلموا أنهم أحياء أي سيحيون فيثابون وينعمون في الجنة وتفسير قوله أحياء بأنهم سيحيون غير بعيد قال الله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقال أحاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقال فالذين آمنوا وعملوا الصالحات في جنات النعيم على معنى انهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبي وأبي مسلم الاصفهاني واعلم أن أكثر العلماء على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه

وجوه (أحدها) الآيات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين والموتتان لاتحصل الاعند حصول الحياة فى القبر وقال الله تعالى أغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر أيضا لان العذاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق العبد على الله تعالى فاسقاط العقاب أحسن من اسقاط الثواب فحيثما أسقط العقاب الى يوم القيامة بل حققه فى القبر كان ذلك فى الثواب أولى (وثانيها) أن المعنى لو كان على ماقيل فى القول الثانى والثالث لم يكن لقوله ولكن لاتشعرون معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا لايعلمون انهم سيحيون يوم القيامة وانهم ماتوا على هدى ونور فعلم أن الامر على ماقلنا من أن الله تعالى أحياهم فى قبورهم (وثالثها) ان قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم دليل على حصول الحياة فى البرزخ قبل البعث (ورابعها) قوله عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أوحفرة من حفر النيران والاخبار فى ثواب القبر وعذابه كالمتواترة وكان عليه الصلاة والسلام يقول فى آخر صلاته وأعوذ بك من عذاب القبر (وخامسها) أنه لوكان المراد من قوله انهم أحياء انهم سيحيون فحينئذ لايبقى لتخصيصهم بهذا فائدة أجاب عنه أبو مسلم بأنه تعالى انما خصهم بالذكر لان درجتهم فى الجنة أرفع ومنزلتهم أعلى وأشرف لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فأفردهم بالذكر تعظيما واعلم أن هذا الجواب ضعيف وذلك لان منزلة النبيين والصديقين أعظم مع أن الله تعالى ماخصهم بالذكر (وسادسها) أن الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها وذلك يدل من بعض الوجوه على ماذكرناه واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله بانه تعالى ذكر هذه الآية فى آل عمران فقال بل أحياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون فى الجنة ومعلوم أن أهل الثواب لايدخلون الجنة الابعد القيامة والجواب لانسلم ان هذه العندية ليست الا بالكون فى الجنة بل باعلاء الدرجات وايصال البشارات اليه وهو فى القبر أوفى موضع آخر واعلم أن فى الآية قولا آخر وهو أن ثواب القبر وعذابه للروح لاللقالب وهذا القول بناء على معرفة الروح ولنشر الى خلاصة حاصل قول هؤلاء فنقول انهم قالوا ان الانسان لايجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس أما انه لايجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل فلوجهين (الاول) ان أجزاء هذا الهيكل أبدا فى النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولاشك أن الانسان من حيث هو هو أمر باق من أول عمره الى آخره فان كل أحد يعلم بالضرورة انه هو الذى كان موجودا من أول عمره الى آخر عمره والباقى غير ماهو غير باق والمشار اليه عند كل أحد بقوله انا وجب أن يكون مغايرا لهذا الهيكل (الثانى) انى اكون عالما بأنى انا حال ما أكون غافلا عن جميع أجزائى وأبعاضى والمعلوم غير ماهو غير معلوم فالذى أشير اليه بقولى

وقيل الآية نزلت فى شهداء بدر وكانوا أربعة عشر وفيها دلالة على أن الارواح جواهر قائمة بانفسها مغايرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دراكة وعليه جمهور الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وبه نطقت الآيات والسنن وعلى هذا فتخصيص الشهداء بذلك لمايستدعيه مقام التحريض على مباشرة مبادى الشهادة ولاختصاصهم بمزيد القرب من الله عز وعلا

أنامغاير لهذه الاعضاء والابعاض واماأن الانسان غير محسوس فلان المحسوس انما هو السطح واللون ولاشك ان الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير اليه كل أحد بقوله انا أي شئ هو والاقوال فيه كثيرة الا ان أشدها تلخيصا وتحصيلا وجهان (أحدهما) أنها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد والقائلون بهذا القول فريقان (أحدهما) الذين اعتقدوا تماثل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام مماثلة لسائر الاجزاء التي منها يتألف هذا الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه يبقي بعض الاجزاء من أول العمر الى آخره فتلك الاجزاء هي التي يشير اليها كل أحد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى فيها فاذا زالت الحياة ماتت وهذا قول أكثر المتكلمين (وثانيهما) الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام وزعموا ان الاجسام التي هي باقية من أول العمر الى آخر العمر أجسام مخالفة بالماهية والحقيقة للاجسام التي يتألف منها هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحركه ثم ان هذا الهيكل أبدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لايعرض لها التحلل لانها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام البالية فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعداء والى الجحيم وعالم الآفات ان كانت من جملة الاشقياء (والقول الثاني) ان الذي يشير اليه كل أحد بقوله أنا موجود ليس بمتحيز ولاقائم بالمتحيز وانه ليس داخل العالم ولاخارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثل الله تعالى لان الاشتراك في السلوب لايقتضي الاشتراك في الماهية واحتجوا على ذلك بأن في المعلومات ماهو فرد حقا فوجب أن يكون العلم به فردا حقا فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل جسم وكل حال في الجسم فليس بفرد حقا فذلك الذي يصدق عليه منا انه يعلم هذه المفردات وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا اما ان في المعلومات ماهو فرد حقا فلانه لاشك في وجود شئ فهذا الموجود ان كان فردا حقا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب مركب على الفرد فلابد من الفرد على كل الاحوال وأما انه اذا كان في المعلومات ماهو فرد كان في المعلوم ماهو فرد لان العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسما فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه اما أن يكون علما بذلك المعلوم وهو محال لانه يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل وهو محال واما أن لايكون شئ من اجزائه علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما أن يحدث زائد هو العلم بذلك المعلوم الفرد فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لا تلك الاشياء التي فرضناها قبل ذلك ثم هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد الحديث فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأما انه اذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضا كذلك

فلان الموصوف به لو كان قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الاجزاء أو شيء منها ان كان موصوفا به بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حالا فى أشياء كثيرة وهو محال أو يتوزع أجزاء الحال على أجزاء المحل فينقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أو لا يتصف شيء من أجزاء المحل الا بتمام الحال ولا شيء من أجزاء ذلك الحال فحينئذ يكون ذلك المحل خاليا عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوفا به هذا خلف وأما ان كل متحيز ينقسم فبالدلائل المذكورة فى نفى الجوهر الفرد قالوا فثبت ان الذى يشير اليه كل أحد بقوله أنا موجود ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ثم نقول هذا الموجود لا بد وأن يكون مدركا للجزئيات لانه لا يمكننى أن أحكم على هذا الشخص المشار اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم بشيء على شيء لا بد وأن يحضر المقضى عليهما فهذا الشيء مدرك لهذا الجزئى وللانسان الكلى حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلى على هذا الجزئى والمدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات أيضا هو النفس فكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمتنع أن يلتذ و يتألم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ الى أن يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيامة فهنالك يحصل الالتذاذ والتألم للابدان فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا وهب انه لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساده فانه مما يؤيد الشرع و ينصر ظاهر القرآن و يزيل الشكوك والشبهات عما ورد فى كتاب الله من ثواب القبر وعذابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة فى توجيه هذا القول والله هو العالم بحقائق الامور قالوا ومما يؤكد هذا القول هو ان ثواب القبر وعذابه اما أن يصل الى هذه البنية أو الى جزء من أجزائها والاول مكابرة لانا نجد هذه البنية متفرقة متمزقة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا أن يقال ان الله تعالى يحيى بعض تلك الاجزاء الصغيرة و يوصل الثواب والعقاب اليها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال الانسان هو الروح فانه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرد الروح الى البدن يوم القيامة الكبرى حتى تنضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية * قوله تعالى (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات و بشر الصابرين) اعلم أن القفال رحمه الله قال هذا متعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة أى استعينوا بالصبر والصلاة فانا نبلوكم بالخوف و بكذا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فان قيل انه تعالى قال واشكروا لى ولا تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال لئن شكرتم لأزيدنكم فكيف أردفه بقوله ولنبلونكم بشيء من الخوف والجواب من وجهين (الاول) أنه تعالى أخبر أن اكمال الشرائع اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم أخبر ان القيام بتلك الشرائع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم أمر فيها بالصبر (الثانى) انه تعالى أنعم أولا وأمر بالشكر ثم ابتلى وأمر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر (المسئلة الثانية)

(ولنبلونكم) لنصيبنكم اصابة من يختبر أحوالكم أتصبرون على البلاء وتستسلمون للقضاء (بشيء من الخوف والجوع) أى بقليل من ذلك فان ما وقاهم عنه أكثر بالنسبة الى ما أصابهم بالف مرة وكذا ما يصيب به معانديهم وانما أخبر به قبل الوقوع ليوطنوا عليه نفوسهم و يزداد يقينهم عند مشاهدتهم له حسبما أخبر به وليعلموا أنه شيء يسر له عاقبة حميدة (ونقص من الاموال والانفس والثمرات) عطف على شيء وقيل على الخوف

روى عن عطاء والربيع بن أنس أن المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة (المسئلة الثالثة) أما أن الابتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم فى تفسير قوله تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه وأما الحكمة فى تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه (أحدها) ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك أبعد لهم عن الجزع وأسهل عليهم بعد الورود (وثانيها) انهم اذا علموا أنه ستصل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب (وثالثها) ان الكفار اذا شاهدوا محمدا وأصحابه مقيمين على دينهم مستقرين عليه مع ماكانوا عليه من نهاية الضر والمحنة والجوع يعلمون أن القوم انما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته فيدعوهم ذلك الى مزيد التأمل فى دلائله ومن المعلوم الظاهر ان التبع اذا عرفوا ان المتبوع فى أعظم المحن بسبب المذهب الذى ينصره ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك أدعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه مرفه الحال لاكلفة عليه فى ذلك المذهب (ورابعها) أنه تعالى أخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما أخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا (وخامسها) ان من المنافقين من أظهر متابعة الرسول طمعا منه فى المال وسعة الرزق فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان فى هذا الاختبار هذه الفائدة (وسادسها) ان اخلاص الانسان حالة البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى أكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة فى هذا الابتلاء ذلك (المسئلة الرابعة) انما قال بشىء على الوحدان ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين (الاول) لئلا يوهم بأشياء من كل واحد فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشىء من كذا وشىء من كذا (الثانى) معناه بشىء قليل من هذه الاشياء (المسئلة الخامسة) اعلم ان كل مايلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود فى الحال والى ما كان موجودا فى الماضى والى ماسيوجد فى المستقبل فاذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمى ذكرا وتذكرا وان كان موجودا فى الحال يسمى ذوقا ووجدا وانما سمى وجدا لانها حالة تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شىء فى الاستقبال وغلب ذلك على قلبك سمى انتظارا وتوقعا فان كان المنتظر مكروها حصل منه ألم فى القلب يسمى خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمى ذلك ارتياحا والارتياح رجاء فالخوف هو تألم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده وأما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال القفال رحمه الله أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين فكانوا لا يأمنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف فى وقعة الاحزاب ماكان قال الله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا وأما الجوع فقد أصابهم فى أول مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقلة أموالهم حتى انه عليه السلام كان

وعن الشافعى رحمه الله الخوف خوف الله والجوع صوم رمضان ونقص من الاموال الزكاة والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد وعن النبي صلى الله عليه وسلم اذا مات ولد العبد قال الله تعالى للملائكة أقبضتم روح ولد عبدى فيقولون نعم فيقول عز وجل أقبضتم ثمرة قلبه فيقولون نعم فيقول الله تعالى ماذا قال عبدى فيقولون حمدك واسترجع فيقول الله عز وعلا ابنوا لعبدى بيتا فى الجنة وسموه بيت الحمد

يشد الحجر على بطنه وروى أبو الهيثم بن التيهان انه عليه السلام لما خرج التقى مع أبي بكر قال ما اخرجك قال الجوع قال أخرجني ما أخرجك وأما النقص من الاموال والانفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بأن ينفق الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل فهناك يحصل النقص في المال والنفس وقال الله تعالى وجاهدوا باموالكم وأنفسكم وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال الله تعالى ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الاخوان والاقارب على ماهو التأويل في قوله ولا تقتلوا أنفسكم وأما نقص الثمرات فقد يكون بالجدب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود هذا آخر كلام القفال رحمه الله قال الشافعي رضي الله عنه الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله تعالى وبشر الصابرين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم أن كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في الايمان كان كمن قال فيه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله أن المراهق يلزمه أن يصبر على ما يفعله به أبوه من التأديب ولو فعله به غيره لكان له أن يمانع بل يحارب وكذا في العبد مع مولاه فتدبير تعالى عباده عليه ليس الا الحكمة وصوابا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم (المسئلة الثانية) الخطاب في وبشر لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو لكل من يتأتى منه البشارة (المسئلة الثالثة) قال الشيخ الغزالي رحمه الله اعلم ان الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة أما في البهائم فلنقصانها وأما في الملائكة فلكمالها بيانه أن البهائم سلطت عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرا وأما الملائكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى تحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند آخر وأما الانسان فانه خلق في ابتداء الصبا ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الا شهوة الغذاء الذي هو محتاج اليه ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند آخر قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما أما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار الآخرة وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العقل أن الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمنعه عن الوصول الى تلك اللذات الباقية صارت

(وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون) الخطاب لرسول صلى الله عليه وسلم او لكل من يتأتى منه البشارة

داعية العقل صادة ومانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبرا ثم اعلم أن الصبر ضربان (أحدهما) بدنى كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو اما بالفعل كتعاطى الاعمال الشاقة أو بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم (والثانى) هو الصبر النفسانى وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج سمى عفة وان كان على احتمال مكروه اختلفت اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذى عليه الصبر فان كان فى مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعى الهوى فى رفع الصوت وضرب الخدوشق الجيب وغيرها وان كان فى حال الغنى يسمى ضبط النفس ويضاده حالة تسمى البطر وان كان فى حرب ومقاتلة يسمى شجاعة ويضاده الجبن وان كان فى كظم الغيظ والغضب يسمى حلما ويضاده النزق وان كان فى نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمى سعة الصدر ويضاده الضجر والندم وضيق الصدر وان كان فى اخفاء كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما وان كان عن فضول العيش سمى زهدا ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمى بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع الله تعالى أقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين فى البأساء أى المصيبة والضراء أى الفقر وحين البأس أى المحاربة أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون قال القفال رحمه الله ليس الصبر ان لا يجد الانسان ألم المكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز آثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين أو تغير لون قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه فى الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سلوا وهو مما لا بد منه قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه والله أعلم (المسئلة الرابعة) فى فضيلة الصبر قد وصف الله تعالى الصابرين باوصاف وذكر الصبر فى القرآن فى نيف وسبعين موضعا واضاف أكثر الخيرات اليه فقال وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا وقال ولنجزين الذين صبروا أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون وقال أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب فما من طاعة الا وأجرها مقدر الا الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لى فاضافه الى نفسه ووعد الصابرين بأنه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصرة على الصبر فقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة وجمع للصابرين أمورا لم يجمعها لغيرهم فقال أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون واما الاخبار فقال عليه السلام الصبر نصف الايمان وتقريره أن الايمان لا يتم الا بعدم ما لا ينبغى من الاقوال والاعمال والعقائد وبحصول ما ينبغى

فالاستمرار على ترك مالاينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر فعلى مقتضى هذا الكلام يجب أن يكون الايمان كله صبرا الا ان ترك مالاينبغي وفعل ماينبغي قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن اعطى حظه منهما لم يبال مافاته من قيام الليل وصيام النهار وقال عليه السلام الايمان هو الصبر وهذا شبه قوله عليه السلام الحج عرفة (المسئلة الخامسة) في بيان ان الصبر أفضل أم الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله دلالة الاخبار على فضيلة الصبر أسد قال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى باشكر أهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى بأصبر أهل الارض فيقال له اترضى أن نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يارب فيقول الله تعالى لقد أنعمت عليك فشكرت وابتليتك فصبرت لاضعفن لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين وأما قوله عليه السلام الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في معرض المبالغة وهي لاتحصل الا اذا كان المشبه به أعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن وأيضا روى أن سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء بأربعين خريفا لمكان ملكه وآخر الصحابة دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه وفي الخبر أبواب الجنة كلها مصراعان الاباب الصبر فانه مصراع واحد وأول من يدخله أهل البلاء وامامهم أيوب عليه السلام (المسئلة السادسة) دلت هذه الآية على أمور (أحدها) أن هذه المحن لايجب أن تكون عقوبات لانه تعالى وعد بها المؤمنين من الرسول وأصحابه (وثانيها) أن هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة عالية في الدين (وثالثها) أن كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شئ آخر وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها الى سعادة الكواكب ونحوستها (ورابعها) أنها تدل على ان الغذاء لايفيد الشبع وشرب الماء لايفيد الرى بل كل ذلك يحصل بما اجرى الله العادة به عند هذه الاسباب لان قوله ولنبلونكم صريح في اضافة هذه الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لما خلق اسبابها صح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لايمكن الا بعد تعذر الحقيقة * قوله تعالى (الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون) اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الآية أن الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد أما الخوف الذي يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها والذي من فعل العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم وأما

والمصيبة ما يصيب الانسان من مكروه لقوله عليه السلام كل شئ يؤذي المؤمن فهو له مصيبة

الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله بان يتلف أموالهم و قد يكون من العبد بان يغلبوا عليه فيتلفوه ونقص الاموال من الله تعالى انما يكون بالجوائح التي تصيب الاموال والثمرات ومن العدو انما يكون لان القوم لاشتغالهم بقتالهم لايتفرغون لعمارة الاراضي ونقص الانفس من الله بالامانة ومن العباد بالقتل (المسئلة الثانية) قال القاضي انه تعالى لم يضف هذه المصيبة الى نفسه بل عم وقال الذين اذا اصابتهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله تعالى و ينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليفا وان عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتمسك بادائه فالذي يناله من قبله تعالى يجب أن يعتقد فيه انه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وان الواجب عليه الرضا به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان في اقرارهم بالعبودية تفويض الامور اليه والرضا بقضائه فيما يبتليهم به لانه لايقضي الا بالحق كما قال تعالى والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لايقضون بشيء اما اذا نزلت به المصيبة من غيره فتكليفه ان يرجع الى الله تعالى في الانتصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى الى ما لايحل له من شفاء غيظه و يدخل أيضا تحت قوله انا لله لانه الذي الزمه سلوك هذه الطريقة حتى لايتجاوز أمره كانه يقول في الاول انا لله يدبر فينا كيف يشاء وفي الثاني يقول انا لله ينتصف لنا كيف يشاء (المسئلة الثالثة) امال الكسائي في بعض الروايات النون من انا ولام لله والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة في هذه الالف للكسرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفراء والكسائي لايجوز امالة انا مع غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة وكذلك لايجوز امالة حتى ولكن أما قوله انا لله وانا اليه راجعون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو بكر الوراق انا لله اقرار منا له بالملك وانا اليه راجعون اقرار على أنفسنا بالهلاك واعلم أن الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان أو جهة فان ذلك على الله محال بل المراد انه يصير الى حيث لايملك الحكم فيه سواه وذلك هو الدار الآخرة لان عند ذلك لايملك لهم أحد نفعا ولا ضرا وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر فجعل الله تعالى هذا رجوعا اليه تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع اليه لابمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة (المسئلة الثانية) هذا يدل على ان ذلك اقرار بالبعث والنشور والاعتراف بانه سبحانه سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده أجر المحسنين (المسئلة الثالثة) قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به في الحال من أنواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من اثابته على ما كان منه ومن تفويض الامر اليه على ما نزل به ومن الانتصاف ممن ظلمه فيكون مذللا نفسه راضيا بما وعده الله به من الاجر في الآخرة (المسئلة الرابعة) الاخبار في هذا الباب كثيرة (أحدها) عن النبي صلى الله عليه وسلم من

استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقباه و جعل له خلفا صالحا يرضاه (وثانيها) روى أنه طفئ سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل أمصيبة هى قال نعم كل شئ يؤذى المؤمن فهوله مصيبة (وثالثها) قالت ام سلمة حدثنى أبو سلمة انه عليه الصلاة والسلام قال مامن مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما أمر الله به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتى فاجرنى فيها وعوضنى خيرا منها الا آجره الله عليها وعوضه خيرا منها قالت فلما توفى أبو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول فعوضنى الله تعالى محمدا عليه السلام (ورابعها) قال ابن عباس أخبر الله تعالى ان المؤمن اذا سلم لامر الله تعالى ورجع واسترجع عند مصيبته كتب الله تعالى له ثلاث خصال الصلاة من الله والرحمة وتحقيق سبيل الهدى (وخامسها) عن عمر رضى الله عنه قال نعم العدلان وهما أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ونعمت العلاوة وهى قوله وأولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود لان أخر من السماء أحب الى من ان أقول لشئ قضاه الله تعالى ليته لم يكن أما قوله أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم ان الصلاة من الله هى الثناء والمدح والتعظيم وأما رحمته فهى النعم التى انزلها به عاجلا ثم آجلا وأما قوله وأولئك هم المهتدون ففيه وجوه (أحدها) انهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها الى كل خير (وثانيها) المهتدون الى الجنة الفائزون بالثواب (وثالثها) المهتدون لسائر مالزمهم والاقرب فيه مايصير داخلا فى الوعد حتى يكون عطفه على ماذكره من الصلوات والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد به انهم الفائزون بالثواب والجنة والطريق اليها لان كل ذلك داخل فى الاهتداء وان كان لايمتنع ان يراد بذلك انهم المتأدبون بآدابه المتمسكون بما ألزم وأمر قال أبو بكر الرازى اشتملت الآية على حكمين فرض ونفل أما الفرض فهو التسليم لامر الله تعالى والرضا بقضائه والصبر على أداء فرائضه لايصرف عنها مصائب الدنيا وأما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون فان فى اظهاره فوائد جزيلة منها أن غيره يقتدى به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده فى دين الله والثبات عليه وعلى طاعته وحكى عن داود الطائى قال الزهد فى الدنيا ان لاتحب البقاء فيها وأفضل الاعمال الرضا عن الله ولا ينبغى للمسلم أن يحزن لانه يعلم أن لكل مصيبة ثوابا * ولنختم تفسير هذه الآية ببيان الرضا بالقضاء فنقول العبد انما يصير راضيا بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق التصرف أو بطريق الجذب أما طريق التصرف فمن وجوه (أحدها) انه متى مال قلبه الى شئ والتفت خاطره الى شئ جعل ذلك الشئ منشأ للافات فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث الى جانب القدس فان آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة عليه حتى زالت الجنة فبقى آدم مع ذكر الله ولما استأنس يعقوب بيوسف عليهما السلام أوقع الفراق بينهما حتى بقى يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد عليه

وليس الصبر هو الاسترجاع باللسان بل بالقلب بان يتصور ماخلق له وانه راجع الى ربه و يتذكر نعم الله تعالى عليه و يرى ان ما بقى عليه اضاف ما استرده منه فيهون ذلك على نفسه و يستسلم والمبشر به محذوف دل عليه ما بعده (أولئك) اشارة الى الصابرين باعتبار اتصافهم بما ذكر من النعوت ومعنى البعد فيه للايذان بعلو رتبتهم (عليهم صلوات من ربهم ورحمة) الصلاة من الله سبحانه المغفرة والرأفة وجمعها للتنبيه على كثرتها وتنوعها والجمع بينها و بين الرحمة للمبالغة كما فى قوله تعالى رأفة ورحمة رؤف رحيم والتنوين فيهما للتفخيم والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضميرهم لاظهار مزيد العناية بهم أى أولئك الموصوفون بما ذكر من النعوت الجليلة عليهم فنون الرأفة الفائضة من مالك امورهم ومبلغهم الى كمالاتهم اللائقة بهم وعن النبى صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه (وأولئك) اشارة اليهم اما بالاعتبار السابق والتكرير لاظهار كمال العناية بهم واما باعتبار حيازتهم

السلام من أهل مكة فى النصرة والاعانة صاروا من أشد الناس عليه حتى قال ما أوذى نبى مثل ما أوذيت (وثانيها) ان لا يجعل ذلك الشئ بلاء ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة فحينئذ يرجع العبد الى الله تعالى (وثالثها) أن العبد متى توقع من جانب شيئا اعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه فيستحى العبد فيرجع الى باب رحمة الله وأما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد وصفة الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبة على المجاز لا بالضد والغالب يقلب المغلوب من صفة الى صفة تليق به والعبد اذا دخل على السلطان المهيب نسى نفسه وصار بكل قلبه وفكره وحسه مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف بمن لحظ ببصره حضرة السلطان الذى كل من عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالفانى عن نفسه وعن حظوظ نفسه فيصير هنالك راضيا بأقضية الحق سبحانه وتعالى وأحكامه من غير ان يبقى فى طاعته شبهة المنازعة * قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم) وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجوه (أحدها) ان الله تعالى بين انه انما حول القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وأمته باحياء شرائع ابراهيم ودينه على ما قال ولاتم نعمتى عليكم وكان السعى بين الصفا والمروة من شعائر ابراهيم على ما ذكر فى قصة بناء الكعبة وسعى هاجر بين الجبلين فلما كان الامر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية (وثانيها) انه تعالى لما قال ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين قال ان الصفا والمروة من شعائر الله وانما جعلهما كذلك لانهما من آثار هاجر واسمعيل مما جرى عليهما من البلوى واستدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لا بد وأن يصل الى أعظم الدرجات وأعلى المقامات (وثالثها) ان اقسام تكليف الله تعالى ثلاثة (أحدها) ما يحكم العقل بحسنه فى أول الامر فذكر هذا القسم أولا وهو قوله اذكرونى اذكركم واشكروا لى ولا تكفرون فان كل عاقل يعلم أن ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره أمر مستحسن فى العقول (وثانيها) ما يحكم العقل بقبحه فى أول الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه وذلك مثل انزال الآلام والفقر والمحن فان ذلك كالمستقبح فى العقول لان الله تعالى لا ينتفع به ويتألم العبد منه فكان ذلك كالمستقبح الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه وهى الابتلاء والامتحان على ما قال ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا (وثالثها) الامر الذى لا يهتدى لا الى حسنه ولا الى قبحه بل يراه كالعبث الخالى عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من السعى بين الصفا

لما ذكر من الصلوات والرحمة المترتب على الاعتبار الاول فعلى الاول المراد بالاهتداء فى قوله عز وجل (هم المهتدون) هو الاهتداء للحق والصواب مطلقا لا الاهتداء لما ذكر من من الاسترجاع والاستسلام خاصة لما انه متقدم عليهما فلابد لتأخيره عما هو نتيجة لهما من داع يوجبه وليس بظاهر والجملة اعتراض مقرر لمضمون ماقبله كانه قيل وأولئك هم المختصون بالاهتداء لكل حق وصواب ولذلك استرجعوا واستسلموا لقضاء الله تعالى وعلى الثانى هو الاهتداء والفوز بالمطالب والمعنى أولئك هم الفائزون بباغيهم الدينية والدنيوية فان من نال رأفة الله تعالى ورحمته لم يفته مطلب (ان الصفا والمروة) علمان لجبلين بمكة المعظمة كالصمان والقطم

والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين ليكون قد نبه على جميع أقسام تكاليفه وذاكرا لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أن الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الاان الناس تكلموا في أصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله قيل ان الصفا واحد ويجمع على صفى وأصفاء كما يقال عصا وعصى ورحا وأرحاء قال الراجز

كأن متنيه من النفى * مواقع الطير من الصفى

وقد يكون بمعنى جمع واحدته صفاة قال جرير

انا اذا قرع العدو صفاتنا * لاقوا لنا حجرا أصم صلودا

وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفواء واذا ذكروا قالوا صفا صفوان فجعل الصفا والصفاة كانهما في معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين أو تراب متصل به واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص وأما المروة فقال الخليل من الحجارة ما كان أبيض املس صلبا شديد الصلابة وقال غيره هو الحجارة الصغيرة يجمع في القليل مروات و في الكثير مرو قال أبو ذؤيب

حتى كأني للحوادث مروة * بصفا المشاعر كل يوم يقرع

واما شعائر الله فهي أعلام طاعته وكل شئ جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله قال الله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله أي علامة للقربة وقال ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنام وهو أن يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هديا لبيت الله ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي يتبين بها احدى الفئتين من الاخرى والشعائر جمع شعيرة وهو مأخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا أي علمت (المسئلة الثالثة) الشعائر اما أن نحملها على العبادات أو على النسك أو نحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما والسعي من دين الله تعالى وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين يمكن أن يكونا موضعين للعبادات والمناسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولابراهيم قبل ذلك وهو من المناسك الذي حكى الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام انه قال وأرنا مناسكنا واعلم أن السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضا من ابعاض الحج فلهذا السر بين الله تعالى الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة فقال فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما (المسئلة الرابعة) الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة وهي أن هاجر أم اسمعيل حين ضاق بها الامر في عطشها وعطش ابنها اسمعيل عليه السلام اغاثها الله

(من شعائر الله) من اعلام مناسكه جمع شعيرة وهي العلامة

تعالى بالماء الذى أنبعه لهما ولابنهما من زمزم حتى يعلم الحق انه سبحانه وان كان لا يخلى أولياءه فى دار الدنيا من أنواع المحن الا ان فرجه قريب ممن دعاه فانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر واسمعيل كيف اغاثهما وأجاب دعاءهما ثم جعل أفعالهما طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيامة وآثارهما قدوة للخلائق أجمعين ليعلم ان الله لا يضيع أجر المحسنين وكل ذلك تحقيق لما أخبر به قبل ذلك من انه يبتلى عباده بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة فى الدارين وفاز بالمقصد الاقصى فى المنزلين (المسئلة الخامسة) ذكر القفال فى لفظ الحج أقوالا (الاول) الحج فى اللغة كثرة الاختلاف الى الشئ والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه يأتيه أولا ليعرفه ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر (الثانى) قال قطرب الحج الحلق يقال احجج شجتك وذلك ان يقطع الشعر من نواحى الشجة ليدخل المحجاج فى الشجة فيكون المعنى حج فلان أى حلق قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين أى حجاجا وعمارا فعبر عن ذلك بالحلق فلا يبعد أن يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الحلق (الثالث) قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا ومن ذلك محجة الطريق فكأن البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمى ذلك الفعل حجا قال القفال والقول الاول أشبه بالصواب لان قولهم رجل محجوج انما هو فيمن يختلف اليه مرة بعد أخرى وكذلك محجة الطريق هو الذى كثر السير اليه * وأما العمرة فقال اهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة قال الاعشى

وجاشت النفس لما جاء جمعهم * وراكب جاء من تثليث معتمر

وقال قطرب العمرة فى كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه فى العمرة اذا أضيفت الى البيت أن تكون بمعنى الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت و بالصفا والمروة ثم ينصرف كالزائر * وأما الجناح فهو من قولهم جنح الى كذا أى مال اليه قال الله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وجنحت السفينة اذا لزمت الماء فلم تمض وجنح الرجل فى الشئ يعمله بيده اذا مال اليه بصدره وقيل للاضلاع جوانح لاعوجاجها وجناح الطائر من هذا لانه يميل فى أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت أن أصله من الميل ثم من الناس من قال انه بقى فى عرف القرآن كذلك أيضا فمعنى لا جناح عليه أينما ذكر فى القرآن لا ميل لاحد عليه بمطالبة شئ من الاشياء ومنهم من قال بل هو مختص بالميل الى الباطل والى ما يأثم به وقوله أن يطوف بهما أى يتطوف فادغمت التاء فى الطاء كما قال يا أيها المدثر يا أيها المزمل أى المتدثر والمتزمل ويقال طاف وأطاف بمعنى واحد (المسئلة السادسة) ظاهر قوله تعالى لا جناح عليه انه لا اثم عليه والذى يصدق عليه انه لا اثم فى فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن الآخر بقيد زائد فاذن

(فمن حج البيت او اعتمر) الحج فى اللغة القصد والاعتمار الزيارة غلبا فى الشريعة على قصد البيت وزيارته على الوجهين المعروفين كالبيت والنجم فى الاعيان وحيث اظهر البيت وجب تجريده عن التعلق به

ظاهر هذه الآية لا يدل على أن السعي بين الصفا والمروة واجب أو ليس بواجب لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الأقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الأقسام فاذن لا بد في معرفة أن هذا السعي واجب أو غير واجب من الرجوع الى دليل آخر اذا عرفت هذا فنقول مذهب الشافعي رحمه الله أن هذا السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند أبي حنيفة رحمه الله أنه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروى عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء أن من تركه فلا شيء عليه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (أحدها) ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا فان قيل هذا الحديث متروك الظاهر لانه يقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير واجب قلنا لا نسلم أن السعي عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال الله تعالى وأن ليس للانسان الا ماسعى وليس المراد منه العدو بل الجد والاجتهاد في القصد والنية سلمنا أنه يدل على العدو ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة فيبقى أصل المشي واجبا (وثانيها) ماثبت انه عليه السلام سعى لما دنا من الصفا في حجته وقال ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدؤا بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقي عليه حتى رأى البيت واذا ثبت أنه عليه السلام سعى وجب أن يجب علينا السعي للقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى واتبعوه وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وأما الخبر فقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم والامر للوجوب (وثالثها) انه اشواط شرعت في بقعة من بقاع الحرم ويؤتى به في احرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ولا يلزم طواف الصدر لان الكلام للجنس لوجوبه مرة واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بوجهين (أحدهما) هذه الآية وهي قوله فلا جناح عليه أن يطوف بهما وهذا لا يقال في الواجبات ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله ومن تطوع خيرا فبين أنه تطوع وليس بواجب (وثانيهما) قوله الحج عرفة ومن أدرك عرفة فقد تم حجه وهذا يقتضي التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الاشياء فيبقى معمولا به في السعي (والجواب) عن الاول من وجوه (الاول) ما بينا أن قوله فلا جناح عليه ليس فيه الا أنه لا اثم على فاعله وهذا القدر مشترك بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر عند أبي حنيفة واجب مع انه قال فيه فلا جناح عليه فكذا ههنا (الثاني) أنه رفع الجناح عن الطواف بهما لا عن الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب وانما الثاني هو الواجب (الثالث) قال ابن عباس كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان أهل الجاهلية يطوفون بهما ويتمسحون بهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فأنزل الله تعالى هذه الآية اذا عرفت هذا فنقول انصرفت

[illegible]

(فلا جناح عليه ان يطوف بهما) أي في ان يطوف بهما أصله يتطوف قلبت التاء طاء فأدغمت الطاء في الطاء وفي ايراد صيغة التفعل ايذان بأن من حق الطائف ان يتكلف في الطواف ويبذل فيه جهده وهذا الطواف واجب عندنا وعن مالك والشافعي رحمهما الله انه ركن وايراده بعدم الجناح المشعر بالتخيير لما أنه كان في عهد الجاهلية على الصفا صنم يقال له اساف وعلى المروة آخر اسمه نائلة وكانوا اذا سعوا بينهما مسحوا بهما فلما جاء الاسلام وكسر الاصنام تحرج المسلمون ان يطوفوا بينهما لذلك فنزلت وقيل هو تطوع ويعضده قراءة ابن مسعود فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما

نجاسة يسيرة عندكم أودم البراغيث عندنا فقيل لا جناح عليك أن تصلي فيه فان رفع الجناح ينصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلاة (الرابع) روى عن عروة أنه قال لعائشة انى أرى ان لا حرج على فى أن لا أطوف بهما فقالت بئس ما قلت لو كان كذلك لقال أن لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الصنمين وتفسير عائشة راجح على تفسير التابعين فان قالوا قرأ ابن مسعود فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما واللفظ أيضا محتمل له كقوله يبين الله لكم أن تضلوا أى أن لا تضلوا وكقوله تعالى أن تقولوا يوم القيامة معناه أن لا تقولوا قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها فى القرآن لان تصحيحها يقدح فى كون القرآن متواترا (الخامس) كان قوله فلا جناح عليه لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك فى أن السعى مندوب فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها وأما التمسك بقوله فمن تطوع خيرا فضعيف لان هذا لا يقتضى أن يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور أولا بل يجوز أن يكون المقصود منه شيئا آخر قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فمن تطوع خيرا فهو خير له فاوجب عليهم الطعام ثم ندبهم الى التطوع بالخير فكان المعنى فمن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيرا فكذا ههنا يحتمل أن يكون هذا التطوع مصروفا الى شئ آخر وهو من وجهين (أحدهما) أنه يزيد فى الطواف فيطوف أكثر من الطواف الواجب مثل أن يطوف ثمانية أو اكثر (والثانى) أن يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة أخرى حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا وأما الحديث الذى تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام والله أعلم * أما قوله تعالى ومن تطوع خيرا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قراءة حمزة وعاصم والكسائى يطوع بالياء وجزم العين وتقديره يتطوع الا ان التاء أدغمت فى الطاء لتقاربهما وهذا أحسن لان المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز أن يقال من أتانى أكرمته فيوقع الماضى موقع المستقبل فى الجزاء الا أن اللفظ اذا كان يوافق المعنى كان أحسن وأما الباقون من القراء فقرؤا تطوع على وزن تفعل ماضيا وهذه القراءة تحتمل أمرين (أحدهما) أن يكون موضع تطوع جزما (الثانى) ان لا يجعل من للجزاء ولكن يكون بمنزلة الذى ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها فى موضع رفع لكونها خبر المبتدأ الموصول والمعنى فيه معنى الخبر الا ان هذه الفاء اذا دخلت فى خبر الموصول او النكرة الموصوفة افادت أن الثانى انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما مبتدأ موصول والفاء مع ما بعدها خبره ونظيره قوله الذين ينفقون أموالهم الى قوله فلهم أجرهم وقوله ان الذين فتنوا المؤمنين الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن كفر فأمتعه قليلا وقوله من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ونذكر هذه المسئلة ان شاء الله عند قوله الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار

(ومن تطوع خيرا) اى فعل طاعة فرضا كان او نفلا او زاد على ما فرض عليه من حج او عمرة او طواف وخيرا حينئذ نصب على أنه صفة لمصدر محذوف اى تطوعا خيرا او على حذف الجار وايصال الفعل اليه او على تضمين معنى فعل وقرئ يطوع واصله يتطوع مثل يطوف وقرئ ومن يتطوع بخير

متبرّع وعلانية (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم التطوع تفعّل من الطاعة وسواء قول القائل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو الانقياد والتطوع ما ترغب به من ذات نفسك مما لا يجب عليك (المسئلة الثالثة) الذين قالوا السعي واجب فسروا هذا التطوع بالسعي الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسر بالسعي في الحجة الثانية التي هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا أولى لانه أوفق لعموم اللفظ * أما قوله تعالى فان الله شاكر عليم فاعلم أن الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشاكر في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي على الطاعة وانما سمى المجازاة على الطاعة شكر الوجوه (الاول) ان اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة في الاحسان اليهم كما قال تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وهو تعالى لا يستقرض من عوض ولكنه تلطف في الاستدعاء كانه قيل من ذا الذي يعمل عمل المقرض بأن يقدم فيأخذ أضعاف ما قدم (الثاني) أن الشكر لما كان مقابلا للانعام والجزاء عليه سمي كل ما كان جزاء شكرا على سبيل التشبيه (الثالث) كأنه يقول أنا وان كنت غنيا عن طاعتك الا اني أجعل لها من الموقع بحيث لو صح على أن انتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان أن طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في أقصى الدرجات * وأما قوله عليم فالمعنى أنه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو أليق بالكلام ليكون قوله عليم تعلق بشاكر ويحتمل أنه يريد أنه عليم بما يأتي العبد فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص وما يفعله لا على هذا الحد وذلك ترغيب في أداء ما يجب على شروطه وتحذير من خلاف ذلك * قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله ان الذين يكتمون قولان (أحدهما) أنه كلام مستأنف يتناول كل من كتم شيئا من الدين (والثاني) انه ليس يجري على ظاهره في العموم ثم من هؤلاء من زعم انه في اليهود خاصة قال ابن عباس ان جماعة من الانصار سألوا نفرا من اليهود عما في التوراة من صفات النبي عليه الصلاة والسلام ومن الاحكام فكتموا فنزلت الآية وقيل نزلت في أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدي والاصم والاول أقرب الى الصواب لوجوه (أحدها) أن اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (وثانيها) أنه ثبت أيضا في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم لا سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسبه استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم هذا

(فان الله شاكر) أي مجاز على الطاعة عبر عن ذلك بالشكر مبالغة في الاحسان الى العباد (عليم) مبالغ في العلم بالاشياء فيعلم مقادير أعمالهم وكيفياتها فلا ينقص من أجورهم شيئا وهو علة لجواب الشرط قائم مقامه كأنه قيل ومن تطوع خيرا جازاه الله وأثابه فان الله شاكر عليم (ان الذين يكتمون) قيل نزلت في أحبار اليهود الذين كتموا ما في التوراة من نعوت النبي صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من الاحكام وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة والحسن والسدي والربيع والاصم أنها نزلت في اهل الكتاب من اليهود والنصارى وقيل نزلت في كل من كتم شيئا من احكام الدين لعموم الحكم للكل والاقرب هو الاول فان عموم الحكم لا يأبى خصوص السبب والكتم والكتمان ترك اظهار الشيء قصدا مع مساس الحاجة اليه وتحقق الداعي الى اظهاره وذلك قد يكون بمجرد ستره واخفائه وقد يكون بازالته ووضع شيء آخر في موضعه وهو الذي فعله هؤلاء

الحكم عند عموم الوصف (وثالثها) ان جماعة من الصحابة رضوا عليه على العموم وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا عليه الصلاة والسلام كتم شيئا من الوحى فقد أعظم الفرية على الله والله تعالى يقول ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى فحملت الآية على العموم وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد أن قال الناس أكثر ابو هريرة وتلا ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى واحتج من خص الآية بأهل الكتاب بأن الكتمان لا يصح الا منهم فى شرح نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فأما القرآن فانه متواتر فلا يصح كتمانه قلنا القرآن قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه والمجمل من القرآن اذا كان بيانه عند الواحد صح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قال القاضى الكتمان ترك اظهار الشئ مع الحاجة اليه وحصول الداعى الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فلما كان ما انزله الله من البينات والهدى من أشد ما يحتاج اليه فى الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف أحدنا فى أمور الدنيا بالكتمان اذا كانت مما تقوى الدواعى على اظهارها وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السر لان الكتمان مما يشق على النفس (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز أن يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الآية قوله تعالى واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقريب منهما قوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فهذه الآى كلها موجبة لاظهار علوم الدين تنبيها للناس وزاجرة عن كتمانها ونظيرها فى بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار * أما قوله تعالى ما انزلنا من البينات فالمراد كل ما أنزله على الانبياء كتابا ووحيا دون أدلة العقول وقوله تعالى والهدى يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية لانا بينا فى تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلائل فيعم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول هو التنزيل والثانى ما يقتضيه التنزيل من الفوائد واعلم ان الكتاب لما دل على ان خبر الواحد والاجماع والقياس حجة فكل ما دل عليه أحد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه داخلا تحت الآية فثبت أنه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين فى الوعيد فهذه الآية تدل على أن من أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركها أو كتم شيئا من أحكام الشرع مع شدة الحاجة اليه فقد لحقه الوعيد العظيم (المسئلة الرابعة) هذا الاظهار فرض على

(ما أنزلنا من البينات) من الآيات الواضحة الدالة على أمر محمد صلى الله عليه وسلم (والهدى) أى الآيات الهادية الى كنه أمره ووجوب اتباعه والايمان به عبر عنها بالمصدر مبالغة ولم يجمع مراعاة للاصل وهى المرادة بالبينات أيضا والعطف لتغاير العنوان كما فى قوله عز وجل هدى للناس وبينات الخ وقيل المراد بالهدى الادلة العقلية ويأباه الانزال والكتم

(من بعد ما بيناه للناس) متعلق بيكتمون والمراد بالناس الكل لا الكاتمون فقط واللام متعلقة ببيناه وكذا الظرف فى قوله تعالى (فى الكتاب) فان تعلق جارين بفعل واحد عند اختلاف المعنى مما لا ريب فى جوازه أو الاخير متعلق بمحذوف وقع حالا من مفعوله أى كائنا فى الكتاب وتبيينه لهم تلخيصه وايضاحه بحيث يتلقاه كل أحد منهم من غير أن يكون له فيه شبهة وهذا عنوان مغاير لكونه بينا فى نفسه وهدى مؤكد لقبح الكتم أو تفهيمه لهم بواسطة موسى عليه السلام والاول أنسب بقوله تعالى فى الكتاب والمراد بكتمه ازالته ووضع غيره فى موضعه فانهم محوا نعته عليه الصلاة والسلام وكتبوا مكانه ما يخالفه كما ذكرناه فى تفسير قوله عز وعلا فويل للذين يكتبون الكتاب الخ

﴿ الكفاية ﴾

الكفلية لا على التعيين وفيه ؟ لانه اذا اظهر البعض بحيث يتمكن كل أحد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقين اظهاره مرة أخرى (المسئلة الخامسة) من الناس من تمسك بهذه الآيات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الآيات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لم يكن اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه قوله تعالى في آخر الآية الا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فحكم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون كل واحد منهيا عن الكتمان ومأمورا بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر قلنا هذا غلط لانهم منهيوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم (المسئلة السادسة) احتجوا بهذه الآية على انه لا يجوز أخذ الاجرة على التعليم لان الآية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان أخذ الاجرة عليه أخذا للاجرة على أداء الواجب وانه غير جائز ويدل عليه أيضا قوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع أخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع أخذ البدل عليه من جميع الوجوه * أما قوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب قيل في التوراة والانجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام وقيل أراد بالمنزل الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القرآن أما قوله تعالى أولئك يلعنهم الله فاللعنة في أصل اللغة هي الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب * أما قوله تعالى ويلعنهم اللاعنون فيجب أن يحمل على من للعنه تأثير وقد اتفقوا على ان الملائكة والانبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويؤكده قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين والناس ذكروا وجوها أخر (أحدها) ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا القطر بمعاصي بني آدم عن مجاهد وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين ويا أيها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وكل في فلك يسبحون (وثانيها) كل شيء سوى الثقلين الجن والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات قلنا على وجهين (الاول) على سبيل المبالغة وهو أنها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم (الثاني) انها في الآخرة اذا أعيدت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه (وثالثها) ان أهل النار يلعنونهم أيضا حيث كتموهم الدين فهو على العموم (ورابعها) قال ابن مسعود اذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحق رجعت على اليهود الذين كتموا ما أنزل الله سبحانه وتعالى (وخامسها) عن ابن عباس لهم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلائق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسئل ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول

(أولئك) الاشارة اليهم باعتبار ما وصفوا به للاشعار بعليته لحلول ما فيه من معنى البعد للايذان بترامي أمرهم وبعد منزلتهم في الفساد (يلعنهم الله) أي يطردهم ويبعدهم من رحمته والالتفات الى الغيبة باظهار اسم الذات الجامع للصفات لتربية المهابة وادخال الروعة والاشعار بان مبدأ صدور اللعن عنه سبحانه صفة الجلال المغايرة لما هو مبدأ الانزال والتبيين من وصف الجمال والرحمة (ويلعنهم اللاعنون) أي الذين يتأتى منهم اللعن أي الدعاء عليهم باللعن من الملائكة ومؤمني الثقلين والمراد بيان دوام اللعن واستمراره وعليه يدور الاستثناء المتصل في قوله تعالى (الا الذين تابوا) أي عن الكتمان (وأصلحوا) أي ما أفسدوا بأن أزالوا الكلام المحرف وكتبوا مكانه ما كانوا أزالوه عند التحريف (وبينوا) للناس معانيه فانه غير الاصلاح المذكور أو بينوا لهم ما وقع منهم أولا وآخرا فانه ادخل في ارشاد الناس الى الحق وصرفهم عن طريق الضلال الذي كانوا

حالأجوى فيضرب ضربة يسمعها كل شئ الا الثقلين الانس والجن فلا يسمع شئ صوته الا لعنه ويقول له الملك لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا (وسادسها) قال أبو مسلم اللاعنون هم الذين آمنوا به ومعنى اللعن منهم مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت الآية على أن هذا الكتمان من الكبائر لانه تعالى أوجب فيه اللعن ويدل على ان أحدا من الانبياء لم يكتم ما حمل من الرسالة والا كان داخلا في الآية * قوله عز وجل (الا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم) اعلم انه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما أنزل الله كان يجوز أن يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال فبين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في أهل الوعد وقد ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لا لغرض سواه لان من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان الناس ذموه أو لان الحاكم رد شهادته لم يكن تائبا وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكي تقبل شهادته أو يمدح بالثناء عليه لم يكن تائبا وهذا معنى الاخلاص في التوبة ثم بين تعالى انه لا بد له بعد التوبة من اصلاح ما أفسده مثلا لو أفسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين ثالثا انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا فدلت هذه الآية على ان التوبة لا تحصل الا بترك كل ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة الآية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض لا تصح لان قوله وأصلحوا عام في الكل والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من أفراده قال أصحابنا تدل الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلا لانه تعالى ذكر ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا المدح ومعنى أتوب عليهم أقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تاب منها فان قيل هلا قلتم ان معنى فأولئك أتوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما تقولون في قبول الطاعة قلنا الطاعة انما أفاد قبولها استحقاق الثواب لانه لا يستحق بها سواه وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لانها موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد من أن يستحق بها الثواب اذا لم يكن محبطا ومعنى قوله وأنا التواب القابل لتوبة كل ذي توبة فهو مبالغة في هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على انه لرحمته بالمكلفين من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم * قوله عز وجل (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان ظاهر قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال أبو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الآيات واحتج عليه بانه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون ثم ذكر حال التائبين منهم ذكر أيضا

أوقعوهم فيه أو بينوا توبتهم ليمحوا به سمة ما كانوا فيه ويقتدي بهم أضرابهم وحيث كانت هذه التوبة المقرونة بالاصلاح والتبيين مستلزمة للتوبة عن الكفر مبنية عليها لم يصرح بالايمان وقوله تعالى (فأولئك) اشارة الى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة للاشعار بعليته للحكم والفاء لتأكيد ذلك (أتوب عليهم) أي بالقبول وافاضة المغفرة والرحمة وقوله تعالى (وأنا التواب الرحيم) أي المبالغ في قبول التوب ونشر الرحمة اعتراض تذييلي محقق لمضمون ما قبله والالتفات الى التكلم للافتنان في النظم الكريم مع ما فيه من التلويح والرمز الى ما مر من اختلاف المبدا في فعليه تعالى السابق واللاحق (ان الذين كفروا) جملة مستأنفة سيقت لتحقيق بقاء اللعن فيما وراء الاستثناء وتأكيد دوامه واستمراره على غير التائبين حسبما يفيده الكلام

حال من يموت منهم من غير توبة وأيضا انه تعالى لما ذكر ان أولئك الكاتمين ملعونون حال الحياة بين في هذه الآية انهم ملعونون أيضا بعد الممات والجواب عنه ان هذا انما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الاولى فاما اذا دخلوا تحت الاولى استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف (المسئلة الثانية) لما ذكر في الكافر انه اذا مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا ان الكافر اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك (المسئلة الثالثة) ان قيل كيف يلعنه الناس أجمعون وأهل دينه لا يلعنونه قلنا الجواب عنه من وجوه (أحدها) ان أهل دينه يلعنونه في الآخرة لقوله تعالى ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا (وثانيها) قال قتادة والربيع أراد بالناس أجمعين المؤمنين كانه لم يعتد بغيرهم وحكم بأن المؤمنين هم الناس لا غير (وثالثها) ان كل أحد يلعن الجاهل والظالم لان قبح ذلك مقرر في العقول فاذا كان هو في نفسه جاهلا أو ظالما وان كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك كانت لعنته على الجاهل والظالم تتناول نفسه (ورابعها) أن يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن وحينئذ يعم ذلك (المسئلة الرابعة) قال أبو بكر الرازي في الآية دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه لان قوله والناس أجمعين قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه وكذلك السبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح فان موت من كان كذلك أو جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به (المسئلة الخامسة) القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا علق تعالى وجوب لعنته بان يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلمنا ان الكفر انما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يفيد استحقاق المدح اذا مات صاحبه عليه (والجواب) الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع أمور منها اللعن لو مات ومنها الخلود في النار وعندنا ان هذا المجموع وهو اللعن وحده لم قلتم انه لا يحصل الا فيه (المسئلة السادسة) القائلون بأن الكفر من الاسماء الشرعية وما بقي على الوضع الاصلي وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار والله تعالى وصفهم حال موتهم بأنهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يبقى فيهم حال الموت لان التغطية لا تحصل الا في حق الحي القاهر (المسئلة السابعة) الآية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد لانه تعالى قال والناس أجمعين مع أنه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم وأما قوله تعالى خالدين فيها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الخلود اللزوم الطويل ومنه يقال أخلد الي كذا أي لزمه وركن اليه (المسئلة الثانية) العامل في خالدين الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستقرار للعنة فهو حال من الهاء

والاقتصار على ذكر الكفر في الصلة من [illegible] غير تعرض لعدم التوبة والاصلاح والتبيين مبني على ما أشير اليه فكما ان وجود تلك الامور الثلاثة مستلزم للايمان الموجب لعدم الكفر كذلك وجود الكفر مستلزم لعدمها جميعا أي ان الذين استمروا على الكفر المستتبع للكتمان وعدم التوبة (وماتوا وهم كفار) لا يرعوون عن حالتهم الاولى (أولئك) الكلام فيه كما في ما قبله (عليهم) أي مستقر عليهم (لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) ممن يعتد بلعنتهم وهذا بيان لدوامها الثبوتي بعد بيان دوامها التجددي وقيل الاول لعنتهم احياء وهذا لعنتهم أمواتا وقرئ والملائكة والناس أجمعين عطفا على محل اسم الله لانه فاعل في المعنى كقولك أعجبني ضرب زيد وعمرو تريد من أن ضرب زيد وعمرو وكانه قيل أولئك عليهم ان لعنهم الله والملائكة الخ وقيل هو فاعل لفعل مقدر أي ويلعنهم الملائكة (خالدين فيها) أي في اللعنة أو في النار على انها أضمرت من غير ذكر تفخيما لشأنها وتهويلا لامرها (لا يخفف عنهم العذاب) اما مستأنف لبيان كثرة عذابهم من حيث الكيف اثر بيان كثرته من حيث الكم أو حالا

والميم في عليهم كقولك عليهم المال صاغرين (المسألة الثالثة) خالدين فيها أي في اللعنة وقيل في النار الا أنها أضمرت تفخيما لشأنها وتهويلا كما في قوله تعالى انا أنزلناه في ليلة القدر والاول أولى لوجوه (الاول) ان الضمير اذا وجد له مذكور متقدم فرده اليه أولى من رده الى مالم يذكر (الثاني) ان حمل هذا الضمير على اللعنة أكثر فائدة من حمله على النار لان اللعن هو الابعاد من الثواب بفعل العقاب في الآخرة وايجاده في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل اللفظ عليه أولى (الثالث) أن قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفي حمل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلا في الحال وفي حمله على النار لا يكون حاصلا في الحال بل لابد من التأويل فكان ذلك أولى واعلم أنه تعالى وصف هذا العذاب بأمور ثلاثة (أحدها) الخلود وهو المكث الطويل عندنا والمكث الدائم عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (وثانيها) عدم التخفيف ومعناه ان الذي ينالهم من عذاب الله فهو متشابه في الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات أقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممتنع لوجوه (الاول) انه اذا تصور حال غيره في شدة كالعقاب كان ذلك كالتخفيف منه (الثاني) أنه تعالى يوفر عليهم مافات وقته من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا (الثالث) أنهم حينما يخاطبون بقوله اخسؤا فيها ولا تكلمون لاشك انه يزداد غمهم في ذلك الوقت اجابوا عنه بأن التفاوت في هذه الامور القليلة فالمستغرق بالعذاب الشديد لا ينتبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا ولما دلت الآية على ان هذا العقاب متشابه وجب أن يكون دائما لانهم لو جوزوا انقطاعه لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه وبيان ذلك أن الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد أيام فانه يفرح ويسر ويسهل عليه موقع محنته وكلما كانت محنته أعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع أكثر (الصفة الثالثة) من صفات ذلك العقاب قوله ولاهم ينظرون والانظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكأنه تعالى أعلمنا ان حكم دار العذاب والثواب بخلاف حكم الدنيا فانهم يمهلون فيها الى آجال قدرها الله تعالى وفي الآخرة لامهلة البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استعتبوا لا يعتبون وقيل لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك والحاصل أن هذه الصفات الثلاثة التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الآية دلت على يأس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتأخر * قوله عز وجل (والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم) اعلم ان الكلام في تفسير لفظ الاله قد تقدم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم أما الواحد ففيه مسائل (المسألة الاولى) قال أبو علي قولهم واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم (أحدهما) أن يكون اسما والآخر أن يكون وصفا فالاسم الذي ليس بصفة

من الضمير في خالدين على وجه التداخل أو من الضمير في عليهم على طريقة الترادف (ولاهم ينظرون) عطف على ماقبله جار فيه ماجرى فيه وايثار الجملة الاسمية لافادة دوام النفي واستمراره أي لا يمهلون ولا يؤجلون أو لا ينتظرون ليعتذروا ولا ينظر اليهم نظر رحمة (والهكم) خطاب عام لكافة الناس أي المستحق منكم العبادة (اله واحد) أي فرد في الالهية لاصحة لتسمية غيره الها أصلا (لا اله الا هو) خبر ثان للمبتدأ أو صفة أخرى لخبر أو اعتراض وأياما كان فهو مقرر للوحدانية ومزيح لما عسى يتوهم ان في الوجود الها لكن لا يستحق العبادة (الرحمن الرحيم) خبران آخران للمبتدأ أو لمبتدأ محذوف وهو تقرير للتوحيد فانه تعالى حيث كان موليا لجميع النعم أصولها وفروعها جليلها ودقيقها وكان ماسواه كائنا ما كان مفتقرا اليه في وجوده وما يتفرع عليه من كمالاته تحققت وحدانيته بلا ريب وانحصر استحقاق العبادة فيه تعالى قطعا قيل كان للمشركين حول الكعبة المكرمة ثلثمائة وستون صنما فلما سمعوا هذه الآية تعجبوا وقالوا ان كنت صادقا فأتنا بآية نعرف بها صدقك فنزلت

قولهم واحد المستعمل فى العدد نحو واحد اثنان ثلاثة فهذا اسم ليس بوصف كما ان سائر
أسماء العدد كذلك وأما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شئ واحد فاذا
أجرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز أن يكون الذى هو الوصف كالعالم والقادر
وجاز أن يكون الذى هو الاسم كقولنا شئ و يقوى الاول قوله والهكم اله واحد وأقول
تحقيق هذا الكلام فى العقل ان الاشياء التى يصدق عليها انها واحد مشتركة فى مفهوم
الوحدانية ومختلفة فى خصوصيات ماهياتها أعنى كونها جوهرا أو عرضا أو جسما
أو مجردا ويصح أيضا تعقل كل واحد منهما اعنى ماهيته وكونه واحدا مع الذهول عن
الآخر فاذن كون الجوهر جوهرا مثلا غير وكونه واحدا غير والمركب منهما غير فلفظ
الواحد تارة يفيد مجرد معنى انه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى انه واحد حين
ما يحصل نعتا لشئ آخر وهذا معنى كونه نعتا (المسئلة الثانية) الواحدية هل هى صفة
زائدة على الذات أم لا اختلفوا فيها فقال قوم انها صفة زائدة على الذات واحتجوا
عليه بأنا اذا قلنا هذا الجوهر واحد فالمفهوم من كونه جوهرا غير المفهوم من كونه
واحدا بدليل ان الجوهر يشاركه العرض فى كونه واحدا ولا يشاركه فى كونه
جوهرا ولانه يصح أن يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير
المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرا لكان قولنا الجوهر واحد جاريا مجرى
قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فثبت أن
المفهوم من كونه واحدا اما أن يكون سلبيا أو ثبوتيا لا جائز أن يكون سلبيا لانه لو كان
سلبيا لكان سلبا للكثرة والكثرة اما أن تكون سلبية أو ثبوتية فان كانت الكثرة سلبية
والوحدة سلب الكثرة كانت الوحدة سلبا للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة
ثبوتية وهو المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فلو
كانت الوحدة سلبية مع الكثرة كان مجموع المعدومات أمرا موجودا وهو محال فثبت
ان الوحدة صفة زائدة ثبوتية ثم هذه الصفة الزائدة اما أن يقال انه لا تحقق لها الا فى
الذهن أو لها تحقق خارج الذهن والاول باطل والا لم يكن الذهنى مطابقا لما فى الخارج
فيلزم أن لا يكون الشئ الواحد فى نفسه واحدا وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان الشئ
المحكوم عليه بانه واحد قد كان واحدا فى نفسه قبل ان وجد ذهنيا وفرضيا واعتباريا
فثبت ان كون الشئ واحدا صفة ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من أبى
كون الوحدة صفة ثبوتية بأن قال لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات كانت
الوحدات متساوية فى ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعيناتها فيلزم أن يكون للوحدة
وحدة أخرى و يجر ذلك الى ما لا نهاية له وهو محال (المسئلة الثالثة) الواحد هو الشئ
الذى لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث
هو انسان الى انسانين بل قد ينقسم الى الابعاض والاجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل

له انه واحد بل من جهة أخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيئا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها فان قلت عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة فلا شئ من الموجودات ينفك عن الوحدة ولاجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق انه ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى شئ مغاير لما به الانقسام (المسئلة الرابعة) الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين (أحدهما) انه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة (والثاني) انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ الوجود جميع الممكنات فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الاول وليس واحدا بالتفسير الثاني والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركبا لافتقر تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته واجب لغيره فهو مركب فهو مفتقر الى غيره ممكن لذاته فما يكون كذلك استحال أن يكون مركبا فاذن حقيقته سبحانه حقيقة أحدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما تكون للاجسام ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المتركب من الفصل والجنس أو الشخص المتركب من الماهية والتشخص الا انه قد صعب ذلك على أقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر حي مريد فالمفهوم من هذه الصفات اما هو نفس المفهوم من ذاته أو ليس كذلك والاول باطل لوجوه (أحدها) انه يمكننا أن نعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات وان لم يمكن ذلك فلا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن أن نعقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثانيها) ان هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمة أو ليست عالمة جاريا مجرى قولنا الذات ذات أو لا ذات ولاستحال أن يكون ذلك في البحث يحتمل أن يقام البرهان على نفيه واثباته فان من قال الذات ذات علم كل أحد بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم كل أحد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة أو ليست عالمة ليس بمثابة قولنا الذات ذات الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثالثها) انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الا شيئا واحدا لكان المرجع بهذه الصفات الى شئ واحد فكان ينبغي أن تكون اقامة الدلالة على كونه قادرا تغني عن اقامة الدلالة على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات اذا ثبت ان هذه الصفات أمور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما أن تكون سلبية أو ثبوتية لا جائز أن تكون سلبية لان السلب نفي

محض والنفي المحض لاتخصص فيه ولانا جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل والعجز فالجهل والعجز اما أن يكون المرجع بهما الى العدم وأنه ليس بعالم ولاقادر أو يكون المرجع الى أمر ثبوتي وهوان الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اخلال حال القدرة فان كان الاول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة فان الجماد قد انتفى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع انه غير موصوف بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته والاله عبارة عن مجموع الذات والصفات فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه *واشكال آخر وهو انا قد دللنا على ان الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كانت حقيقة الحق واحدة فهناك أمور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك ثالث ثلاثة فأين التوحيد* واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا فان كانت موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبماهياتها تمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وان لم تكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لان الوجوب صفة لانتساب الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلأن تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى وأيضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب أمرا قائما بالنفس ولانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال فثبت انه لو وجب موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث * واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها أم لا والاول محال لان الاخبار انما يكون بشيء عن شيء فالمخبر عنه غير المخبر به فهما أمران لا واحد وان لم يمكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو مغفول عنه فهذا جملة ما في هذا المقام من السؤال (والجواب عن الاول) انه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولاشك ان المجموع مفتقر في تحققه الى تحقق أجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجودها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل (وأما الاشكال الثاني) وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا نظرت اليها من حيث انها واحدة فهناك أمور ثلاثة لا أمر واحد فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بأنه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك تحقق الوحدة

وههنا حالة عجيبة فان العقل مادام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل الى سره وهذا أيضا هو الجواب عن اشكال الوجود واشكال الوجوب (أما الاشكال الرابع) وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لانك متى عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لامحالة فليس هناك توحيد ولو أخبرت عنه بأنه لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد فأما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير أن تخبر عنه لا بالنفى ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادى عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين فى بحار التوحيد وسنذكر شمة من حقائقها فى تفسير هذه الآية بعون الله تعالى * أما الوحدة بالمعنى الثانى وهى أنه ليس فى الوجود شئ يشاركه فى وجوب الوجود فكان هذه الوحدة هى الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك مذكورة فى تفسير قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا أما الوحدة بالتفسير الاول فليست من خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لانه لاشك فى وجود موجودات وهذه الموجودات اما مفردات أو مركبات فالمركب لابد فيه من المفردات فثبت انه لابد من اثبات المفردات فى عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الاول ليست من الامور التى توحد الحق سبحانه بها أما الواحدية بالمعنى الثانى فالحق سبحانه وتعالى متوحد بها ومتفرد بها ولا يشاركه فى ذلك النعت شئ سواه فهذا تلخيص الكلام فى هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بأنه سبحانه منزه عن تصرفات الافكار والاوهام وعلائق العقول والافهام (المسئلة الخامسة) قال الجبائى يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه اربعة لانه ليس بذى ابعاض ولا بذى أجزاء ولانه منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية ولانه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالما بنفسه وقادرا بنفسه وأبو هاشم يقتصر على ثلاثة أوجه فجعل تفرده بالقدم وبصفات الذات وجها واحدا قال القاضى وفى هذه الآية المراد تفرده بالالهية فقط لانه أضاف التوحيد الى ذلك ولذلك عقبه بقوله لا اله الا هو وقال أصحابنا انه سبحانه وتعالى واحد فى ذاته لا قسيم له وواحد فى صفاته لا شبيه له وواحد فى أفعاله لا شريك له أما انه واحد فى ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التى هى المشار اليها بقولنا هو الحق سبحانه وتعالى اما أن تكون حاصلة فى شخص آخر سواه أو لا تكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن المعنى الآخر لابد وأن يكون بقيد زائد فيكون هو فى نفسه مركبا مما به الاشتراك ومابه الامتياز فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد فى ذاته لا قسيم له واما انه واحد فى صفاته فلان موصوفيته سبحانه بصفات متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه (أحدها) ان كل ما عداه فان حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول

صفاته لنفسه لا لغيره (وثانيها) ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثة وصفات الحق ليست كذلك (وثالثها) ان صفات الحق غير متناهية بحسب التعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لانه يعلم في ذلك الجوهر الفرد انه كيف كان و يكون حاله بحسب كل واحد من الاحياز المتناهية و بحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد في صفاته من هذه الجهة (ورابعها) انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها ولا أيضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لانا بينا ان الذات كالمبدا لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتى تحقق صفات الكمال معه الا ان التقسيم يعود فى نفس الاستكمال فينتهى الى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به (وخامسها) انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من كنه ذاته وذلك لانا لا نعرف من علمه الا انه الامر الذى لاجله ظهر الاحكام والاتقان فى عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه انه أمر ما لا ندرى انه ما هو ولكن نعلم منه انه يلزمه هذا الاثر المحسوس وكذا القول فى كونه قادرا وحيا فسبحان من ردع بنور عزته أنوار العقول والافهام * وأما انه سبحانه وتعالى واحد فى أفعاله فالامر ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه يجوز أن لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف أقسام الممكنات سواء كان ملكا أو ملكا أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه وعند هذا تدرك شمة من روائح أسرار قضائه وقدره و يلوح لك شئ من حقائق قوله انا كل شئ خلقناه بقدر وتعرف ان الموجود ليس البتة الا ما هو هو وما هو له واذا وقعت سفينة الفكرة فى هذه اللجة فلو سارت الى الابد لم تقف لان السير الى الابد ذرة من ذرات هذا العالم فكيف الوقوف ومتى الوصول و كيف الحركة فان السير انما يكون من شئ الى شئ فالشئ الاول متروك والشئ الثانى مطلوب وهما متغايران فأنت بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية فأما اذا وصلت الى برزخ عالم الحدوث والقدم فهنالك تنقطع الحركات وتضمحل العلامات والامارات ولم يبق فى العقول والالباب الا مجرد أنه هو فيا هو ويا من لا هو الا هو احسن الى عبدك الضعيف فان عبدك بفنائك ومسكينك ببابك (المسئلة السادسة) ان قيل ما معنى اضافته بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة فى كل الخلق أولا تصح الا فى المكلف قلنا لما كان الاله هو الذى يستحق أن يكون معبودا والذى يليق به أن يكون معبودا بهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى من يتصور منه عبادة الله تعالى فاذن هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين والى جميع من تصح صيرورته مكلفا

تقديرا (المسئلة السابعة) قوله والهكم يدل على ان معنى الاله مايصح أن تدخله الاضافة فلو كان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم انه ركيك فدل على ان الاله هو المعبود (المسئلة الثامنة) قوله والهكم اله واحد معناه انه واحد في الالهية لان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها فهو بمنزلة وصف الرجل بأنه سيد واحد وبأنه عالم واحد ولما قال والهكم اله واحد أمكن أن يخطر ببال أحد أن يقول هب ان الهنا واحد فلعل اله غيرنا مغاير لالهنا فلا جرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لا اله الا هو وذلك لان قولنا لا رجل يقتضي نفي هذه الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع أفرادها اذ لو حصل فرد من أفراد تلك الماهية فتى حصل ذلك الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض مادل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت ان قولنا لا رجل يقتضي النفي العام الشامل فاذا قيل بعد الا زيدا أفاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة ابحاث (أحدها) ان جماعة من النحويين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا اله لنا أو لا اله في الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير انه لا اله لنا الا الله لكان هذا توحيد الالهنا لا توحيد اللاله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله والهكم اله واحد وبين قوله لا اله الا هو فرق فيكون ذلك تكرارا محضا وانه غير جائز وأما لو قلنا التقدير لا اله في الوجود فذلك الاشكال زائل الا أنه يعود الاشكال من وجه آخر وذلك لانك اذا قلت لا اله في الوجود لا اله الا هو كان هذا نفيا لوجود الاله الثاني أما لو لم يضمر هذا الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفيا لماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار أولى فان قيل نفي الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بأن السواد ليس بسواد وهو غير معقول أما اذا قلت السواد ليس بموجود فهذا معقول منتظم مستقيم قلنا القول بنفي الماهية أمر لا بد منه فانك اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فاذا اعقل نفي هذه الماهية من حيث هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية أيضا فاذا اعقل ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا الله على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بموجود فانفيت الماهية وما نفيت الوجود ولكن نفيت موصوفية الماهية بالوجود قلت فموصوفية الماهية بالوجود هل هي أمر منفصل عن الماهية وعن الوجود أم لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفيا لتلك الماهية فالماهية من حيث هي هي أمكن نفيها وحينئذ يعود التقريب المذكور وان لم تكن تلك الموصوفية أمرا منفصلا عنها استحال توجيه النفي اليها الا بتوجيه النفي اما الى الماهية واما الى الوجود وحينئذ يعود التقريب المذكور فثبت أن قولنا لا اله الا هو حق وصدق من غير

حاجة الى الاضمار البتة (البحث الثانى) فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفى متأخر عن تصور الاثبات فانك مالم تتصور الوجود أولا استحال أن تتصور العدم فانك لاتتصور من العدم الا ارتفاع الوجود فتصور الوجود غنى عن تصور العدم وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فا السبب فى قلب هذه القضية فى هذه الكلمة حتى قدمنا النفى وأخرنا الاثبات (والجواب) أن الامر فى العقل على ماذكرت الا أن تقديم النفى على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفى الشركاء والانداد (البحث الثالث) فى كلمة هو اعلم أن المباحث اللفظية المتعلقة بهو قد تقدمت فى بسم الله الرحمن الرحيم أما الاسرار المعنوية فنقول اعلم أن الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة اما المظهرة فهى الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هى هى كالسواد والبياض والحجر والانسان وأما المضمرات فهى الالفاظ الدالة على شئ ماهو المتكلم والمخاطب والغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهى ثلاثة أنا وأنت وهو وأعرفها أنا ثم أنت ثم هو والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصورى لنفسى من حيث انى أنا مما لايتطرق اليه الاشتباه فانه من المستحيل أن أصير مشتبها بغيرى أو يشتبه بى غيرى بخلاف أنت فانك قد تشتبه بغيرك وغيرك يشتبه بك فى عقلى وظنى وأيضا فانت أعرف من هو فالحاصل أن أشد المضمرات عرفانا أنا وأشدها بعدا عن العرفان هو واما أنت فكالمتوسط بينهما والتأمل التام يكشف عن صدق هذه القضية ومما يدل على ان أعرف الضمائر قولى انا أن المتكلم حصل له عند الانفراد لفظ يستوى فيه المذكر والمؤنث من غير فصل لان الفصل انما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس وههنا لايمكن الالتباس فلاحاجة الى الفصل وأما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد أما فى المتصل فكقولك شربنا وأما المنفصل فقولك نحن وانما كان كذلك للامن من اللبس وأما المخاطب فانه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره ويثنى ويجمع لانه قد يكون بحضرة المتكلم مؤنث ومذكر وهو مقبل عليهما فيخاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتثنية المخاطب وجمعه انما حسن لهذه العلة وأما ان الحاضر أعرف من الغائب فهذا أمر كالضرورى اذا عرفت هذا فنقول ظهر أن عرفان كل شئ بذاته أتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا أو غائبا فالعرفان التام بالله ليس الا لله لانه هو الذى يقول لنفسه أنا ولفظ أنا اعرف الاقسام الثلاثة فلما لم يكن لاحد أن يشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذى هو أعرف الضمائر وهو قول انا الا الله سبحانه علمنا أن العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس الا له بقى أن هناك قوما يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بأنوار معرفة تلك الحقيقة اتحد العاقل بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف أن يقول انا الله الا أن القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد ان فنيا أو أحدهما فذلك ليس باتحاد وان بقيا فهما اثنان لاواحد ولما انسد هذا الطريق الذى هو أكمل الطرق فى الاشارة بقى الطريقان الآخران وهو أنت وهو واما أنت فهو للحاضرين فى مقامات

المكاشفات والمشاهدات لمن فني عن جميع الحظوظ البشرية على ما أخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام أنه بعد أن فني عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث وصل الى مقام الشهود فقال فنادى فى الظلمات أن لا اله الا أنت وهذا يدلك على أنه لا سبيل الى الوصول الى مقام المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ما سواه وقال محمد صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وأما هو فهنا أبحاث ثم ههنا بحث وهو أن هو فى حقه أشرف الاسماء ويدل عليه وجوه (أحدها) أن الاسم اما كلى أو جزئى واعنى بالكلى أن يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة واعنى بالجزئى أن يكون نفس تصوره مانعا من الشركة وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين فان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم أمرا لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من الشركة وجب القطع بان المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فاذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن والرحيم والحكيم والعليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه البتة وان كان الثانى فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا أنت ويا هو واذا كان العلم قائما مقام الاشارة فالعلم فرع واسم الاشارة أصل والاصل اشرف من الفرع فقولنا يا أنت يا هو أشرف من سائر الاسماء بالكلية الا ان الفرق أن انت لفظ يتناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه سر آخر وهو أن هو انما يصح التعبير عنه اذا حصل فى العقل صورة ذلك الشيء وقولك هو يتناول تلك الصورة وهى حاضرة فقد عاد القول الى ان هو أيضا لا يتناول الا الحاضر (وثانيها) انا قد دللنا على ان حقيقة الحق منزهة عن جميع أنحاء التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لان النعت يقتضى المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيرية لا تبقى الفردانية وأيضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضى مخبرا عنه ومخبرا به وذلك ينافى الفردانية فثبت أن جميع الاسماء المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنه حقيقة الحق وأما لفظ هو فانه يصل الى كنه تلك الحقيقة المفردة المبرأة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها الى كنه الحقيقة وجب أن تكون أشرف من سائر الالفاظ التى يمتنع وصولها الى كنه تلك الحقيقة (وثالثها) أن الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة للذات ثم ماهيات صفات الحق ايضا غير معلومة الا بآثارها الظاهرة فى عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا انه الامر الذى باعتباره صح منه الاحكام والاتقان ومن قدرته الا انها الامر الذى باعتباره صح منه صدور الفعل والترك فاذن هذه الصفات لا يمكننا تعقلها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة فى عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده بل تشير اليه والى عالم الحدوث معا والناظر الى شيئين لا يكون مستكملا فى كل واحد منهما بل يكون ناقصا قاصرا فاذن جميع الاسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق فى مقام معرفة الحق بل كانها تصير حجابا بين العبد وبين

الاستغراق في معرفة الرب أما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لامن حيث عرضت له اضافة أو نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو يوصلك الى الحق و يقطعك عما سواه وماعداه من الاسماء فانه لا يقطعك عما سواه فكان لفظ هو أشرف (ورابعها) أن البراهين السالفة قد دلت على ان منبع الجلال والعزة هو الذات وأن ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكمالها استلزمت صفات الكمال ولفظ هو يوصلك الى ينبوع الرحمة والعزة والعلو وهو الذات وسائر الالفاظ لا توقفك الا في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو أشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن أسرار لفظ هو واليه الرغبة سبحانه في أن ينور بذرة من لمعات أنوارها صدورنا وأسرارنا و يروح بها عقولنا وأرواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ونرقى من حضيض ظلمة البشرية الى سموات الانوار وما ذلك عليه بعزيز (المسئلة التاسعة) قال النحويون في قوله تعالى لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لا مع الاسم ولنتكلم في قوله ماجاءني رجل الا زيد فقوله الا زيد مرفوع على البدلية لان البدلية هي الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فكأنك قلت ماجاءني الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفي المجيء عن الكل الاعن زيد أما قوله جاءني الا زيدا فههنا البدلية غير ممكنة لانه يصير في التقدير جاءني خلق الا زيدا وذلك يقتضي انه جاءك كل أحد الا زيدا وذلك محال فظهر الفرق والله اعلم أما الرحمن الرحيم فقد تقدم القول في تفسيرهما و بينا أن الرحمة في حقه سبحانه هي النعمة وفاعلها هو الراحم فاذا أردنا افادة الكثرة قلنا رحيم واذا أردنا المبالغة التامة التي ليست الا له سبحانه قلنا الرحمن ＊واعلم أنه سبحانه انما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين لان ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو فعقبهما بذكر هذه المبالغة في الرحمة ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بأن رحمته سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة والاحسان ＊ قوله تعالى (ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيي به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي يمكن أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولا وعلى توحيده و براءته عن الاضداد والانداد ثانيا وقبل الخوض في شرح تلك الدلائل لابد من بيان مسائل (المسئلة الاولى) وهي ان الناس اختلفوا في أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالآية والمعقول أما الآية فهي هذه الآية وذلك لانه تعالى قال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لآيات لقوم يعقلون ومعلوم ان الآيات ليست الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلت هذه الآية على ان الخلق هو المخلوق

(ان في خلق السموات والارض) أى في ابداعهما على ماهما عليه مع مافيهما من تعاجيب العبر و بدائع صنائع يعجز عن فهمها عقول البشر وجمع السموات لما هو المشهور من انها طبقات متخالفة الحقائق دون الارض

وأما المعقول فقد احتجوا عليه بأمور (أحدها) أن الخلق عبارة عن اخراج الشيء من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان أمرا مغايرا للقدرة والاثر فهو اما ان يكون قديما أو حادثا فان كان قديما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفي المسبوقية فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلا بد له أيضا من مخرج يخرجه من العدم الى الوجود فلا بد له من اخراج آخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل (وثانيها) انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا للاشياء من عدمها الى وجودها ثم في الازل هل أحدث امرا أو لم يحدث فان أحدث أمرا فذلك الامر الحادث هو المخلوق وان لم يحدث أمرا فالله تعالى قط لم يخلق شيئا (وثالثها) ان المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة بين الامرين يستحيل تقررها بدون المنتسب فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى وحصول الاثر اما في الحال أو في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة المعطية ولازم اللازم لازم فيلزم أن يكون الاثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرا مختارا بل ملجأ مضطرا الى ذلك التأثير فيكون علة موجبة وذلك كفر * واحتج القائلون بان الخلق غير المخلوق بوجوه (أولها) ان قالوا لا نزاع في ان الله تعالى موصوف بانه خالق قبل أن يخلق الاشياء والخالق هو الموصوف بالخلق فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها الشياطين والابالسة والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل (وثانيها) انا اذا رأينا حادثا حدث بعد أن لم يكن قلنا لم وجد هذا الشيء بعد ان لم يكن فاذا قيل لنا ان الله تعالى خلقه وأوجده قبلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب ولو قيل انه انما وجد بنفسه لقلنا انه خطأ وكفر ومتناقض فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بحدوثه بنفسه علمنا أن خلق الله تعالى اياه مغاير لوجوده في نفسه فالخلق غير المخلوق (وثالثها) انا نعرف أفعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع انا لا نعرف ان المؤثر في أفعال العباد أهو قدرة الله أم هو قدرة العبد والمعلوم غير ما هو معلوم فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذه المغايرة يستحيل أن تكون سلبية لانه نقيض المؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهو المطلوب (ورابعها) أن النحاة قالوا اذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على ان خلق العالم غير العالم (وخامسها) أنه يصح أن يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم الخلق أمر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل أنه يصح تقسيم الخالقية الى خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت أن الخلق غير المخلوق فهذا جملة ما في هذه المسئلة (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم رحمه الله أصل الخلق

في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا قال تعالى وخلق كل شئ فقدره تقديرا ويقول الناس في كل أمر محكم هو معمول على تقدير (المسئلة الثالثة) دلت هذه الآية على انه لابد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وان التقليد ليس طريقا البتة الى تحصيل هذا الغرض (المسئلة الرابعة) ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن عطاء انه عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه والهكم اله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسع الناس اله واحد فأنزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض وعن سعيد بن مسروق قال سألت قريش اليهود فقالوا احدثونا عما جاءكم به موسى من الآيات فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء وسألوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي عليه السلام ادع الله أن يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا وقوة على عدونا فسأل ربه ذلك فاوحى الله تعالى اليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبتهم عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين فقال عليه السلام ذرني وقومي أدعوهم يوما فيوما فأنزل الله تعالى هذه الآية مبينا لهم انهم ان كانوا يريدون أن أجعل لهم الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا فخلق السموات والارض وسائر ما ذكر أعظم * واعلم أن الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلائل على أقسام (فالقسم الاول) في تفصيل القول في كل واحد منها فالنوع الاول من الدلائل الاستدلال باحوال السموات وقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكر ههنا نمطا آخر من الكلام روى أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطي على عمر الابهري فقال بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرؤنه فقال أفسر آية من القرآن وهي قوله تعالى أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فانا أفسر كيفية بنيانها ولقد صدق الابهري فيما قال فان كل من كان أكثر توغلا في بحار مخلوقات الله تعالى كان أكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته فنقول الكلام في أحوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول

(الفصل الاول في ترتيب الافلاك) قالوا أقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم الفلك الاعظم * واعلم أن في هذا الموضع ابحاثا (البحث الاول) ذكروا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة أوجه (الاول) السير وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز الساتر عن المستور بلونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشتري وكودة زحل ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت التي في طريقه في ممر البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب فهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به لكن لا يدل على كون

بالشمس فوق سائر الكواكب أوتحتها لان الشمس لاتنكسف بشئ منها لاضمحلال اضوائها في ضوء الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس (الثانى) اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشترى وزحل وأما في حق الشمس فقليل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق بين جدا لمن اعتبر اختلاف منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذى حكيناه فاما من لم يمارسه فانه يكون مقلدا فيه لاسيما وان أباالريحان وهو استاذ هذه الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفرغانى ان اختلاف المنظر لايحس به الافي القمر (الثالث) قال بطليموس ان زحل والمشترى والمريخ تبعد عن الشمس في جميع الابعاد وأما عطارد والزهرة فانهما لايبعدان عن الشمس بعد التسديس فضلا عن سائر الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه يبعد عن الشمس كل الابعاد مع انه تحت الكل (البحث الثانى) في اعداد الافلاك قالوا انها تسعة فقط والحق ان الرصد لما دل على هذه التسعة أثبتناها فأما ماعداها فلما لم يدل الرصد عليه لاجرم ماجزمنا بثبوتها ولابانتفائها وذكر ابن سينا في الشفاء انه لم يتبين لى الى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أوكرات منطبق بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع لان الذى يمكن أن يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا أن يقال ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك وجب كونها مركوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان (أما المقدمة الاولى) فلان حركاتها وان كانت في حواسنا متشابهة لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك لانا لوقدرنا أن الواحد منها يتم الدور في ستة وثلاثين ألف سنة والآخر يتم هذا الدور في مثل هذا الزمان لكن بنقصان عاشرة اذا وزعنا تلك العاشرة على أيام ستة وثلاثين ألف سنة لاشك أن حصة كل يوم بل كل سنة بل كل ألف سنة مما لايصير محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت (واما المقدمة الثانية) وهي انها لما تشابهت في حركاتها وجب كونها مركوزة في كرة واحدة وهي أيضا ليست يقينية فان الاشياء المختلفة لايستبعد اشتراكها في لازم واحد بل أقول هذا الاحتمال الذى ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الا ماذكرناه وزيفناه فاذن لايمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركاتها بمقدار قليل جدا لايفى بضبط ذلك التفاوت أعمارنا وكذلك القول في جميع الممثلات والحوامل ❊ ومن الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واحتجوا من وجوه (الاول) ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده أقدم كان وجدان الميل الاعظم أعظم فان بطليموس وجده كج نا ثم وجد في زمان المأمون كج له ثم وجد بعد المأمون وقد تناقص بدقيقة وذلك يقتضي أن من شأن القطبين أن يقل ميلهما تارة و يكثر أخرى وهذا

انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبي كرة الكل ويكون كرة الثوابت يدور أيضا قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبيها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه تارة أخرى الى الجنوب (وثانيها) أن أصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار مسير الشمس على ما هو مشروح في المطولات حتى أن بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذا السير يكون في ازمنة متساوية أو مختلفة * ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين (أحدهما) قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتي الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله وثانيهما قول أهل الهند والصين وبابل وأكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى ابرخس انه كان يعتقد هذا الرأي وذكر ياربا الاسكندراني ان أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك أيضا وان قطب فلك البروج يتقدم عن موضعه ويتأخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى أول الحمل (وثالثها) ان بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصفا وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الآلات التي تتخذها المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء فلا بد من حمله على ازديار الميل ونقصانه وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه (البحث الثالث) احتجوا على ان الكواكب الثابتة مركوزة في فلك فوق أفلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا لهذه الافلاك السبعة حركات أسرع من حركات هذه الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مركوزة في كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز ان تكون مركوزة في الفلك الاعظم لانه سريع الحركة يدور في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا انها مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت والكاسف تحت المكسوف فكرات هذه السبعة وجب أن تكون دون كرات الثوابت * وهذا الطريق أيضا ضعيف من وجوه (أحدها) انا لا نسلم ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكية وهم انما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك (وثانيها) سلمنا انه لا بد لهذه الثوابت من كرات أخرى الا أن مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم الى اقسام كثيرة ومجموعها هو الفلك الممثل وان هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت مركوزة في هذه الممثلات البطيئة الحركة فاما السيارات فانها مركوزة في الحوامل التي هي أفلاك خارجة المركز وعلى هذا التقدير لا حاجة الى

اثبات كرة الثوابت (وثالثها) هب انه لابد من كرة اخرى فلم لا يجوز ان يكون هناك كرتان احدهما فوق كرة زحل والاخرى دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لاتمر الا بالثوابت الواقعة فى ممر تلك السيارات فأما الثوابت المقاربة للقطبين فان السيارات لا تمر بشئ منها ولا تكسفها فالثوابت التى تنكسف بهذه السيارات هب انا حكمنا بكونها مركوزة فى كرة فوق كرة زحل أما التى لاتنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم انها ليست دون السيارات فثبت ان الذى قالوه غير برهانى بل احتمالى (البحث الرابع) زعموا ان الفلك الاعظم حركته اسرع الحركات فانه يتحرك فى اليوم والليلة قريبا من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب وأما الفلك الثامن الذى تحته فانه فى نهاية البطء حتى انه يتحرك فى كل مائة سنة درجة عند بطليموس ، وعند المتأخرين فى كل ستة وستين سنة درجة وانه يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بانا لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية * واعلم ان هذا أيضا ضعيف فلم لا يجوز أن يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة والفلك الثامن أيضا يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة الا بمقدار نصو عشر ثانية فلا جرم نرى حركة الكوكب فى الحس مختلفة عن الحركة الاولى بذلك القدر القليل فى خلاف جهة الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك المقادير أحس كأن الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ما أقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذى يدل على انه هو الحق وجهان (الاول) وهو برهانى ان حركة الفلك الثامن لو كانت الى خلاف حركة الفلك الاعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك الاعظم الى جهة اما أن يتحرك بحركة نفسه الى خلاف تلك الجهة أو لا يتحرك فى ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان الاول لزم كون الشئ الواحد دفعة واحدة متحركا الى جهتين والحركة الى جهتين تقتضى الحصول فى الجهتين دفعة وذلك محال وان كان القسم الثانى لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك (الثانى) ان نهاية الحركة حاصلة للفلك الاعظم ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى العقول أن يقال كل ما كان أقرب من الفلك الاعظم كان أسرع حركة وكل ما كان أبعد كان أبطأ حركة ففلك الثوابت أقرب الافلاك اليه فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين الا بقدر قليل وهو الذى يحصل من اجتماع مقادير التفاوت فى كل مائة سنة درجة واحدة ويليه فلك زحل فانه أبطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الاعظم أكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت بلغت فى كل ثلاثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول كل ما كان أبعد عن الفلك الاعظم كان أبطأ حركة فكان تفاوته أكثر حتى يبلغ الى فلك القمر الذى هو أبطأ الافلاك حركة فهو فى كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم ثلاث عشرة درجة فلا جرم يتم دوره فى كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهى الى الارض التى هى

أبعد الاشياء عن الفلك فلا جرم كانت فى نهاية السكون فثبت ان كلامهم فى هذه الاصول مختل ضعيف والعقل لا سبيل له الى الوصول اليها

(الفصل الثانى فى معرفة الافلاك) القوم وضعوا لانفسهم مقدمتين ظنيتين (احداهما) ان حركات الاجرام السماوية متساوية متصلة وانها لا تبطئ مرة وتسرع أخرى وليس لها رجوع عن متوجهاتها (والثانية) ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل يحرك الفلك ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة أخرى فقالوا الفلك الذى يحمل الكواكب اما أن يكون مركزه مركز الارض أو لا يكون فان كان مركزه مركز الارض فاما أن يكون الكوكب مركوزا فى ثخنه أو مركوزا فى جرم مركوز فى ثخن ذلك الفلك فان كان الاول استحال أن يختلف قرب الكوكب و بعده من الارض وأن يختلف قطعه للقسى من ذلك الفلك والاعراض الاختلاف فى حركة الفلك أو فى حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبقى القسمان الآخران (أحدهما) ان يكون الكوكب مركوزا فى جرم كرى مستدير الحركة مغروز فى ثخن الفلك المحيط بالارض وذلك الجرم نسميه بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب بالنسبة الى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر فى المنظر وأما أن يكون الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الارض فهو الفلك الخارج المركز و يلزم أن يكون الحامل فى أحد نصفى فلك البروج من ذلك الفلك أعظم من النصف وفى نصفه الآخر أقل من النصف فلا جرم يحصل بسببه القرب والبعد من الارض وأن يقطع أحد نصفى فلك البروج فى زمان أكثر من قطعه النصف الآخر فظهر ان اختلاف أحوال الكواكب فى صغرها وكبرها وسرعتها و بطئها وقربها و بعدها من الارض لا يمكن حصوله الا بأحد هذين الشيئين أعنى فلك التدوير والفلك الخارج المركز اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفصيل قولهم فى الافلاك فقالوا هذه الافلاك التسعة منها ما هو كرة واحدة وهو الفلك الاعظم وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم الى كرتين وهو فلك الشمس وذلك انه ينفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم بحيث يماس سطحاهما المحدبان على نقطة تسمى الاوج وهو البعد الابعد من الفلك المنفصل و يماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الاقرب منه وهما فى الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك آخر الا انه يقال فلكان توسعا و يسمى المنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز فلك الاوج وجرم الشمس مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطحيه ومنها ما ينقسم الى ثلاث أكر وهى أفلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد منهما فلكين مثل فلك الشمس وفلكا آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه و يسمى فلك التدوير والكوكب مغرق فيه بحيث يماس سطحه و يسمى الخارج المركز الفلك الحامل ومنها ما ينقسم الى أربع أكر وهو فلك عطارد والقمر أما عطارد فان له فلكين مثل فلكي

الشمس و ينفصل من الثانى فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين و بعده عن مركز الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركزى الخارج المركز والممثل و يسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل وعنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق فى الكرات الاربعة وأما القمر فان فلكه ينقسم الى كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل و ينقسم المائل الى ثلاث أكر كما فى الكواكب الاربعة وكل فلك ينفصل عنه فلك آخر على الصورة التى عرفتها فى فلك الشمس فانه يبقى من المنفصل عنه كرتان مختلفتا الثخن يسميان متممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة الى أن يقضى الله أمرا كان مفعولا والناس انما وصلوا الى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التى قررناها ولاشك انها لو صحت لصح القول بهذه الاشياء انما الشأن فيها

(الفصل الثالث فى مقادير الحركات) قال الجمهور أن جميع الافلاك تتحرك من المغرب الى المشرق سوى الفلك الاعظم والمدير لعطارد والفلك الممثل والمائل والمدير للقمر فالحركة الشرقية تسمى الحركة الى التوالى والغربية الى خلاف التوالى والفلك الاعظم يتحرك حركة سريعة فى كل يوم بليلته دورة واحدة على قطبين يسميان قطبى العالم و يحرك جميع الافلاك والكواكب و بهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع والغروب وتسمى الحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة فى كل ست وستين سنة عند المتأخرين درجة واحدة على قطبين يسميان قطبى فلك البروج وهما يدوران حول قطبى العالم بالحركة الاولى وتتحرك على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المتحركة و بهذه الحركة تنتقل الاوجات عن موضعها من فلك البروج وتسمى الحركة الثانية وحركة الاوج وهى حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب (أحدها) كونها بطيئة لانها بازاء السيارة تشبه الساكنة (وثانيها) السيارة تتحرك اليها وهى لاتتحرك الى السيارة فكان الثوابت ثابتة لانتظارها (وثالثها) عروضها ثابتة على مقدار واحد لايتغير (ورابعها) ابعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لاتتغير الصورة المتوهمة عليها من الصور الثمانى والاربعين (وخامسها) الازمنة عند أكثر عوام الامم منوطة بطلوعها وأفولها بحيث لايتفاوت الا فى القرون والاحقاب وأما الافلاك الخارجة المركز فانها تتحرك فى كل يوم هكذا زحل ٠ ب ا المشترى ٠ د نط المريخ بدلالة الشمس ٠ لا كز الزهرة ٠ نط ج عطارد ٠ نط ح والقمر يج يج مو وتسمى حركة المركز وحركة الوسط وهى حركات مراكز أفلاك التداوير ومركز الشمس والافلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار زحل ٠ نز ح المشترى ٠ نط المريخ ٠ كز مب الزهرة ٠ لو نط عطارد ج و كد القمر يج ند وتسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهى حركات مراكز الكواكب * واعلم أن بسبب هذه الحركات المختلفة يعرض لهذه الكواكب أحوال مختلفة (أحدها) أنه يحصل للقمر

مثلا ابعاد مختلفة غيرمضبوطة بالنسبة الى هذا العالم والانواع المضبوطة منها أربعة (الاول) أن يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الاقرب وهو ثلاث وثلاثون مرة مثل نصف قطر الارض بالتقريب (الثانى) أن يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب للابعد وهو ثلاث وأربعون مرة مثل نصف قطر الارض (الثالث) أن يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد للاقرب وهو أربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض (الرابع) أن يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو أربعة وستون مرة مثل نصف قطر الارض ثم ان ما بين هذه النقط الاربعة الاحوال مختلفة على ما أتى على شرحها أبو الريحان (وثانيها) أن جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطاما فأما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرا أفلاك تداويرها ابدا تكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها وحينئذ تكون محترقة ومتى كانت فى الحضيض كانت فى مقابلتها وحينئذ تكون مقابلة للشمس وذلك يقارن الشمس فى منتصف الاستقامة ويقابلها فى منتصف الرجوع وقيل ان نصف قطر فلك تدوير المريخ أعظم من نصف قطر فلك مثل الشمس فيلزم أنه اذا كان مقارنا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس أعظم منه اذا كان مقابلا لها وأما السفليات فان مراكز أفلاك تداويرها أبدا يكون مقارنا للشمس فيلزم أن تقارن الشمس الذروة والحضيض فى منتصفى الاستقامة والرجوع غاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرهما وهو للزهرة مه ولعطارد كه بالتقريب وأما القمر فان مركز الشمس أبدا يكون متوسطا بين بعده الابعد و بين مركز تدويره ولذلك يقال لبعد مركز تدويره عن البعد الابعد البعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره من الشمس فيلزم انه متى كان مركز تدويره فى البعد الابعد فاما أن يكون مقابلا للشمس أو مقارنا لها ومتى كان فى البعد الاقرب تكون الشمس فى تربيعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله فى البعد الابعد وتربيعه مع الشمس فى الاقرب

(الفصل الرابع فى كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع) وهى من وجوه (أحدها) النظر الى مقادير هذه الافلاك فانها مع اشتراكها فى الطبيعة الفلكية اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع أنه لا يمتنع فى العقل وقوعها على أزيد من ذلك المقدار أو أنقص منه بذرة فلما قضى صريح العقل بأن المقادير بأسرها على السوية قضى بافتقارها فى مقاديرها الى مخصص مدبر (وثانيها) النظر الى احيازها فان كل فلك مماس بمحدبه فلكا آخر فوقه و بمقعره فلكا آخر تحته ثم ذلك الفلك اما أن يكون متشابه الاجزا

أو يلتقى بالآخرة الى جسم متشابه الاجزاء وذلك الجسم المتشابه الاجزاء لابد وأن تكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الآخر فكما صح على محدبه أن يلق جسما وجب أن يصح على مقعره أن يلق ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح أن العالى يمكن وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين أمرا جائزا يقضى العقل بافتقاره الى المقتضى (وثالثها) ان كل كوكب حصل في مقعره اختص به أحد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم ان ذلك الموضع المنشق من ذلك الفلك مساو لسائر جوانبه لان الفلك عنده جسم متشابه الاجزاء فاختصاص ذلك المقعر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب يكون أمرا ممكنا جائزا فيقضى العقل بافتقاره الى المخصص (ورابعها) ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط المفترضة عليه متساوية وجميع الدوائر المفترضة عليه أيضا متساوية فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة يكون أمرا جائزا فيقضى العقل بافتقاره الى المقتضى وهكذا القول في تعيين كل دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة (وخامسها) ان الاجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة في البطء والسرعة فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمه ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليلة والفلك الثامن الذى هو أصغر منه لا يدور الدورة التامة الا في ستة وثلاثين سنة على ما هو قول الجمهور ثم ان الفلك السابع الذى تحته يدور في ثلاثين سنة فاختصاص الاعظم بمزيد السرعة والاصغر بمزيد البطء مع أنه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغى أن يكون الاوسع أبطأ حركة لعظم مداره والاصغر أسرع استدارة لصغر مداره ليس الا المخصص والعقل يقضى بأن كل واحد منها انما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم (وسادسها) أن الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقى متممان أحدهما من الخارج والآخر من الداخل وانه جرم متشابه الطبيعة ثم اختص أحد جوانبهما بغاية الثخن والاخر بغاية الرقة بالنسبة واذا كان كذلك وجب أن يكون نسبة ذلك الثخن والرقة الى طبيعته على السوية فاختصاص أحد جانبيه بالرقة والآخر بالثخن لابد وأن يكون بتخصيص المخصص المختار (وسابعها) انها مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة اليها على السوية فلابد من الافتقار الى المدبر (وثامنها) انا نراها الآن متحركة فاما أن يقال انها كانت أزلا متحركة أو ما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة ومحال أن يقال انها كانت أزلا متحركة لان ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير لان الحركة انتقال من حالة الى حالة والازل ينافى المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة والازلية محال وان قلنا انها ما كانت متحركة أزلا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة

موجودة اوكانت ساكنة أوقلنا انها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلا فالابتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار الى مدبر قديم سبحانه وتعالى ليحركها بعد أن كانت معدومة أو بعد ان كانت ساكنة وهذا المأخذ أحسن المآخذ وأقواها (وتاسعها) أن يقال ان حركاتها اما أن تكون من لوازم جسمانيتها المعينة لكنا نرى جسمانيتها المعينة منفكة عن كل واحد من أجزاء تلك الحركة فاذن كل واحد من أجزاء حركته ليس من لوازمه فافتقرت الافلاك فى حركاتها الى محرك من خارج وذلك هو محرك المتحركات ومدبر الثوابت والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى (وعاشرها) ان هذا الترتيب العجيب فى تركيب هذه الافلاك وائتلاف حركاتها أترى انها مبنية على حكمة أم هى واقعة بالجزاف والعبث أما القسم الثانى فباطل و بعيد عن العقل فان من جوز فى بناء رفيع وقصر مشيد أن التراب والماء انضم أحدهما الى الآخر ثم تولد منهما لبنات ثم تركبت تلك اللبنات وتولد من تركبها قصر مشيد و بناء عال فانه يقضى عليه بالجنون ونحن نعلم ان تركيب هذه الافلاك و ما فيها من الكواكب وما لها من الحركات ليس أقل من ذلك البناء فثبت انه لابد فيها من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما أن يقال انها أحياء ناطقة فهى تحرك بأنفسها أو يقال انه يحركها مدبر قاهر والاول باطل لان حركتها اما أن تكون لطلب استكمالها أو لا لهذا الغرض فان كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهى ناقصة فى ذواتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته لابد له من مكمل فهى مفتقرة محتاجة وان لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال فهى عابثة فى أفعالها فيعود الامر الى أنه يبعد فى العقول أن يكون مدار هذه الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه فلم يبق فى العقول قسم هو الاليق بالذهاب اليه الا أن مدبرا قاهرا غالبا على الدهر والزمان يحركها لاسرار مخفية وحكم لطيفة هو المستأثر بها والمطلع عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال على ما قال و يتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا (والحادى عشر) انا نراها مختلفة فى الالوان مثل صفرة عطارد و بياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشترى وكودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم خاص ولون خاص وتركيب خاص ونراها أيضا مختلفة بالسعادة والنحوسة ونرى أعلى الكواكب السيارة أنحسها ونرى ما دونها أسعدها ونرى سلطان الكواكب سعيدا فى بعض الاتصالات نحسا فى بعض ونراها مختلفة فى الوجوه والحدود والمثلثات والذكورة و الانوثة وكون بعضها نهاريا وليليا وسائرا وراجعا ومستقيما وصاعدا وهابطا مع اشتراكها بأسرها فى الشفافية والصفاء والنقاء فى الجوهر فيقضى العقل بان اختصاص كل واحد منها بما اختص به لابد وأن يكون بتخصيص مخصص (والثانى عشر) وهو أن هذه الكواكب لو كان لها تأثير فى هذا العالم فهى اما أن تكون متدافعة أو متعاونة أو لا متدافعة ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما أن يكون بعضها

أقوى من بعض أو تكون متساوية في القوة فان كان بعضها أقوى من بعض كان القوى غالبا أبدا والضعيف مغلوبا أبدا فوجب أن تستمر أحوال العالم على طريقة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تعذر الفعل عليها باسرها فتكون الافعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم أيضا على حالة واحدة من غير تغير أصلا وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس تغيرا لها في صفاتها فتكون هي مفتقرة في تلك التغيرات الى الصانع المستولى عليها بالقهر والتسخير (والثالث عشر) انها أجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل جسم هو مفتقر الى غيره ممكن وكل ممكن مفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر وكل ماله مؤثر فافتقاره الى مؤثره اما أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه أو حال عدمه والاول باطل لانه يقتضى ايجاد الموجود وهو محال فبقى القسمان الآخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع (الرابع عشر) أن الاجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكى والعنصرى والكثيف واللطيف والحار والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين هذه الصفات والامور المتساوية في الماهية يجب أن تكون متساوية في قابلية الصفات فاذن كل ما صح على جسم صح على غيره فاذن اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لابد وأن يكون من الجائزات وذلك يقضى بالافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست أسماؤه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلائل المستنبطة من أجسام السموات والارض على اثبات الصانع ولو أن ما في الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله (النوع الثانى) من الدلائل أحوال الارض وفيه فصلان

(الفصل الاول في بيان أحوال الارض) واعلم ان لاختلاف أحوال الارض أسبابا (السبب الاول) اختلاف أحوالها بسبب حركة الفلك وهى أقسام (الاول) المواضع العديمة العرض وهى التى على خط الاستواء بموافقتها قطبى العالم تقاطع معدل النهار على زوايا قائمة وتقطع جميع المدارات اليومية بنصفين وتكون حركة الفلك دولابية ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب أبدى الظهور ولا أبدى الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويعرف هناك البروج بسمت الرأس في الدورة مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق وترى الشمس بسمت الرأس مرتين في السنة وذلك عند بلوغها نقطتى الاعتدالين (القسم الثانى) المواضع التى لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها من الافق وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار فقط على نصفين

فأما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين الظاهر منهما فى الشمالية أعظم من الخافى وفى الجنوبية بخلاف ذلك ولهذا يكون النهار فى الشمالية أطول من الليل وفى الجنوبية بالخلاف وتصير الحركة ههنا حمائلية ولم يتفق ليل كوكب مع نهاره الا ما كان فى معدل النهار وتصير الكواكب التى بالقرب من قطب الشمال أبدية الظهور والتى بالقرب من قطب الجنوب أبدية الخفاء وتمر الشمس بسمت الرأس فى نقطتين بعدهما عن معدل النهار الى الشمال مثل عرض الموضع (القسم الثالث) وهو الموضع الذى يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم وههنا يبطل طلوع قطبى فلك البروج وغروبهما الا أنهما يماسان الافق وحينئذ يمر فلك البروج بسمت الرأس ولم تمر الشمس بسمت الرأس الا فى الانقلاب الصيفى (القسم الرابع) وهو أن يزداد العرض على ذلك وههنا يبطل مرور فلك البروج والشمس بسمت الرأس ويصير القطب الشمالى من فلك البروج أبدى الظهور والآخر أبدى الخفاء (القسم الخامس) أن يصير العرض مثل تمام الميل وههنا ينعدم غروب المنقلب الصيفى وطلوع الشتوى لكنهما يماسان الافق وعند بلوغ الاعتدال الربيعى أفق المشرق والخريفى أفق المغرب يكون المنقلب الصيفى فى جهة الشمال والشتوى فى جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلك البروج على الافق ثم يطلع من أول الجدى الى أول السرطان دفعة ويغرب مقابله كذلك ثم تأخذ البروج الطالعة فى الغروب والغاربة فى الطلوع الى أن تعود الحالة المتقدمة وينعدم الليل هناك فى الانقلاب الصيفى والنهار فى الشتوى (القسم السادس) أن يزداد العرض على ذلك فحينئذ يصير قوس من فلك البروج أبدى الظهور مما يلى المنقلب الصيفى بحيث يكون المنقلب فى وسطها ومدة قطع الشمس اياها يكون نهارا ويصير مثلها مما يلى المنقلب الشتوى أبدى الخفاء ومدة قطع الشمس اياها يكون ليلا ويعرض هناك لبعض البروج نكوس فاذا وافى الجدى نصف النهار من ناحية الجنوب كان أول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعى على أفق المشرق فاذن قد طلع السرطان قبل الجوزاء والجوزاء قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت وأوله تحت الارض وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره فالبروج التى تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك (القسم السابع) أن يصير ارتفاع القطب تسعين درجة فيكون هناك معدل النهار منطبقا على الافق وتصير الحركة رحوية ويبطل الطلوع والغروب أصلا ويكون النصف الشمالى من فلك البروج أبدى الظهور والنصف الجنوبى أبدى الخفاء ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا (السبب الثانى) لاختلاف أحوال الارض اختلاف أحوالها بسبب العمارة اعلم أن خط الاستواء يقطع الارض نصفين شمالى وجنوبى فاذا فرضت دائرة أخرى عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض بهما أرباعا والذى وجد معمورا من الارض أحد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمفاوز ويقال

والله أعلم ان ثلاثة الارباع ماء فالموضع الذى طوله تسعون درجة على خط الاستواء يسمى قبة الارض ويحكى عن الهند أن هنالك قلعتسا محقق فى جزيرة هى مستقر الشياطين فتسمى لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو كالمجمع عليه واتفقوا على أن جعلوا ابتداءها من المغرب الا انهم اختلفوا فى التعيين فبعضهم يأخذه من ساحل البحر المحيط وهو بحرا وقيانوس وبعضهم يأخذه من جزائر واغلة فيه تسمى جزائر الخالدات زعم الاوائل أنها كانت عامرة فى قديم الدهر وبعدها عن الساحل عشرة أجزاء فيلزم من هذا وقوع الاختلاف فى الانتهاء أيضا ولم يوجد عرض العمارة الا الى بعد ست وستين درجة من خط الاستواء الآن بطليموس زعم ان وراء خط الاستواء عمارة الى بعد ست عشرة درجة فيكون عرض العمارة قريبا من اثنتين وثمانين درجة ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء وهى التى تسمى الاقاليم وابتداؤها من خط الاستواء وبعضهم يأخذ أول الاقاليم من عند قريب من ثلاث عشرة درجة من خط الاستواء وآخر الاقليم السابع الى بعد خمسين درجة ولا يعد ما وراءها من الاقاليم لقلة ما وجد وافيه من العمارة (السبب الثالث) لاختلاف أحوال الارض كون بعضها بريا وبحريا وسهليا وجبليا وصخريا ورمليا وفى غور وعلى نجد وبتركب بعض هذه الاقسام ببعض فتختلف أحوالها اختلافا شديدا وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه فى تفسير قوله تعالى الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ومما يتعلق بأحوال الارض أنها كرة وقد عرفت أن امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فنقول طول الارض اما أن يكون مستقيما أو مقعرا أو محدبا والاول باطل والا لصار جميع وجه الارض مضيئا دفعة واحدة عند طلوع الشمس ولصار جميعه مظلما دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس الامر كذلك لانا لما اعتبرنا من القمر خسوفا واحدا بعينه واعتبرنا معه حالا مضبوطا من أحواله اربعة التى هى أول الكسوف وتمامه وأول انجلائه وتمامه لم يوجد ذلك فى البلاد المختلفة الطول فى وقت واحد ووجد الماضى من الليل فى البلد الشرقى منها اكثر مما فى البلد الغربى والثانى أيضا باطل والا لوجد الماضى من الليل فى البلد الغربى أكثر منه فى البلد الشرقى لان الاول يحصل فى غرب المقعر أولا ثم فى شرقه ثانيا ولما بطل القسمان ثبت أن طول الارض محدب ثم هذا المحدب اما أن يكون كريا أو عدسيا والثانى باطل لانا نجد التفاوت بين أزمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت فى أجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذى يتفق فى أقصى عمارة المشرق فى أول الليل يوجد فى أقصى عمارة المغرب فى أول النهار فثبت أنها كرة فى الطول فأما عرض الارض فاما ان يكون مسطحا أو مقعرا أو محدبا والاول باطل والا لكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب الابدية الظهور ما لم يكن كذلك لكنا بينا ان أحوالها مختلفة بحسب

اختلاف عروضها والثانى أيضا باطل والالصارت الابدية الظهور خفية عنه على دوام توغله فى ذلك القصر ولانتقص ارتفاع القطب والتوالى كاذبة على ماقدمنا فى بيان المراتب السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها اقناعية (الحجة الثانية) ظل الارض مستدير فوجب كون الارض مستديرة (بيان الاول) ان انخساف القمر نفس ظل الارض لانه لامعنى لانخسافه الازوال النور عن جوهره عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول وانخساف القمر مستدير لانا نحس بالمقدار المنخسف منه مستديرا واذا ثبت ذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذى شكل كل الظل مثل شكله مستديرا فثبت أن الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الارض لان المناظر الموجبة للكسوف تتفق فى جميع أجزاء فلك البروج مع ان شكل الخسوف أبدا على الاستدارة فاذن الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب (الحجة الثالثة) أن الارض طالبة للبعد من الفلك ومتى كان حال جميع أجزائها كذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل كرة واحتج من قدح فى كرية الارض بأمرين (احدهما) أن الارض لوكانت كرة لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب لان طبيعة الماء تقتضى طلب المركز فيلزم كون الماء محيطا بكل الارض (والثانى) مانشاهد فى الارض من التلال والجبال العظيمة والاغوار المقعرة جدا أجابوا عن الاول بأن العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة فى البحر لتكون مستقرا للحيوانات وأيضا لايبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع الغائرة منها وحينئذ يخرج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثانى أن هذه التضاريس لاتخرج الارض عن كونها كرة قالوا واتخذنا كرة من خشب قطرها ذراع مثلا ثم أثبتنا فيها اشياء بمنزلة جاورسات أو شعيرات وقورنا فيها كامثالها فانها لاتخرجها عن الكرية ونسبة الجبال والغيران الى الارض دون نسبة تلك الثابتات الى الكرة الصغيرة

* (الفصل الثانى فى بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع) * اعلم أن الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع أسهل من الاستدلال بأحوال السموات على ذلك وذلك لان الخصم يدعى أن اتصاف السموات بمقاديرها واحيازها وأوضاعها أمر واجب لذاته ممتنع التغير فيستغنى عن المؤثر فيحتاج فى ابطال ذلك الى اقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية فانا نشاهد تغيرها فى جميع صفاتها أعنى حصولها فى احيازها وألوانها وطعومها وطباعها ونشاهد أن كل واحد من أجزاء الجبال والصخور الصم يمكن كسرها وازالتها عن مواضعها وجعل العالى سافلا والسافل عاليا واذا كان الامر

كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من أجزاء الارض بما هو عليه من المكان والحيز والمماسة والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها ممكن التغير والتبدل واذا ثبت أن اتصاف تلك الاجرام بصفاتها أمر جائز وجب افتقارها في ذلك الاختصاص الى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين واذا عرفت مأخذ الكلام سهل عليك التفريع (النوع الثالث) من الدلائل اختلاف الليل والنهار وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا للاختلاف تفسيرين (أحدهما) أنه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب الاول وجاء الثاني فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والمجيء ومنه يقال فلان يختلف الى فلان اذا كان يذهب اليه ويجيء من عنده فذهابه يخلف مجيئه ومجيئه يخلف ذهابه وكل شيء يجيء بعد شيء آخر فهو خلفه وبهذا فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة (والثاني) أراد اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائي يقال لكل شيئين اختلفا هما خلفان وعندي فيه وجه ثالث وهو أن الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الازمنة فهما يختلفان بالامكنة فان عند من يقول الارض كرة فكل ساعة عينتها فتلك الساعة في موضع من الارض صبح وفي موضع آخر ظهر وفي موضع ثالث عصر وفي رابع مغرب وفي خامس عشاء وهلم جرا هذا اذا اعتبرنا البلاد المخالفة في الاطوال أما البلاد المختلفة بالعرض فكل بلد يكون عرضه الشمالي أكثر كانت أيامه الصيفية أطول ولياليه الصيفية أقصر وأيامه الشتوية بالضد من ذلك فهذه الاحوال المختلفة في الايام والليالي بحسب اختلاف أطوال البلدان وعروضها أمر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى أمر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع فقال في بيان كونه مالك الملك يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وقال في القصص قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفي الروم ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون وفي لقمان ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري الى أجل مسمى وفي الملائكة يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى ذلكم الله ربكم وفي يس وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذاهم مظلمون وفي الزمر يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى وفي حم غافر الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وفي عم وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والآيات من هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام أن يقال ان اختلاف أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه (الاول) ان اختلاف

﴿ واختلاف الليل والنهار ﴾ أي اعتقابهما وكون كل منهما خلفا للآخر كقوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة أو اختلاف كل منهما في انفسهما ازديادا وانتقاصا على ماقدره الله تعالى

(والفلك التى تجرى فى البحر) عطف على ماقبله وتأنيثه اما بتأو يل السفينة او بأنه جمع فان ضمة الجمع مغايرة لضمة الواحد فى التقدير اذالاولى كما فى حمر والثانية كما فى قفل وقرئ بضم اللام

أحوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس وهى من الآيات العظام (الثانى) مايحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالى أخرى من اختلاف الفصول وهوالربيع والصيف والخريف والشتاء وهومن الآيات العظام (الثالث) ان انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة فى الايام وطلب النوم والراحة فى الليالى من الآيات العظام (الرابع) ان كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق مع ماينهما من التضاد والتنافى من الآيات العظام فان مقتضى التضادين الشيئين يتفاسد الا أن يتعاونا على تحصيل المصالح (الخامس) ان اقبال الخلق فى أول الليل على النوم يشبه موت الخلائق أولا عند النفخة الاولى فى الصور ويقظتهم عند طلوع الشمس شبيه بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية وهذا أيضا من الآيات العظام المنبهة على الآيات العظام (السادس) أن انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من الآيات العظام كأنه جدول ماء صاف يسيل فى بحر كدر بحيث لايتكدر الصافى بالكدر ولا الكدر بالصافى وهو المراد بقوله تعالى فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا (السابع) ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الآيات العظام كما بينا أن فى الموضع الذى يكون القطب على سمت الرأس تكون السنة ستة أشهر فيها نهارا وستة أشهر ليلا وهناك لايتم النضج ولايصلح لمسكن الحيوان ولايتهيأ فيه شئ من اسباب المعيشة (الثامن) ان ظهور الضوء فى الهواء لوقلنا انه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس من حيث انه تعالى اجرى عادته بخلق الضوء فى الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا الشمس توجب حصول الضوء فى الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع كون الاجسام باسرها متماثلة يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى فان قيل لم لايجوز أن يقال المحرك لأجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة وحينئذ لايكون اختلاف الليل والنهار دليلا على الصانع قلنا أما على قولنا فما دل الدليل على ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد فقد زال السؤال وأما على قول المعتزلة فقد نفى أبوهاشم هذا الاحتمال بالسمع (النوع الرابع) من الدلائل قوله تعالى والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى الفلك أصله من الدوران وكل مستدير فلك وفلك السماء اسم لأطواق سبعة تجرى فيها النجوم وفلكت الجارية اذا استدار ثديها وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكا لانها تدور بالماء اسهل دوران قال والفلك واحد وجمع فاذا أريد به الواحد ذكر واذا أريد به الجمع أنث ومثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص ودروع دلاص قال سيبويه الفلك اذا اريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد وخاء خرج واذا اريد به الجمع فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة الحاء من حمر والصاد من صفر فالضمتان وان اتفقتا فى اللفظ فهما مختلفتان فى المعنى (المسئلة الثانية) قال الليث سمى البحر بحرا

لاستبحارة وهو سعته وانبساطه ويقال استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه والراعي وتبحر
فلان في المال وقال غيره سمي البحر بحرا لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البحيرة
(المسئلة الثالثة) ذكر الجبائي وغيره من العلماء بمواضع البحور ان البحور المعروفة خمسة
احدها بحر الهندي وهو الذي يقال له أيضا بحر الصين والثاني بحر المغرب والثالث بحر
الشام والروم ومصر والرابع بحر نيطش والخامس بحر جرجان (فاما بحر الهند) فانه يمتد
طوله من المغرب الى المشرق من أقصى أرض الحبشة الى أقصى أرض الهند والصين
يكون مقدار ذلك ثمانمائة ألف ميل وعرضه ألفي وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء
ألفا وسبعمائة ميل وخلجان هذا البحر (الاول) خليج عند أرض الحبشة ويمتد الى
ناحية البربر ويسمى الخليج البربري طوله مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل (والثاني)
خليج بحر ايلة وهو بحر القلزم طوله ألف وأربعمائة ميل وعرضه سبعمائة ميل ومنتهاه
الى البحر الذي يسمى البحر الاخضر وعلى طرفه القلزم فلذلك سمي به وعلى شرقيه أرض
اليمن وعدن وعلى غربيه أرض الحبشة (الثالث) خليج بحر أرض فارس ويسمى الخليج
الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقيه تيز ومكران وعلى غربيه عمان طوله
ألف وأربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعني خليج ايلة وخليج
فارس أرض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب فيما بين مسافة ألف وخمسمائة ميل (الرابع)
يخرج منه خليج آخر الى أقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الاخضر طوله ألف وخمسمائة
ميل قالوا وفي جزيرة بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة ألف وثلثمائة
وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة في أقصى البحر مقابل أرض الهند في ناحية المشرق
عند بلاد الصين وهي سرنديب يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها جبال عظيمة وأنهار كثيرة
ومنها يخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مدائن
عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كلة التي يجلب منها الرصاص القلعي
وجزيرة سريرة التي يجلب منها الكافور (وأما بحر المغرب) فهو الذي يسمى بالمحيط وتسميه
اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه الا في ناحية المغرب والشمال
عند محاذاة أرض الروس والصقالبة فيأخذ من أقصى المنتهى في الجنوب محاذيا لارض
السودان مارا على حدود السوس الاقصى وطنجة وتاهرت ثم الاندلس والجلالقة
والصقالبة ثم يمتد من هنالك وراء الجبال غير المسلوكة والاراضي غير المسكونة نحو بحر
المشرق وهذا البحر لا تجري فيه السفن وانما تسلك بالقرب من سواحله وفيه ست جزائر
مقابل أرض الحبشة تسمى جزائر الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال
الصقالبة ويمتد هذا الخليج الى أرض بلغار المسلمين طوله من المشرق الى المغرب ثلثمائة
ميل وعرضه مائة ميل (وأما بحر الروم) وافريقية ومصر والشام فطوله مقدار خمسة
آلاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية

طوله خمسمائة ميل وعرضه ستمائة ويخرج منه خليج آخر الى أرض سرير طوله مائتا ميل وفي هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة عامرة منها خمسون جزيرة عظام (وأما بحر نيطش) فانه يمد من اللاذقية الى خلف قسطنطينية في أرض الروس والصقالبة طوله ألف وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل (وأما بحر جرجان) فطوله من المغرب الى المشرق ثلثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر آبسكون لانها على فرضته ثم يمتد الى طبرستان والديلم والنهروان وباب الابواب وناحية أزان وليس يتصل ببحر آخر فهذه هي البحور العظام وأما غيرها فبحيرات وبطائح كبحيرة خوارزم وبحيرة طبرية وحكي عن ارسطاطاليس أن بحر أوقيانوس محيط بالارض بمنزلة المنطقة لها فهذا هو الكلام المختصر في أمر البحور (المسئلة الرابعة) في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع تعالى وتقدس وهي من وجوه (أحدها) أن السفن وان كانت من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذي خلق الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لما امكن ذلك (وثانيها) لولا الرياح المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها (وثالثها) لولا هذه الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلمت (ورابعها) لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم (وخامسها) أنه خص كل طرف من اطراف العالم بشئ معين واحوج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا أنه تعالى خص كل طرف بشئ واحوج الكل اليه لما ارتكبوا هذه السفن فالحامل ينتفع به لانه يربح والمحمول اليه ينتفع بما حمل اليه (وسادسها) تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت أمواجه وتقلبت مياهه (وسابعها) أن الاودية العظام مثل جيحون وسيحون تنصب أبدا الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزداد البتة ولا تمتد فالحق سبحانه وتعالى هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها (وثامنها) ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامة (وتاسعها) ما في البحار من هذا الامر العجيب وهو قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض وكل ذلك مما يرشد العقول والالباب الى افتقارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها (المسئلة الخامسة) دل قوله في صفة الفلك بما ينفع الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات (النوع الخامس) قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها واعلم أن دلالته على الصانع من وجوه (أحدها) أن تلك الاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللطافة والعذوبة

(بما ينفع الناس) أي بما أي ملتبسة بالذي ينفعهم مما يحمل فيها من انواع المنافع أو بنفعهم (وما أنزل الله من السماء من ماء) عطف على الفلك وتأخيره عن ذكرها مع كونه اعم منها نفعا لما فيه من مزيد تفصيل وقيل المقصود الاستدلال بالبحر وأحواله وتخصيص الفلك بالذكر لانه سبب الخوض فيه والاطلاع على عجائبه ولذلك قدم على ذكر المطر والسحاب لان منشأهما البحر في غالب الامر ومن الاول ابتدائية والثانية بيانية أو تبعيضية وأياما كان فتأخيرها لما مر مرارا من التشويق والمراد بالسماء الفلك أو السحاب أو جهة العلو

لايقدر أحد على خلقها الا الله تعالى قال سبحانه قل أرأيتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين (وثانيها) أنه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ولاكثر منافعه قال تعالى أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شئ حى أفلا يؤمنون (وثالثها) انه تعالى كما جعله سببا لحياة الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفى السماء رزقكم وما توعدون (ورابعها) ان السحاب مع مافيه من المياه العظيمة التى تسيل منها الاودية العظام تبقى معلقة فى جو السماء وذلك من الآيات العظام (وخامسها) أن نزولها عند التضرع واحتياج الخلق اليه مقدرا بمقدار النفع من الآيات العظام قال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا (وسادسها) ماقال فسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج فان قيل افتقولون ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة أومن السحاب أو تجوزون ماقاله بعضهم من أن الشمس تؤثر فى الارض فيخرج منها ابخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو البارد بردت فثقلت فنزلت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاتصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض قطرات هى قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق فى خبره واذا كان قادرا على امساك الماء فى السحاب فاى بعد فى ان يمسكه فى السماء فاما قول من يقول انه من بخار الارض فهذا ممكن فى نفسه لكن القطع به لايمكن الا بعد القول بنفى الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كفر لانا متى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه * أما قوله فاحيى به الارض بعد موتها فاعلم أن هذه الحياة من جهات (أحدها) ظهور النبات الذى هو الكلاء والعشب وماشاكلهما مما لولاه لما عاشت دواب الارض (وثانيها) انه لولاه لما حصلت الاقوات للعباد (وثالثها) انه تعالى ينبت كل شئ بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن أرزاق الحيوانات بقوله ومامن دابة فى الارض الاعلى الله رزقها (ورابعها) انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح ومايصلح للملابس لان ذلك كله مما لايقدر عليه الا الله (وخامسها) انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة ورواء ورونق فذلك هو الحياة واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحياة لاتصح الا على من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا أن الجسم اذا صار حيا حصل فيه أنواع من الحسن والنضرة والبهاء والنشوو النماء فاطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام الذى على اختصاره يجمع المعانى الكثيرة واعلم أن احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه (أحدها) نفس الزرع لان ذلك ليس فى مقدور أحد على الحد الذى يخرج عليه (وثانيها) اختلاف الوانها على وجه لايكاد يحد و يحصى (وثالثها) اختلاف طعوم مايظهر على الزرع والشجر (ورابعها) استمرار العادات بظهور ذلك فى أوقاتها

(فأحيى به الارض) بانواع النبات والازهار وماعليها من الاشجار (بعد موتها) باستيلاء اليبوسة عليها حسبما يقتضيه طبيعتها كما يؤذن به ايراد الموت فى مقابلة الاحياء

المخصوصة (النوع السادس) من الآيات قوله تعالى و بث فيهما من كل دابة ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقة الانسان وسائر الحيوانات كقوله و بث منهما رجالا كثيرا ونساء واعلم أن حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالد وعلى التقديرين فلابد فيهما من الصانع الحكيم فلنبين ذلك فى الناس ثم فى سائر الحيوانات أما الانسان فالذى يدل على افتقاره فى حدوثه الى الصانع وجوه (أحدها) يروى أن واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه انى أتعجب من أمر الشطرنج فان رقعته ذراع فى ذراع ولولعب الانسان ألف ألف مرة فانه لايتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ماهو أعجب منه وهو ان مقدار الوجه شبر فى شبر ثم ان مواضع الاعضاء التى فيه كالحاجبين والعينين والانف والفم لايتغير البتة ثم انك لاترى شخصين فى الشرق والغرب يشتبهان فى الصورة فما أعظم تلك القدرة والحكمة التى أظهرت فى هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التى لاحد لها (وثانيها) ان الانسان متولد من النطفة فالمؤثر فى تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة فى النطفة أو غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها فتلك القوة اما أن يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب واما أن لاتكون تلك القوة كذلك بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استكماله أكثر علما وقدرة ثم أنه حال كماله لو أراد أن يغير شعرة عن كيفيتها لايقدر على ذلك فحال ما كان فى نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك وأما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المعنى اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء فى نفسه أو يكون مختلف الاجزاء فان كان متشابه الاجزاء فالقوة الطبيعية اذا عملت فى المادة البسيطة لابدوان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكرة فكان ينبغى أن يكون الانسان على صورة كرة وتكون جميع الاجزاء المفترضة فى تلك الكرة متشابهة فى الطبع وهذا هو الذى يستدلون به على أن البسائط لابدوان تكون كرات فثبت أنه لابد للنطفة فى انقلابها لحما ودما وانسانا من مدبر ومقدر لاعضائها وقواها وتراكيبها وماذاك الا الصانع سبحانه وتعالى (وثالثها) الاستدلال باحوال تشريح ابدان الحيوانات والعجائب الواقعة فى تركيبها وتأليفها وايراد ذلك فى هذا الموضع كالمتعذر لكثرتها واستقصاء الناس فى شرحها فى الكتب المعمولة فى هذا الفن (ورابعها) ماروى عن اميرالمؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال سبحان من بصر بشحم وأسمع بعظم وأنطق بلحم ومن عجائب الامر فى هذا التركيب ان أهل الطبائع قالوا أعلى العناصر يجب أن يكون هو النار لانها حارة يابسة وأدون منها فى اللطافة الهواء ثم الماء والارض لابد وأن تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويبسها ثم انهم قلبوا هذه القضية فى تركيب بدن الانسان لان على الاعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهواء

(و بث فيها) اى فرق ونشر (من كل دابة) من العقلاء وغيرهم والجملة معطوفة على أنزل داخلة تحت حكم الصلة وقوله تعالى فأحيى الخ متصل بالمعطوف عليه بحيث كانا فى حكم شئ واحد كانه قيل وما أنزل فى الارض من ماء و بث فيها الخ أو على أحيا بحذف الجار والمجرور العائد الى الموصول وان لم تتحقق الشرائط المعهودة كما فى قوله

وان لسانى شهدة يشتفى بها
ولكن على من صبه الله علقم * أى علقم عليه

وقوله لعل الذى أصعدتنى ان يردنى * الى الارض ان لم يقدر الخير قادره * على معنى فاحيا بالماء الارض و بث فيها من كل دابة فانهم ينمون بالخصب و يعيشون بالحيا

وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان من بيده قلب الطبائع يرتبها كيف يشاء و يركبها كيف أراد ومما ذكرنا فى هذا الباب أن كل صانع يأتى بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب كيلا يكدره وعن الماء كيلا يمحوه وعن الهواء كيلا يزيل طراوته واطافته وعن النار كيلا تحرقه ثم انه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذا الاشياء فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وقال فى الهواء فنفخنا فيه من روحنا وقال أيضا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها وقال ونفخت فيه من روحى وقال فى النار وخلق الجان من مارج من نار وهذا يدل على أن صنعه بخلاف صنع كل أحد (وخامسها) انظر الى الطفل بعد انفصاله من الام فانك لو وضعت على فمه وأنفه ثوبا يقطع نفسه لمات فى الحال ثم انه بقى فى الرحم الضيق مدة مديدة مع تعذر التنفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال يكون من أضعف الاشياء وأبعدها عن الفهم بحيث لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذى والملذ وبين الام و بين غيرها ثم ان الانسان وان كان فى أول أمره من أبعد الاشياء عن الفهم فانه بعد استكماله أكمل الحيوانات فى الفهم والعقل والادراك ليعلم أن ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الامر بالطبع لكان كل من كان أذكى فى أول الخلقة كان أكثر فهما وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد منه علمنا أن كل ذلك من عطية الله الخالق الحكيم (وسادسها) اختلاف الالسنة واختلاف طبائعهم واختلاف أمزجتهم من أقوى الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجبلية شديدة المشابهة بعضها بالبعض ونرى الناس مختلفين جدا فى الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولاشتبه كل أحد باحد فما كان يميز البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام فى هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له (النوع السابع) من الدلائل تصريف الرياح وفيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه سبحانه يصرفها على وجه يقع به النفع العظيم فى الانسان والحيوان والنبات وذلك من وجوه (أحدها) انها مادة النفس الذى لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات وقيل فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه أشد كان وجدانه أسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء أعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لا جرم كان وجدانه أسهل من وجدان كل شيء و بعد الهواء الماء فان الحاجة الى الماء أيضا شديدة دون الحاجة الى الهواء فلا جرم سهل أيضا وجدان الماء ولكن وجدان الهواء أسهل لان الماء لا بد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهواء فان الآلات المهيأة لجذبه حاضرة أبدا ثم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة ولكن دون الحاجة الى الماء فلا جرم كان تحصيل الطعام اصعب من تحصيل الماء و بعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلا جرم عزت هذه الاشياء و بعد المعاجين الحاجة الى أنواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا

(وتصريف الرياح) عطف على ما انزل أى تقليبها من مهب الى آخر أو من حال الى أخرى وقرئ على الافراد

To: www.al-mostafa.com

جرم كانت في نهاية العزة فثبت أن كل ما كان الاحتياج اليه أشد كان وجدانه أسهل وكل ما كان الاحتياج اليه أقل كان وجدانه أصعب وما ذاك الا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله تعالى أعظم الحاجات فنرجو أن يكون وجدانها أسهل من وجدان كل شئ وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال

سبحان من خص القليل بعزه * والناس مستغنون عن اجناسه
وأذل انفاس الهواء وكل ذى * نفس لمحتاج الى انفاسه

(وثانيها) لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك مما لا يقدر عليه أحد الا الله فلو أراد كل من في العالم ان يقلب الريح من الشمال الى الجنوب أو اذا كان الهواء ساكنا ان يحركه لتعذر (المسئلة الثانية) قال الواحدى وتصريف الرياح أراد وتصريفه الرياح فأضاف المصدر الى المفعول وهو كثير (المسئلة الثالثة) الرياح جمع الريح قال أبو على الريح اسم على فعل والعين منه واو انقلبت في الواحد للكسرة ياء فانه في الجمع القليل أرواح وذلك لانه لا شئ فيه يوجب الاعلال ألا ترى ان سكون الراء لا يوجب الاعلال كالواو في قوم وقول وفي الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة التى قبلها كحودية وديم وحيلة وحيل قال ابن الانبارى انما سميت الريح ريحا لان الغالب عليها في هبوبها المجئ بالروح والراحة وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهى مأخوذة من الروح والدليل على ان أصلها الواو قولهم في الجمع أرواح (المسئلة الرابعة) قالوا الرياح أربع الشمال والجنوب والصبا والدبور فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب والصبا مشرقية والدبور مغربية وتسمى الصبا قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهاب فهى نكباء (المسئلة الخامسة) اختلف القراء في الرياح فقرأ أبو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع في عشرة مواضع البقرة والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم في موضعين والجاثية وفاطر وقرأ نافع في اثنى عشر موضعا هذه العشرة وفي ابراهيم كرماد اشتدت به الرياح وفي حم عسق ان يشأ يسكن الرياح وقرأ ابن كثير الرياح في خمسة مواضع البقرة والحجر والكهف والروم في موضعين وقرأ الكسائى في ثلاثة مواضع في الحجر والفرقان والروم الاول منهما * واعلم ان كل واحدة من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالتها على الوحدانية وأما من وحد فانه يريد به الجنس كقولهم أهلك الناس الدينار والدرهم واذا أريد بالريح الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فاما ماروى في الحديث من أنه عليه الصلاة والسلام كان اذا هبت الريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فانه يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع أولى قال تعالى ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات وانما يبشر بالرحمة وقال في موضع الافراد وفي عاد اذ أرسلنا عليهم الريح العقيم وقد يختص اللفظ في القرآن بشئ فيكون امارة له فمن ذلك ان عامة ما جاء في التنزيل من قوله تعالى وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر لهم غير مبين كقوله وما أدراك

قوله أن عامة ما جاء في التنزيل الخ المغلوب أين خبر أن ولعل تقدير الكلام أن عامة ما جاء في التنزيل من قوله تعالى وما يدريك فانه مما لم يعلمه وعبارة الخطيب وقال يحيى ابن سلام وبلغنى أن كل شئ في القرآن وما ادراك فقد دراه وعلمه وكل شئ قال وما يدريك فانه مما لم يعلمه اه

(والسحاب) عطف على تصريف او الرياح وهو اسم جنس واحده سحابة سمي بذلك لانسحابه في الجو (المسخر بين السماء والارض) صفة للسحاب باعتبار لفظه وقد يعتبر معناه فيوصف بالجمع كما في قوله تعالى سحابا ثقالا وتسخيره تقليبه في الجو بواسطة الرياح حسبما تقتضيه مشيئة الله تعالى ولعل تأخير تصريف الرياح وتسخير السحاب في الذكر عن جريان الفلك وانزال الماء مع انعكاس الترتيب الخارجى للمار في قصة البقرة من الاشعار باستقلال كل من الامور المعدودة في كونها آية ولو روعى الترتيب الخارجى لربما توهم كون المجموع المترتب بعضه على بعض آية واحدة (لآيات) اسم ان دخلته اللام لتأخره عن خبرها والتنكير للتفخيم كما وكيفا أي آيات عظيمة كثيرة دالة

على القدرة القاهرة والحكمة الباهرة والرحمة الواسعة المقتضية لاختصاص الالوهية به سبحانه

ما القارعة وما أدراك ماهيه (النوع الثامن) من الدلائل قوله تعالى والسحاب المسخر بين السماء والارض سمى السحاب سحابا لانسحابه فى الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه (أحدها) ان طبع الماء ثقيل يقتضى النزول فكان بقاؤه فى جو الهواء على خلاف الطبع فلابد من قاسر قاهر يقهره على ذلك فلذلك سماه بالمسخر (الثانى) ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يستر ضوء الشمس و يكثر الامطار والابتلال ولو انقطع لعظم ضرره لانه يقتضى القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله سبحانه يأتى به فى وقت الحاجة و يرده عند زوال الحاجة (الثالث) ان السحاب لا يقف فى موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح الى حيث أراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل وأما قوله تعالى لآيات لقوم يعقلون ففيه مسائل (المسألة الاولى) قوله لآيات لفظ جمع فيحتمل أن يكون ذلك راجعا الى الكل أى مجموع هذه الاشياء آيات و يحتمل أن يكون راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكأنه تعالى بين أن فى كل واحد مما ذكرنا آيات وأدلة وتقرير ذلك من وجوه (احدها) أنا بينا ان كل واحد من هذه الامور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة (وثانيها) ان كل واحد من هذه الآيات يدل على مدلولات كثيرة فهى من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان المؤثر موجبا لدام الاثر بدوامه فما كان يحصل التغير ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على علم الصانع ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع على ما قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (وثالثها) انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص فى الشكر (ورابعها) ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية أجسام عظيمة فهى مركبة من الاجزاء التى لا تتجزأ فذلك الجزء الذى يتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل فان ذلك الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولابد وأن يكون مختصا بصفة معينة مع أنه يجوز فى العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة واذا كان كل واحد من أجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لا جرم قال انها آيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث أما القديم فهو الله سبحانه وتعالى وأما المحدث فكل ما عداه واذا كان فى كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عداه شاهدا على وجوده مقرا بوحدانيته معترفا بلسان الحال بالهيبة وهذا هو المراد من

﴿ قوله ﴾

(لقوم يعقلون) أى يتفكرون فيها و ينظرون اليها بعيون العقول وفيه تعريض بجهل المشركين الذين اقترحوا على النبى صلى الله عليه وسلم آية تصدقه فى قوله تعالى الهكم اله واحد وتسجيل عليهم بسخافة العقول والا فمن تأمل فى تلك الآيات وجد كلا منها ناطقة بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته الكمالية الموجبة لتخصيص العبادة به تعالى واستغنى بها عن سائرها فان كل واحد من الامور المعدودة قد وجد على وجه خاص من الوجوه الممكنة دون ما عداه مستتبعا لآثار معينة وأحكام مخصوصة من غير أن تقتضى ذاته وجوده فضلا عن وجوده على نمط معين مستتبع لحكم مستقلة فاذن لابد له حتما من موجد قادر حكيم يوجده حسبما تقتضيه حكمته وتستدعيه مشيئته متعال عن معارضة الغير

قوله وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم أما قوله تعالى لقوم يعقلون فانما خص الآيات بهم لانهم الذين يمكنون من النظر فيه والاستدلال به على مايلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره ومايلزم من عبادته وطاعته واعلم ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية التى عدها الله تعالى نعم دنيوية فى الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دنيوية لايكمل الاعند سلامة الحواس وصحة المزاج فكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لايكمل الاعند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لآيات لقوم يعقلون قال القاضى عبد الجبار الآية تدل على أمور (أحدها) انه لوكان الحق يدرك بالتقليد واتباع الآباء والجرى على الالف والعادة لما صح ذلك (وثانيها) لوكانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها آيات لان المعلوم بالضرورة لايحتاج فى معرفته الى الآيات (وثالثها) ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعما على المكلفين على أوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت أنجع فى القلوب وأشد تأثيرا فى الخواطر * قوله عزوجل (ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا وأن الله شديد العذاب) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القاهرة القاطعة أردف ذلك بتقبيح مايضاد التوحيد لان تقبيح ضد الشئ مما يؤكد حسن الشئ ولذلك قال الشاعر * وبضدها تتبين الاشياء * وقالوا أيضا النعم مجهولة فاذا فقدت عرفت والناس لايعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول فى جميع النعم فلهذا السبب أردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اما الند فهو المثل المنازع وقد بينا تحقيقه فى قوله تعالى فى أول هذه السورة فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون واختلفوا فى المراد بالانداد على أقوال (أحدها) انها هى الاوثان التى اتخذوها آلهة لتقربهم الى الله زلفى ورجوا من عندها النفع والضر وقصدوها بالمسائل ونذروا لها النذور وقربوا لها القرابين وهو قول اكثر المفسرين وعلى هذا الاصنام أنداد بعضها لبعض أى أمثال ليس انها أنداد الله أو المعنى انها أنداد لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة (وثانيها) انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ماحرم الله ويحرمون ماأحل الله عن السدى والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه (الاول) ان قوله يحبونهم كحب الله الهاء والميم فيه ضمير العقلاء (الثانى) انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام كحبهم لله تعالى مع علمهم بانها لاتضر ولاتنفع (الثالث) ان الله تعالى ذكر بعد هذه الآية اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لايليق الابمن اتخذ الرجال أندادا وأمثالا لله تعالى يلتزمون

الى فساد العالم (ومن الناس من يتخذ من دون الله) بيان لكمال ركاكة آراء المشركين اثر تقرير وحدانيته سبحانه وتحرير الآيات الباهرة الملجئة للعقلاء الى الاعتراف بها الناطقة باستحالة أن يشاركه شئ من الموجودات فى صفة من صفات الكمال فضلا عن المشاركة فى صفة الالوهية والكلام فى اعرابه كما فصل فى قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر الخ ومن دون الله متعلق بيتخذ أى من الناس من يتخذ من دون ذلك الاله الواحد الذى ذكرت شؤنه الجليلة وايثار الاسم الجليل لتعينه تعالى بالذات غب تعينه بالصفات (أندادا) أى أمثالا وهم رؤساؤهم الذين يتبعونهم فيما يأتون ومايذرون لاسيما فى الاوامر والنواهى كما يفصح عنه ماسيأتى من وصفهم بالتبرى من المتبعين وقيل هى الاصنام وارجاع ضمير العقلاء

من تعظيمهم والانقياد لهم مايلتزمه المؤمنون من الانقياد لله تعالى (القول الثالث) فى تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين وهو أن كل شئ شغلت قلبك به سوى الله تعالى فقد جعلته فى قلبك ندا لله تعالى وهو المراد من قوله أفرأيت من اتخذ الهه هواه أما قوله تعالى يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم أو التقرب اليهم والانقياد لهم أوجميع ذلك وقوله كحب الله فيه ثلاثة أقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا فى أنهم هل كانوا يعرفون الله أم لا فمن قال كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد تأول على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الآية على أحد الوجهين الباقيين اما كالحب اللازم لهم أو كحب المؤمنين لله واقول الاول أقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضى حب الله ثابتا فيهم فكأنه تعالى بين فى الآية السالفة ان الاله واحد ونبه على دلائله ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضى كونهم مقرين بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل أن يكون حبه للاوثان كحبه لله وذلك لانه بضرورة العقل يعلم أن هذه الاوثان أحجار لاتنفع ولاتضر ولاتسمع ولاتبصر ولاتعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيما ولهذا قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل أن يكون حبهم لتلك الاوثان كحبهم لله تعالى وأيضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا مانعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصلى طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستواء فى الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله أى فى الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء على هذا القول فى المحبة لاينافى ماذكرتموه أما قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فى البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم أنه لانزاع بين الامة فى اطلاق هذه اللفظة وهى ان العبد قد يحب الله تعالى والقرآن ناطق به كما فى هذه الآية وكما فى قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روى أن ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت عليه السلام وقد جاءه لقبض روحه هل رأيت خليلا يميت خليله فأوحى الله تعالى اليه هل رأيت خليلا يكره لقاء خليله فقال ياملك الموت الآن فاقبض وجاء أعرابى الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله متى الساعة فقال ماأعددت لها فقال ماأعددت كثير صلاة ولاصيام الا أنى أحب الله ورسوله فقال عليه الصلاة والسلام المرء من أحب فقال أنس فما رأيت المسلمين فرحوا بشئ بعد الاسلام فرحهم بذلك وروى أن عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد نحلت أبدانهم وتغيرت ألوانهم فقال لهم ماالذى بلغ بكم الى ماأرى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله أن يؤمن الخائف ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذاهم أشد نحولا وتغيرا فقال لهم ماالذى بلغ بكم الى هذا

(يحبونهم) مبنى على آرائهم الباطلة فى شأنهم من وصفهم بما لا يوصف به الا الله والمحبة ميل القلب من الحب استعير لحبة القلب ثم اشتق منه الحب لانه أصابها ورسخ فيها والفعل منها حب على حد مد لكن الاستعمال المستفيض على أحب حبا ومحبة فهو محب وذاك محبوب ومحب قليل وحاب أقل منه ومحبة العبد لله سبحانه ارادة طاعته فى أوامره ونواهيه والاعتناء بتحصيل مراضيه فمعنى يحبونهم يطيعونهم ويعظمونهم والجملة فى حيز النصب اما صفة للانداد أو حالا من فاعل يتخذ وجمع الضمير باعتبار معنى من كما أن افراده باعتبار لفظها (كحب الله) مصدر تشبيهى أى نعت لمصدر مؤكد للفعل السابق ومن قضية كونه مبنيا للفاعل كونه أيضا كذلك والظاهر اتحاد فاعلهما فانهم كانوا يقرون به تعالى أيضا ويتقربون اليه فالمعنى يحبونهم حبا كائنا كحبهم [illegible] الله تعالى أى يسوون بينه تعالى وبينهم فى الطاعة والتعظيم وقيل فاعل الحب المذكور هم المؤمنون فالمعنى حبا كائنا كحب المؤمنين له تعالى فلابد من اعتبار المشابهة بينهما فى أصل الحب لافى وصفه كما أو كيفا لما سيأتى من التفاوت البين وقيل هو مصدر من المبنى للمفعول أى كما يحب الله تعالى ويعظم

﴿ المقام ﴾

وانما استغنى عن ذكر من يحبه لانه غير ملبس وأنت خبير بانه لامشابهة بين محبتهم لاندادهم و بين محبو بيته تعالى فالمصير حينئذ ما أسلفناه فى تفسير قوله عز قائلا كما سئل موسى من قبل واظهار الاسم الجليل فى مقام الاضمار لتربية المهابة وتفخيم المضاف وابانة كمال قبح ما ارتكبوه (والذين آمنوا أشد حبالله) جملة مبتدأة جى بها توطئة لما يعقبها من بيان رخاوة حبهم وكونه حسرة عليهم والمفضل عليه محذوف أى المؤمنون أشد حبا له تعالى منهم لاندادهم وما له أن حب اولئك له تعالى اشد من حب هؤلاء لاندادهم فيه من الدلالة على كون الحب مصدرا من المبنى للفاعل ما لا يخفى وانما لم يجعل المفضل عليهم حبهم لله تعالى لما أن المقصود بيان انقطاعه وانقلابه بغضا وذلك انما يتصور فى حبهم لاندادهم لكونه منوطا بمبان فاسدة ومباد موهومة يزول بزوالها قيل ولذلك كانوا يعدلون عنها عند الشدائد الى الله سبحانه وكانوا يعبدون صنما أياما فاذا وجدوا آخر رفضوه اليه وقد أكلت باهلة الهها عام المجاعة وكان من حيس وأنت خبير بأن مدار

المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال حق على الله أن يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم أشد نحولا وتغيرا كأن وجوههم المرايا من النور فقال كيف بلغتم الى هذه الدرجة قالوا بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام أنتم المقربون الى الله يوم القيامة وعن السدى قال تدعى الامم يوم القيامة بانبيائها فيقال يا أمة موسى و يا أمة عيسى و يا أمة محمد غير المحبين منهم فانهم ينادون يا أولياء الله وفى بعض الكتب عبدى أنا وحقك لك محب فبحقى عليك كن لى محبا واعلم أن الامة وان اتفقوا فى اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا فى معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من أنواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعة الله وخدمته أو نحب ثوابه واحسانه وأما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته وأما حب خدمته أو حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا أن اللذة محبوبة لذاتها والكمال أيضا محبوب لذاته أما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكتسبون قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم تطلبون المال قلنا لنجد به المأكول والمشروب فان قالوا لم تطلبون المأكول والمشروب قلنا لتحصل اللذة و يندفع الالم فاذا قيل لنا ولم تطلبون اللذة وتكرهون الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شئ انما كان مطلوبا لاجل شئ آخر لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبا بالذات واذا ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة الحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لا لسبب آخر وأما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم فى تقرير تعظيمه وقد ينتهى ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافى كون الكمال محبوبا بالذات اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته أو على محبة ثوابه فهؤلاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته أما العارفون الذين قالوا انه تعالى محبوب فى ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم أن الكمال محبوب لذاته وذلك لان أكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى فانه لوجوب وجوده غنى عن كل ما عداه وكمال كل شئ فهو مستفاد منه وانه سبحانه وتعالى أكمل الكاملين فى العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله فى علمه والرجل الشجاع لكماله فى شجاعته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغى من الافعال فكيف لا نحب الله وجميع العلوم بالنسبة الى علمه كالعدم وجميع القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة الى ما للحق من ذلك كالعدم فلزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى وأنه محبوب فى ذاته ولذاته سواء أحبه غيره أو ما أحبه غيره واعلم انك لما وقفت على النكتة فى هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل ما لم ينظر

في علو كانه لايمكنه الوصول الى ذلك التمام فلاجرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات أتم كان علمه بكماله أتم فكان حبه له أتم ولما كان لانهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعالى فلاجرم لانهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى ثم تحدث هنالك حالة أخرى وهي أن العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله تعالى كثر ترقيه في مقام محبة الله فاذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء فانها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلدة فاذا فاضت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفيتها واشتد الفه بها وكلما كان ذلك الالف أشد كانت النفرة عما سواه أشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلاتزال تتعاقب محبة الله ونفرته عما سواه على القلب ويشتد كل واحد منهما بالآخر الى أن يصير القلب نفورا عما سوى الله تعالى والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله والاعراض يوجب الفناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيرا بأنوار القدس مستضيئا بأضواء عالم العظمة فانيا عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام أعلى الدرجات وليس له في هذا العالم مثال الا العشق الشديد على أي شيء كان فانك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من نسي جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية (المسئلة الثانية) في معنى الشوق الى الله تعالى اعلم أن الشوق لايتصور الا الى شيء أدرك من وجه ولم يدرك من وجه فاما الذي لم يدرك أصلا فلا يشتاق اليه فان من لم ير شخصا ولم يسمع وصفه لم يتصور أن يشتاق اليه ولو أدرك كماله لا اشتاق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين (أحدهما) أنه اذا رآه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالرؤية (والثاني) أن يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى أن ينكشف له مالم يره قط والوجهان جميعا متصوران في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذي اتضح للعارفين من الامور الالهية وان كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيالات فان الخيالات لاتفتر في هذا العالم عن المحاكاة والتمثيلات وهي مدركات للمعارف الروحانية ولا يحصل تمام التجلي الا في الآخرة وهذا يقتضي حصول الشوق لا محالة في الدنيا فهذا أحد نوعي الشوق فيما اتضح اتضاحا والثاني ان الامور الالهية لانهاية لها وانما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى أمور لانهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب عن عقله أكثر مما حضر فانه لايزال يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالتفسير الاول ينتهي في دار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ولا يتصور أن يكون في الدنيا وأما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه أن لايكون له نهاية الى النهاية أن ينكشف للعبد في الآخرة جلال الله وصفاته وحكمته في أفعاله وهي غير

ذلك اعتبار اختلال حججهم لهما في الدنيا وليس لكلام فيه بل في انقطاعه في الآخرة عند ظهور حقيقة الحال ومعاينة الاهوال كما سيأتي بل اعتبار مخل بما يقتضيه مقام المبالغة في بيان كمال قبح ما ارتكبوه وغاية عظمها العفو وايثار الاظهار في موضع الاضمار لتفخيم الحب والاشعار بعلته

متناهية والاطلاع على غير المتناهي على سبيل التفصيل محال وقد عرفت حقيقة الشوق الى الله تعالى واعلم ان ذلك الشوق لذيذ لان العبد اذا كان فى الترقى حصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان والوصول والصد آلام مخلوطة بلذات واللذات اذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان كانت أقوى فيشبه أن يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة كمالاتهم حاضرة بالفعل والبهائم لا تستعد لها أما البشر فهم المترددون بين جهتى السفالة والعلو (المسئلة الثالثة) فى بيان أن الذين آمنوا أشد حبا لله أما المتكلمون فقالوا ان حبهم لله يكون من وجهين (أحدهما) أنه ما يصدر منهم من التعظيم والمدح والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وعما لا ينبغى من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك (والثانى) أن حبهم لله اقترن به الرجاء والثواب والرغبة فى عظيم منزلته والخوف من العقاب والاخذ فى طريق التخلص منه ومن يعبد الله ويعظمه على هذا الحد تكون محبته لله أشد وأما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية وقد دللنا على ان الحب من لوازم العرفان فكلما كان عرفانهم أتم وجب أن تكون محبتهم أشد فان قيل كيف يمكن أن يقال محبة المؤمنين لله تعالى أشد مع انا نرى الهنود يأتون بطاعات شاقة لا يأتى بشئ منها أحد من المسلمين ولا يأتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون أنفسهم حبا لله (والجواب) من وجوه (أحدها) ان الذين آمنوا لا يتضرعون الا الى الله بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله عند الحاجة وعند زوال الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الى آخره والمؤمن لا يعرض عن الله فى الضراء والسراء والشدة والرخاء والكافر قد يعرض عن ربه فكان حب المؤمن أقوى (وثانيها) أن من أحب غيره رضى بقضائه فلا يتصرف فى ملكه فأولئك الجهال قتلوا أنفسهم بغير اذنه أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم باذنه وذلك فى الجهاد (وثالثها) ان الانسان اذا ابتلى بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب فالذى فعلوه باطل (ورابعها) قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا رأوا شيئا أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الاحسن (وخامسها) أن المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم أصناما فتنقص محبة الواحد أما الاله الواحد فتنضم محبة الجميع اليه أما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن فى قراءة هذه الآية أبحاثا (البحث الاول) قرأ نافع وابن عامر ولو ترى بالتاء المنقوطة من فوق خطابا للنبى عليه السلام كأنه قال ولو ترى يا محمد الذين ظلموا والباقون بالياء المنقوطة من تحت على الاخبار عمن جرى ذكرهم كأنه قال ولو يرى الذين ظلموا أنفسهم باتخاذ الانداد ثم قال بعضهم هذه القراءة أولى لان النبى صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا قدر ما يشاهده الكفار ويعاينونه من العذاب يوم القيامة أما المتوعدون فى هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد

(ولو يرى الذين ظلموا) أى باتخاذ الانداد [illegible] (اذ يرون العذاب) المعد لهم يوم القيامة أى لو علموا اذا عاينوه وانما أوثر صيغة المستقبل لجريانها مجرى الماضى فى الدلالة على التحقق فى أخبار علام الغيوب (أن القوة لله جميعا) ساد مسد مفعولى يرى (وأن الله شديد العذاب) عطف عليه وفائدته المبالغة فى تهويل الخطب وتفظيع الامر فان اختصاص القوة به تعالى لا يوجب شدة العذاب لجواز تركه عفوا مع القدرة عليه وجواب لو محذوف للايذان بخروجه عن دائرة البيان اما لعدم الاحاطة بكنهه واما لضيق العبارة عنه واما لايجاب ذكره ما لا يستطيعه المعبر أو المستمع من الضجر والتفجع عليه أى لو علموا اذ رأوا العذاب قد حل بهم ولم ينقذهم منه أحد من اندادهم ان القوة لله جميعا ولا دخل لاحد فى شئ أصلا لوقعوا من الحسرة والندم فيما لا يكاد يوصف وقرئ ولو ترى بالتاء الفوقانية على ان الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم أو لكل أحد ممن يصلح للخطاب فالجواب حينئذ لرأيت أمرا لا يوصف من الهول والفظاعة وقرئ

الفعل اليهم (البحث الثاني) اختلفوا في يرون فقرأ ابن عامر يرون بضم الياء على التعدية وجته قوله تعالى كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم والباقون يرون بالفتح على اضافة الرؤية اليهم (البحث الثالث) اختلفوا في أن فقرأ بعض القراء ان بكسر الالف على الاستئناف وأما القراء السبع فعلى فتح الالف فيها (البحث الرابع) لما عرفت أن يرى الذين ظلموا قرئ تارة بالتاء المنقوطة من فوق وأخرى بالياء المنقوطة من تحت وقوله ان القوة قرئ تارة بفتح الهمزة من ان وأخرى بكسرها حصل ههنا أربع احتمالات (الاحتمال الاول) ان يقرأ ولو يرى بالياء المنقوطة من تحت مع فتح الهمزة من أن والوجه فيه انهم اعملوا يرون في القوة والتقدير ولو يرون أن القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه أندادا فعلى هذا جواب لو محذوف وهو كثير في التنزيل كقوله ولو ترى اذ وقفوا على النار ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت ولو أن قرآنا سيرت به الجبال و يقولون لو رأيت فلانا والسياط تأخذ منه قالوا وهذا الحذف أفخم وأعظم لان على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا التقدير أشد مما اذا كان عين له ذلك الوعيد (الاحتمال الثاني) أن يقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة من ان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا ان القوة لله (الاحتمال الثالث) ان تقرأ بالتاء المنقوطة من فوق مع فتح الهمزة من ان وهي قراءة نافع وابن عامر قال الفراء الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير فيه ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ترى أن القوة لله جميعا (الاحتمال الرابع) أن يقرأ بالتاء المنقوطة من فوق مع كسر الهمزة وتقديره ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعا وهذا أيضا تأويل ظاهر جيد (المسئلة الثانية) ان قيل كيف جاء قوله ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذ للماضي قلنا انما جاء على لفظ المضي لان وقوع الساعة قريب قال تعالى وما أمر الساعة الا كلمح البصر أو هو أقرب وقال لعل الساعة قريب وكل ما كان قريب الوقوع فانه يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التأويل قال تعالى ونادى اصحاب الجنة وقول المقيم قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل ايقاعه التحريم للصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثير في التنزيل من هذا الباب قال تعالى ولو ترى اذ وقفوا ولو ترى اذ الظالمون ولو ترى اذ فزعوا ولو ترى اذ يتوفى * قوله عز وجل (اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار) اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله أندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله تعالى اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا فبين أن الذين أفنوا عمرهم في عبادتهم واعتقدوا أنهم من أوكد أسباب نجاتهم

اذ يرون على البناء للمفعول وان الله شديد العذاب على الاستئناف أو اضمار القول (اذ تبرأ الذين اتبعوا) بدل من اذ يرون أي اذ تبرأ الرؤساء (من الذين اتبعوا) من الاتباع بأن اعترفوا ببطلان ما كانوا يدعونه في الدنيا و يدعونهم اليه من فنون الكفر والضلال واعتزلوا عن مخالطتهم وقابلوهم باللعن كقول ابليس اني كفرت بما اشركتموني من قبل وقرئ بالعكس أي تبرأ الاتباع من الرؤساء

فانهم يتبرؤن منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره قوله تعالى يكفر بعضكم ببعض و يلعن بعضكم بعضا وقال أيضا الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال كلما دخلت أمة لعنت أختها وحكى عن ابليس أنه قال انى كفرت بما أشركتمونى من قبل وههنا مسائل (المسئلة الاولى) فى قوله اذ تبرأ قولان (الاول) أنه بدل من اذ يرون العذاب (الثانى) ان عامل الاعراب فى اذ معنى شديد كأنه قال هو شديد العذاب اذ تبرأ يعنى فى وقت التبرؤ (المسئلة الثانية) معنى الآية أن المتبوعين يتبرؤن من الاتباع فى ذلك اليوم فبين تعالى مالاجله يتبرؤن منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذى رأوه لان قوله وتقطعت بهم الاسباب يدخل فى معناه انهم لم يجدوا الى تخليص أنفسهم وأتباعهم سببا والآيس من كل وجه يرجو به الخلاص مما نزل به و بأوليائه من البلاء يوصف بأنه تقطعت به الاسباب واختلفوا فى المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه (أحدها) أنهم السادة والرؤساء من مشركى الانس عن قتادة والربيع وعطاء (وثانيها) انهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدى (وثالثها) انهم شياطين الجن والانس (ورابعها) الاوثان الذين كانوا يسمونها بالآلهة والاقرب هو الاول لان الاقرب فى الذين اتبعوا أنهم الذين يصح منهم الامر والنهى حتى يمكن أن يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام و يجب أيضا حملهم على السادة من الناس لانهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين و يؤكده قوله تعالى انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا وقرأ مجاهد الاول على البناء للفاعل والثانى على البناء للمفعول أى تبرأ الاتباع من الرؤساء (المسئلة الثالثة) ذكروا فى تفسير التبرؤ وجوها (أحدها) أن يقع منهم ذلك بالقول (وثانيها) أن يكون نزول العذاب بهم وعجزهم عن دفعهم عن أنفسهم فكيف عن غيرهم فتبرؤا (وثالثها) أنه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله والاعراض عن أنبيائه ورسله فسمى ذلك الندم تبرؤا والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة فى اللفظ اما قوله تعالى ورأوا العذاب الواو للحال أى يتبرؤن فى حال رؤيتهم العذاب وهذا أولى من سائر الاقوال لان فى تلك الحالة يزداد الهول والخوف أما قوله تعالى وتقطعت بهم الاسباب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) أنه عطف على تبرأ وذكروا فى تفسير الاسباب سبعة أقوال (الاول) انها المواصلات التى كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع (والثانى) الارحام التى كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج (والثالث) الاعمال التى كانوا يلزمونها عن ابن زيد والسدى (والرابع) العهود والحلف التى كانت بينهم يتوادون عليها عن ابن عباس (والخامس) ما كانوا يتواصلون به من الكفر وكان بها انقطاعهم عن الاصم (السادس) المنازل التى كانت لهم فى الدنيا عن الضحاك والربيع بن أنس (السابع) اسباب النجاة تقطعت عنهم والاظهر دخول الكل فيه لان ذلك كالنفى فيعم الكل فكأنه قال وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به وأنهم لا ينتفعون بالاسباب على اختلافها من

والواو فى قوله عز وجل (ورأوا العذاب) حالية وقد مضمرة وقيل عاطفة على تبرأ والضمير فى رأوا للموصولين جميعا (وتقطعت بهم الاسباب) والوصل التى كانت بينهم من التبعية والمتبوعية والاتفاق على الملة الزائغة والاغراض الداعية الى ذلك وأصل السبب الحبل الذى يرتقى به الشجر ونحوه والجملة معطوفة على تبرأ وتوسيط الحال بينهما للتنبيه على علة التبرى وقد جوز عطفها على الجملة الحالية (وقال الذين اتبعوا) حين عاينوا تبرؤ الرؤساء منهم وندموا على ما فعلوا من اتباعهم لهم فى الدنيا

معزلة وسبب ونسب وحلف وعقد وعهد وذلك نهاية ما يكون من اليأس فحصل فيه التوكيد العظيم في الزجر (المسئلة الثانية) الباء في قوله بهم الاسباب بمعنى عن كقوله تعالى فاسأل به خبيرا أي عنه قال علقمة بن عبدة

فان تسألوني بالنساء فانني * بصير بادواء النساء طبيب

أي عن النساء (المسئلة الثالثة) اصل السبب في اللغة الحبل قالوا ولا يدعى الحبل سببا حتى ينزل ويصعد به ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم قيل لكل شئ وصلت به الى موضع أو حاجة تريدها سبب يقال ما بيني وبينك سبب أي رحم ومودة وقيل للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذي تريده قال تعالى فأتبع سببا أي طريقا وأسباب السموات أبوابها لان الوصول الى السماء يكون بدخولها قال تعالى مخبرا عن فرعون لعلى أبلغ الاسباب أسباب السموات قال زهير

ومن هاب أسباب المنايا تنله * ولو رام أسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون * أما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا فذلك تمن منهم لأن يتمكنوا من الرجعة الى الدنيا والى حال التكليف فيكون الاختيار اليهم حتى يتبرؤن منهم في الدنيا كما تبرؤا منهم يوم القيامة ومفهوم الكلام انهم تمنوا لهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤن منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيامة وتقديره فلو أن لنا كرة فنتبرأ منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطب كما تبرؤا منا والحالة هذه لانهم ان تمنوا التبرؤ منهم مع سلامة فليس فيه فائدة * أما قوله كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله كذلك يريهم وجهان (الاول) كتبرئ بعضهم من بعض يريهم الله أعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرجاء من كل أحد (الثاني) كما أراهم العذاب يريهم الله أعمالهم حسرات لانهم أيقنوا بالهلاك (المسئلة الثانية) في المراد بالاعمال أقوال (الاول) الطاعات يتحسرون لم ضيعوها عن السدي (الثاني) المعاصي وأعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها (الثالث) ثواب طاعاتهم التي أتوا بها فاحبطوه بالكفر عن الاصم (الرابع) أعمالهم التي تقربوا بها الى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لامرهم والظاهر أن المراد الاعمال التي اتبعوا فيها السادة وهو كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان رأوها في صحيفتهم وأيقنوا بالجزاء عليها وكان يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقية لانهم عملوها وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به (المسئلة الثالثة) حسرات ثالث مفاعيل رأى (المسئلة الرابعة) قال الزجاج الحسرة شدة الندامة حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذي لا منفعة فيه يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسرا اذا اشتد ندمه على أمر فاته وأصل الحسر الكشف يقال حسر عن ذراعيه أي كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسور الاعياء لانه انكشاف الحال عما

اشارة الى مصدر الفعل الذي بعده لا الى شئ آخر مفهوم مما سبق وما فيه من معنى البعد للايذان بعلو درجة المشار اليه وبعد منزلته مع كمال تميزه عما عداه وانتظامه في سلك الامور المشاهدة والكاف مقحمة لتأكيد ما أفاده اسم الاشارة من الفخامة ومحله النصب على المصدرية أي ذلك الاراء الفظيع (يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم) أي ندامات شديدة فان الحسرة شدة الندم والكمد وهي تألم القلب وانحصاره عما يؤلمه واشتقاقها من قولهم بعير حسير أي منقطع القوة وهي ثالث مفاعيل يرى ان كان من رؤية القلب والا فهي حال والمعنى ان أعمالهم تنقلب حسرات عليهم فلا يرون الا حسرات مكان اعمالهم (وما هم بخارجين من النار) كلام مستأنف لبيان حالهم بعد دخولهم النار والاصل وما يخرجون والعدول الى الاسمية لافادة دوام نفي الخروج والضمير للدلالة على قوة أمرهم فيما أسند اليهم كما في قوله هم يفرشون اللبد كل طمرة * وأجرد سباق يبذ المغاليا

اوجبه طولا لسفرقال تعالى ومن عنده لايستكبرون عن عبادته ولايستحسرون والحسرة المكنسه لانها تكشف عن الارض والطير تحسر لانها تنكشف بذهاب الريش أما قوله تعالى وماهم بخارجين من النار فقد احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكبيرة من أهل القبلة يخرجون من النار قالوا ان قوله وماهم تخصيص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الآية تكشف عن المراد بقوله وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين وثبت أن المراد بالفجار ههنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه ❁قوله عزوجل (يا أيها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) اعلم أنه تعالى لما بين التوحيد ودلائله وماللموحدين من الثواب وأتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله اندادا ويتبع رؤساء الكفرة اتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وأن معصية من عصاه وكفر من كفر به لم تؤثر فى قطع احسانه ونعمه عنهم فقال يا أيها الناس كلوا مما فى الارض وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت الآية فى الذين حرموا على أنفسهم السوائب والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبنى عامر بن صعصعة وخزاعة وبنى مدلج (المسئلة الثانية) الحلال المباح الذى انحلت عقدة الحظر عنه وأصله من الحل الذى هو نقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الارتحال للنزول وحل الدين اذا وجب لانحلال العقدة بانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقدة الاحرام وحلت عليه العقوبة أى وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الازار والرداء لانه تحل عن الطى للبس ومن هذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تحل به واعلم أن الحرام قد يكون حراما لخبثه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لاخبثه كملك الغير اذا لم يأذن فى أكله فالحلال هو الخالى عن القيدين (المسئلة الثالثة) قوله حلالا طيبا ان شئت نصبته على الحال مما فى الارض وان شئت نصبته على أنه مفعول (المسئلة الرابعة) الطيب فى اللغة قد يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه خبيث قال تعالى قل لايستوى الخبيث والطيب والطيب فى الاصل هو ما يستلذ به و يستطاب و وصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس فلا تستلذه والحرام غير مستلذ لان الشرع يزجر عنه وفى المراد بالطيب فى الآية وجهان (الاول) أنه المستلذ لانا لوحملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهى لانه ان تناول مالا شهوة له فيه عاد حراما وان كان يبعد أن يقع ذلك من العقلاء الا عند شبهة (والثانى) المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار قلنا لانسلم فان قوله حلالا المراد منه مايكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه ان لايكون متعلقا به حق الغير فان أكل الحرام وان استطابه الآكل فمن حيث يفضى

(يا أيها الناس كلوا مما فى الارض) أى بعض ما فيهما من اصناف المأكولات التى من جملتها ما حرمتموه افتراء على الله من الحرث والانعام قال ابن عباس رضى الله عنهما نزلت فى قوم من ثقيف وبنى عامر بن صعصعة وخزاعة وبنى مدلج حرموا على انفسهم ماحرموا من الحرث والبحائر والسوائب والوصائل والحام وقوله تعالى (حلالا) حال من الموصول أى كلوه حال كونه حلالا اومفعول لكلوا على أن من ابتدائية وقد جوز كونه صفة لمصدر مؤكد أى اكلا حلالا ويؤيد الاولين قوله تعالى (طيبا) فانه صفة له ووصف الاكل به غير معتاد وقيل نزلت فى قوم من المؤمنين حرموا على انفسهم رفيع الاطعمة والملابس ويرده قوله عز وجل (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) أى لاتقتدوا بها فى اتباع الهوى فانه صريح فى ان الخطاب للكفرة كيف لاوتحريم الحلال على نفسه تزهدا ليس من باب اتباع خطوات الشيطان فضلا عن كونه تقولا وافتراء على الله تعالى وانما الذى نزل فيهم ما فى سورة المائدة من قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما احل الله لكم الآية وقرئ خطوات بسكون الطاء وهما لغتان فى جمع خطوة وهى مابين قدمى الخاطى

الى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطابا كما قال تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر والكسائى وهى احدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء أما من ضم العين فلان الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع كما فعل بالاسماء التى على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين للجمع كما فعل فى نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة وذلك أن ما كان اسما جمعته بتحريك العين نحو تمرة وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات والخطوة من الاسماء لا من الصفات فيجمع بتحريك العين وأما من خفف العين فبقاه على الاصل وطلب الخفة (المسئلة الثانية) قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائى الخطوة والخطوة بمعنى واحد وحكى عن الفراء خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين كما يقال حثوت حثوة والحثوة اسم لما تحثيت وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم لما اغترفت واذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى كما ان الغرفة هى الشئ المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا خطوات الشيطان طرقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائى فالتقدير لا تأتموا به ولا تقفوا أثره والمعنيان متقاربان وان اختلف التقدير ان هذا ما يتعلق باللغة وأما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة بل كأنه قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف المذكور احذر ان تتعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطى الحلال الى الشبه كما زجره عن تخطيه الى الحرام لان الشيطان انما يلقى الى المرء ما يجرى مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة فى هذا التحذير وهو كونه عدوا مبينا أى متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان التزم أمورا سبعة فى العداوة أربعة منها فى قوله تعالى ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وثلاثة منها فى قوله تعالى لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله تعالى بذلك ❊ وأما قوله تعالى انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتمل على أمور ثلاثة (أولها) السوء وهو متناول جميع المعاصى سواء كانت تلك المعاصى من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب (وثانيها) الفحشاء وهى نوع من السوء لانها أقبح أنواعه وهو الذى يستعظم ويستفحش من المعاصى ﴿ وثالثها) أن تقولوا على الله ما لا تعلمون وكأنه أقبح أنواع الفحشاء لان وصف الله تعالى بما لا ينبغى من أعظم أنواع الكبائر فصارت هذه الجملة

وقرئ بضمتين وهمزة جعلت الضمة على الطاء كأنها على الواو و بفتحتين على انها جمع خطوة وهى المرة من الخطو (انه لكم عدو مبين) تعليل للنهى أى ظاهر العداوة عند ذوى البصيرة وان كان يظهر الولاية لمن يغويه ولذلك سمى وليا فى قوله تعالى اولياؤهم الطاغوت (انما يأمركم بالسوء والفحشاء) استئناف لبيان كيفية عداوته وتفصيل لفنون شره وافساده وانحصار معاملته معهم فى ذلك والسوء فى الاصل مصدر ساءه يسوءه سوأ ومساءة اذا احزنه يطلق على جميع المعاصى سواء كانت من أعمال الجوارح او أفعال القلوب لاشتراك كلها فى انها تسوء صاحبها والفحشاء أقبح أنواعها وأعظمها مساءة (وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) عطف على الفحشاء أى وبأن تفتروا على الله بأنه حرم هذا وذاك ومعنى ما لا تعلمون ما لا تعلمون أن الله تعالى امر به وتعليق امره بتقولهم على الله تعالى ما لا يعلمون وقوعه منه تعالى لا بتقولهم عليه ما يعلمون عدم وقوعه منه تعالى مع ان حالهم ذلك للمبالغة فى الزجر فان التحذير من الاول مع كونه فى القبح والشناعة دون الثانى تحذير ﴿ كالتفسير ﴾ عن الثانى على ابلغ وجه وآكده وللايذان بأن العاقل يجب عليه ان لا يقول على الله تعالى ما لا يعلم وقوعه منه تعالى

كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل في الآية ان الشيطان يدعو الى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان أمر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر التي نجدها من أنفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه (أحدها) اختلفوا في ماهياتها فقال بعضهم انها حروف وأصوات خفية وقالت الفلاسفة انها تصورات الحروف والاصوات وتخيلاتها على مثال الصور المنطبعة في المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض الوجوه وان لم تكن مشبهة لها في كل الوجوه ولقائل أن يقول صور هذه الحروف وتخيلاتها هل تشبه هذه الحروف في كونها حروفا أولا تشبهها فان كان الاول فصور الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه الخواطر اصوات وحروف خفية وان كان الثاني لم تكن تصورات هذه الحروف حروفا لكني أجد من نفسي هذه الحروف والاصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج والعربي لا يتكلم في قلبه الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها في الخارج فثبت أنها في أنفسها حروف وأصوات خفية (وثانيها) ان فاعل هذه الخواطر من هو أما على أصلنا وهو أن خالق الحوادث بأسرها هو الله تعالى فالامر ظاهر وأما على أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وأيضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا وسخفا لزم كون الله موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن أن يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال فاذن لا بد ههنا من شيء آخر وهو اما الملك واما الشيطان فلعلهما يتكلمان بهذا الكلام في اقصى الدماغ وفي أقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بانفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها أجسام لطيفة لم يبعد أيضا أن يقال انها وان كانت لا تتولج بواطن البشر الا انهم يقدرون على ايصال هذا الكلام الى بواطن البشر ولا يبعد أيضا أن يقال انها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضايق باطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى أقصى قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب بحيث يكون اتصال بعض أجزائه بالبعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه المضايق والمخارق انفصالها وتفرق أجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والامر في معرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا أي ألهموهم الثبات وشجعوهم على أعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله عليه الصلاة والسلام أن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة وفي الحديث أيضا اذا ولد المولود

مع الاحتمال فضلا عن ان يقول عليه ما يعلم عدم وقوعه منه تعالى قالوا وفيه دليل على المنع من اتباع الظن رأسا وأما اتباع المجتهد لما ادى اليه ظنه فمستند الى مدرك شرعي فوجوبه قطعي والظن في طريقه (واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله) التفات الى الغيبة تسجيلا بكمال ضلالهم وايذانا بايجاب تعداد ما ذكر من جناياتهم لصرف الخطاب عنهم وتوجيهه الى العقلاء وتفصيل مساوى احوالهم لهم على نهج المباثة أي اذا قيل لهم على وجه النصيحة والارشاد اتبعوا كتاب الله الذي انزله (قالوا) لا نتبعه (بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) أي وجدناهم عليه اما على ان الظرف متعلق بمحذوف وقع حالا من آباءنا والفينا متعد الى واحد واما على أنه مفعول ثان له مقدم على الاول نزلت في المشركين امروا باتباع القرآن وسائر ما انزل الله تعالى من الحجج الظاهرة والبينات الباهرة فجنحوا التقليد والموصول اما عبارة عما سبق من اتخاذ الانداد وتحريم الطيبات ونحو ذلك واما باق على عمومه وما ذكر داخل فيه دخولا اوليا وقيل نزلت في طائفة من اليهود دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فقالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا لانهم كانوا خيرا منا وأعلم فعلى هذا يعم ما أنزل الله تعالى التوراة لانها ايضا تدعو الى الاسلام

لبني آدم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جاثم على أذن قلبه الايسر والملك جاثم على أذن قلبه الايمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية (المسئلة الثانية) دلالت الآية على ان الشيطان لا يأمر الا بالقبائح لانه تعالى ذكره بكلمة انما وهي للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قد يدعو الى الخير لكن لغرض أن يجره منه الى الشر وذلك يدل على أنواع اما أن يجره من الافضل الى الفاضل ليتمكن من أن يخرجه من الفاضل الى الشر واما أن يجره من الفاضل الاسهل الى الافضل الاشق ليصير ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية (المسئلة الثالثة) قوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لانه وان كان مقلدا للحق لكنه قال ما لم يعلمه فصار مستحقا للذم لاندراجه تحت الذم في هذه الآية (المسئلة الرابعة) تمسك نفاة القياس بقوله وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولا على الله بما يعلم لا بما لا يعلم * قوله تعالى (واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون) اعلم انهم اختلفوا في الضمير في قوله لهم على ثلاثة أقوال (أحدها) انه عائد على من في قوله من يتخذ من دون الله أندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم (وثانيها) يعود على الناس في قوله يا أيها الناس فعدل عن المخاطبة الى المغايبة على طريق الالتفات مبالغة في بيان ضلالهم كأنه يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يقولون (وثالثها) قال ابن عباس نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله الى الاسلام فقالوا نتبع ما وجدنا عليه آباءنا فهم كانوا خيرا منا وأعلم منا فعلى هذا الآية مستأنفة والكناية في لهم تعود الى غير مذكور الا ان الضمير قد يعود على المعلوم كما يعود على المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الكسائي يدغم لام هل وبل في ثمانية أحرف التاء كقوله بل تؤثرون والنون بل نتبع والثاء هل ثوب والسين بل سولت والزاي بل زين والضاد بل ضلوا والظاء بل ظننتم والطاء بل طبع وأكثر القراء على الاظهار ومنهم من يوافقه في البعض والاظهار هو الاصل (المسئلة الثانية) ألفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى في آية اخرى بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا ويدل عليه أيضا قوله تعالى وألفيا سيدها لدى الباب وقوله انهم ألفوا آباءهم ضالين (المسئلة الثالثة) معنى الآية ان الله تعالى أمرهم بان يتبعوا ما أنزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك وانما نتبع آباءنا وأسلافنا فكأنهم عارضوا الدلالة بالتقليد وأجاب الله تعالى عنهم بقوله أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الواو في أولو واو العطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع

وقوله عزوجل (أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون) استئناف مسوق من جهته تعالى رد لمقالتهم الحمقاء واظهار لبطلان آرائهم والهمزة لانكار الواقع واستقباحه والتعجيب منه لا لانكار الوقوع كالتي في قوله تعالى أولو كنا كارهين وكلمة لو في امثال هذا المقام ليست لبيان انتفاء الشئ في الزمان الماضي لانتفاء غيره فيه فلا يلاحظ لها جواب قد حذف ثقة بدلالة ما قبلها عليه بل هي لبيان تحقق ما يفيده الكلام السابق بالذات وبالواسطة من الحكم الموجب او المنفي على كل حال مفروض من الاحوال المقارنة له على الاجمال بادخالها على أبعدها منه وأشدها منافاة له ليظهر بثبوته او انتفائه معه ثبوته او انتفاؤه مع ما عداه من الاحوال بطريق الاولية لما ان الشئ متى تحقق مع المنافي القوي فلأن يتحقق مع غيره اولى ولذلك لا يذكر معه شئ من سائر الاحوال ويكتفى عنه بذكر الواو العاطفة للجملة على نظيرتها المقابلة لها المتناولة لجميع الاحوال المغايرة لها وهذا معنى قولهم انها لاستقصاء الاحوال على سبيل الاجمال وهذا المعنى ظاهر في الخبر الموجب والمنفي والامر والنهي كما في قولك فلان جواد يعطي ولو كان فقيرا وبخيل لا يعطي ولو كان غنيا ﴿وانما﴾

وقولك احسن اليه ولو أساء اليك ولا تهنه ولو أهانك لبقائه على حاله وأما فيما نحن فيه ففيه نوع خفاء ناشئ من ورود الأنكار عليه لكن الاصل في الكل واحد

الأن كلمة لو في الصور المذكورة متعلقة بنفس الفعل

وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار بشئ يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضي الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه (المسئلة الثانية) تقرير هذا الجواب من وجوه (أحدها) أن يقال للمقلد هل تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان أن يعلم كونه محقا أم لا فان اعترفت بذلك لم تعلم جواز تقليده الا بعد أن تعرف كونه محقا فكيف عرفت أنه محق وان عرفته بتقليد آخر لزم التسلسل وان عرفته بالعقل فذاك كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم كونه محقا فاذن قد جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذن أنت على تقليدك لا تعلم أنك محق أو مبطل (وثانيها) هب ان ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشئ الا انا لو قدرنا ان ذلك المتقدم ما كان عالما بذلك الشئ قط وما اختار فيه البتة مذهبا فانت ماذا كنت تعمل فعلى تقدير أن لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لابد من العدول الى النظر فكذا ههنا (وثالثها) انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفته أعرفته بتقليد أم لا بتقليد فان عرفته بتقليد لزم اما الدور واما التسلسل وان عرفته لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل مع أن ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له فثبت أن القول بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا (المسئلة الثالثة) انما ذكر تعالى هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على أنه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان و بين متابعة التقليد وفيه أقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير دليل أو على ما يقوله الغير من غير دليل (المسئلة الرابعة) قوله لا يعقلون شيئا لفظ عام ومعناه الخصوص لانهم كانوا يعقلون كثيرا من أمور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص (المسئلة الخامسة) قوله لا يعقلون شيئا المراد انهم لا يعلمون شيئا من الدين وقوله تعالى ولا يهتدون المراد انهم لا يهتدون الى كيفية اكتسابه * قوله تعالى (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون) اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما أنزل الله تركوا النظر والتدبر وأخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين لهم انهم انما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار و يحقر الى الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسرا لقلبه وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة فيكون في ذلك نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن أن يسلك مثل طريقه في التقليد وههنا مسائل (المسئلة الاولى) نعق الراعي بالغنم اذا صاح بها وأما نعق الغراب فبالغين المعجمة (المسئلة الثانية) للعلماء من أهل التأويل في هذه الآية طريقان (أحدهما) تصحيح المعنى بالاضمار في الآية (والثاني) اجراء الآية على ظاهرها من غير

المذكور قبلها وان ما يقصد بيان تحققه على كل حال هو نفس مدلوله وان الجملة حال من ضميره او مما يتعلق به وأن ما في حيز لو باق على ما هو عليه من الاستبعاد غالبا بخلاف ما نحن فيه لما ان كلمة لو متعلقة فيه بفعل مقدر يقتضيه المذكور وان ما يقصد بيان تحققه على كل حال مدلوله لا مدلول المذكور من حيث هو مدلوله وأن الجملة حال مما يتعلق به لا مما يتعلق بالمذكور من حيث هو متعلق به وأن المقصود الاصلي انكار مدلوله باعتبار مقارنته للحالة المذكورة وأما تقدير مقارنته لغيرها فلتوسيع الدائرة وان ما في حيز لو لا يقصد استبعاده في نفسه بل يقصد الاشعار بانه أمر محقق الا أنه اخرج مخرج الاستبعاد معاملة مع المخاطبين على معتقدهم لئلا يلبسوا من التصريح بنسبة آبائهم الى كمال الجهالة والضلالة جلد النمر فيركبوا متن العناد

ومبالغة في الانكار من جهة ان اتباعهم لآبائهم حيث كان منكرا مستقبحا عند احتمال كون آبائهم كما ذكر احتمالا بعيدا فلأن يكون منكرا عند تحقق ذلك اولى والتقدير أيتبعون ذلك لو لم يكن آباؤهم لا يعقلون شيئا من الدين ولا يهتدون للصواب ولو كانوا كذلك

اضمار أما الذين أضمروا فذكروا وجوها (الاول) وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كأنه قال ومثل من يدعو الذين كفروا الى الحق كمثل الذي ينعق فصار الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول عليه الصلاة والسلام وسائر الدعاة الى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه أن البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم المراد وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول وألفاظه وما كانوا ينتفعون بها و بمعانيها لاجرم حصل وجه التشبيه (الثاني) مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناعق في دعائه مالا يسمع كالغنم وما يجري مجراه من الكلام والبهائم لا تفهم فشبه الاصنام في أنها لا تفهم بهذه البهائم فاذا كان لاشك ان من دعا بهيمة عد جاهلا فمن دعا حجرا أولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله أن ههنا المحذوف هو المدعو وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو أن قوله الا دعاء ونداء لايساعد عليه لان الاصنام لا تسمع شيئا (الثالث) قال ابن زيد مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال يا زيد يسمع من الصدى يا زيد فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء (الطريق الثاني) في الآية هو اجراؤها على ظاهرها من غير اضمار وفيه وجهان (أحدهما) أن يقول مثل الذين كفروا في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فكما انه يقضي على ذلك الراعي بقلة العقل فكذا ههنا (الثاني) مثل الذين كفروا في اتباعهم آباءهم وتقليدهم لهم كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة أما قوله تعالى صم بكم عمي فاعلم أنه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبكيتهم فقال صم بكم عمي لانهم صاروا بمنزلة الصم في أن الذي سمعوه كأنهم لم يسمعوه و بمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا لما دعوا اليه و بمنزلة العمي من حيث انهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها قال النحويون صم أي هم صم وهو رفع على الذم أما قوله فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصلا لهم قال العقل عقلان مطبوع ومسموع * ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما أعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما * قوله عز وجل (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون) اعلم ان هذه الآية شبيهة بما تقدم من قوله كلوا مما في الارض حلالا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة الى ههنا في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى في الرد على اليهود والنصارى ومن ههنا شرع في بيان الاحكام اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الاكل قد يكون واجبا وذلك عند دفع الضرر عن النفس وقد يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمتنع من الاكل اذا

فالحالة في حيز التنصب على الحالية من آبائهم على طريقة قوله تعالى أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا كأنه قيل ايتبعون دين آبائهم حال كونهم غافلين وجاهلين ضالين انكار الما أفاده كلامهم من الاتباع على اي حالة كانت الحالتين غير أنه اكتفى بذكر الحالة الثانية تنبيها على أنها هي الواقعة في نفس الامر وتعويلا على اقتضائها للحالة الاولى اقتضاء بينا فان اتباعهم الذي تعلق به الانكار حيث تحقق مع كون آبائهم جاهلين ضالين فلان يتحقق مع كونهم عاقلين ومهتدين اولى ان قلت الانكار المستفاد من الاستفهام الانكاري بمنزلة النفي ولا يخفى أن الاولوية في صورة النفي معتبرة بالنسبة الى النفي ألا يرى أن الاولى بالتحقق فيما ذكر من مثال النفي عند الحالة المسكوت عنها أعني علم الغني هو عدم الاعطاء لا نفسه فكان ينبغي ان يكون الاولى بالتحقق فيما نحن فيه عند الحالة المسكوت عنها وهي حالة كون آبائهم عاقلين ومهتدين انكار الاتباع لا نفسه اذ هو الذي يدل عليه أيتبعون الخ فلم اختلفت الحال بينهما قلت لما أن مناط الاولوية هو الحكم الذي أريد بيان تحققه على كل حال وذلك في مثال النفي نحو عدم الاعطاء المستفاد من الفعل المنفي المذكور وأما فيما نحن فيه فهو نفس الاتباع المستفاد من الفعل المقدر اذ هو الذي يقتضيه الكلام السابق أعني قولهم بل نتبع الخ ﴿ انفرد ﴾

انفردو ينبسط فى ذلك اذا سوعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذا العوارض والاصل فى الشئ أن يكون خاليا عن العوارض فلاجرم كان مسمى الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا فى هذا الموضع لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حراما بقوله تعالى من طيبات ما رزقناكم فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات ما رزقناكم معناه من محللات ما أحللنا لكم فيكون تكرارا وهو خلاف الاصل أجابوا عنه بان الطيب فى أصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ولعل أقواما ظنوا ان التوسع فى المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فأباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من لذائذ ما أحللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى (المسئلة الثالثة) قوله واشكروا لله أمر وليس باباحة فان قيل الشكر اما أن يكون بالقلب أو باللسان أو بالجوارح أما بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم أو العزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم ضروريا فكيف يمكن ايجابه وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبى مع الاقرار باللسان والعمل بالجوارح فاذا بينا انهما لا يجبان كان العزم بان لا يجب أولى وأما الشكر باللسان فهو اما أن يقر بالاعتراف له بكونه منعما أو بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات وأما الشكر بالجوارح والاعضاء فهو أن يأتى بأفعال دالة على تعظيمه وذلك أيضا غير واجب واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا الذى تلخص فى هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا للتعظيم واظهار ذلك باللسان أو بسائر الافعال ان وجدت هناك تهمة أما قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فى هذه الآية وجوه (أحدها) واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله و بنعمه فعبر عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر (وثانيها) معناه ان كنتم تريدون أن تعبدوا الله فاشكروه فان الشكر رأس العبادات (وثالثها) واشكروا لله الذى رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون أى ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه سبحانه هو المنعم لا غير عن أنس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انى والجن والانس فى نبأ عظيم أخلق و يعبد غيرى وأرزق و يشكر غيرى (المسئلة الثانية) احتج من قال ان المعلق بلفظ ان لا يكون عدما عند عدم ذلك الشئ بهذه الآية فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر ايضا * قوله تعالى

(انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أمر فى الآية السالفة بتناول الحلال فصل فى هذه الآية أنواع الحرام والكلام فيها على نوعين (النوع الاول) ما يتعلق

وأما الاستفهام فخارج عنه وارد عليه لانكار ما يفيده واستقباح ما يقتضيه لأنه من تمامه كما فى صورة النفى وكذا الحال فيما اذا كانت الهمزة لانكار الوقوع ونفيه مع كونه بمنزلة صريح النفى كما سيأتى تحقيقه فى قوله تعالى أولو كنا كارهين وقيل الواو حالية ولكن التحقيق أن المعنى يدور على معنى العطف فى سائر اللغات أيضا (ومثل الذين كفروا) جملة ابتدائية واردة لتقرير ما قبلها بطريق التصوير وفيها مضاف قد حذف لدلالة مثل عليه و وضع الموصول موضع الضمير الراجع الى ما يرجع اليه الضمائر السابقة لذمهم بما فى حيز الصلة وللاشعار بعلة ما ثبت لهم من الحكم والتقدير مثل ذلك القائل وحاله الحقيقة لغرابتها بأن تسمى مثلا وتسير فى الآفاق فيما ذكر من دعوته اياهم الى اتباع الحق وعدم رفعهم اليه رأسا لانهماكهم فى التقليد واخلادهم الى ما هم عليه من الضلالة وعدم فهمهم من جهة الداعى الى الدعاء من غير أن يلقوا اذهانهم الى ما يلقى عليهم (كمثل الذى ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء) من البهائم فانها لا تسمع الا صوت الراعى وهتفه بها من غير فهم لكلامه أصلا وقيل انما حذف المضاف من الموصول الثانى لدلالة كلمة ما عليه فانها عبارة عنه مشعرة

بالتفسير (النوع الثانى ما يتعلق بالاحكام التى استنبطها العلماء من هذه الآية (النوع الاول) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان كلمة انما على وجهين (احدهما) أن تكون حرفا واحدا كقولك انما دارى دارك وانما مالى مالك (الثانى) أن تكون ما منفصلة من أن وتكون ما بمعنى الذى كقولك ان ما أخذت مالك وان ما ركبت دابتك وجاء فى التنزيل على الوجهين أما على الاول فقوله انما الله اله واحد وانما أنت نذير واما على الثانى فقوله انما صنعوا كيد ساحر ولو نصبت كيد ساحر على أن تجعل انما حرفا واحدا كان صوابا وقوله انما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين واختلفوا فى حكمها على الوجه الاول فمنهم من قال انها تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس أما القرآن فقوله تعالى انما الله اله واحد أى ما هو الا اله واحد وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين أى لهم لا لغيرهم وقال تعالى لمحمد قل انما أنا بشر مثلكم أى ما أنا الا بشر مثلكم وكذا هذه الآية فانه تعالى قال فى آية أخرى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فصارت الآيتان واحدة فقوله انما حرم عليكم فى هذه الآية مفسر لقوله قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الا كذا فى تلك الآية وأما الشعر فقول الاعشى

ولست بالاكثر منهم حصى * وانما العزة للكاثر

وقول الفرزدق أنا الذائد الحامى الذمار وانما * يدافع عن احسابهم أنا أو مثلى

وأما القياس فهو ان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفى فاذا اجتمعا فلا بد وان يبقيا على أصليهما فاما أن يفيد اثبوت غير المذكور ونفى المذكور وهو باطل بالاتفاق أو ثبوت المذكور ونفى غير المذكور وهو المطلوب واحتج من قال انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى انما أنت نذير ولقد كان غيره نذيرا وجوابه معناه ما أنت الا نذير فهو يفيد الحصر ولا ينفى وجود نذير آخر (المسئلة الثانية) قرئ حرم على البناء للفاعل وحرم على البناء للمفعول وحرم بوزن كرم (المسئلة الثالثة) قال الواحدى الميتة ما فارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح وأن الدم فكانت العرب تجعل الدم فى المباعر وتشويها ثم تأكلها فحرم الله الدم وقوله لحم الخنزير أراد الخنزير بجميع أجزائه لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما أهل به لغير الله قال الاصمعى الاهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل وقال ابن أحمر

يهل بالفرقد ركبانها * كما يهل الراكب المعتمر

هذا معنى الاهلال فى اللغة ثم قيل للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية عند الاحرام هذا معنى الاهلال يقال أهل فلان بحجة أو عمرة أى أحرم بها وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام والذابح مهل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون أصواتهم بذكرها ومنه استهل الصبى فمعنى قوله وما أهل به لغير الله يعنى ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن أنس وابن زيد يعنى ما ذكر عليه غير

مع ما فى حيز الصلة بما هو مدار التمثيل أى مثل الذين كفروا فيما ذكر من انهماكهم فيما هم فيه وعدم التدبر فيما ألقى اليهم من الآيات كمثل بهائم الذى ينعق بها وهى لا تسمع ﴿١٢٠﴾ منه الا جرس النغمة ودوى الصوت وقيل المراد تمثيلهم فى اتباع آبائهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها بالبهائم التى تسمع الصوت ولا تفهم ما تحته وقيل تمثيلهم فى دعائهم الاصنام بالناعق فى نعقه وهو تصويته على البهائم وهذا غنى عن الاضمار لكن لا يساعده قوله الا دعاء ونداء فان الاصنام بمعزل من ذلك وقد عرفت أن حسن التمثيل فيما تشابه افراد الطرفين (صم بكم عمى) بالرفع على الذم أى هم صم الخ (فهم لا يعقلون) شيئا لان طريق التعقل هو التدبر فى مبادى الامور المعقولة والتأمل فى ترتيبها وذلك انما يحصل باستماع آيات الله ومشاهدة حججه الواضحة والمفاوضة مع من يؤخذ منه العلم فاذا كانوا صما بكما عميا فقد انسد عليهم ابواب التعقل وطرق الفهم بالكلية (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) أى من مستلذاته (واشكروا لله) الذى رزقكموها والالتفات لتربية المهابة (ان كنتم اياه تعبدون) فان عبادته تعالى لا تتم الا بالشكر له وعن النبى صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل انى والانس والجن فى نبأ

﴿ اسم ﴾

اسم الله وهذا القول أولى لانه أشد مطابقة للفظ قال العلماء لو أن مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتدا و ذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم في غير ذبائح أهل الكتاب أما ذبائح أهل الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم أما قوله تعالى فمن اضطر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على أصل الحركة لالتقاء الساكنين (المسئلة الثانية) اضطر احوج والجئ وهو افتعل من الضرورة وأصله من الضرر وهو الضيق (المسئلة الثالثة) لما حرم الله تعالى تلك الاشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان (أحدهما) الجوع الشديد وأن لا يجد مأكولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا (الثاني) اذا أكره على تناوله مكره فيحل له تناوله (المسئلة الرابعة) ان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فيه ان الله غفور رحيم فاذا لابد ههنا من اضمار وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فأكل فلا اثم عليه والحذف ههنا كالحذف في قوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أي فأفطر فحذف فافطر وقوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة ومعناه فحلق ففدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ولدلالة الخطاب عليه أما قوله تعالى غير باغ ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الفراء غير ههنا لا تصلح أن تكون بمعنى الاستثناء لان غير ههنا بمعنى النفي ولذلك عطف عليها الا انها في معنى لا وهي ههنا حال للمضطر كانك قلت فمن اضطر لا باغيا ولا عاديا فهو له حلال (المسئلة الثانية) أصل البغي في اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغي في عدو الفرس اختيال ومروح وانه يبغي في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والخروج عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون وقال الاصمعي يقال بغى الجرح يبغي بغيا اذا بدأ بالفساد وبغت السماء اذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد وبغى الجرح والبحر والسحاب اذا طغا أما قوله تعالى ولا عاد فالعدو هو التعدي في الامور وتجاوز ما ينبغي أن يقتصر عليه يقال عدا عليه عدوا وعدوانا وعديا واعتداء وتعديا اذا ظلمه ظلما مجاوزا للحد وعدا طوره جاوز قدره (المسئلة الثالثة) لاهل التأويل في قوله غير باغ ولا عاد قولان (أحدهما) أن يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل (والثاني) أن يكون عاما في الاكل وغيره أما على القول الاول ففيه وجوه (الاول) غير باغ وذلك بأن يجد حلالا تكرهه النفس فعدل الى أكل الحرام اللذيذ ولا عاد أي متجاوز قدر الرخصة (الثاني) غير باغ للذة أي طالب لها ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد (الثالث) غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ولا عاد في سد الجوعة (القول الثاني) أن يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين في السفر من البغي ولا عاد بالمعصية أي مجاوز طريقة المحقين والكلام في ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيجيء ان

عظيم أخلق و يعبد غيري وأرزق و يشكر غيري (انما حرم عليكم الميتة) أي اكلها والانتفاع بها وهي التي ماتت على غير ذكاة والسمك والجراد خارجان عنها بالعرف او استثناء الشرع خروج الطحال من الدم (والدم ولحم الخنزير) انما خص لحمه مع أن سائر أجزائه أيضا في حكمه لانه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر أجزائه بمنزلة التابع له (وما أهل به لغير الله) أي رفع به الصوت عند ذبحه للصنم والاهلال أصله رؤية الهلال لكن لما جرت العادة برفع الصوت بالتكبير عندها سمي ذلك اهلالا ثم قيل لرفع الصوت وان كان لغيره (فمن اضطر غير باغ) بالاستئثار على مضطر آخر (ولا عاد) سد الرمق والجوعة وقيل غير باغ على الوالي ولا عاد بقطع الطريق وعلى هذا لا يباح للعاصي بالسفر وهو ظاهر مذهب الشافعي وقول أحمد رحمهما الله

شاء الله تعالى أما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالان (أحدهما) أن الاكل فى تلك الحالة واجب وقوله لا اثم عليه يفيد الاباحة (الثانى) أن المضطر كالملجأ الى الفعل والملجأ لا يوصف بانه لا اثم عليه قلنا قد بينا فى تفسير قوله فلا جناح عليه أن يطوف بهما أن نفى الاثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وأيضا فقوله تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم أن هذا الجائع ان حصلت فيه شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير ملجأ الى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجأ الى الهرب من السبع اذا أمكنه ذلك أما اذا حصلت النفرة الشديدة فانه بسبب تلك النفرة يخرج عن ان يكون ملجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وههنا يتحقق معنى الوجوب أما قوله تعالى فى آخر الآية ان الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق أن يقول بعده ان الله غفور رحيم فان الغفران انما يكون عند حصول الاثم والجواب من وجوه (أحدها) ان المقتضى للحرمة قائم فى الميتة والدم الا أنه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضى للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم يعنى لاجل الرحمة عليكم ابحت لكم ذلك (وثانيها) لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه فى تناول الزيادة رحيم حيث أباح فى تناول قدر الحاجة (وثالثها) أنه تعالى لما بين هذه الاحكام عقبها بكونه غفورا رحيما لانه غفور للعصاة اذا تابوا رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى (النوع الثانى) من الكلام فى هذه الآية المسائل الفقهية التى استنبطها العلماء منها وهى مرتبة على فصول

(الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد) أما المقدمة ففيها ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى أن التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضى الاجمال فقال الكرخى انه يقتضى الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلابد من صرفهما الى فعل من افعالنا فيها وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لان تبعيدها عن النفس وعما يجاوز المكان فعل من الافعال فيها وهو غير محرم فاذن لابد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال أولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجملة وأما أكثر العلماء فانهم أصروا على انه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد فى العرف حرمة التصرف فى هذه الاجسام كما أن الذوات لا تملك وانما تملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان يملك جارية فهم كل أحد انه يملك التصرف فيها فكذا ههنا وقد استقصينا الكلام فيه فى كتاب المحصول فى علم الاصول (المسئلة الثانية) لما ثبت الاصل الذى قدمناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع التصرفات الا ما أخرجه الدليل المخصص فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل والذى يدل عليه وجوه (أحدها) أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها (وثانيها) أنه ورد عقيب قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم (وثالثها) ما ورد عن الرسول عليه السلام فى خبر شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها

(فلا اثم عليه) فى تناوله (ان الله غفور) لما فعل (رحيم) بالرخصة ان قيل كلمة انما تفيد قصر الحكم على ما ذكر وكم من حرام لم يذكر قلنا المراد قصر الحرمة على ما ذكر مما استحلوه لا مطلقا أو قصر حرمته على حالة الاختيار كانه قيل انما حرم عليكم هذه الاشياء ما لم تضطروا اليها

(والجواب) عن الاول لانسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم اكلها وعن الثانى أن هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب اجراؤها على ظاهرها وعن الثالث أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم اذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ويمكن أن يجاب عنه بان المسلمين انما رجعوا فى معرفة وجوه الحرمة الى هذه الآية فدل انعقاد اجماعهم على انها غير مخصوصة ببيان حرمة الاكل وللسائل أن يمنع هذا الاجماع (المسئلة الثالثة) الميتة من حيث اللغة هو الذى خرج من ان يكون حيا من دون نقض بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت وأما من جهة الشرع فهو غير المذكى اما لانه لم يذبح أو انه ذبح ولكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر حد الذكاة فى موضعه فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى فى سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم ذكر من بعده المنخنقة والموقوذة والمتردية فدل هذا على ان غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ماليس كذلك قلنا لعل الامر كان فى ابتداء الشرع على أصل اللغة وأما بعد استقرار الشرع فالميتة ماذكرناه والله أعلم * أما المقاصد فاعلم أن الخطأ فى المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين (أحدهما) ما أخرجوه عن الآية وهو داخل فيها (والثانى) ما ادخلوه فيها وهو خارج عنها (أما القسم الاول) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذهب الشافعى رضى الله عنه فى أظهر أقواله الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء بأن هذه الاشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام ما أبين من حى فهو ميت وهذا الخبر يعم الشعر والعظم والكل وأما الذى يدل على ان العظم ميتة خاصة فقوله تعالى من يحيى العظام وهى رميم فثبت انها كانت حية فعند الموت تصير ميتة واذا ثبت انها ميتة وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لاحياة فيه لان حكم الحياة الادراك والشعور وذلك مفقود فى الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب مالك الى تنجيس العظام دون الشعور (والجواب) أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضى للادراك والشعور بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى كيف يحيى الارض بعد موتها وأما الخبر فقوله عليه السلام من أحيا أرضا ميتة فهى له والاصل فى الاطلاق الحقيقة فعلمنا أن الحياة فى أصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه بل عن كون الحيوان أو النبات صحيحا فى مزاجه معتدلا فى حاله غير معترض للفساد والتعفن والتفرق واذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الآية واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والاجماع والقياس أما القرآن فقوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا الى حين حيث ذكرها فى معرض المنة والامتنان لايقع بالنجس الذى لا يحل الانتفاع به وأما الخبر فقوله عليه السلام فى شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها وأما الاجماع فهو انهم كانوا يلبسون

جلود الثعالب و يجعلون منها القلانس وعن النخعى كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة اذا دبغت بأسا وما خصوا حال الشعر وعدمه وقول الشافعى كانوا اشارة الى الصحابة وليس لاحد أن يقول الثعلب عند الشافعى رضى الله عنه حلال فلهذا يقول باباحته لان الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل فى هذه الثعالب وأما القياس فلان هذه الشعور والعظام أجسام منتفع بها غير متعرضة للتعفن والفساد فوجب أن يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغة وأما النفع بشعر الخنزير فمن الفقهاء من منع نجاسته وهو الاصلح ثم قالوا هب ان عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضى حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما الا ان هذه الدلائل تبيح الانتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب أولى بالرعاية (المسئلة الثانية) قال أبو حنيفة رضى الله عنه اذا مات فى الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم ينجس الماء قال أو كثر وللشافعى رضى الله عنه قولان فى الماء القليل واحتجوا للشافعى بانها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الآية واذا حرم استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها واذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء القليل الذى وقعت هى فيه وأجابوا عنه بانها ميتة و يحرم الانتفاع بها ولكن لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجيس الماء بها واحتجوا على القول الثانى للشافعى رضى الله عنه بقوله عليه السلام اذا وقع الذباب فى اناء أحدكم فامقلوه ثم انقلوه فان فى أحد جناحيه داء وفى الآخر دواء أمر بالمقل فربما كان الطعام حارا فيموت الذباب فيه فلو كان ذلك سببا للتنجيس لما أمر النبى عليه السلام به (المسئلة الثالثة) للفقهاء مذاهب سبعة فى أمر الدباغ فأوسع الناس فيه قولا الزهرى فانه يجوز استعمال الجلود بأسرها قبل الدباغ و يليه داود فانه قال تطهر كلها بالدباغ و يليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها دون باطنها و يليه أبو حنيفة فانه قال يطهر كلها الا جلد الخنزير و يليه الشافعى فانه قال يطهر الكل الا جلد الكلب والخنزير و يليه الاوزاعى وابو ثور فانهما يقولان يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط و يليه أحمد بن حنبل رضى الله عنهم فانه قال لا يطهر منها شىء بالدباغ واحتج أحمد بالآية والخبر أما الآية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة أطلق التحريم وما قيده بحال دون حال وأما الخبر فقول عبد الله بن حكيم أتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته أن لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب أجابوا عن التمسك بالآية بان تخصيص العموم بخبر الواحد و بالقياس جائز وقد وجدنا ههنا أما خبر الواحد فقوله عليه الصلاة والسلام أيما اهاب دبغ فقد طهر وأما القياس فهو أن بالدباغ يعود الجلد الى ما كان عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدباغ وهذا القياس والخبر هما معتمد الشافعى رحمه الله (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى انه هل يجوز انتفاع بالميتة باطعام البازى والبهيمة فمنهم من منع منه لانه اذا أطعم البازى ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما اذا أقدم البازى من عند

نفسه على أكل الميتة فهل يجب علينا منعه أم لا فيه احتمالان (المسئلة الخامسة)
اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به أم لا وهذا ينظر فيه فان كان ذلك
مما حلته الحياة أو في جملته ما هو هذا سبيله فالظاهر يقتضي المنع منه وان لم يكن كذلك فهو
خارج من جملة الميتة وانما يحرم ذلك لدليل سوى الظاهر وعن عطاء بن جابر قال لما قدم
الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون الاوداك فقالوا يا رسول الله انا نجمع
الاوداك وهي من الميتة وغيرها وانما هي للادم والسفن فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها فنهاهم عن ذلك
وأخبرهم بأن تحريمه اياها على الاطلاق أوجب تحريم بيعها كما أوجب تحريم أكلها
(المسئلة السادسة) الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد الا انهما خصا بالخبر عن ابن عمر
رضي الله عنه قال عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان أما الميتتان فالجراد
والنون وأما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر في قصة طويلة ان البحر ألقى اليهم حوتا
فأكلوا منه نصف شهر فلما رجعوا أخبروا النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فقال هل
عندكم منه شيء تطعموني وقال عليه الصلاة والسلام في صفة البحر هو الطهور ماؤه الحل
ميتته وأيضا فانه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام حل السمك واختلفوا
في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء حتف أنفه فقال مالك والشافعي رضي الله عنهما
لا بأس به وقال أبو حنيفة وأصحابه والحسن بن صالح انه مكروه واختلفت الصحابة في هذه
المسئلة أيضا فعن علي رضي الله عنه أنه قال ما طفا من صيد البحر فلا تأكلوه وهذا أيضا
مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وأبي
أيوب اباحته وروى أبو بكر الرازي روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله أنه عليه الصلاة
والسلام قال ما ألقى البحر أو جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تأكلوه وأما الشافعي
رضي الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول أما الآية فقوله تعالى أحل لكم صيد البحر
وطعامه وهذا السمك الطافي من طعام البحر فوجب حله وأما الخبر فقوله عليه الصلاة
والسلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله في البحر هو الطهور ماؤه
الحل ميتته وهذا عام وروى عن أنس رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال كل ما
طفا على البحر (المسئلة السابعة) قال الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما لا بأس بأكل
الجراد كله ما أخذته وما وجدته وروى عن مالك رضي الله عنه ان ما وجد ميتا لا يحل وأما
ما أخذ حيا ثم قطع رأسه وشوى أكل وما أخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل حجة مالك
ظاهر الآية وحجة الشافعي وأبي حنيفة قوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان السمك
والجراد فوجب حملهما على الاطلاق فتبين بذلك أن قطع رأسه أن يجعل له ذكاة فهو
كالشاة المذكاة في أنه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان فائدة
وقال عبد الله بن أبي أوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل

الجراد ولا تأكل غيره فلم يفرق بين ميته و بين مقتوله (المسئلة الثامنة) اختلفوا فى الجنين اذا خرج ميتا بعد ذبح الام فقال أبو حنيفة لا يؤكل الا أن يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال الشافعى وأبو يوسف ومحمد انه يؤكل وهذا هو المروى عن على وابن مسعود وابن عمر وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره أكل والا لم يؤكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو أنه ميتة فوجب أن يحرم قال الشافعى أخصص هذا العموم بالخبر والقياس أما الخبر فهو انا أجمعنا على ان المذكى مباح وهذا مذكى لما روى أبو سعيد الخدرى وأبو الدرداء وأبو امامة وكعب بن مالك وابن عمر وأبو أيوب وأبو هريرة رضى الله عنهم عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ذكاة الجنين ذكاة أمه وتقريره أن كون الذكاة سببا للاباحة حكم شرعى فجاز أن تكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة أمه أجاب الحنفيون بان قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه يحتمل أن يريد به ان ذكاة أمه ذكاة له ويحتمل أن يريد به ايجاب تذكيته كما تذكى أمه وانه لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض ومعناه كعرض السموات والارض وكقول القائل قولى قولك ومذهبى مذهبك وانما المعنى قولى كقولك ومذهبى كمذهبك وقال الشاعر فعيناك عيناها وجيدك جيدها * واذا ثبت ماذكرنا كان أحد الاحتمالين ايجاب تذكيته وانه لا يؤكل غير مذكى فى نفسه والآخر ان ذكاة أمه تبيح أكله واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الامر بل يجب حمله على المعنى الموافق للآية أجاب الشافعى رضى الله عنه من وجوه (أحدها) ان على الاحتمال الذى ذكرتموه لابد فيه من اضمار وهو ان ذكاة الجنين كذكاة أمه والاضمار خلاف الاصل (وثانيها) انه لا يسمى جنينا الا حال كونه فى بطن أمه ومتى ولد لا يسمى جنينا والنبى عليه الصلاة والسلام انما اثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب أن يكون فى تلك الحالة مذكى بذكاتها (وثالثها) ان حمل الخبر على ماذكرت من ايجاب ذكاته اذا خرج حيا تسقط فائدته لان ذلك معلوم قبل وروده (ورابعها) ماروى عن أبى سعيد انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الجنين يخرج ميتا قال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة أمه وأما القياس فمن وجوه (أحدها) انا أجمعنا على أن من ضرب بطن امرأة فماتت وألقت جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ولو خرج الولد حيا ثم مات انفرد بحكم نفسه دون أمه فى ايجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان اذا مات عن ذبح أمه وخرج ميتا كان تبعا للام فى الذكاة واذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى (وثانيها) ان الجنين حال اتصاله بالام فى حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحل بذكاتها كسائر الاعضاء (وثالثها) الواجب فى الولد أن يتبع الام فى الذكاة كما يتبع الولد الام فى العتاق والاستيلاد والكتابة ونحوها (المسئلة التاسعة) ماقطع من الحى من الابعاض فهو محرم لانه ميتة فوجب أن يكون حراما انما قلنا انه ميتة للنص والمعقول أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام ماأبين من حى فهو ميت وأما المعقول فهو ان ذلك

البعض كان حيالانه يدرك الالم واللذة و بالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتا فوجب أن يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة (المسئلة العاشرة) اختلفوا فى ان ذبح مالا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد فعند الشافعى رضى الله عنه لايستعقبه لان هذا الذبح لايستعقب حل الاكل فوجب أن لايستعقب الطهارة كذبح المجوسى وعند أبى حنيفة يستعقبه (القسم الثانى) مما دخل فى الآية وليس منها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم الميتة لايقتضى تحريم ما مات فيه من المائعات وانما يقتضى تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلا يتناوله لفظ التحريم كالسمن اذا وقعت فيه فأرة وماتت فانه لايتناولها هذا الظاهر وجملة الكلام فى هذا الباب تدور على فصلين (أحدهما) أما الذى ينجس بمجاورته الميتة فيحرم وأما الذى لاينجس فلا يحرم (والثانى) ان الذى ينجس كيف الطريق الى تطهيره (المسئلة الثانية) سأل عبدالله بن المبارك أبا حنيفة عن طائر وقع فى قدر مطبوخ فمات فقال أبو حنيفة لاصحابه ماترون فيها فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعد مايغسل و يراق المرق فقال أبو حنيفة بهذا نقول على شريطة ان كان وقع فيها فى حال سكونها كما فى هذه الرواية وان كان وقع فى حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال لانه اذا سقط فيها فى حال غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها فى حال سكونها فمات فانما رشحت الميتة اللحم قال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذا زرين بالفارسية يعنى المذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن (المسئلة الثالثة) قال أبو حنيفة لبن الشاة الميتة وأنفحتها طاهرتان وقال الشافعى ومالك لايحل هذا اللبن والانفحة وقال الليث لاتؤكل البيضة التى تخرج من دجاجة ميتة واعلم أن الشافعى رضى الله عنه لايتمسك فى هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لايوصف بأنه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا واثباتا الى دليل آخر ومعتمد الشافعى ان اللبن لو كان مجعولا فى اناء فسقط فيه شئ من الميتة ينجس فكذلك اذا ماتت وهو فى ضرعها وهكذا الخلاف فى الانفحة أما البيض اذا أخرج من جوف الدجاج فهو طاهر اذا غسل و يحل أكله لان القشرة اذا صلبت حجزت بين المأكول و بين الميتة فحصل ولذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين (المسئلة الاولى) اختلف المتكلمون فى ان الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من أثبت الموت بمعنى مضاد للحياة على ما قال تعالى هو الذى خلق الموت والحياة ومنهم من قال انه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب (المسئلة الثانية) اختلفوا فى ان حرمة الميتة هل تقتضى نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لاتقتضى النجاسة لانه لايمتنع فى العقل أن يحرم الانتفاع بها و يحل الانتفاع بما جاورها الا انه قد ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة

(الفصل الثانى فى تحريم الدم وفيه مسئلتان) (المسئلة الاولى) الشافعى رضى الله عنه

حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أوغير مسفوح وقال أبو حنيفة دم السمك ليس بمحرم أما الشافعي فانه تمسك بظاهر هذه الآية وهو قوله انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وهذا دم فوجب أن يحرم وأبو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا فصرح بانه لم يجد شيئا من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب أن لا يكون محرما بمقتضى هذه الآية فاذن هذه الآية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام أجاب الشافعي رضي الله عنه بأن قوله قل لا أجد فيما أوحي الى محرما ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الاشياء المذكورة في هذه الآية بل على أنه تعالى ما بين له الا تحريم هذه الاشياء وهذا لا ينافي أن يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها فلعل قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة نزلت بعد ذلك فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح اذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فتجب ازالة الدم عن اللحم ما أمكن وكذا في السمك وأي دم وقع في الماء والثوب فانه ينجس ذلك المورود (المسئلة الثانية) اختلفوا في قوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا أم لا فمنهم من منع ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وانما يوصفان بذلك تشبيها ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث

(الفصل الثالث) في الخنزير وفيه مسائل (المسئلة الاولى) أجمعت الامة على ان الخنزير بجميع أجزائه محرم وانما ذكر الله تعالى لحمه لان معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهي لما كان هو أعظم المهمات عندهم أما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وان أجمعوا على تحريمه وتنجيسه واختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع به للخرز فقال أبو حنيفة ومحمد يجوز وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز وقال أبو يوسف أكره الخرز به وروي عنه الاباحة حجة أبي حنيفة ومحمد انا نرى المسلمين يقرون الاساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي في دم البراغيث انه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا جاز مثله في شعر الخنزير اذا خرز به (المسئلة الثانية) اختلفوا في خنزير الماء قال ابن أبي ليلى ومالك والشافعي والاوزاعي لا بأس بأكل شئ يكون في البحر وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يؤكل حجة الشافعي قوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وحجة أبي حنيفة ان هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقال الشافعي الخنزير اذا أطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر كما ان اللحم اذا أطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى خنزير الماء (المسئلة الثالثة) للشافعي رضي الله عنه قولان في انه هل يغسل

الاناءمن ولوغ الخنزير سبعا (أحدهما) نعم تشبيها بالكلب (والثانى) لا لان ذلك التشديد انما كان فطما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق

(الفصل الرابع فى تحريم ما أهل به لغير الله) من الناس من زعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب وأجازوا ذبيحة النصرانى اذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبى وسعيد ابن المسيب وقال مالك والشافعى وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله فوجب أن يحرم وروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا واذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله تعالى قد أحل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف بوجوه (الاول) انه تعالى قال وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام (الثانى) أنه تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على أن المراد بقوله وما أهل به لغير الله هو المراد بقوله وما ذبح على النصب (الثالث) ان النصرانى اذا سمى الله تعالى وانما يريد به المسيح فاذا كانت ارادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك ينبغى أن يكون حكمه اذا أظهر ما يضمره عند ذكر الله وارادته المسيح (والجواب عن الاول) ان قوله وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما أهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام (وعن الثانى) ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضى تخصيص قوله وما أهل به لغير الله لانهما آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما (وعن الثالث) انا انما كلفنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل ولا سبيل لنا الى الباطن

(الفصل الخامس) القائلون بأن كلمة انما للحصر اتفقوا على ان ظاهر الآية يقتضى أن لا يحرم سوى هذه الاشياء لكنا نعلم ان فى الشرع أشياء أخر سواها من المحرمات فتصير كلمة انما متروكة الظاهر فى العمل ومن قال انها لا تفيد الحصر فالاشكال زائل

(الفصل السادس فى المضطر) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعى رضى الله عنه قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغى ولا بصفة العدوان البتة فأكل فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة معناه فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فى الاكل فلا اثم عليه فخصص صفة البغى والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف ان العاصى بسفره هل يترخص أم لا فقال الشافعى رضى الله عنه لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال ابو حنيفة بل يترخص لانه مضطر غير باغ ولا عاد فى الاكل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعى على قوله بهذه الآية و بالمعقول أما الآية فهى انه سبحانه وتعالى حرم هذه الاشياء على الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم ثم أباحها للمضطر الذى يكون موصوفا بأنه غير باغ ولا عاد والعاصى بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان قولنا فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا فلان

متعدو يكفى فى صدقه كونه متعديافى أمر ما من الامور سواء كان فى السفر أو فى الاكل أو فى غيرهما واذا كان اسم المتعدى يصدق بكونه متعديا فى أمر ما أى أمر كان وجب أن يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق الا اذا لم يكن متعديا فى شئ من الاشياء البتة فاذا قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه صفة التعدى من جميع الوجوه والعاصى بسفره متعد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم أقصى ما فى الباب أن يقال هذا يشكل بالعاصى فى سفره فانه يترخص مع انه موصوف بالعدوان لكنا نقول انه علم دخله التخصيص فى هذه الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية أما اذا لم يكن السفر فى نفسه معصية لم تكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضى وأبا بكر الرازى نقلا عن الشافعى أنه قال فى تفسير قوله غير باغ ولا عاد أى غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بأن لا يكون سفره فى معصية ثم قالا تفسير الآية غير باغ ولا عاد فى الاكل أولى مما ذكره الشافعى رضى الله عنه وذلك لان قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء فى انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل لانا بينا أن معنى الآية فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه واذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقا بالاكل الذى هو فى حكم المذكور دون السفر الذى هو البتة غير مذكور واعلم أن هذا الكلام ضعيف وذلك لانا بينا ان قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه البغى والعدوان فى كل الامور فيدخل فيه نفى العدوان بالسفر ضمنا ولا نقول اللفظ يدل على التعيين وأما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة فكان على خلاف الاصل ثم الذى يدل على أنه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه (أحدها) أن قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار فلا بد وأن يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك فى الاكل لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار (وثانيها) ان الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهى عنه فصرف هذا الشرط الى التعدى فى الاكل يخرج الكلام عن الفائدة (وثالثها) أن كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفى ماهية البغى ونفى ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنتفى عند انتفاء جميع افرادها والعدوان فى الاكل أحد افراد هذه الماهية وكذا العدوان فى السفر فرد آخر من افرادها فاذا نفى العدوان يقتضى نفى العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز وأما الشافعى رضى الله عنه فانه لا يخصصه بنفى العدوان فى السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفى العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفى العدوان فى السفر وحينئذ يتحقق مقصوده (ورابعها) أن الاحتمال الذى ذكرناه متأيد بآية أخرى وهى قوله تعالى فمن اضطر فى مخمصة

غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فبين فى هذه الآية أن المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفا لاثم وهو الذى قلناه من ان الآية تقتضى أن لا يكون موصوفا بالبغى والعدوان فى أمر من الامور واحتج أبو حنيفة رضى الله عنه بوجوه (أحدها) قوله تعالى فى آية أخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص مضطر فوجب أن يترخص (وثانيها) قوله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما وقال ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعى فى قتل النفس والقاء للنفس فى التهلكة فوجب أن يحرم (وثالثها) روى أنه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصى والمطيع (ورابعها) أن العاصى بسفره اذا كان نائما فأشرف على غرق أو حرق يجب على الحاضر الذى يكون فى الصلاة أن يقطع صلاته لانجائه من الغرق أو الحرق فلأن يجب عليه فى هذه الصورة أن يسعى فى انقاذ المهجة أولى (وخامسها) أن العاصى بسفره له أن يدفع اسباب الهلاك كالفيل والجمل الصول والحية والعقرب بل يجب عليه فكذا ههنا (وسادسها) أن العاصى بسفره اذا اضطر فلو أباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس (وسابعها) أن المؤنة فى دفع ضرر النار أعظم فى الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا (وثامنها) أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضا بل على سبيل القهر وهذا التناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا أجاب الشافعى عن التمسك بالعمومات بأن دليلنا النافى للترخص أخص من دلائلهم المرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة واذا لم يتب فهو الجانى على نفسه ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعى فى تحصيلها والجمع بينهما متناقض والله أعلم (المسئلة الثانية) قال الشافعى وأبو حنيفة وأصحابه لا يأكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبرى يأكل منها ما يسد جوعته وعن مالك يأكل منها حتى يشبع و يتزود فان وجد غنى عنها طرحها والاقرب فى دلالة الآية ما ذكرناه أولا لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء فتى ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى أكلها لوجود الحلال فكذلك اذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فالزائد محرم ولا اعتبار فى ذلك بسد الجوعة على ما قاله العنبرى لان الجوعة فى الابتداء لا تبيح أكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا و يدل عليه أيضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا أكله أمسك رمقه لم يجز له أن يتناول الميتة فاذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة فكذا اذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر

وجب أن يحرم عليه الاكل بعد ذلك (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى المضطر اذا وجد كل مايعد من المحرمات فالاكثرون من العلماء خيروه بين الكل لان الميتة والدم ولحم الخنزير سواء فى التحريم والاضطرار فوجب ان يكون مخيرا فى الكل وهذا هو الاليق بظاهر هذه الآية وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير و بعد لحم الخنزير أعظم شأنا فى التحريم (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى المضطر الى الشرب اذا وجد خمرا أومن غص بلقمة فلم يجد ماء يسيغه ووجد الخمر فنهم من أباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما أباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها فكذلك فى هذه الصورة وهذا هو الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير و أبى حنيفة وقال الشافعى رضى الله عنه لايشرب لانه يزيده عطشا وجوعا و يذهب عقله وأجيب عنه بأن قوله لايزيده الاعطشا وجوعا مكابرة وقوله يزيل العقل فكلامنا فى القليل الذى لايكون كذلك (المسئلة الخامسة) اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها أو بوقوعها فى بعض الادوية المركبة فأباحه بعضهم للنص والمعنى أما النص فهو انه أباح للعرنيين شرب أبوال الابل وألبانها للتداوى وأما المعنى فمن وجوه (الاول) ان الترياق الذى جعل فيه لحوم الافاعى مستطاب فوجب أن يحل لقوله تعالى أحل لكم الطيبات غاية مافى الباب أن هذا العموم مخصوص ولكن لايقدح فى كونه حجة (الثانى) ان أباحنيفة لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعى عفا عن دم البراغيث للحاجة فلم لايحكمان بالعفو فى هذه الصورة للحاجة (الثالث) انه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاء أمتى فيما حرم عليهم وأجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الافيه (المسئلة السادسة) اختلفوا فى التداوى بالخمر واعلم أن الحاجة الى ذلك التداوى ان انتهت الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه فى المسئلة الرابعة فان لم تنته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه فى المسئلة الخامسة (الحكم الثانى) * قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب و يشترون به ثمنا قليلا اولئك مايأكلون فى بطونهم الا النار ولايكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم) اعلم أن فى قوله ان الذين يكتمون مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية فى رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن أسد ومالك بن الصيف وحيى بن اخطب وأبى ياسر بن اخطب كانوا يأخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع فكتموا أمر محمد عليه السلام وأمر شرائعه فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلفوا فى انهم أى شئ كانوا يكتمون فقيل كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدى والاصم وأبى مسلم وقال الحسن كتموا الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثيرا من الاحبار

(ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب) المشتمل على فنون الاحكام التى من جملتها أحكام المحللات والمحرمات حسبما ذكر آنفا وقال ابن عباس رضى الله عنهما نزلت فى رؤساء اليهود حين كتموا نعت النبى صلى الله عليه وسلم (ويشترون به) أى يأخذون بدله (ثمنا قليلا) عوضا حقيرا وقد مر سر التعبير عن ذلك بالثمن الذى هو وسيلة فى عقود المعاوضة وقوله تعالى (أولئك) اشارة الى الموصول باعتبار اتصافه بما فى حيز الصلة من الوصفين الشنيعين المميزين لهم عن عداهم أكمل تمييز الجاعلين اياهم بحيث كأنهم حضار مشاهدون على ماهم عليه ومافيه من معنى البعد للايذان بغاية بعد منزلتهم فى الشر والفساد وهو مبتدأ خبره قوله تعالى (مايأكلون فى بطونهم الا النار) والجملة خبر

والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل و يصدون عن سبيل الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى كيفية الكتمان فالمروى عن ابن عباس انهم كانوا محرفين يحرفون التوراة والانجيل وعند المتكلمين هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا فى الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التأويل لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام وكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة و يصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه السلام فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكتمون معانى ما أنزل الله من الكتاب أما قوله تعالى و يشترون به ثمنا قليلا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الكناية فى به يجوز أن تعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر و يحتمل أن تكون عائدة الى ما أنزل الله و يحتمل أن تكون عائدة الى المكتوم (المسئلة الثانية) معنى قوله و يشترون به ثمنا قليلا كقوله ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا وقد مر ذلك و بالجملة فكان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمنا قليلا (المسئلة الثالثة) انما سماه قليلا اما لانه فى نفسه قليل واما لانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر العظيم قليل (المسئلة الرابعة) من الناس من قال كان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال من عوامهم وأتباعهم وقال آخرون بل كان غرضهم من ذلك أخذهم الاموال من كبرائهم وأغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب وليس فى الظاهر أكثر من اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه وأخذوا منه فالكلام مجمل وانما يتوجه الطمع فى ذلك الى من يجتمع اليه الجهل وقلة المعرفة المتمكن من المال والشح على المألوف فى الدين فينزل عليه ما يلتمس منه فهذا هو معلوم بالعادة واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من وجوه (أولها) قوله تعالى أولئك ما يأكلون فى بطونهم الا النار وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال بعضهم ذكر البطن ههنا زيادة بيان لانه يقال أكل فلان المال اذا بذره وأفسده وقال آخرون بل فيه فائدة فقوله فى بطونهم أى ملء بطونهم يقال أكل فلان فى بطنه وأكل فى بعض بطنه (المسئلة الثانية) قيل ان أكلهم فى الدنيا وان كان طيبا فى الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا عن الحسن والربيع وجماعة من أهل العلم وذلك لانه لما أكل ما يوجب النار فكأنه أكل النار كما روى فى حديث آخر الشارب من آنية الذهب والفضة انما يجرجر فى بطنه نار جهنم وقوله انى أرانى أعصر خمرا اى عنبا فسماه باسم ما يؤل اليه وقيل انهم فى الآخرة يأكلون النار لأكلهم فى الدنيا الحرام عن الاصم (وثانيها) قوله تعالى ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم أصلا لكنه لما أورده مورد الوعيد فهم منه ما يجرى مجرى العقوبة لهم وذكروا فيه ثلاثة أوجه (الاول) انه قد دلت الدلائل على انه سبحانه وتعالى يكلمهم وذلك قوله فوربك لنسئلنهم أجمعين عما كانوا يعملون

لان أو اسم الاشارة مبتدأ ثان أو بدل من الاول والخبر ما يأكلون الخ ومعنى أكلهم النار أنهم يأكلون فى الحال ما يستتبع النار و يستلزمها فكأنه عين النار وأكله أكلها كقوله

أكلت دما ان لم أرعك بضرة ... بعيدة مهوى القرط طيبة النشر

أو يأكلون فى المآل يوم القيامة عين النار عقوبة على أكلهم الرشا فى الدنيا وفى بطونهم متعلق بيأكلون وفائدته تأكيد الاكل وتقريره ببيان مقر المأكول وقيل معناه ملء بطونهم كما فى قولهم أكل فى بطنه وأكل فى بعض بطنه ومنه كلوا فى بعض بطنكم تعفوا فلا بد من الالتجاء الى تعليقه بمحذوف وقع حالا مقدرة من النار مع تقديمه على حرف الاستثناء والا فتعليقه بيأكلون يؤدى الى قصر ما يأكلونه الى الشبع على النار والمقصود قصر ما يأكلونه مطلقا عليها (ولا يكلمهم الله يوم القيامة) عبارة عن غضبه العظيم عليهم وتعريض بحرمانهم ما أتيح للمؤمنين من فنون الكرامات السنية والزلفى (ولا يزكيهم) لا يثنى عليهم (ولهم) مع ما ذكر (عذاب أليم) مؤلم

وقوله فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين فعرفنا انه يسأل كل واحد من المكلفين والسؤال لايكون الابكلام فقالوا وجب أن يكون المراد من الآية انه تعالى لايكلمهم بتحية وسلام وانما يكلمهم بما يعظم عنده الغم والحسرة من المناقشة والمساءلة و بقوله اخسؤا فيها ولا تكلمون (الثانى) انه تعالى لايكلمهم أصلا واما قوله تعالى فو ربك لنسألنهم أجمعين فالسؤال انما يكون من الملائكة بأمره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيامة مذكورا فى معرض التهديد لان يوم القيامة هو اليوم الذى يكلم الله تعالى كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور فى أوليائه وضده فى أعدائه و يتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار فلاجرم كان ذلك من أعظم الوعيد (الثالث) أن قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث (وثالثها) قوله ولا يزكيهم وفيه وجوه (الاول) لاينسبهم الى التزكية ولا يثنى عليهم (الثانى) لايقبل أعمالهم كما يقبل أعمال الازكياء (الثالث) لاينزلهم منازل الازكياء (ورابعها) قوله ولهم عذاب أليم واعلم أن الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول كالجريح والقتيل بمعنى المجروح والمقتول وقد يكون بمعنى المفعل كالبصير بمعنى المبصر والاليم بمعنى المؤلم واعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل (المسئلة الاولى) ان علماء الاصول قالوا العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله ولا يكلمهم الله ولا يزكيهم اشارة الى الاهانة والاستخفاف وقوله ولهم عذاب أليم اشارة الى المضرة وقدم الاهانة على المضرة تنبيها على ان الاهانة أشق وأصعب (المسئلة الثانية) دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم فى باب الدين يجب اظهاره (المسئلة الثالثة) العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب فالاية وان نزلت فى اليهود لكنها عامة فى حق كل من كتم شيئا من باب الدين يجب اظهاره فتصلح لان يتمسك بها القاطعون بوعيد أصحاب الكبائر والله أعلم * قوله تعالى (اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار) اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم فى الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم أن الفعل اما أن يعتبر حاله فى الدنيا أو فى الآخرة اما فى الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء والعلم وأقبح الاشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم فى الدنيا و رضوا بالضلال والجهل فلاشك انهم فى نهاية الخيانة فى الدنيا وأما فى الآخرة فاحسن الاشياء المغفرة وأخسرها العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلاشك انهم فى نهاية الخسارة فى الآخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا لامحالة أعظم الناس خسارا فى الدنيا وفى الآخرة وانما حكم تعالى عليهم بأنهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عالمين بما هو الحق وكانوا عالمين بأن فى اظهاره وازالة الشبهة عنه أعظم الثواب وفى اخفائه والقاء الشبهة فيه أعظم العقاب فلما أقدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب

(أولئك) اشارة الى ما أشير اليه بنظيره بالاعتبار المذكور خاصة لامع ما يتلوه من أحوالهم الفظيعة اذ لادخل لها فى الحكم الذى يراد اثباته ههنا فان المقصود تصوير ما باشروه من المعاملة بصورة قبيحة تنفر منها الطباع ولا يتعاطاها عاقل أصلا ببيان حقيقة ما نبذوه واظهار كنه ما أخذوه وابداء فظاعة تبعاته وهو مبتدأ خبره الموصول أى اولئك المشترون بكتاب الله عزوجل ثمنا قليلا ليسوا بمشترين للثمن وان قل بل هم (هم الذين اشتروا) بالنسبة الى الدنيا (الضلالة) التى ليست مما يمكن أن يشترى قطعا (بالهدى) الذى ليس من قبيل ما يبذل بمقابلة شئ وان جل (والعذاب) أى اشتروا بالنظر الى الآخرة العذاب الذى لايتوهم كونه مما يشترى (بالمغفرة) التى يتنافس فيها المتنافسون (فما أصبرهم على النار) تعجيب من حالهم الهائلة التى هى ملابستهم بما يوجب النار ايجابا قطعيا كأنه عينها

لامحالة أما قوله فما أصبرهم على النار ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن فى هذه اللفظة قولان (أحدهما) أن ما فى هذه الآية استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذى أصبرهم وأى شئ صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الانبارى وقد يكون أصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون أفعل بمعنى فعل نحو أكرم وكرم وأخبر وخبر (القول الثانى) انه بمعنى التعجب وتقريره أن الراضى بموجب الشئ لابد وأن يكون راضيا بمعلوله ولازمه اذا علم ذلك اللزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار ويقتضى عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى والصابرين عليه فلهذا قال تعالى فما أصبرهم على النار وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجن اذا عرفت هذا ظهر انه يجب حمل قوله فما أصبرهم على النار على حالهم فى الدنيا لان ذلك وصف لهم فى حال التكليف وفى حال اشترائهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد انه اذا قيل لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) ان الله تعالى وصفهم بذلك فى الحال فصرفه الى انهم سيصيرون كذلك خلاف الظاهر (وثانيها) أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة (المسئلة الثانية) فى حقيقة التعجب وفى الالفاظ الدالة عليه فى اللغة وههنا بحثان (البحث الاول) فى التعجب وهو استعظام الشئ مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشئ فما لم يوجد المعنيان لا يحصل التعجب هذا هو الاصل ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصول ولهذا أنكر شريح قراءة من قرأ بل عجبت ويسخرون بضم التاء من عجبت فانه رأى أن خفاء شئ ما على الله محال قال النخعى معنى التعجب فى حق الله تعالى مجرد الاستعظام وان كان فى حق العباد لابد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز اضافة السخرية والاستهزاء والمكر الى الله تعالى لا بالمعنى الذى يضاف الى العباد (البحث الثانى) اعلم أن للتعجب صيغتين (احداهما) ما أفعله كقوله تعالى فما أصبرهم على النار (والثانى) افعل به كقوله أسمع بهم وأبصر (أما العبارة الاولى) وهى قولهم ما أصبره ففيها مذاهب (القول الاولى) وهو اختيار البصريين ان ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء وأحسن فعل وهو خبر المبتدا وزيدا مفعول وتقديره شئ حسن زيدا اى صيره حسنا واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه بوجوه (الاول) انه يصح أن يقال ما أكرم الله وما أعظمه وما أعلمه وكذا القول فى سائر صفاته ويستحيل أن يقال شئ جعل الله كريما وعظيما وعالما لان صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة اذا أطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه واذا أطلقت على الله تعالى كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام فحسب قلنا اذا قلنا ما أعظم الله فكلمة ما ههنا ليست بمعنى شئ فلا تكون مبتدأ ولا يكون أعظم خبرا عنه

وما عند سيبويه نكرة تامة مفيدة لمعنى التعجب مرفوعة بالابتداء وتخصصها كتخصص شر فى شر أهر ذا ناب خبرها ما بعدها أى شئ ما عظيم جعلهم صابرين على النار وعند الفراء استفهامية وما بعدها خبرها أى أى شئ أصبرهم على النار وقيل هى موصولة وقيل موصوفة بما بعدها والخبر محذوف أى الذى أصبرهم على النار أو شئ أصبرهم على النار أمر عجيب فظيع

فلا بد من صرفه الى وجه آخر واذا كان كذلك ثبت أن تفسير هذه الالفاظ بهذه الاشياء في مقام التعجب غير صحيح (الحجة الثانية) انه لو كان معنى قولنا ما أحسن زيدا شئ حسن زيدا الوجب أن يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم انا اذا قلنا شئ حسن زيدا فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذيان فعلمنا أنه لا يجوز تفسير قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شئ حسن زيدا (الحجة الثالثة) ان الذى حسن زيدا والشمس والقمر والعالم هو الله سبحانه وتعالى ولا يجوز التعبير عنه بما ولو ان جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه بمن أولى فكان ينبغى انا لو قلنا من أحسن زيدا أن يبقى معنى التعجب ولما لم يبق علمنا فساد ما قالوه (الحجة الرابعة) ان على التفسير الذى قالوه لا فرق بين قوله ما احسن زيدا و بين قوله زيد ضرب عمرا فكما ان هذا ليس بتعجب وجب أن يكون الاول كذلك (الحجة الخامسة) ان كل صفة ثبتت للشئ فثبوتها له اما أن يكون له من نفسه أو من غيره فاذا كان المؤثر في تلك الصفة نفسه أو غيره وعلى التقديرين فشئ صيره حسنا اما أن يكون ذلك الشئ هو نفسه أو غيره فاذن العلم بأن شيئا صيره حسنا علم ضرورى والعلم بكونه متعجبا منه غير ضرورى فاذن لا يجوز تفسير قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شئ حسن زيدا (الحجة السادسة) انهم قالوا المبتدا لا يجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا أشد الاشياء تنكيرا مبتدا وقالوا لا يجوز أن يقال رجل كاتب لان كل أحد يعلم ان فى الدنيا رجلا كاتبا فلا يكون هذا الكلام مفيدا وكذلك كل أحد يعلم أن شيئا ما هو الذى حسن زيدا فأى فائدة فى هذا الاخبار (الحجة السابعة) دخول التصغير الذى هو من خاصية الاسماء فى قولك ما أحسن زيدا فان قيل جواز دخول التصغير انما كان لان هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة فصار مشابها للاسم فاخذ خاصيته وهو التصغير قلنا لا شك ان للفعل ماهية وللتصغير ماهية فهاتان الماهيتان اما أن يكونا متنافيتين أو لا يكونا متنافيتين فان كانتا متنافيتين استحال اجتماعهما فى كل المواضع فحيث اجتماعهما ههنا علمنا ان هذا ليس بفعل وان لم يكونا متنافيتين وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم (الحجة الثامنة) تصحيح هذه اللفظة وابطال اعلاله فانك تقول فى التعجب ما أقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول زيد أقوم من عمرو ولو كانت فعلا لكانت واوه ألفا لفتحة ما قبلها ألا تراهم يقولون أقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم وتمام التقرير ان الاعلال فى الافعال ما كان لعلة كونها فعلا ولا التصحيح فى الاسماء لعلة الاسمية بل كان الاعلال فى الافعال لطلب الخفة عند وجوب كثرة التصرف وعدم الاعلال فى الاسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم فى علة التصحيح والامتناع من الاعلال قلنا لما كان الاعلال فى الافعال لطلب الخفة فكان ينبغى ان يجعل خفيفا ثم يترك على خفته فان هذا أقرب الى العقل (الحجة التاسعة) ان قولك أحسن لو كان فعلا وقولك زيدا مفعولا لجاز الفصل بينهما بالظرف فيقال ما احسن

عندك زيدا وثنا أبجل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة أن ذلك تغيير بما يبطل ماذهبتم اليه (الحجة العاشرة) أن الامر لو كان على ماذكرتم لكان ينبغي أن يجوز التعجب بكل فعل منصد مجردا كان أو مزيدا ثلاثيا كان أو رباعيا وحيث لم يجز الا من الثلاثي المجرد دل على فساد هذا القول واحتج البصريون على أن أحسن في قولنا ما أحسن زيدا فعل بوجوه (أولها) بأن أحسن فعل بالاتفاق فنص على فعليته الى قيام الدليل الصارف عنه (وثانيها) ان أحسن مفتوح الآخر ولو كان اسما لوجب أن يرتفع اذا كان خبر المبتدا (وثالثها) الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما أحسنه (والجواب عن الاول) ان أحسن كما أنه قد يكون فعلا فهو أيضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل وأيضا فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على أنه لا يجوز أن يكون فعلا وأنتم ما طالبتمونا الا بالدلالة (والجواب عن الثاني) انا سنذكر العلة في لزوم الفتحة لآخر هذه الكلمة (والجواب عن الثالث) انه منتقض بقولك لعلى وليتنى والعجب ان الاستدلال بالتصغير على الاسمية أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوى فبأن تتركوا هذا الضعيف أولى فهذا جملة الكلام في هذا القول (القول الثاني) وهو اختيار الاخفش قال القياس ان يجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك أحسن صلة لما ويكون خبر ما مضمرا وهذا أيضا ضعيف لاكثر الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذى أحسن زيدا ليس هو بكلام منتظم وقولك ما أحسن زيدا كلام منتظم وكذا القول في بقية الوجوه (القول الثالث) وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وأفعل اسم وهو للتفضيل كقولك زيد أحسن من عمرو ومعناه أى شئ أحسن من زيد فهو استفهام تحته انكار انه وجد شئ أحسن منه كما يقول من أخبر عن علم انسان فأنكر غيره فيقول هذا الخبر ومن أعلم من فلان اظهارا منه بان ما يدعيه منازعه على خلاف الحق وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه ويظهر عجزه في ذلك عند مطالبتي اياه بالدليل ثم قولك أحسن وان كان ينبغي أن يكون مرفوعا كما في قولك ما أحسن زيد اذا استفهمت عن أحسن عضو من أعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك ما أحسن زيد أى عضو من زيد حسن وفي هذا معناه أى شئ من الموجودات في العالم أحسن من زيد وبينهما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني وانتصب قولنا زيدا أيضا للفرق لانه هناك خفض لانه أضيف أحسن اليه ونصب هنا للفرق وأيضا ففى كل تفضيل معنى الفعل وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد أعلم من عمرو أن زيدا جاوز عمرا في العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق (القول الرابع) وهو أيضا قول بعض الكوفيين قالوا ان ما للاستفهام وأحسن فعل كما يقوله البصريون معناه أى شئ حسن زيدا كأنك تستدل بكمال هذا الحسن على [illegible]

فهذا جملة ما قيل فى هذا الباب وأما تحقيق الكلام فى أفعل به فسنذكره ان شاء الله
فى قوله أسمع بهم وأبصر * قوله تعالى (ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا
فى الكتاب لفى شقاق بعيد) اعلم أن فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى ان قوله
ذلك اشارة الى ماذا فذكروا وجهين (الاول) انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد لانه تعالى
لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين أن ذلك الوعيد على ذلك الكتمان
انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق فى صفة محمد صلى الله عليه وسلم وان هؤلاء اليهود
والنصارى لاجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلاجرم استحقوا ذلك
الوعيد الشديد ثم قد تقدم فى وعيدهم أمور (أحدها) انهم اشتروا العذاب بالمغفرة
(وثانيها) اشتروا الضلالة بالهدى (وثالثها) ان لهم عذابا أليما (ورابعها) ان الله لا يزكيهم
(وخامسها) ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح أن يكون اشارة الى كل واحد من هذه
الاشياء وأن يكون اشارة الى مجموعها (الثانى) ان ذلك اشارة الى ما يفعلونه من جراءتهم
على الله فى مخالفتهم امر الله وكتمانهم ما أنزل الله تعالى فبين تعالى أن ذلك انما هو من أجل
ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من اهل الكتاب لا يؤمنون
ولا ينقادون ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم
أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الثانية) قوله ذلك يحتمل أن يكون فى محل الرفع
أو فى محل النصب أما فى محل الرفع بان يكون مبتدأ ولا محالة له خبر وفى ذلك الخبر وجهان
(الاول) التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فبين فيه وعيد
من فعل هذه الاشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة (الثانى) التقدير ذلك العذاب
بسبب ان الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء فى محل الرفع بالخبرية وأما فى محل النصب
فلان التقدير فعلنا ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه (المسئلة الثالثة)
المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله
عليه وسلم ويحتمل أن يكون هو القرآن فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا
فى تأويله وتحريفه لفى شقاق بعيد وان كان الثانى كان المعنى وان الذين اختلفوا
فى كونه حقا منزلا من عند الله لفى شقاق بعيد (المسئلة الرابعة) قوله بالحق أى بالصدق
وقيل ببيان الحق وقوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) ان
الذين اختلفوا قيل هم الكفار أجمع اختلفوا فى القرآن والاقرب حمله على التوراة
والانجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك
وكتموه وحرفوا تأويله فاذا أورد تعالى ما يجرى مجرى الذم فى ازالة التوبة بهم فلا قرب
أن يكون المراد كتابهم الذى هو الاصل عندهم دون القرآن الذى اذا عرفوه فعلى وجه
التبع لصحة كتابهم أما قوله بالحق فقيل بالصدق وقيل ببيان الحق وأما قوله وان الذين
اختلفوا فى الكتاب فاعلم انا وان قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه انه

ذلك) العذاب (بان الله
نزل الكتاب) أى
جنس الكتاب (بالحق)
أى ملتبسا به فلاجرم
يكون من يرفضه
بالتكذيب والكتمان
ويركب متن الجهل
والغواية مبتلى بمثل هذا
من أفانين العذاب
(وان الذين اختلفوا
فى الكتاب) أى فى
جنس الكتاب الالهى
بأن آمنوا ببعض كتب
الله تعالى وكفروا ببعضها
او فى التوراة بان آمنوا
ببعض آياتها وكفروا
ببعض كالآيات المعبرة
المشتملة على امر بعثة
النبى صلى الله عليه
وسلم ونعوته الكريمة
فمعنى الاختلاف
التخلف عن الطريق
الحق او الاختلاف
فى تأويلها أو فى القرآن
بان قال بعضهم انه
سحر وبعضهم انه شعر
وبعضهم أساطير
الاولين كما حكى عن
المفسرين (لفى شقاق
بعيد) عن الحق
والصواب مستوجب
لاشد العذاب

بعضهم قال انه كهانة وآخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه رجز ورابع قال انه أساطير الاولين وخامس قال انه كلام منقول مختلق وان قلنا المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها (أحدها) انهم مختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح فاليهود قالوا انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته (وثانيها) ان القوم اختلفوا في تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويلا آخر فاسدا لان الشئ اذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل احد يذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف (وثالثها) ماذكره أبو مسلم فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسب واكتسب وعمل واعتمل وكتب واكتتب وفعل وافتعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا في الكتاب الذين خلفوا فيه أي توارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله فخلف من بعدهم خلف وقوله ان في اختلاف الليل والنهار أي كل واحد يأتي خلف الآخر وقوله وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أي كل واحد منهما يخلف الآخر وفي الآية تأويل ثالث وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس ما أنزل الله والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل وردوا الباقي وهو القرآن أما قوله لفي شقاق بعيد ففيه وجوه (أحدها) ان هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف التوراة والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي أن تلتفت الى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم مؤالفة وموافقة (وثانيها) كأنه تعالى يقول لمحمد هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشقة لك فلهذا خصهم الله بذلك الوعيد (وثالثها) ان هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التحريف واختلفوا في كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك البتة والله أعلم

(الحكم الثالث) * قوله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلف العلماء في ان هذا الخطاب عام أو خاص فقال بعضهم أراد بقوله ليس البر أهل الكتاب لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا انهم قد نالوا البغية بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام

البر اسم جامع لمراضي الخصال والخطاب لاهل الكتابين فانهم كانوا أكثروا الخوض في أمر القبلة حين حولت الى الكعبة وكان كل فريق يدعي خيرية التوجه الى قبلته من القطرين المذكورين وتقديم المشرق على المغرب مع تأخر زمان الملة النصرانية اما لرعاية ما بينهما من الترتيب المتفرع على ترتيب الشروق والغروب واما لان توجه اليهود الى المغرب ليس لكونه مغربا بل لكون بيت المقدس من المدينة المنورة واقعا في جانب الغرب فقيل لهم ليس البر ما ذكرتم من التوجه الى تينك الجهتين على ان البر خبر ليس مقدما على اسمها كما في قوله * سلي ان جهلت الناس عني وعنهم * فليس سواء عالم وجهول * وقوله أليس عظيما ان تلم ملمة * وليس علينا في الخطوب معول * وانما اخر ذلك لما ان المصدر المؤول أعرف من المحلى باللام لانه يشبه الضمير من حيث انه لا يوصف ولا يوصف به والاعرف أحق بالاسمية ولان في الاسم طولا فلو روعي الترتيب المعهود لفات تجاوب اطراف النظم الكريم

الله تعالى ان صفة البر لاتحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لايحصل الاعند مجموع أمور (أحدها) الايمان بالله وأهل الكتاب أخلوا بذلك أما اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم بأن عزيرا ابن الله وأما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل على ماحكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء (وثانيها) الايمان باليوم الآخر واليهود أخلوا بهذا الايمان حيث قالوا وقالوا لن يدخل الجنة الامن كان هودا أونصارى وقالوا لن تمسنا النار الاأياما معدودة والنصارى أنكروا المعاد الجسمانى وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر (وثالثها) الايمان بالملائكة واليهود أخلوا بذلك حيث أظهروا عداوة جبريل عليه السلام (ورابعها) الايمان بكتب الله واليهود والنصارى قد أخلوا بذلك لان مع قيام الدلالة على أن القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه قال تعالى وان يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض (وخامسها) الايمان بالنبيين واليهود أخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء على ماقال تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق وحيث طعنوا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (وسادسها) بذل الاموال على وفق أمر الله سبحانه واليهو أخلوا بذلك لانهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال واشتروا به ثمنا قليلا (وسابعها) اقامة الصلوات والزكوات واليهود كانوا يمنعون الناس منهما (وثامنها) الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال أوفوا بعهدى أوف بعهدكم وههنا سؤال وهو أنه تعالى نفى أن يكون التوجه الى القبلة برا ثم حكم بأن البر مجموع أمور أحدها الصلاة ولابد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض ولاجل هذا السؤال اختلف المفسرون على أقوال (الاول) أن قوله ليس البر نفى لكمال البر وليس نفيا لاصله كأنه قال ليس البر كله هو هذا فان البر اسم لمجموع الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحد منها فلا يكون ذلك تمام البر (الثانى) أن يكون هذا نفيا لاصل كونه برا لان استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ فى وقت النفى حين مانسخ الله تعالى ذلك بل كان ذلك اثما وفجورا لانه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه ومايكون كذلك فانه لايعد فى البر (الثالث) أن استقبال القبلة لايكون برا اذا لم يقارنه معرفة الله وانما يكون برا اذا أتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما أن السجدة لاتكون من أفعال البر الا اذا أتى بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا أتى بها بدون هذا الشرط فانها لاتكون من أفعال البر روى انه لما حولت القبلة كثر الخوض فى نسخها وصار كأنه لايراعى بطاعة الله الا الاستقبال فأنزل الله تعالى هذه الآية كأنه تعالى قال ماهذا الخوض الشديد فى أمر القبلة مع الاعراض عن كل أركان الدين (المسئلة السادسة) قوله ولكن البر من آمن بالله فيه حذف وفى كيفيته وجوه (أحدها) ولكن البر بر من آمن بالله فحذف المضاف وهو كثير فى الكلام كقوله وأشربوا فى قلوبهم العجل أى حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار الفراء

صدقة وصلة (والمساكين) جمع مسكين وهو الدائم السكون لما ان الخلة أسكنته بحيث لاحراك به أو دائم السكون الى الناس (وابن السبيل) أى المسافر سمى به لملازمته اياه كما سمى القاطع ابن الطريق وقيل الضيف (والسائلين) الذين ألجأتهم الحاجة والضرورة الى السؤال قال عليه الصلاة والسلام أعطوا السائل ولو جاء على فرس (وفى الرقاب) أى وضعه فى فك الرقاب بمعاونة المكاتبين حتى يفكوا رقابهم وقيل فى فك الاسارى وقيل فى ابتياع الرقاب واعتاقها وأياما كان فالعدول عن ذكرهم بعنوان مصحح للمالكية كالذين من قبلهم اماللايذان بعدم قرار ملكهم فيما أوتوا كما فى الوجهين الاولين أو بعدم ثبوته رأسا كما فى الوجه الاخير واما للاشعار برسوخهم فى الاستحقاق والحاجة لما ان فى الظرفية المنبئة عن محليتهم لمايؤتى (وأقام الصلاة) أى المفروضة منها (وآتى الزكاة) أى المفروضة على ان المراد بما مر من ايتاء المال التنفل بالصدقات قدم على الفريضة مبالغة فى الحث عليه او ﴿ والزجاج ﴾

المراد بهما المفروضة والاول لبيان المصارف والثانى لبيان وجوب الاداء

والزجاج وقطرب قال أبو علي ومثل هذه الآية قوله أجعلتم سقاية الحاج ثم قال كمن آمن وتقديره أجعلتم أهل سقاية الحاج كمن آمن أو أجعلتم سقاية الحاج كايمان من آمن ليقع التمثيل بين مصدرين أو بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل (وثانيها) قال أبو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للتقوى أي للمتقين ومنه قوله ان أصبح ماؤكم غورا أي غائرا وقالت الخنساء * فانما هي اقبال وادبار * أي مقبلة ومدبرة معا (وثالثها) ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله أي ذوو درجات عن الزجاج (ورابعها) التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا وكذا عن المفضل واعلم أن الوجه الاول أقرب الى مقصود الكلام فيكون معناه ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي الى الثواب العظيم بر من آمن بالله وعن المبرد لو كنت ممن يقرأ القرآن بقراءته لقرأت ولكن البر بفتح الباء وقرأ نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع والباقون لكن مشددة البر بالنصب (المسئلة السابعة) اعلم أن الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية البر أمورا (الاول) الايمان بأمور خمسة (أولها) الايمان بالله ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التي عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل في العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل (وثانيها) الايمان باليوم الآخر وهذا الايمان مفرع على الاول لانا ما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا أن نعلم صحة الحشر والنشر (وثالثها) الايمان بالملائكة (ورابعها) الايمان بالكتب (وخامسها) الايمان بالرسل وههنا سؤالات (السؤال الاول) أنه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل في معرفة الملائكة والكتب فلم قدم الملائكة والكتب في الذكر على الرسل (الجواب) ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا وأفكارنا الا أن ترتيب الوجود على العكس من ذلك لان الملك يوجد أولا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول فالمراعى في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجي لا ترتيب الاعتبار الذهني (السؤال الثاني) لم خص الايمان بهذه الامور الخمسة (الجواب) لانه دخل تحتها كل ما يلزم أن يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد الى سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم الرسالة الى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤديها الينا الى غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال

(والموفون بعهدهم) عطف على من آمن فانه ﴿١٤٣﴾ في قوة أن يقال ومن أوفوا بعهدهم وايثار صيغة الفاعل للدلالة على وجوب استمرار الوفاء والمراد بالعهد ما لا يحرم حلالا ولا يحلل حراما من العهود الجارية فيما بين الناس وقوله تعالى (اذا عاهدوا) للايذان بعدم كونه من ضروريات الدين (والصابرين) نصب على الاختصاص غير سبكه عما قبله تنبيها على فضيلة الصبر ومزيته وهو في الحقيقة معطوف على ما قبله قال أبو علي اذا ذكرت صفات للمدح أو الذم فخولف في بعضها الاعراب فقد خولف للافتنان ويسمى ذلك قطعا لان تغيير المألوف يدل على زيادة ترغيب في استماع المذكور ومزيد اهتمام بشأنه كما مر في صدر السور وقد قرئ والصابرون كما قرئ والموفين (في البأساء) أي في الفقر والشدة (والضراء) أي المرض والزمانة (وحين البأس) أي وقت مجاهدة العدو في مواطن الحرب وزيادة الحين للاشعار بوقوعه احيانا وسرعة انقضائه

الملائكة ودخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما أنزل الله على أنبيائه ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرائعهم فثبت انه لم يبق شئ مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه الآية وتقرير آخر وهو أن للمكلف مبدأ ووسطا ونهاية ومعرفة المبدإ والمنتهى هو المقصود بالذات وهو المراد بالايمان بالله واليوم الآخر وأما معرفة مصالح الوسط فلا تتم الا بالرسالة وهي لا تتم الا بأمور ثلاثة الملائكة الآتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والموحى اليه وهو الرسول (السؤال الثالث) لم قدم هذا الايمان على أفعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلاة والزكاة (والجواب) للتنبيه على ان أعمال القلوب أشرف عند الله من أعمال الجوارح (الامر الثاني) من الامور المعتبرة في تحقق مسمى البر قوله وآتى المال على حبه وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن الضمير في قوله على حبه الى ماذا يرجع وذكروا فيه وجوها (الاول) وهو قول الاكثرين أنه راجع الى المال والتقدير وآتى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود هو أن تؤتيه وأنت صحيح شحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل يدل أن الصدقة حال الصحة أفضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك أيضا من وجوه (أحدها) ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عن المال وبذل الشئ عند الاحتياج اليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون (وثانيها) أن اعطاءه حال الصحة أدل على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من اعطائه حال المرض والموت (وثالثها) ان اعطاءه حال الصحة أشق فيكون أكثر ثوابا قياسا على ما يبذله الفقير من جهد المقل فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغني (ورابعها) أن من كان ماله على شرف الزوال فوهبه من أحد مع العلم بأنه لو لم يهبه منه لضاع فان هذه الهبة لا تكون مساوية لما اذا لم يكن خائفا من ضياع المال ثم انه وهبه منه طائعا وراغبا فكذا ههنا (وخامسها) أنه متأيد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه أي على حب الطعام وعن أبي الدرداء أنه صلى الله عليه وسلم قال مثل الذي تصدق عند الموت مثل الذي يهدي بعدما شبع (القول الثاني) أن الضمير يرجع الى الايتاء كأنه قيل يعطي ويحب الاعطاء رغبة في ثواب الله (الثالث) ان الضمير عائد على اسم الله تعالى يعني يعطون المال على حب الله أي على طلب مرضاته (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد من هذا الايتاء فقال قوم انها الزكاة وهذا ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه أن يتغايرا فثبت ان المراد به غير الزكاة ثم انه لا يخلو اما أن يكون من التطوعات أو من الواجبات لا جائز أن يكون من التطوعات لانه تعالى قال في آخر الآية أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون وقف التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى عليه

(أولئك) اشارة الى المذكورين باعتبار اتصافهم بالنعوت الجليلة المعدودة وما فيه من معنى البعد للاشعار بعلو طبقتهم وسمو رتبتهم (الذين صدقوا) أي في الدين واتباع الحق وتحري البر حيث لم تغيرهم الاحوال ولم تزلزلهم الاهوال (وأولئك هم المتقون) عن الكفر وسائر الرذائل وتكرير الاشارة لزيادة تنويه شأنهم وتوسيط الضمير للاشارة الى انحصار التقوى فيهم والآية الكريمة كما ترى حاوية لجميع الكمالات البشرية برمتها تصريحا أو تلويحا لما أنها مع تكثر فنونها وتشعب شجونها منحصرة في خلال ثلاث صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة مع العباد وتهذيب النفس وقد أشير الى الاولى بالايمان بما فصل والى الثانية بايتاء المال والى الثالثة باقامة الصلاة الخ ولذلك وصف الحائزون لها بالصدق نظرا الى ايمانهم واعتقادهم وبالتقوى اعتبارا لمعاشرتهم مع الخلق ومعاملتهم مع الحق واليه يشير قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بهذه الآية فقد استكمل الايمان

فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكاة الا أنه من الواجبات ثم فيه قولان (الاول) انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول (أما النص) فقوله عليه الصلاة والسلام لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعانا وجاره طاوالى جنبه وروى عن فاطمة بنت قيس ان فى المال حقا سوى الزكاة ثم تلت وآتى المال على حبه وحكى عن الشعبى انه سئل عمن له مال فأدى زكاته فهل عليه شئ سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطى السائل ثم تلا هذه الآية وأما العقل فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكاة واجبة عليهم ولو امتنعوا من الاعطاء جاز الاخذ منهم قهرا فهذا يدل على ان هذا الايتاء واجب واحتج من طعن فى هذا القول بما روى عن على رضى الله عنه أنه قال ان الزكاة نسخت كل حق (والجواب) من وجوه (الاول) أنه معارض بما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال فى المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول أولى من قول على (الثانى) أجمعت الامة على انه اذا حضر المضطر فانه يجب أن يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد أدى الزكاة بالكمال (الثالث) المراد أن الزكاة نسخت الحقوق المقدرة أما الذى لا يكون مقدرا فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصدق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدر فان قيل هب أنه صح هذا التأويل لكن ما الحكمة فى هذا الترتيب قلنا فيه وجوه (أحدها) أنه تعالى قدم الاولى فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعا بين الصلة والصدقة ولان القرابة من أوكد الوجوه فى صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على المالك فى الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا فى الثلث ولذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات على ما قال كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت الآية وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذى القربى ثم أتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذى لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم أتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته الى أهله ثم ذكر السائلين وفى الرقاب لان حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره (وثانيها) أن معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه أقرب ثم بحاجة الايتام ثم بحاجة المساكين ثم على هذا النسق (وثالثها) ان ذا القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه لان شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذى قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدأ الله تعالى بذى القربى ثم باليتامى وأخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب أشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما فأما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتد حاجته فى الوقت والسائل

قد يكون غنيا و يظهر شدة الحاجة وأخر المكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجة الشديدة (القول الثاني) أن المراد بايتاء المال ماروى أنه عليه الصلاة والسلام عند ذكره للابل قال ان فيها حقا هو اطراق فحلها واعارة ذلولها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفحل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب (القول الثالث) ان ايتاء المال الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكاة وهذا أيضا ضعيف لانه تعالى جمع في هذه الآية بين هذا الايتاء و بين الزكاة (المسئلة الثالثة) أما ذوى القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكور في آية النفل والغنيمة والاكثرون من المفسرين على ذوى القربى للمعطين وهو الصحيح لانهم به أخص ونظيره قوله تعالى ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى واعلم أن ذوى القربى هم الذين يقربون منه بولادة الابوين أو بولادة الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوى الرحم المحرم على ماحكى عن قوم لان المحرمية حكم شرعى أما القرابة فهى لفظة لغوية موضوعة للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل و يتفاوت في القرب والبعد أما اليتامى فمن الناس من حمله على ذوى اليتامى قال لانه لا يحسن من المتصدق أن يدفع المال الى اليتيم الذى لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم مراهقا عارفا بمواقع حظه وتكون الصدقة من باب مايؤكل و يلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها اليه هذا كله على قول من قال اليتيم هو الذى لا أب له مع الصغر وعند أصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ومعلوم انهم لا يؤتون المال الا اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى يتيم أبى طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغا دفع المال اليه والا فيدفع الى وليه وأما المساكين ففيه خلاف سنذكره ان شاء الله تعالى في سورة التوبة والذى نقوله هنا ان المساكين أهل الحاجة ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسأل و ينبسط وهو المراد بقوله والسائلين وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه بمسئلته يعرف فقره وحاجته وأما ابن السبيل فروى عن مجاهد أنه المسافر وعن قتادة أنه الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل والاول أشبه لان السبيل اسم للطريق وجعل المسافرا بناله للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء و يقال للرجل الذى أتت عليه السنون ابن الايام وللشجعان بنو الحرب وللناس بنو الزمان قال ذو الرمة

وردت عشاء والثريا كأنها * على قمة الرأس ابن ماء محلق

وأما قوله والسائلين فعنى به الطالبين ومن جعل الآية في غير الزكاة أدخل في هذه الآية المسلم والكافر روى الحسن بن على رضى الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال للسائل حق ولو جاء على فرس وقال تعالى وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم أما قوله وفى الرقاب ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الرقاب جمع الرقبة وهى مؤخر أصل

العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ولهذا المعنى يقال أعتق الله رقبته ولا يقال أعتق الله عنقه لانه لما سميت رقبة كأنها تراقب العذاب ومن هذا يقال للتى لايعيش ولدها رقوب لاجل مراعاتها موت ولدها (المسئلة الثانية) معنى الآية و يؤتى المال فى عتق الرقاب قال القفال واختلف الناس فى الرقاب المذكورين فى آية الصدقات فقال قائلون انه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتبا فيعينه على أداء كتابته فهؤلاء أجازوا شراء الرقاب من الزكاة المفروضة وقال قائلون لايجوز صرف الزكاة الا فى اعانة المكاتبين فمن تأول هذه الآية على الزكاة المفروضة فحينئذ يبقى فيه ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة أجاز الامرين فيها قطعا ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الاسارى واعلم أن تمام الكلام فى تفسير هذه الاصناف سيأتى ان شاء الله تعالى فى سورة التوبة فى تفسير آية الصدقات (الامر الثالث) من الامور المعتبرة فى تحقق ماهية البر قوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة وذلك قد تقدم ذكره (الامر الرابع) قوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى رفع والموفون قولان (أحدهما) انه عطف على محل من آمن تقديره لكن البر المؤمنون والموفون عن الفراء والاخفش (الثانى) رفع على المدح على أن يكون خبر مبتدا محذوف تقديره وهم الموفون (المسئلة الثانية) فى المراد بهذا العهد قولان (الاول) أن يكون المراد ما أخذه الله من العهود على عباده بقولهم وعلى ألسنة رسله اليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالانبياء والكتب وقد أخبر الله تعالى عن أهل الكتاب انهم نقضوا العهود والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها فقال يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم فكان المعنى فى هذه الآية ان البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفاء بعهد الله لا كما نقض أهل الكتاب ميثاق الله وما وفوا بعهوده فجحدوا أنبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضى على هذا القول وقال ان قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح فى اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله اذا عاهدوا فلا وجه لحمله على ما سيكون لزومه ابتداء من قبله تعالى (والجواب) عنه انه تعالى وان ألزمهم هذه الاشياء لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه فصح من هذا الوجه اضافة العهد اليهم (القول الثانى) أن يحمل ذلك على الامور التى يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما أن يكون بين العبد و بين الله أو بينه و بين رسول الله أو بينه و بين سائر الناس أما الذى بينه و بين الله فهو ما يلزمه بالنذور والايمان وأما الذى بينه و بين رسول الله فهو الذى عاهد الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه وأما الذى بينه و بين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه فى عقود المعاوضات من

التسليم والتسلم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناصرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل هذه الاقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا هم الذين اذا وعدوا أنجزوا واذا حلفوا ونذروا أوفوا واذا قالوا صدقوا واذا ائتمنوا أدوا ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله الآية (الامر الخامس) من الامور المعتبرة في تحقق ماهية البر قوله تعالى والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في نصب الصابرين أقوال (الاول) قال الكسائي هو معطوف على ذوي القربى كأنه قال وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الآية يصير هكذا ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون متقدم على قوله والصابرين فهو عطف على من فحينئذ قد عطفت على الموصول قبل صلته شيئا وهذا غير جائز لان الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال أن يوصف الاسم أو يؤكد أو يعطف عليه الا بعد تمامه وانقضائه بجميع اجزائه اما ان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح أيضا قول الكسائي لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا الفصل غير جائز بل هذا أشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلأن لا يجوز بالجملة كان ذلك أولى فان قيل أليس جاز الفصل بين المبتدا والخبر بالجملة كقول القائل ان زيدا فافهم ما أقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع أجر من أحسن عملا ثم قال أولئك ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله انا لا نضيع قلنا الموصول مع الصلة كالشئ الواحد فالتعلق الذي بينهما أشد من التعلق الذي بين المبتدأ والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة (القول الثاني) قول الفراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح وعلى الذم اذا طال الكلام بالنسق في صفة الشئ الواحد وأنشد الفراء

الى الملك القرم وابن الهمام ❊ وليث الكتيبة في المزدحم

وقالوا فيمن قرأ حمالة الحطب بنصب حمالة انه نصب على الذم قال أبو علي الفارسي واذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح أو الذم فالاحسن أن تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود أكمل لان الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون في أن المدح والذم

لم صارا منصوبتين لاختلاف الحركة فقال الفراء أصل المدح والذم من كلام السامع وذلك أن الرجل اذا أخبر غيره فقال له قام زيد فربما أثنى السامع على زيد وقال ذكرت والله الظريف ذكرت العاقل أى هو والله الظريف هو العاقل فأراد المتكلم أن يمدحه بمثل ما مدحه به السامع فجرى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى أعنى الظريف وأنكر الفراء ذلك لوجهين (الاول) أن أعنى انما يقع تفسيرا للاسم المجهول والمدح يأتى بعد المعروف (الثانى) أنه لو صح ما قاله الخليل لصح أن يقول قام زيد أخاك على معنى أعنى أخاك وهذا مما لم تقله العرب أصلا واعلم أن من الناس من قرأ والموفين والصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون أما قوله فى البأساء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس والضراء قال يريد به المرض وهما اسمان على فعلاء ولا أفعل لهما لانهما ليسا بنعتين وحين البأس قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد القتال فى سبيل الله والجهاد ومعنى البأس فى اللغة الشدة يقال لا بأس عليك فى هذا أى لا شدة وعذاب بئيس شديد ثم تسمى الحرب بأسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدته قال تعالى فلما رأوا بأسنا فلما أحسوا بأسنا فمن ينصرنا من بأس الله ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا أى أهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا فى ايمانهم وذكر الواحدى رحمه الله فى آخر هذه الآية مسئلة وهى انه قال هذه الواوات فى الاوصاف فى هذه الآية للجمع فمن شرائط البر وتمام شرط البار أن تجتمع فيه هذه الاوصاف ومن قام بواحد منها لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغى أن يظن الانسان أن الموفى بعهده من جملة من قام بالبر وكذا الصابر فى البأساء بل لا يكون قائما بالبر الا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبياء عليهم السلام لان غيرهم لا تجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة فى جميع المؤمنين وما توفيقى الا بالله عليه توكلت * (الحكم الرابع) قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفى له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم) قبل الشروع فى التفسير لا بد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن سبب نزوله ازالة الاحكام التى كانت ثابتة قبل مبعث محمد عليه السلام وذلك لان اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل وأخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدى فى كل واحد من هذين الحكمين أما فى القتل فلانه اذا وقع القتل بين قبيلتين احداهما أشرف من الاخرى فالاشرف كانوا يقولون لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدا قتل انسانا من الاشراف فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول وقالوا ماذا تريد فقال احدى ثلاث قالوا وما هى

بما ذكر من أصول الدين وقواعده التى عليها بنى أساس المعاش والمعاد (كتب عليكم) أى فرض وألزم عند مطالبة صاحب الحق فلا يقدح فيه قدرة الولى على العفو فان الوجوب انما اعتبر بالنسبة الى الحكام أو القاتلين (القصاص فى القتلى) أى بسبب قتلهم كما فى قوله صلى الله عليه وسلم ان امرأة دخلت النار فى هرة ربطتها أى بسبب ربطها اياها (الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى) كان فى الجاهلية بين حيين من أحياء العرب دماء وكان لاحدهما طول على الآخر فأقسموا لنقتلن الحر منكم بالعبد والذكر بالانثى فلما جاء الاسلام تحاكموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت فأمرهم أن يتباوؤا وليس فيها دلالة على عدم قتل الحر بالعبد عند الشافعى أيضا لان اعتبار المفهوم حيث لم يظهر للتخصيص بالذكر وجه سوى اختصاص الحكم بالمنطوق وقد رأيت الوجه ههنا وانما يتمسك فى ذلك هو ومالك رحمهما الله بما روى على رضى الله عنه أن رجلا قتل عبده فجلده رسول الله صلى الله عليه وسلم ونفاه سنة ولم يقده وبما روى عنه رضى الله عنه أنه قال من السنة أن لا

قال اما تحيون ولدي أو تعلون داري من نجوم السماء او تدفعوا الى جملة قومكم حتى اقتلهم ثم لا أرى اني أخذت عوضا أما الظلم في امر الدية فهو انهم ربما جعلوا دية الشريف اضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص وأنزل هذه الآية (والرواية الثانية) في هذا المعنى وهو قول السدي ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب في التعدي (والرواية الثالثة) انها نزلت في واقعة قتل حمزة رضي الله عنه (والرواية الرابعة) مانقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس ورواها عن علي بن أبي طالب وعن الحسن البصري أن المقصود من هذه الآية بيان ان بين الحرين والعبدين والذكرين والانثيين يقع القصاص ويكفي ذلك فقط فاما اذا كان القاتل للعبد حرا أو للحر عبدا فانه يجب مع القصاص التراجع وأما حر قتل عبدا فهو قوده فان شاء موالي العبد ان يقتلوا الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ويردوا الى اولياء الحر بقية ديته وان قتل عبد حرا فهو به قود فان شاء أولياء الحر قتلوا العبد وأسقطوا قيمة العبد من دية الحر وأدوا بعد ذلك الى أولياء الحر بقية ديته وان شاؤا أخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد وان قتل رجل امرأة فهو بها قود فان شاء أولياء المرأة قتلوه وأدوا نصف الدية وان قتلت المرأة رجلا فهي به قود فان شاء أولياء الرجل قتلوها واخذوا نصف الدية وان شاؤا أعطوا كل الدية وتركوها قالوا فالله تعالى أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فاما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفنا سبب النزول فلنرجع الى التفسير أما قوله تعالى كتب عليكم فمعناه فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى كتب عليكم الصيام وقال كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات أي المفروضات وقال عليه السلام ثلاث كتبن علي ولم تكتب عليكم (والثاني) لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وأما القصاص فهو ان يفعل بالانسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان أثر فلان اذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتدا على آثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لاخته قصيه أي اتبعي أثره وسميت القصة قصة لان بالحكاية تساوي المحكي وسمي القصص لانه يذكر مثل أخبار الناس ويسمى المقص مقصا لتعادل جانبيه وأما قوله تعالى في القتلى أي بسبب قتل القتلى لان كلمة في قد تستعمل للسببية كقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل اذا عرفت هذا فصار تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى الا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله

يقتل مسلم بذي عهد ولاحر بعبد و بان أبابكر وعمر رضي الله عنهما كانا لايقتلان الحر بالعبد بين أظهر الصحابة من غير نكير وبالقياس على الاطراف وعندنا يقتل الحر بالعبد لقوله تعالى أن النفس بالنفس فان شريعة من قبلنا اذا قصت علينا من غير دلالة على نسخها فالعمل بها واجب على انها شريعة لنا ولان القصاص يعتمد المساواة في العصمة وهي بالدين أو بالدار وهما سيان فيهما وقرئ كتب على البناء للفاعل ونصب القصاص (فمن عفي له من أخيه شيء) أي شيء من العفو لان عفا لازم وفائدته الاشعار بأن بعض العفو بمنزلة كله في اسقاط القصاص وهو الواقع أيضا في العادة اذ كثيرا مايقع العفو من بعض الأولياء فهو شيء من العفو وقيل معنى عفي ترك وشيء مفعول به وهو ضعيف اذ لم يثبت عفاه بمعنى تركه بل اعفاه وحمل العفو على المحو كما في قول من قال

ديار عفاها جور كل معاند ... وقوله عفاها كل حنان كثير الوبل هطال

فيكون المعنى فمن محي له من أخيه شيء صرف للعبارة المتداولة في الكتاب والسنة عن معناها المشهور المعهود الى ماليس بمعهود فيهما وفي استعمال الناس ﴿ والتخصيص ﴾

التخصيص أيضا فى صور كثيرة وهى اذا قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما اذا قتل المسلم حربيا أو معاهدا وفيما اذا قتل مسلم مسلما خطأ الا ان العام الذى دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه * فان قيل قولكم هذه الآية تقتضى وجوب القصاص فيه اشكالان (الاول) أن القصاص لو وجب لوجب اما على القاتل أو على ولى الدم أو على ثالث والاقسام الثلاثة باطلة وانما قلنا انه لا يجب على القاتل لان القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولى الدم لان ولى الدم مخير فى الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا أقرب للتقوى (والثالث) أيضا باطل لانه يكون أجنبيا عن ذلك القتل والاجنبى عن الشئ لا تعلق له به (السؤال الثانى) اذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على ايجاب القتل البتة بل أقصى ما فى الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية فى القتل الذى يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل (والجواب) عن السؤال الاول من وجهين (الاول) أن المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام أو من يجرى مجراه لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحل للامام ان يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقدير يا أيها الائمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان أراد ولى الدم استيفاءه (والثانى) انه خطاب مع القاتل والتقدير يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولى بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له أن يمتنع ههنا وليس له أن ينكر بل للزانى والسارق الهرب من الحد ولهما أيضا أن يستترا بستر الله ولا يقرا والفرق أن ذلك حق الآدمى (وأما الجواب) عن السؤال الثانى فهو ان ظاهر الآية يقتضى ايجاب التسوية فى القتل والتسوية فى القتل صفة القتل وايجاب الصفة يقتضى ايجاب الذات فكانت الآية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه * و يتفرع على ما ذكرنا مسائل (المسئلة الاولى) ذهب أبو حنيفة الى أن موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعى فى أحد قوليه الى أن موجب العمد اما القصاص واما الدية واحتج أبو حنيفة بهذه الآية و وجه الاستدلال بها فى غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام أو ولى الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولى الدم يريد القتل على التعيين وعندنا أنه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع فى أن ولى الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس فى الآية دلالة على أنه اذا أراد الدية ليس له ذلك (المسئلة الثانية) اختلفوا فى كيفية المماثلة التى دلت هذه الآية على ايجابها فقال الشافعى يراعى جهة القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه فى تلك المرة والا حزت رقبته وكذلك لو أحرق الاول بالنار أحرق الثانى فان مات فى تلك المرة والا حزت رقبته وقال أبو حنيفة رحمه الله المراد بالمثل تناول النفس بأرجى ما يمكن فعلى هذا الا اقتصاص الا بالسيف بحز

فانهم لا يستعملون العفو فى باب الجنايات الا فيما ذكر من قبل وعفا يعدى بعن الى الجانى والى الذنب قال تعالى عفا الله عنك وقال عفا الله عنها فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كانه قيل فمن عفى له عن جنايته من جهة أخيه يعنى ولى الدم وايراده بعنوان الاخوة الثابتة بينهما بحكم كونهما من بنى آدم عليه السلام لتحريك سلسلة الرقة والعطف عليه (فاتباع بالمعروف) فالامر اتباع أو فليكن اتباع والمراد وصية العافى بالمسامحة ومطالبة الدية بالمعروف من غير تعنيف وقوله عز وجل (وأداء اليه باحسان) حث المعفو عنه على ان يؤديها باحسان من غير مماطلة و بخس

الرقبة حجة الشافعي رحمه الله أن الله تعالى أوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه (أحدها) أنه يجوز أن يقال كتبت التسوية في القتلى الا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخلة تحت النص (وثانيها) انا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الامور لصارت الآية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مفيدة لكنها ربما صارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص أهون من الاجمال (وثالثها) أن الآية لو لم تفد الا الايجاب للتسوية في أمر من الامور فلا شيئين الا وهما متساويان في بعض الامور فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شيء البتة وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت أن هذه الاية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه وبما روى أن يهوديا رضخ رأس صبية بالحجارة فقتلها فأمر النبي صلى الله وسلم أن ترضخ رأس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات ومع هذه الاحاديث على قول الشافعي مبلغا قويا * واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام لاقود الا بالسيف وبقوله عليه السلام لا يعذب بالنار الا ربها (والجواب) أن الاحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله أعلم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان هذا القاتل اذا لم يتب وأصر على ترك التوبة فان القصاص مشروع في حقه عقوبة من الله تعالى أما اذا كان تائبا فقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون عقوبة وذلك لان الدلائل دلت على أن التوبة مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة امتنع أن يبقى التائب مستحقا للعقاب ولانه عليه السلام قال التوبة تمحو الحوبة فثبت أن شرع القصاص في حق التائب لا يمكن أن يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال أصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة انما شرع ليكون لطفا به ثم سألوا أنفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا به وأجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يزجر سائر الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم أنه لابد وان يقتل صار ذلك داعيا له الى الخير وترك الاصرار والتمرد * أما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ففيه قولان (القول الاول) ان هذه الاية تقتضي أن لا يكون القصاص مشروعا الا بين الحرين وبين العبدين وبين الانثيين * واحتجوا عليه بوجوه (الاول) أن الالف واللام في قوله الحر تفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد أن يقتل كل حر بالحر فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر

(ذلك) أي ما ذكر من الحكم (تخفيف من ربكم ورحمة) لما فيه من التسهيل والنفع وقيل كتب على اليهود القصاص وحده وحرم عليهم العفو والدية وعلى النصارى العفو على الاطلاق وحرم عليهم القصاص والدية وخيرت هذه الامة بين الثلاث تيسيرا عليهم وتنزيلا للحكم على حسب المنازل (فمن اعتدى بعد ذلك) بأن قتل غير القاتل بعد ورود هذا الحكم أو قتل القاتل بعد العفو أو أخذ الدية (فله) باعتدائه (عذاب أليم) أما في الدنيا فبالاقتصاص بما قتله بغير حق وأما في الآخرة فبالنار

مقتولا لا بالحر وذلك ينافى ايجاب أن يكون كل حر مقتولا بالحر (الثانى) أن الباء من حروف الجر فيكون متعلقا لامحالة بفعل فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعم من الخبر بل اما أن يكون مساويا له أو أخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضى أن يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافى كون حر مقتولا بالعبد (الثالث) وهو انه تعالى أوجب فى أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص فى القتلى فلما ذكر عقيبه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية فى الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص فى القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية فى هذا المعنى فوجب أن لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس فجوابنا أن الترجيح معنا لوجهين (أحدهما) أن قوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والآية التى تمسكنا بها شرع لنا ولا شك أن شرعنا أقوى فى الدلالة من شرع من قبلنا (وثانيها) أن الآية التى تمسكنا بها مشتملة على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولاشك أن الخاص مقدم على العام ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الآية أن لا يقتل العبد الا بالعبد وأن لا تقتل الانثى الا بالانثى الا أنا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى المستنبط من نسق هذه الآية وذلك المعنى غير موجود فى قتل الحر بالعبد فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر اللفظ أما الاجماع فظاهر وأما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلأن يقتل بالحر وهو فوقه كان أولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذى هو دونه وكذا القول فى قتل الانثى بالذكر فأما قتل الذكر بالانثى فليس فيه الا الاجماع والله أعلم (القول الثانى) أن قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الاقسام واحتجوا عليه بوجهين (الاول) أن قوله والانثى بالانثى يقتضى قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض (الثانى) أن قوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر واذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم فى سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لفوائد سوى نفى الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا فى تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين (الاول) وهو الذى عليه الاكثرون أن تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه أهل الجاهلية على ما روينا فى سبب نزول هذه الآية انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم أن للقائلين بالقول الاول أن يقولوا أما قوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية

المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي أهلية القضاء والامامة والشهادة فوجب أن لا يكون مشروعا أقصى ما في الباب أنه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس الا أنه يبقى في غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا أن قوله كتب عليكم القصاص في القتلى يوجب قتل الحر بالعبد الا انا بينا أن قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد هذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لاسيما اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جاريا مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام (الوجه الثاني) في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير الطبري عن علي بن أبي طالب والحسن البصري أن هذه الصور هي التي يكتفى فيها بالقصاص أما في سائر الصور وهي ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لابد فيه من التراجع وقد شرحنا هذا القول في سبب نزول هذه الآية الا أن كثيرا من المحققين زعموا أن هذا النقل لم يصح عن علي بن أبي طالب وهو أيضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع فكذلك يقتل الذكر بالانثى ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه أما قوله تعالى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان فاعلم أن الذين قالوا موجب العمد أحد أمرين اما القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الآية وقالوا الآية تدل على ان في هذه القصة عافيا ومعفوا عنه وليس ههنا الا ولي الدم والقاتل فيكون العافي أحدهما ولا يجوز أن يكون هو القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتأتى من الولي الذي له الحق على القاتل فصار تقدير الآية فاذا عفا ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله شيء مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص ازالة للابهام فصار تقدير الآية اذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافي بالمعروف وليؤد اليه مالا باحسان وبالاجماع لا يجب أداء غير الدية فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود أو المال ولو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة أي اثبات الخيار لكم في أخذ الدية وفي القصاص رحمة من الله عليكم لان الحكم في اليهود حتم القصاص والحكم في النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله ورحمة في حق هذه الامة لان ولي الدم قد تكون الدية آثر عنده من القود اذا كان محتاجا الى المال وقد يكون القود آثر اذا كان راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما أحبه رحمة من الله في حقه فان قيل لا نسلم ان العافي هو ولي الدم وقوله العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولي الدم قلنا لا نسلم أن العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفي له من أخيه شيء أي فمن سهل له من أخيه شيء يقال أتاني

هذا المال عفوا صفوا أى سهلا ويقال خذ ما عفا أي ما سهل قال الله تعالى خذ العفو فيكون تقدير الآية فمن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذي هو القاتل شيء من المال فليتبع ولي الدم ذلك القاتل في مطالبة ذلك المال وليؤدّ القاتل الى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة فيكون معنى الآية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به و يعفوا عن القود سلمنا أن العافي هو ولي الدم لكن لم لا يجوز أن يقال المراد هو أن يكون القصاص مشتركا بين شريكين فيعفو أحدهما فحينئذ ينقلب نصيب الاخر مالا فالله تعالى أمر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وأمر القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا أن العافي هو ولي الدم سواء كان له شريك أو لم يكن لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذا مشروط برضا القاتل الا أنه تعالى لم يذكر رضا القاتل لانه يكون ثابتا لامحالة لان الظاهر من كل عاقل أنه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له لا النفس ولا المال أما بذل المال ففيه احياء النفس فلما كان هذا الرضا حاصلا في الاعم الاغلب لاجرم ترك ذكره وان كان معتبرا في نفس الامر (والجواب) حمل لفظ العفو في هذه الآية على اسقاط حق القصاص أولى من حمله على أن يبعث القاتل المال الى ولي الدم و بيانه من وجهين (الاول) ان حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وحمل اللفظ في هذه الآية على اسقاط الحق أولى من حمله على ماذكرتم لانه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان حمل قوله فمن عفي له من أخيه شيء على اسقاط حق القصاص أولى لان قوله شيء لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعنى الذي هو المذكور السابق أولى (الثاني) انه لو كان المراد بالعفو ماذكرتم لكان قوله فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان عبثا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لاحاجة به الى اتباعه ولا حاجة بذلك المعطى الى أن يؤمر بأداء ذلك المال بالاحسان *وأما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين (الاول) أن ذلك الكلام انما يمشي بفرض صورة مخصوصة وهي ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا أحدهما وسكت الآخر والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المقيدة خلاف الظاهر (والثاني) أن الهاء في قوله وأداء إليه باحسان ضمير عائد الى مذكور سابق والمذكور السابق هو العافي فوجب أداء هذا المال الى العافي وعلى قولكم يجب أداؤه الى غير العافي فكان قولكم باطلا وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا اما أن يكون ممتنع الزوال أو كان ممكن الزوال فان كان ممتنع الزوال وجب أن يكون مكنة أخذ الدية ثابتة لولي الدم على الاطلاق وان كان ممكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط المنفي ماذلت الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وانه غير جائز ولما تلخص هذا البحث فنقول الآية بقيت فيهما ابحاث لفظية نذكرها في معرض السؤال والجواب (البحث الاول)

كيف تركيب قوله فمن عفى له من أخيه شيء (الجواب) تقديره فمن عفى له من أخيه شيء من العفو وهو كقوله سير بزيد بعض السير وطائفة من السير (البحث الثاني) ان عفا يتعدى بعن لا باللام فما وجه قوله فمن عفى له (الجواب) انه يتعدى بعن الى الجاني والى الذنب فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى عفا الله عنك فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كما تقول عفوت له عن ذنبه وتجاوزت له عنه وعليه هذه الآية كأنه قيل فمن عفى له من جنايته فاستغنى عن ذكر الجناية (البحث الثالث) لم قيل شيء من العفو (الجواب من وجهين أحدهما) أن هذا انما يشكل اذا كان الحق ليس الا القود فقط فحينئذ يقال القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله شيء فائدة أما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال كان مجموع حقه متبعضا لان له أن يعفو عن القود دون المال وله أن يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك جاز أن يقول فمن عفى له من أخيه شيء (والجواب الثاني) أن تنكير الشيء يفيد فائدة عظيمة لانه يجوز أن يتوهم أن العفو لا يؤثر في سقوط القود الا أن يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى أن العفو عن جزئه كالعفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الاولياء عن حقه كعفو جميعهم عن حقهم فلو عرف الشيء كان لا يفهم منه ذلك فلما نكره صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال تعالى فمن عفى له من أخيه شيء (البحث الرابع) بأي معنى أثبت الله وصف الاخوة (والجواب) قيل ان ابن عباس تمسك بهذه الآية في بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة أوجه (الاول) أنه تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص عليه وانما وجب القصاص عليه اذا صدر عنه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة مؤمن (والثاني) أنه تعالى أثبت الاخوة بين القاتل و بين ولي الدم ولا شك أن هذه الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلولا أن الايمان باق مع الفسق والا لما بقيت الاخوة الحاصلة بسبب الايمان (الثالث) أنه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو انما يليق بالمؤمن اجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص في القتلى هم الائمة فالسؤال زائل وان قلنا انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين (أحدهما) أن القاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التأويل (والثاني) أن القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى أدخل فيه غير التائب على سبيل التغليب (وأما الوجه الثاني) وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه (الاول) أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أحدا ولا شك أن المؤمنين اخوة قبل الاقدام على القتل (والثاني) الظاهر أن الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير يكون ولي المقتول أخاله (والثالث) يجوز أن يكون جعله أخاله في النسب كقوله تعالى والى عاد أخاهم هودا (والرابع) أنه حصل بين ولي الدم و بين القاتل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما أدنى تعلق

(والخامس) ذكره بلفظ الاخوة ليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ماهو ثابت بينهما من الجنسية فى الاقرار والاعتقاد (والجواب) أن هذه الوجوه باسرها تقتضى تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى أثبت الاخوة على الاطلاق أما قوله تعالى فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان ففيه ابحاث (البحث الاول) قوله فاتباع بالمعروف رفع لانه خبر مبتدا محذوف وتقديره فحكمه اتباع أوهو مبتدأ خبره محذوف تقديره فعليه اتباع بالمعروف (البحث الثانى) قيل على العافى الاتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه أداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافى بمعروف ويؤدى ذلك المعروف اليه باحسان (البحث الثالث) الاتباع بالمعروف أن لايشدد بالمطالبة بل يجرى فيها على العادة المألوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجد العين المال فانه لايطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجد الغير المال الواجب فالامهال الى أن يتباع ويستبدل وان لايمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاهم من الواجبات فاما الاداء باحسان فالمراد به أن لا يدعى الاعدام فى حال الامكان ولايؤخره مع الوجود ولا يقدم ماليس بواجب عليه وان يؤدى ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل أما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجوه (أحدها) أن المراد بقوله ذلك اى الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف فى حقكم لان العفو وأخذ الدية محرمان على أهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية محرمان على أهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس (وثانيها) أن قوله ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان أما قوله فمن اعتدى بعد ذلك التخفيف يعنى جاوز الحد الى ماهو أكثر منه قال ابن عباس والحسن المراد أن لايقتل بعد العفو والدية وذلك لان أهل الجاهلية اذا عفوا وأخذوا الدية ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل قتلوه فنهى الله عن ذلك وقيل المراد أن يقتل غير قاتله أو أكثر من قاتله أو طلب أكثر مما وجب له من الدية أو جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب أن يحمل على الجميع لعموم اللفظ فله عذاب أليم وفيه قولان (أحدهما) وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد الالم فى الآخرة (والثانى) روى عن قتادة أن العذاب الاليم هو أن يقتل لامحالة ولايعفى عنه ولايقبل الدية منه لقوله عليه السلام لاأعافى احدا قتل بعد أخذ الدية وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه (أحدها) أن المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة (وثانيها) انا بينا أن القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما فى حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا فى وجه دون وجه (وثالثها) أن القاتل لمن عفى عنه لايجوز أن يختص بأن لايمكن ولى الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولى الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله أعلم * قوله تعالى (ولكم فى

القصاص حياة ياأولى الالباب لعلكم تتقون) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أوجب فى الآية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلام توجه فيه سؤال وهو أن يقال كيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص فقال ولكم فى القصاص حياة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى الآية وجوه (الاول) انه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لان القصاص ازالة للحياة وازالة الشئ يمتنع أن تكون نفس ذلك الشئ بل المراد أن شرع القصاص يفضى الى الحياة فى حق من يريد أن يكون قاتلا وفى حق من يراد جعله مقتولا وفى حق غيرهما أيضا أما فى حق من يريد أن يكون قاتلا فلانه اذا علم أنه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا وأما فى حق من يراد جعله مقتولا فلان من أراد قتله اذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول وأما فى حق غيرهما فلان فى شرع القصاص بقاء من هم بالقتل أو من يهم به وفى بقائهما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدى الى المحاربة التى تنتهى الى قتل عالم من الناس وفى تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفى زواله حياة الكل (الوجه الثانى) فى تفسير الآية أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لان سافك الدم اذا أقيد منه ارتدع من كان يهم بالقتل فلم يقتل فكان القصاص نفسه سببا للحياة من هذا الوجه واعلم ان الوجه الذى ذكرناه غير مختص بالقصاص الذى هو القتل بل يدخل فيه القصاص فى الجوارح والشجاج وذلك لانه اذا علم أنه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سببا لبقائهما لان المجروح لايؤمن فيه الموت وكذلك الجارح اذا اقتص منه وأيضا فالشجة والجراحة التى لاقود فيها داخلة تحت الآية لان الجارح لايأمن أن تؤدى جراحته الى زهوق النفس فيلزم القود فخوف القصاص حاصل فى النفس (الوجه الثالث) أن المراد من القصاص ايجاب التسوية فيكون المراد ان فى ايجاب التسوية حياة لغير القاتل لانه لايقتل غير القاتل بخلاف مايفعله أهل الجاهلية وهو قول السدى (الوجه الرابع) قرأ ابو الجوزاء ولكم فى القصص حياة أى فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصص القرآن أى لكم فى القرآن حياة للقلوب كقوله روحا من أمرنا ويحيى من حى عن بينة والله أعلم (المسئلة الثانية) اتفق علماء البيان على أن هذه الآية فى الايجاز مع جمع المعانى بالغة الى أعلى الدرجات وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بألفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول آخرين أكثروا القتل ليقل القتل وأجود الالفاظ المنقولة عنهم فى هذا الباب قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القرآن أفصح من هذا وبيان التفاوت من وجوه (أحدها) أن قوله ولكم فى القصاص حياة أخصر من الكل لان قوله ولكم لايدخل فى هذا الباب اذ لابد فى الجميع من تقدير ذلك لان قول القائل قتل البعض احياء للجميع لابد فيه من تقدير مثله وكذلك فى قولهم القتل انفى للقتل واذا

(ولكم فى القصاص حياة) بيان لمحاسن الحكم المذكور على وجه بديع لاتنال غايته حيث جعل الشئ محلا لضده وعرف القصاص ونكر حياة ليدل على ان فى هذا الجنس نوعا من الحياة عظيما لايبلغه الوصف وذلك لان العلم به يردع القاتل عن القتل فيتسبب لحياة نفسين ولانهم كانوا يقتلون غير القاتل والجماعة بالواحد فيثور الفتنة بينهم فاذا اقتص من القاتل سلم الباقون فيكون ذلك سببا لحياتهم وعلى الاول فيه اضمار وعلى الثانى تخصيص وقيل المراد بالحياة هى الأخروية فان القاتل اذا اقتص منه فى الدنيا لم يؤاخذ به فى الاخرة والظرفان اما خبران لحياة أو أحدهما خبر والآخر صلة له أو حال من المستكن فيه

وقرئ في القصص أي فيما قص عليكم من حكم القتل حياة أوفى القرآن حياة القلوب (ياأولي الالباب) أي ذوي العقول الخالصة عن شوب الاوهام خوطبوا بذلك بعد ما خوطبوا بعنوان الايمان تنشيطا لهم الى التأمل في حكمة القصاص (لعلكم تتقون) أي تقون أنفسكم من المساهلة في أمره والاهمال في المحافظة عليه والحكم به والاذعان له أو في القصاص فتكفوا عن القتل المؤدي اليه

تأملت علمت ان قوله في القصاص حياة أشد اختصارا من قولهم القتل أنفى للقتل (وثانيها) أن قولهم القتل انفى للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا لانتفاء نفسه وهو محال وقوله في القصاص حياة ليس كذلك لان المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم ماجعله سببا لمطلق الحياة لانه ذكر الحياة منكرة بل جعله سببا لنوع من أنواع الحياة (وثالثها) أن قوله القتل انفى للقتل فيه تكرير للفظ القتل وليس قوله في القصاص حياة كذلك (ورابعها) أن قول القائل القتل انفى للقتل لايفيد الا الردع عن القتل وقوله في القصاص حياة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو أجمع للفوائد (وخامسها) أن نفي القتل مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن حصول الحياة وأما الآية فانها دالة على حصول الحياة وهو مقصود أصلي فكان هذا أولى (وسادسها) أن القتل ظلما قتل مع أنه لايكون نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل انما النافي لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص فظاهر قولهم باطل أما الآية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الآية و بين كلام العرب (المسئلة الثالثة) احتجت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول أهل السنة في قولهم ان المقتول لولم يقتل لوجب أن يموت فقالوا اذا كان الذي يقتل يجب أن يموت لولم يقتل فهب ان شرع القصاص يزجر من يريد أن يكون قاتلا عن الاقدام على القتل لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل أولم يقتله فحينئذ لايكون شرع القصاص مفضيا الى حصول الحياة فان قيل انا انما نقول فيمن قتل لولم يقتل كان يموت لافيمن أريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ماقلتم قلنا أليس انما يقال فيمن قتل لولم يقتل كيف يكون حاله فاذا قلتم كان يموت فقد حكمتم في أن من حق كل وقت صح وقوع قتله أن يكون موته كقتله وذلك يصحح ماألزمناكم لانه لابد من أن يكون على قولكم المعلوم انه لولم يقتله امالانه منعه مانع عن القتل أو بأن خاف قتله انه كان يموت وفي ذلك صحة ماألزمناكم هذا كله ألفاظ القاضي أما قوله تعالى ياأولي الالباب فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فاذا أرادوا الاقدام على قتل أعدائهم وعلموا أنهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعا لهم لان العاقل لايريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سببا للكف والامتناع الا ان هذا الخوف انما يتولد من الفكر الذي ذكرناه ممن له عقل يهديه الى هذا الفكر فمن لاعقل له يهديه الى هذا الفكر لايحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولي الالباب واما قوله تعالى لعلكم تتقون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لفظة لعل للترجي وذلك انما يصح في حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات وجوابه ماسبق في قوله تعالى ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون (المسئلة الثانية) قال الجبائي هذا يدل على انه تعالى أراد من الكل التقوى سواء كان في المعلوم انهم يتقون أولايتقون بخلاف قول المجبرة وقد سبق جوابه أيضا في تلك الآية (المسئلة الثالثة)

في تفسير الآية قولان (أحدهما) قول الحسن والاصم ان المراد لعلكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص (والثاني) ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الآية تخصيص للتقوى فحمله على الكل أولى ومعلوم ان الله تعالى انما كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره لاجل أن يتقوا النار باجتناب المعاصي و يكفوا عنها فاذا كان هذا هو المقصود الاصلي وجب حمل الكلام عليه (الحكم الخامس) *قوله تعالى (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين) اعلم أن قوله تعالى كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه أما قوله اذا حضر أحدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت لان في ذلك الوقت يكون عاجزا عن الايصاء ثم ذكروا في تفسيره وجهين (الاول) وهو اختيار الاكثرين أن المراد حضور أمارة الموت وهو المرض المخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد انه قد وصل (والثاني) قول الاصم ان المراد فرض عليكم الوصية في حال الصحة بأن تقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي والقول الاول أولى لوجهين (أحدهما) ان الموصي وان لم يذكر في وصيته الموت جاز (والثاني) ان ما ذكرناه هو الظاهر واذا أمكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره أما قوله ان ترك خيرا فلا خلاف انه المال ههنا والخير يراد به المال في كثير من القرآن كقوله وما تنفقوا من خير وانه لحب الخير من خير فقير واذا عرفت هذا فنقول ههنا قولان (أحدهما) انه لا فرق بين القليل والكثير وهو قول الزهري فالوصية واجبة في الكل واحتج عليه بوجهين (الاول) ان الله تعالى أوجب الوصية فيما اذا ترك خيرا والمال القليل خير يدل عليه القرآن والمعقول أما القرآن فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وأيضا قوله تعالى لما أنزلت الي من خير فقير وأما المعقول فهو ان الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيرا (الحجة الثانية) ان الله تعالى اعتبر أحكام المواريث فيما يبقى من المال قل أم كثر بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا فوجب أن يكون الامر كذلك في الوصية (والقول الثاني) وهو ان لفظ الخير في هذه الآية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان من ترك درهما لا يقال انه ترك خيرا كما يقال فلان ذو مال فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد أهل الحاجة وان كان اسم المال قد يقع في الحقيقة على كل ما يتموله الانسان من قليل أو كثير وكذلك اذا قيل فلان في نعمة و في رفاهية من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وأن كان أحد لا ينفك عن نعمة الله وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفي الاسم عن الشيء لنقصه كما قد روي من قوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وقوله ليس بمؤمن من بات شبعانا وجاره جائع ونحو هذا (الحجة الثالثة) لو كانت الوصية واجبة في كل ما ترك سواء كان قليلا

(كتب عليكم) بيان لحكم آخر من الاحكام المذكورة (اذا حضر أحدكم الموت) أي حضر أسبابه وظهر أماراته أو دنا نفسه من الحضور وتقديم المفعول لافادة كمال تمكن الفاعل عند النفس وقت وروده عليها (ان ترك خيرا) أي مالا وقيل مالا كثيرا لما روي عن علي رضي الله عنه ان مولى له أراد أن يوصي وله سبعمائة درهم فمنعه وقال قال الله تعالى ان ترك خيرا وان هذا الشيء يسير فاتركه لعيالك وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا أراد الوصية وله عيال و أربعمائة دينار فقالت ما أرى فيه فضلا وأراد آخر أن يوصي فسألته كم مالك فقال ثلاثة آلاف درهم قالت كم عيالك قال أربعة قالت انما قال الله تعالى ان ترك خيرا وان هذا الشيء يسير فاتركه لعيالك

أو كثيرا لما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا كلاما مفيدا لان كل أحد لابد وأن يترك شيأ ما قليلا كان أو كثيرا أما الذى يموت عريانا ولا يبقى معه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذى يستر به عورته فذاك فى غاية الندرة فاذا ثبت أن المراد ههنا من الخير المال الكثير فذاك المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود أم لا فيه قولان (القول الاول) انه مقدر بمقدار معين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروى عن على رضى الله عنه انه دخل على مولى لهم فى الموت وله سبعمائة درهم فقال أولا أوصى قال لا انما قال الله تعالى ان ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة رضى الله عنها ان رجلا قال لها انى أريد أن أوصى قالت كم مالك قال ثلاثة آلاف قالت كم عيالك قال أربعة قالت قال الله ان ترك خيرا وان هذا لشئ يسير فاتركه لعيالك فهو أفضل وعن ابن عباس اذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصى فان بلغ ثمانمائة درهم أوصى وعن قتادة ألف درهم وعن النخعى من ألف وخمسمائة درهم (والقول الثانى) أنه غير مقدر بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال لان بمقدار من المال يوصف المرء بانه غنى وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يمتنع فى الايجاب أن يكون متعلقا بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد فليس لاحد أن يجعل فقد البيان فى مقدار المال دلالة على ان هذه الوصية لم تجب فيها قط بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المال الواجب فيها أما قوله الوصية ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال كتب لانه أراد بالوصية الايصاء ولذلك ذكر الضمير فى قوله فمن بدله بعدما سمعه وأيضا انما ذكر للفصل بين الفعل والوصية لان الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل كالعوض من تاء التأنيث والعرب تقول حضر القاضى امرأة فيذكرون لان القاضى فصل بين الفعل وبين المرأة (المسئلة الثانية) رفع الوصية من وجهين (أحدهما) على ما لم يسم فاعله (والثانى) على أن يكون مبتدأ وللوالدين الخبر وتكون الجملة فى موضع رفع بكتب كما تقول قيل عبد الله قائم فقولك عبد الله قائم جملة مركبة من مبتدا وخبر والجملة فى موضع رفع بقيل ﴿ أما قوله للوالدين والاقربين ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها واجبة لمن فقال للوالدين والاقربين وفيه وجهان (الاول) قال الاصم انهم كانوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب فى الفقر والمسكنة فأوجب الله تعالى فى أول الاسلام الوصية لهؤلاء منعا للقوم عما كانوا أعتادوه وهذا بين (الثانى) قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية المواريث جعل الله الخيار الى الموصى فى ماله وألزمه أن لا يتعدى فى اخراجه ماله بعد موته عن الوالدين والاقربين فيكون واصلا اليهم بتمليكه واختياره ولذلك لما نزلت آية المواريث قال عليه الصلاة والسلام ان الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فبين ان ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصى فأما الآن فالله تعالى قدر لكل ذى حق حقه وان عطية الله أولى من عطية الموصى واذا كان

للفصل أو على تأويل أن يوصى أو الايصاء ولذلك ذكر الضمير فى قوله تعالى فمن بدله بعدما سمعه واذا ظرف محض والعامل فيه كتب لكن لا من حيث صدور الكتب عنه تعالى بل من حيث تعلقه بهم تعلقا فعليا مستتبعا لوجوب الاداء كما ينبئ عنه البناء للمفعول وكلمة الايجاب ولا مساغ لجعل العامل هو الوصية لتقدمه عليها وقيل هو مبتدأ خبره للوالدين والجملة جواب الشرط باضمار الفاء كما فى قوله ﴿ من يفعل الحسنات الله يشكرها ﴿ ورد بأنه ان صح فمن ضرورة الشعر ومعنى كتب فرض وكان هذا الحكم فى بدء الاسلام ثم نسخ عند نزول آية المواريث بقوله عليه السلام ان الله قد أعطى كل ذى حق حقه ألا لا وصية لوارث فانه وان كان من أخبار الآحاد لكن حيث تلقته الامة بالقبول انتظم فى سلك المتواتر فى صلاحيته

كذلك فلا وصية لوارث البتة فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين (المسئلة الثانية) اختلفوا في قوله والاقربين من هم فقال قائلون هم الاولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن أبيه (والقول الثاني) وهو قول ابن عباس ومجاهد أن المراد من الاقربين من عدا الوالدين (والقول الثالث) انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصية للقرابة ثم رآها منسوخة (والقول الرابع) هم من لا يرثون من الرجل من أقاربه فأما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ أما قوله بالمعروف فيحتمل أن يكون المراد منه قدر ما يوصى به ويحتمل أن يكون المراد منه تمييز من يوصى له من الاقربين ممن لا يوصى لان كلا الوجهين يدخل في المعروف فكأنه تعالى أمره في الوصية أن يسلك الطريق الجميلة فاذا فاضل بينهم فبالمعروف واذا سوى فكمثل واذا حرم البعض فكمثل لانه لو حرم الفقير واوصى للغني لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بني العم لم يكن معروفا ولو أوصى لاولاد الجد البعيد مع حضور الاخوة لم يكن ما يأتيه معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة خالية عن شوائب الايحاش وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لاحد أن يقول لو كانت الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا أما قوله تعالى حقا على المتقين فزيادة في توكيد وجوبه فقوله حقا مصدر مؤكد أي حق ذلك حقا فان قيل ظاهر هذا الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم (فالجواب) من وجهين (الاول) ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن آثر التقوى وتحراه وجعله طريقة ومذهبا فيدخل الكل فيه (الثاني) ان هذه الآية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين وغيرهم فبهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الآية واعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال كانت واجبة ومنهم من قال كانت ندبا واحتج الاولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين ينبئ عن الوجوب ثم انه تعالى أكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا اختيار أبي مسلم الاصفهاني * وتقرير قوله من وجوه (أحدها) ان هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والاقربين من قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم أو كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والاقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم وأن لا ينقص من انصبائهم (وثانيها) انه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين (وثالثها) لو قدرنا حصول المنافاة

قد كتب عليكم أن تؤدوا الى الوالدين والاقربين حقوقهم بحسب استحقاقهم من غير تبيين لمراتب استحقاقهم ولا تعيين لمقادير انصبائهم بل فوض ذلك الى آرائكم حيث قال (بالمعروف) أي بالعدل فالآن قد رفع ذلك الحكم عنكم لتبيين طبقات استحقاق كل واحد منهم وتعيين مقادير حقوقهم بالذات وأعطى كل ذي حق منهم حقه الذي يستحقه بحكم القرابة من غير نقص ولا زيادة ولم يدع ثمة شيئا فيه مدخل لرأيكم أصلا حسبما يعرب عنه الجملة المنفية بلا النافية للجنس وتصديرها بكلمة التنبيه اذا تحققت هذا ظهر لك ان ما قيل من أن آية المواريث لا تعارضه بل تحققه وتؤكده من حيث انها تدل على تقديم الوصية مطلقا والحديث من الآحاد وتلقي الامة اياه بالقبول لا يلحقه بالمتواتر ولعله احترز عنه من فسر الوصية بما أوصى به الله عز وجل من توريث الوالدين والاقربين بقوله تعالى يوصيكم الله أو بايصاء المحتضر لهم بتوفير ما أوصى به الله تعالى عليهم بمعزل من الحيف

لكان يمكن جعل آية الميراث مخصصة لهذه الآية وذلك لان هذه الآية توجب الوصية للاقربين ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذى لايكون وارثا داخلا تحت هذه الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لايرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب الذين لايسقطون فى فريضة من لايرث بهذه الاسباب الحاجبة ومنهم من يسقط فى حال و يثبت فى حال اذا كان فى الواقعة من هو اولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط فى كل حال اذا كانوا ذوى رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل صلة الرحم فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام و بقوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى فهذا تقرير مذهب أبى مسلم فى هذا الباب * أما القائلون بان الآية منسوخة فيتوجه تفريعا على هذا المذهب ابحاث (البحث الاول) اختلفوا فى انها بأى دليل صارت منسوخة وذكروا وجوها (أحدها) انها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى أهل المواريث كل ذى حق حقه فقط وهذا بعيد لانه لايمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية وأكثر مايوجبه ذلك التخصيص لا النسخ بأن يقول قائل انه لابد وأن تكون منسوخة فيمن لم يخلف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهما بسبب الارث فلا يبقى للوصية شئ الا ان هذا تخصيص لا نسخ (وثانيها) انها صارت منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام الا لا وصية لوارث وهذا أقرب الا ان الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به وأجيب عن هذا السؤال بان هذا الخبر وان كان خبر واحد الا انِ الائمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر ولقائل أن يقول و يدعى ان الائمة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع والاول مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به والثانى ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من باب الآحاد لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وانه غير جائز (وثالثها) انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع لايجوز أن ينسخ به القرآن لان الاجماع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا الا انهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ولقائل أن يقول لما ثبت ان فى الامة من أنكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعى انعقاد الاجماع على حصول هذا النسخ (ورابعها) انها صارت منسوخة بدليل قياسى وهو أن نقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند مالم توجد هذه الوصية وجب أن لايسقط حق هؤلاء الاقربين قياسا على الديون التى لاتوجد الوصية بها لكن عند مالم توجد الوصية لهؤلاء الاقربين لايستحقون شيئا بدليل قوله تعالى فى آية المواريث من بعد وصية يوصى بها أودين وظاهر الآية يقتضى انه اذا لم تكن وصية ولادين فالمال أجمع مصروف الى أهل الميراث ولقائل أن يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله أعلم (البحث الثانى) القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت

وكذا ماقيل من ان الوصية للوارث كانت واجبة بهذه الآية من غير تعيين لانصبائهم فلما نزلت آية المواريث بيانا للانصباء بلفظ الايصاء فهم منها بتنبيه النبى صلى الله عليه وسلم أن المراد منه هذه الوصية التى كانت واجبة كأنه قيل ان الله تعالى أوصى بنفسه تلك الوصية ولم يفوضها اليكم فقام الميراث مقام الوصية فكان هذا معنى النسخ لان فيها دلالة على رفع ذلك الحكم فان مدلول آية الوصية حيث كان تفويضا للامر الى آراء المكلفين على الاطلاق وتسنى الخروج عن عهدة التكليف بأداء ماأدى اليه آراؤهم بالمعروف فتكون آية المواريث الناطقة بمراتب الاستحقاق وتفاصيل مقادير الحقوق القاطعة بامتناع الزيادة والنقص بقوله تعالى فريضة من الله ناسخة لها رافعة لحكمها مما لايشتبه على أحد وقوله تعالى (حقا على المتقين) مصدر مؤكد أى حق ذلك حقا

منسوخة فى حق من يرث وفى حق من لا يرث وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ومنهم من قال انها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصرى ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير أن يوصى لاقربائه فقد ختم عمله بمعصية وقال طاوس ان أوصى للاجانب وترك الاقارب نزع منهم ورد الى الاقارب فعند هؤلاء ان هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا * وحجة هؤلاء من وجهين (الحجة الاولى) ان هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به فى حق الوارث القريب اما بآية المواريث واما بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لا وصية لوارث أو بالاجماع على انه لا وصية للوارث وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا (الحجة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام ما حق امرئ مسلم له مال أن يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده وأجمعنا على ان الوصية لغير الاقارب غير واجبة فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالاقارب وصارت السنة مؤكدة للقرآن فى وجوب هذه الوصية وأما الجمهور القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثا فاجود مالهم التمسك بقوله تعالى من وصية يوصى بها اودين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل (البحث الثالث) القائلون بان هذه الآية ما صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثا اختلفوا فى موضعين (الاول) نقل عن ابن مسعود انه جعل هذه الوصية للافقر فالافقر من الاقرباء وقال الحسن البصرى هم والاغنياء سواء (الثانى) روى عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى انهم قالوا فيمن يوصى لغير قرابته وله قرابة لا ترثه يجعل ثلثى الثلث لذوى القرابة وثلث الثلث لمن أوصى له وعن طاوس أن الاقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الاجانب وردت الى الاقارب والله اعلم * قوله تعالى (فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم) اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها وعظم أمرها اتبعه بما يجرى مجرى الوعيد فى تغييرها أما قوله تعالى فمن بدله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا المبدل من هو فيه قولان (أحدهما) وهو المشهور أنه هو الوصى أو الشاهد أو سائر الناس أما الوصى فبأن يغير الوصى الوصية اما فى الكتابة واما فى قسمة الحقوق وأما الشاهد فبأن يغير شهادة أو يكتمها وأما غير الوصى والشاهد فبان يمنعوا من وصول ذلك المال الى مستحقه فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فمن بدله (والقول الثانى) أن المنهى عن التغيير هو الموصى نهى عن تغيير الوصية عن المواضع التى بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لانا بينا أنهم كانوا فى الجاهلية يوصون للاجانب و يتركون الاقارب فى الجوع والضر فالله تعالى أمرهم بالوصية للاقربين ثم زجر بقوله

(فمن بدل) أى غيره من الاوصياء والشهود (بعد ما سمعه) أى بعد ما وصل اليه وتحقق لديه (فانما اثمه) أى اثم الايصاء المغير أو اثم التبديل

فمن بدله بعدما سمعه من أعرض عن هذا التكليف (المسئلة الثانية) الكناية في قوله فمن بدله عائدة الى الوصية مع أن الكناية المذكورة مذكرة والوصية مؤنثة وذكروا فيه وجوها (أحدها) أن الوصية بمعنى الايصاء ودالة عليه كقوله تعالى فمن جاءه موعظة أي وعظ والتقدير فمن بدل ماقاله الميت أوما أوصى به أو سمعه عنه (وثانيها) قيل الهاء راجعة الى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره (وثالثها) أن الضمير عائد الى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مؤنثة (ورابعها) أن الكناية تعود الى معنى الوصية وهو قول أو فعل (وخامسها) أن تأنيث الوصية ليس بالحقيقي فيجوز أن يكنى عنها بكناية المذكر أما قوله بعدما سمعه فهو يدل على ان الاثم انما يثبت أو يعظم بشرط أن يكون المبدل قد علم ذلك لانه لامعنى للسماع لو لم يقع العلم به فصار اثبات سماعه كاثبات علمه أما قوله فانما اثمه على الذين يبدلونه فاعلم أن كلمة انما للحصر والضمير في قوله اثمه عائد الى التبديل والمعنى أن اثم ذلك التبديل لايعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان أن المبدل من هو واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام (أحدها) أن الطفل لايعذب على كفر أبيه (وثانيها) أن الانسان اذا أمر الوارث بقضاء دينه ثم ان الوارث قصر فيه بأن لايقضي دينه فان الانسان الميت لايعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال (وثالثها) أن الميت لايعذب ببكاء غيره عليه وذلك لان هذه الآية دالة على ان اثم التبديل لايعود الا الى المبدل فان الله تعالى لايؤاخذ أحدا بذنب غيره وتتأكد دلالة هذه الآية بقوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت (المسئلة الثالثة) اذا أوصى للاجانب وفي الاقارب من تشتد حاجته هل يجوز للوصي تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية لمن لايرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كانت الوصية للاقارب واجبة عليه فاذا لم يفعل وصرف الوصية الى الاجانب كان ذلك الاجنبي أحق به ومنهم من قال ينقض ذلك ويرد الى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء أما من لايوجب الوصية للقريب الذي لايرث فاما أن يكون ذلك بالثلث أو بأكثر من الثلث فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثلث لانه عليه الصلاة والسلام قال الثلث والثلث كثير فندب الى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لانه حقه والثواب فيه أكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة وهذا هو الاولى فاما ان كانت الوصية بأكثر من الثلث فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال لايجوز ذلك الا بأمر الورثة والتماس الرضا منهم وقال آخرون لاتأثير لقول الورثة الا بعد الموت ثم اذا اوصى بأكثر من الثلث اختلفوا فمنهم من قال يجوز ان أجازه الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث أما قوله ان الله سميع عليم فمعناه انه تعالى سميع للوصية على حدها ويعلمها على

(على الذين يبدلونه) لانهم خانوا وخالفوا حكم الشرع ووضع الموصول في موضع الضمير الراجع الى من لتأكيد الايذان بعلية ما في حيز الصلة الاولى واشار الجمع للاشعار بتعدد المبدلين أنواعا أو كثرتهم افرادا والايذان بشمول الاثم لجميع الافراد

(ان الله سميع عليم) وعيد شديد للمبدلين

صفتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها والله أعلم * قوله تعالى (فمن خاف من موص جنفا أو اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) اعلم أنه تعالى لما توعد من يبدل الوصية بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق الى الباطل أما اذا غيره عن باطل الى حق على طريق الاصلاح فقد أحسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص جنفا أو اثما فاصلح بينهم لان الاصلاح يقتضى ضربا من التبديل والتغيير فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين ذلك التبديل الاول بأن أوجب الاثم فى الاول وأزاله عن الثانى بعد اشتراكهما فى كونهما تبديلين وتغييرين لئلا يقدر أن حكمهما واحد فى هذا الباب وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى وأوصى بمعنى واحد (المسئلة الثانية) الجنف الميل فى الامور وأصله العدول عن الاستواء يقال جنف يجنف بكسر النون فى الماضى وفتحها فى المستقبل جنفا وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق بين الجنف والاثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد (المسئلة الثالثة) فى قوله تعالى فمن خاف قولان (أحدهما) أن المراد منه هو الخوف والخشية فان قيل الخوف انما يصح فى أمر منتظر والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف (والجواب) من وجوه (أحدها) أن المراد أن هذا المصلح اذا شاهد الموصى يوصى فظهرت منه أمارات الجنف الذى هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة أو مع التأويل او شاهد منه تعمدا بأن يزيد غير المستحق أو ينقص المستحق حقه أو يعدل عن المستحق فعند ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ فى الاصلاح لان الاصلاح الامر عند ظهور أمارات فساده وقبل تقرر فساده يكون أسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصى يقول وقد حضر الوصى والشاهد على وجه المشهورة أريد ان اوصى للاباعد دون الاقارب وان أزيد فلانا مع أنه لا يكون مستحقا للزيادة أو انقص فلانا مع انه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف واثم لا قاطعا عليه ولذلك قال تعالى فمن خاف من موص جنفا فعلقه بالخوف الذى هو الظن ولم يعلقه بالعلم (الوجه الثانى) فى الجواب انه اذا أوصى على الوجه الذى ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستمر الموصى على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز أن يستمر لان الموصى ما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك لم يصر الجنف والاثم معلومين لان تجويز فسخه يمنع من أن يكون مقطوعا عليه فلذلك علقه بالخوف (الوجه الثالث) فى الجواب ان بتقدير أن تستقر الوصية ومات الموصى فمن ذلك يجوز أن يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه ترك الميل والخطأ فلما كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف والاثم ماضيا مستقرا فصح أن يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين فهذه الوجوه يمكن أن تذكر فى معنى الخوف وان كان الوجه الاول هو الاقوى (القول الثانى) فى تفسير قوله تعالى فمن خاف أى فمن علم والخوف والخشية

(فمن خاف من موص) أى توقع وعلم من قولهم اخاف أن يرسل السماء وقرئ من موص (جنفا) أى ميلا بالخطأ فى الوصية (أو اثما) أى تعمد الجنف

يستعملان بمعنى العلم وذلك لان الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص و بين العلم و بين الظن مشابهة فى أمور كثيرة فلهذا أصح اطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية أن الميت اذا أخطأ فى وصيته اوجار فيها متعمد افلا حرج على من علم ذلك أن يغيره و يرده الى الصلاح بعد موته وهذا قول ابن عباس وقتادة والربيع (المسئلة الرابعة) قد ذكرنا أن الجنف هو الخطأ والاثم هو العمد ومعلوم أن الخطأ فى حق الغير فى انه يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطأ والعمد فى ذلك فمن هذا الوجه سوى عزوجل بين الامرين أما قوله تعالى فاصلح بينهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا المصلح من هو الظاهر أنه هو الوصى الذى لابد منه فى الوصية وقد يدخل تحته الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال أو ولى أو وصى أو من يأمر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف من موص اذا ظهرت لهم أمارات الجنف والاثم فى الوصية أو علموا ذلك فلا وجه للتخصيص فى هذا الباب بل الوصى والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف وذلك لان بهم تثبت الوصية فكان تعلقهم بها أشد (المسئلة الثانيه) لقائل أن يقول الضمير فى قوله فاصلح بينهم لابد أن يكون عائدا الى مذكور سابق فما ذلك المذكور السابق (وجوابه) أنه لاشبهة أن المراد بين اهل الوصايا لان قوله من موص دل على من له الوصية فصار كأنهم ذكروا فصلح أن يقول تعالى فاصلح بينهم كأنه قال فاصلح بين اهل الوصية وقال قائلون المراد فاصلح بين أهل الوصية والميراث وذلك هو أن يزيد الموصى فى الوصية على قدر الثلث فالمصلح يصلح بين اهل الوصايا والورثة فى ذلك وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) أن لفظ الموصى انما يدل على أهل الوصية لا على الورثه (وثانيها) أن الجنف والاثم لا يدخل فى أن يوصى بأكثر من الثلث لان ذلك لما لم يجز الا بالرضا صار ذكره كلا ذكر ولا يحتاج فى ابطاله الى اصلاح لانه ظاهر البطلان (المسئلة الثالثة) فى بيان كيفية هذا الاصلاح وههنا بحثان (البحث الاول) فى بيان كيفية هذا الاصلاح قبل أن صارت هذه الآية منسوخة فنقول بينا أن ذلك الجنف والاثم كان اما بزيادة أو نقصان أو بعدول فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الامور الثلاثة ورد كل حق الى مستحقه (البحث الثانى) فى كيفية هذا الاصلاح بعد أن صارت هذه الآية منسوخة فنقول الجنف والاثم ههنا يقع على وجوه منها ان يظهر من المريض ما يدل على انه يحاول منع وصول المال الى الوارث اما بذكر اقرار أو بالتزام عقد فههنا يمنع منه ومنها ان يوصى بأكثر من الثلث ومنها أن يوصى للاباعد وفى الاقارب شدة حاجة ومنها أن يوصى مع قلة المال وكثرة العيال الى غير ذلك من الوجوه أما قوله تعالى فلا اثم عليه ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول هذا المصلح قد أتى بطاعة عظيمة فى هذا الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق به أن يقال فلا اثم عليه وجوابه من وجوه (الاول) انه تعالى لما ذكر اثم المبدل فى أول الآية وهذا أيضا من

(فاصلح بينهم) أى بين الموصى لهم باجرائهم على منهاج الشريعة الشريفة (فلا اثم عليه) أى فى هذا التبديل لانه تبديل باطل الى حق بخلاف الاول

التبديل بين مخالفته للاول وانه لااثم عليه لانه رد الوصية الى العدل (والثانى) لما كان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى له ويوهم فيه اثما ازال الشبهة وقال فلا اثم عليه (والثالث) بين أن بالوصية والاشهاد لايتحتم ذلك وانه متى غير الى الحق وان كان خالف الوصية فلا اثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصى وصرف لماله عمن أحب الى من كره لان ذلك يوهم القبح فبين الله عزوجل أن ذلك حسن لقوله فلا اثم عليه (والرابع) أن الاصلاح بين الجماعة يحتاج فيه الى الاكثار من القول ويخاف فيه أن يتخلله بعض مالا ينبغى من القول والفعل فبين تعالى أنه لااثم على المصلح فى هذا الجنس اذا كان قصده فى الاصلاح جميلا (المسئلة الثانية) دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين اذا خاف من يريد الصلح افضاء تلك المنازعة الى أمر محذور فى الشرع اما قوله ان الله غفور رحيم ففيه أيضا سؤال وهو ان هذا الكلام انما يليق بمن فعل فعلا لايجوز أما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه (أحدها) ان هذا من باب تنبيه الادنى على الاعلى كأنه قال انا الذى اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبأن أوصل رحمتى وثوابى اليك مع انك تحملت المحن الكثيرة فى اصلاح هذا المهم كان أولى (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد ان ذلك الموصى الذى أقدم على الجنف والاثم متى اصلحت وصيته فان الله غفور رحيم يغفر له و يرحمه بفضله (وثالثها) ان المصلح ربما احتاج فى ايتاء الاصلاح الى أقوال وأفعال كان الاولى تركها فاذا علم تعالى منه أن غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذه بها لانه غفور رحيم (الحكم السادس* قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) اعلم أن الصيام مصدر صام كالقيام وأصله فى اللغة الامساك عن الشئ والترك له ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك عن الكلام قال الله تعالى انى نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس

فدعها وسل الهم عنها بجسرة * ذمول اذا صام النهار وهجرا

وقال آخر حتى اذا صام النهار واعتدل وصامت الريح اذا ركدت وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

ويقال بكرة صائمة اذا قامت فلم تدر قال الراجز * والبكرات شرهن الصائمة * ومصام الشمس حيث تستوى فى منتصف النهار وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس

كأن الثريا علقت فى مصامها * بامراس كتان الى صم جندل

هذا هو معنى الصوم فى اللغة وفى الشريعة هو الامساك من حين طلوع الفجر الى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية أما قوله كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى هذا التشبيه قولان (أحدهما) انه

(ان الله غفور رحيم) وعد للمصلح وذكر المغفرة لمطابقة ذكر الاثم وكون الفعل من جنس مايؤثم (ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام) بيان لحكم آخر من الاحكام الشرعية وتكرير النداء لاظهار مزيد الاعتناء والصيام والصوم فى اللغة الامساك عما تنازع اليه النفس ومنه قوله تعالى انى نذرت للرحمن صوما فلن أكلم الآية وقيل هو الامساك عن الشئ مطلقا ومنه صامت الريح اذا امسكت عن الهبوب والفرس اذا امسكت عن العدو وقال *خيل صيام وخيل غير صائمة* تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما* وفى الشريعة هو الامساك نهارا مع النية عن المفطرات المعهودة التى هى معظم ماتشتهيه الانفس

عائد الى أصل ايجاب الصوم يعنى هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والامم من لدن آدم الى عهدكم ما أخلى الله أمة من ايجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام أن الصوم عبادة شاقة والشئ الشاق اذا عم سهل تحمله (والقول الثانى) ان التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره وهذا ضعيف لان تشبيه الشئ بالشئ يقتضى استواءهما فى أمر من الامور فاما أن يقال انه يقتضى الاستواء فى كل الامور فلا ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها (أحدها) ان الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى اما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا أنه يوم غرق فيه فرعون وكذبوا فى ذلك أيضا لان ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم أما النصارى فانهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال هذه الثلاثة فاتمه خمسين يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا وهذا مروى عن الحسن (وثانيها) انهم أخذوا بالوثيقة زمانا فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل الاخير يستسن بسنة القرن الذى قبله حتى صاروا الى خمسين يوما ولهذا كره صوم يوم الشك وهو مروى عن الشعبى (وثالثها) أن وجه التشبيه انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول بأن الامة مجمعة على أن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فهذا الحكم لابد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم فوجب أن يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى قال أصحاب القول الاول قد بينا أن تشبيه شئ بشئ لا يدل على مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم أن يكون صومهم مختصا برمضان وأن يكون صومهم مقدرا بثلاثين يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر من قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى كونه كذلك (المسئلة الثانية) فى موضع كما ثلاثة أقوال (الاول) قال الزجاج موضع كما نصب على المصدر لان المعنى فرض عليكم فرضا كالذى فرض على الذين من قبلكم (الثانى) قال ابن الانبارى يجوز أن يكون فى موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها كتب عليكم الصيام مشبها ومماثلا لما كتب على الذين من قبلكم (الثالث) قال ابو على هو صفة لمصدر محذوف تقديره كتابة كما كتب عليهم فحذف المصدر واقيم نعته مقامه قال ومثله فى الاتساع والحذف قولهم فى صريح الطلاق انت واحدة و يريدون انت ذات تطليقة واحدة فحذف المضاف والمضاف اليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف اليه أما قوله تعالى لعلكم تتقون فاعلم أن تفسير لعل فى حق الله تعالى قد تقدم وأما ان هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه (أحدها) انه سبحانه بين بهذا الكلام أن

من المصدر المعرفة أى كتب عليكم الصيام الكتب مشبها بما كتب فا على الوجهين مصدرية أو على انه نعت لمصدر من لفظ الصيام أى صوما مماثلا للصوم المكتوب على من قبلكم فما موصولة أو على انه حال من الصيام أى حال كونه مماثلا لما كتب (على الذين من قبلكم) من الانبياء عليهم الصلاة والسلام والامم من لدن آدم عليه السلام وفيه تأكيد للحكم وترغيب فيه وتطييب لانفس المخاطبين به فان الشاق اذا عم سهل عمله والمراد بالمماثلة اما المماثلة فى أصل الوجوب واما فى الوقت والمقدار كما يروى أن صوم رمضان كان مكتوبا على اليهود والنصارى أما اليهود فقد تركته وصامت يوما من السنة زعموا أنه يوم غرق فرعون وكذبوا فى ذلك فانه كان يوم عاشوراء وأما

الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى فانه يردع عن الاشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل في المثل السائر المرء يسعى لعاريه بطنه وفرجه فمن أكثر الصوم هان عليه أمر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم والفواحش ومهونا عليه أمر الرياسة في الدنيا وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين أثنيت عليهم في كتابي وأعلمت أن هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصة حسن منه تعالى أن يقول عند ايجابها لعلكم تتقون منبها بذلك على وجه وجوبه لان ما يمنع النفس عن المعاصي لابد وأن يكون واجبا (وثانيها) المعنى ينبغي لكم بالصوم أن يقوى رجاؤكم في التقوى وهذا معنى لعل (وثالثها) المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وتركم للشهوات فان الشيء كلما كانت الرغبة فيه أكثر كان الاتقاء عنه أشق والرغبة في المطعوم والمنكوح أشد من الرغبة في سائر الاشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح كان اتقاء الله بترك سائر الاشياء أسهل وأخف (ورابعها) المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجاتها واصالتها (وخامسها) لعلكم تنتظمون بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين لان الصوم شعارهم والله أعلم * قوله تعالى (اياما معدودات فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون) اعلم أن في قوله تعالى اياما معدودات مسائل (المسئلة الاولى) في انتصاب أياما أقوال (الاول) نصب على الظرف كانه قيل كتب عليكم الصيام في أيام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة (الثاني) وهو قول الفراء انه خبر ما لم يسم فاعله كقولهم اعطي زيد مالا (والثالث) على التفسير (والرابع) باضمار أي فصوموا أياما (المسئلة الثانية) اختلفوا في هذه الايام على قولين (الاول) انها غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة وعطاء ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة أيام من كل شهر عن عطاء وقيل ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عاشوراء عن قتادة ثم اختلفوا أيضا فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كان واجبا واتفق هؤلاء على انه منسوخ بصوم رمضان واحتج القائلون بأن المراد بهذه الايام غير صوم رمضان بوجوه (الاول) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان قبل وجوب صوم رمضان كان صوما آخر واجبا (الثاني) انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه الآية ثم ذكر حكمهما أيضا في الاية التي بعد هذه الآية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكريرا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز (الثالث) ان قوله تعالى في هذا الموضع وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على أن هذا الصوم واجب

فاجتمعت آراء علمائهم على تعيين فصل واحد بين الصيف والشتاء فجعلوه في الربيع وزادوا عليه عشرة أيام كفارة لما صنعوا فصار أربعين ثم مرض ملكهم أو وقع فيهم موتان فزادوا عشرة أيام فصار خمسين (لعلكم تتقون) أي المعاصي فان الصوم بكسر الشهوة الداعية اليها كما قال عليه الصلاة والسلام فعليه بالصوم فان الصوم له وجاء أو تتقون الاخلال بادائه لاصالته أو تصلون بذلك الى رتبة التقوى

على التخيير يعنى ان شاء صام وان شاء أعطى الفدية وأما صوم رمضان فانه واجب على التعيين فوجب أن يكون صوم هذه الايام غير صوم رمضان (القول الثانى) وهو اختيار أكثر المحققين كابن عباس والحسن وأبي مسلم ان المراد بهذه الايام المعدودات شهر رمضان قالوا وتقريره انه تعالى قال أولا كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وأيام ثم بينه بقوله تعالى أياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن فعلى هذا الترتيب يمكن جعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا أمكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه لان كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به اما تمسكهم أولا بقوله عليه السلام ان صوم رمضان نسخ كل صوم (فالجواب) انه ليس فى الخبر انه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لا يجوز أن يكون المراد انه نسخ كل صوم واجب فى الشرائع المتقدمة لانه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخا للبعض فيصح أن يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمنا أن هذا الخبر يقتضى أن يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت فى شرعه ولكن لم لا يجوز أن يكون ناسخا لصيام وجب بغير هذه الآية فمن أين لنا أن المراد بهذه الآية غير شهر رمضان (وأما حجتهم الثانية) وهى ان هذه الايام لو كانت هى شهر رمضان لكان حكم المريض والمسافر مكررا (فالجواب) أن فى الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا بينه و بين الفدية فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية دون القضاء و يجوز أيضا انه لا فدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التى يفارق بها المقيم فلما لم يكن ذلك بعيدا بين تعالى ان افطار المسافر والمريض فى الحكم خلاف التخيير فى حكم المقيم فانه يجب عليهما القضاء فى عدة من أيام أخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح وألزمه بالصوم حتما كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم لما انتقل عن التخيير الى التضييق حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله فى الصوم فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت فى رخصة الافطار ووجوب القضاء كحالهما أولا فهذا هو الفائدة فى اعادة ذكر حكم المسافر والمريض لا لان الايام المعدودات سوى شهر رمضان (وأما حجتهم الثالثة) وهى قولهم صوم هذه الايام واجب مخير وصوم شهر رمضان واجب معين (فجوابه) ماذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجبا مخيرا ثم صار معينا فهذا تقرير هذا القول واعلم أن على كلا القولين لابد من تطرق النسخ الى هذه الآية أما على القول الاول فظاهر وأما على القول الثانى فلان هذه الآية تقتضى أن يكون صوم رمضان واجبا مخيرا والآية التى بعدها تدل على التعيين فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية وفيه اشكال وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح (وجوابه) أن الاتصال فى التلاوة لا يوجب الاتصال فى النزول وهذا كما قاله الفقهاء فى

عدة المتوفى عنها زوجها ان المقدم في التلاوة هو الناسخ والمنسوخ متأخر وهذا ضد
ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا ان ذلك في التلاوة أما في الانزال
فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم والآية الدالة على أربعة أشهر وعشرا هي المتأخرة
فصح كونها ناسخة وكذلك نجد في القرآن آية مكية متأخرة في التلاوة عن الاية المدنية
وذلك كثير (المسئلة الثالثة) في قوله معدودات وجهان (أحدهما) مقدرات بعدد معلوم
(وثانيهما) قلائل كقوله تعالى دراهم معدودة وأصله أن المال القليل يقدر بالعدد
ويحتاط في معرفة تقديره وأما الكثير فانه يصب صبا ويحثى حثيا والمقصود من هذا
الكلام كانه سبحانه يقول اني رحمتكم وخففت عنكم حين لم أفرض عليكم صيام الدهر كله
ولا صيام أكثره ولو شئت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما أوجبت الصوم عليكم الا في أيام
قليلة وقال بعض المحققين يجوز أن يكون قوله أياما معدودات من صلة قوله كما كتب
على الذين من قبلكم وتكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعليق
الصوم بعدة غير متطاولة وان اختلف المدتان في الطول والقصر ويكون المراد ماذكرناه
من تعريفه سبحانه ايانا ان فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ما كان الا مدة قليلة لاتشتد
مشقتها فكان هذا بيانا لكونه تعالى رحيما بجميع الامم ومسهلا أمر التكاليف على كل
الامم أما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فالمراد منه أن
فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين فأما من كان مريضا أو
مسافرا فله تأخير الصوم عن هذه الايام الى أيام أخر قال القفال رحمه الله انظروا الى عجيب
ما نبه الله عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف وانه تعالى بين في أول الآية أن لهذه
الامة في هذا التكليف اسوة بالامة المتقدمة والغرض منه ماذكرنا أن الامور الشاقة اذا
عمت خفت ثم ثانيا بين وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى فلو لم
يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ثم ثالثا بين انه مختص بأيام معدودة فانه
لو جعله أبدا أو في أكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من
الاوقات بالشهر الذي أنزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين
خامسا ازالة المشقة في الزامه فأباح تأخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى أن
يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعى في ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة
فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله
تعالى فمن كان منكم مريضا الى قوله أخر فيه معنى الشرط والجزاء أي من يكن منكم
مريضا أو مسافرا فافطر فليقض واذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان
الاستقبال لا الماضي كما تقول من أتاني أتيته (المسئلة الثانية) المرض عبارة عن عدم
اختصاص جميع أعضاء الحي بالحالة المقتضية لصدور أفعاله سليمة سلامة تليق به
واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال (أحدها) ان أي مريض كان وأي

(أياما معدودات)
مؤقتات بعدد معلوم
أو قلائل فان القليل من
المال يعد عدا والكثير
يهال هيلا والمراد بها
اما رمضان أو ما وجب
في بدء الاسلام ثم نسخ به
من صوم عاشوراء
وثلاثة أيام من كل شهر
وانتصابه ليس بالصيام
كما قيل لوقوع الفصل
بينهما بأجنبي بل
بمضمر دل هو عليه أعني
صوموا اما على الظرفية
أو المفعولية اتساعا وقيل
بقوله تعالى كتب على
أحد الوجهين وفيه ان
الايام ليست محلا له
بل للمكتوب فلا يتحقق
الظرفية ولا المفعولية
المتفرعة عليها اتساعا
(فمن كان منكم مريضا)
أي مرضا يضره الصوم
أو يعسر معه

مسافر كان فله أن يترخص تنزيلا للفظه المطلق على اقل أحواله وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين فى رمضان وهو يأكل فاعتل بوجع اصبعه (وثانيها) ان هذه الرخصة مختصة بالمريض الذى لو صام لوقع فى مشقة وجهد و بالمسافر الذى يكون كذلك وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على أكمل الاحوال (وثالثها) وهو قول أكثر الفقهاء ان المرض المبيح للفطر هو الذى يؤدى الى ضرر فى النفس أو زيادة فى العلة اذ لا فرق فى الفعل بين ما يخاف منه و بين ما يؤدى الى ما يخاف منه كالمحموم اذا خاف انه لو صام تشتد حماه وصاحب وجع العين يخاف ان صام أن يشتد وجع عينه قالوا وكيف يمكن أن يقال كل مرض مرخص مع علمنا أن فى الامراض ما ينقصه الصوم فالمراد اذن منه ما يؤثر الصوم فى تقويته ثم تأثيره فى الامر اليسير لا عبرة به لان ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض أيضا فاذن يجب فى تأثيره ما ذكرناه (المسئلة الثالثة) أصل السفر من الكشف وذلك انه يكشف عن أحوال الرجال وأخلاقهم والمسفرة المكنسة لانها تسفر التراب عن الارض والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذى اتصل بهما والمسفر المضئ لانه قد انكشف وظهر ومنه أسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعانى ببيانه واسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهرى وسمى المسافر مسافرا لكشفه قناع الكن عن وجهه و بروزه للارض الفضاء وسمى السفر سفرا لانه سفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم و يظهر ما كان خافيا منهم واختلف الفقهاء فى قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخص حاصلة فى كل سفر ولو كان السفر فرسخا وتمسك فيه بأن الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا فحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم أقصى ما فى الباب انه يروى خبر واحد فى تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز وقال الاوزاعى السفر المبيح مسافة يوم وذلك لان أقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم وأما الاكثر فليس عدد أولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعى انه مقدر بستة عشر فرسخا ولا يحسب منه مسافة الاياب كل فرسخ ثلاثة أميال بأميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذى قدر أميال البادية كل ميل اثنا عشر ألف قدم وهى أربعة آلاف خطوة فان كل ثلاثة أقدام خطوة وهذا مذهب مالك وأحمد واسحق وقال أبو حنيفة والثورى رخص السفر لا تحصل الا فى ثلاث مراحل أربع وعشرين فرسخا حجة الشافعى وجهان (الاول) قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر مقتضاه أن يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة لان تعب اليوم الواحد يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب فى اليومين فانه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف (الحجة الثانية) من الخبر وهو ما رواه الشافعى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ياأهل مكة

(أو على سفر) مستمرين عليه وفيه تلويح ورمز الى ان من سافر فى اثناء اليوم لم يفطر (فعدة) أى فعليه صوم عدة أيام المرض والسفر (من أيام أخر) ان أفطر فحذف الشرط والمضاف ثقة بالظهور وقرئ بالنصب أى فليصم عدة وهذا على سبيل الرخصة وقيل على الوجوب واليه ذهب الظاهرية وبه قال أبو هريرة رضى الله عنه

لاتقصروا فى أدنى من أربعة برد من مكة الى عسفان قال أهل اللغة وكل بريد أربعة فراسخ فيكون مجموعه ستة عشر فرسخا وروى الشافعى أيضا أن عطاء قال لابن عباس اقصر الى عرفة فقال لا فقال الى مر الظهران فقال لا ولكن اقصر الى جدة وعسفان والطائف قال مالك بين مكة وجدة وعسفان أربعة برد وحجة أبى حنيفة أيضا من وجهين (الاول) ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضى وجوب الصوم عدلنا عنه فى ثلاثة أيام بسبب الاجماع على أن هذا القدر مرخص والاقل منه مختلف فيه فوجب أن يبقى وجوب الصوم (الحجة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن دل الخبر على ان لكل مسافر أن يمسح ثلاثة أيام ولا يكون كذلك حتى تتقدر مدة السفر ثلاثة ايام لانه عليه السلام جعل السفر علة المسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة (والجواب عن الاول) انه معارض بما ذكرناه من الآية فان رجحوا جانبهم بأن الاحتياط فى العبادات أولى رجحنا جانبنا بأن التخفيف فى رخص السفر مطلوب الشرع بدليل قوله عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقته والترجيح لهذا الجانب لان الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط (والجواب عن الثانى) انه عليه السلام قال يمسح المقيم يوما وليلة وهذا لا يدل على انه لا تحصل الاقامة فى أقل من يوم وليلة لانه لو نوى الاقامة فى موضع الاقامة ساعة صار مقيما فكذا قوله والمسافر ثلاثة أيام لا يوجب أن لا يحصل السفر فى أقل من ثلاثة أيام (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول رعاية اللفظ تقتضى أن يقال فمن كان منكم مريضا أو مسافرا ولم يقل هكذا بل قال فمن كان منكم مريضا أو على سفر وجوابه أن الفرق هو أن المرض صفة قائمة بالذات فان حصلت حصلت والافلا وأما السفر فليس كذلك لان الانسان اذا نزل فى منزل فان عدم الاقامة كان سكونه هناك اقامة لا سفرا وان عدم السفر كان هو فى ذلك السكون مسافرا فاذن كونه مسافرا أمر يتعلق بقصده واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد السفر والله أعلم بمراده (المسئلة الخامسة) العدة فعلة من العد وهو بمعنى المعدود كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف قال فعدة على التنكير ولم يقل فعدتها أى فعدة الايام المعدودات قلنا لما تبين أن العدة بمعنى المعدود فأمر بأن يصوم أياما معدودة مكانها والظاهر انه لا يأتى الا بمثل ذلك العدد فاغنى ذلك عن التعريف بالاضافة (المسئلة السادسة) عدة قرئت مرفوعة ومنصوبة أما الرفع فعلى معنى فعليه صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف وأما اضمار عليه فيدل عليه حرف الفاء وأما النصب فعلى معنى فليصم عدة (المسئلة السابعة) ذهب قوم من علماء الصحابة الى انه يجب على المريض والمسافر أن يفطرا ويصوما عدة من أيام أخر وهو قول ابن عباس وابن

عمرونقل الخطابى فى اعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لوصام فى السفر قضى فى الحضر وهذا اختيار داود بن على الاصفهانى وذهب أكثر الفقهاء الى ان الافطار رخصة فان شاء أفطروان شاء صام حجة الاولين من القرآن والخبر أما القرآن فمن وجهين (الاول) انا ان قرأنا عدة بالنصب كان التقدير فليصم عدة من أيام أخر وهذا للايجاب ولو أنا قرأنا بالرفع كان التقدير فعليه عدة من أيام وكلمة على للوجوب فثبت أن ظاهر القرآن يقتضى ايجاب صوم أيام أخر فوجب أن يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة انه لاقائل بالجمع (الحجة الثانية) انه تعالى أعاد فيما بعد ذلك هذه الآية ثم قال عقيبها يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا بد وأن يكون هذا اليسر والعسر شيئا تقدم ذكرهما وليس هناك يسر الا انه أذن للمريض والمسافر فى الفطر وليس هناك عسر الا كونهما صائمين فكان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصوم فذلك تقرير قولنا وأما الخبر فاثنان (الاول) قوله عليه السلام ليس من البر الصيام فى السفر لا يقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص وهو ماروى أنه عليه الصلاة والسلام مر على رجل جالس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم أجهده العطش فقال ليس من البر الصيام فى السفر لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (والثانى) قوله عليه الصلاة والسلام الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر (أما حجة الجمهور) فهى ان فى الآية اضمارا لان التقدير فافطر فعدة من أيام أخر وتمام تقرير هذا الكلام ان الاضمار فى كلام الله جائز فى الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا أما بيان الجواز فكما فى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت والتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله أو به أذى من رأسه ففدية أى فحلق فعليه فدية فثبت ان الاضمار جائز أما أن الدليل دل على وقوعه ففى تقريره وجوه (الاول) قال القفال قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم ولقائل أن يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين (الاول) انا اذا اجرينا ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لزمنا الاضمار فى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا فى أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان تحمل التخصيص أولى (والثانى) وهو ان ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضى الوجوب عينا ثم ان هذا الوجوب منتف فى حق المريض والمسافر فهذه الآية مخصوصة فى حقهما على جميع التقديرات سواء أجرينا قوله تعالى فعليه عدة من أيام أخر على ظاهره أولم نفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الآية على ظاهرها من غير اضمار (الوجه الثانى) ماذكره الواحدى فى كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما أوجب الله القضاء والقضاء مسبوق بالفطر دل على انه لا بد من اضمار الافطار وهذا فى غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فعليه قضاء مامضى بل قال فعليه صوم عدة من أيام أخر وايجاب الصوم عليه فى أيام أخر

لايستدعى أن يكون مسبوقا بالافطار (الوجه الثالث) ماروى أبو داود في سننه عن هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة أن حمزة الاسلمى سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله هل أصوم على السفر فقال عليه الصلاة والسلام صم ان شئت وأفطر ان شئت ولقائل أن يقول هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر القرآن يقتضى وجوب صوم سائر الايام فرفع هذا الخبر غير جائز اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في اثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية وأن تصوموا خير لكم وسيأتى بيان وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى (المسئلة الثامنة) لمذهب القائلين بان الصوم جائز فرعان (الفرع الاول) اختلفوا في ان الصوم أفضل أم الفطر فقال أنس بن مالك وعثمان بن أبي اوفى الصوم أفضل وهو مذهب الشافعى وأبي حنيفة ومالك والثورى وأبي يوسف ومحمد وقالت طائفة أفضل الامرين الفطر واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعى وأحمد واسحق وقالت فرقة ثالثة أفضل الامرين أيسرهما على المرء (حجة الاولين) قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى وان تصوموا خير لكم (حجة الفرقة الثانية) ان القصر في الصلاة أفضل فوجب أنه يكون الافطار أفضل (والجواب) ان من أصحابنا من قال الاتمام أفضل الا انه ضعيف والفرق من وجهين (أحدهما) ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة اذا قصرها (والثانى) ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر (حجة الفرقة الثالثة) قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يقتضى انه ان كان الصوم أيسر عليه صام وان كان الفطر أيسر أفطر (الفرع الثانى) انه اذا أفطر كيف يقضى فذهب على وابن عمر والشعبي انه يقضيه متتابعا وقال الباقون التتابع مستحب وان فرق جاز حجة الاولين وجهان (الاول) ان قراءة أبي فعدة من أيام متتابعات (والثانى) ان القضاء نظير الاداء فلما كان الاداء متتابعا فكذا القضاء (حجة الفرقة الثانية) ان قوله فعدة من أيام أخر نكرة في سياق الاثبات فيكون ذلك أمرا بصوم أيام على عدد تلك الايام مطلقا فيكون التقييد بالتتابع مخالفا لهذا التعميم وعن أبي عبيدة بن الجراح انه قال ان الله لم يرخص لكم في فطره وهو يريد أن يشق عليكم في قضائه ان شئت فواتر وان شئت ففرق والله أعلم وروى ان رجلا قال للنبى صلى الله عليه وسلم على أيام من رمضان أفيجزينى أن أقضيها متفرقا فقال له أرأيت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين أما كان يجزيك قال نعم قال فالله أحق أن يعفوا و يصفح (المسئلة التاسعة) أخر لاينصرف لانه حصل فيه سببان الجمع والعدل أما الجمع فلانها جمع أخرى وأما العدل فلانها جمع أخرى وأخرى تانيث آخر وآخر على وزن أفعل وما كان على وزن أفعل فانه اما أن يستعمل مع من أو مع الالف واللام يقال زيد أفضل من عمرو وزيد الافضل وكان القياس أن يقال رجل أخير من زيد كما تقول أقدم من عمرو الا انهم حذفوا لفظ من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام

منافيان من قلما جاز استعماله بغير الألف واللام صار آخر وآخرو أخرى معدولة عن حكم نظائرها الان الالف واللام استعملتا فيها ثم حذفتا * أما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) القراءة المشهورة المتواترة يطيقونه وقرأ عكرمة وأيوب السجستاني وعطاء يطوقونه ومن الناس من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد قال ابن جني أما عين الطاقة فواو كقولهم لاطاقة لى به ولا طوق لى به وعليه قراءة يطوقونه فهو يفعلونه فهو كقولك يجشمونه أي يكلفونه (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه على ثلاثة أقوال (الاول) ان هذا راجع الى المسافر والمريض وذلك لان المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهما من يطيق الصوم (أما القسم الاول) فقد ذكر الله حكمه في قوله ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر (وأما القسم الثاني) وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم فاليهما الاشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكأنه تعالى أثبت للمريض وللمسافر حالتين في احداهما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهي حال الجهد الشديد لو صام (والثانية) أن يكون مطيقا للصوم لا يثقل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية (القول الثاني) وهو قول أكثر المفسرين أن المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح فخيره الله تعالى أولا بين هذين ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيقا معينا (القول الثالث) انه نزلت هذه الآية في حق الشيخ الهرم قالوا وتقريره من وجهين (أحدهما) أن الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشيء على وجه السهولة أما الطاقة فهو اسم لمن كان قادرا على الشيء مع الشدة والمشقة فقوله وعلى الذين يطيقونه أي وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة (الوجه الثاني) في تقرير هذا القول القراءة الشاذة وعلى الذين يطوقونه فان معناه وعلى الذين يجشمونه ويكلفونه ومعلوم أن هذا لا يصح الا في حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة * اذا عرفت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين (أحدهما) وهو قول السدي أنه هو الشيخ الهرم فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة يروى أن أنسا كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال آخرون انها تتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصري عن الحامل والمرضع اذا خافتا على نفسهما وعلى ولديهما فقال فأي مرض أشد من الحمل تفطر وتقضي واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم اذا أفطر فعليه الفدية أما الحامل والمرضع اذا أفطرتا فهل عليهما الفدية فقال الشافعي رضي الله عنه عليهما الفدية وقال أبو حنيفة لا تجب حجة الشافعي أن قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وأيضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضا عليهما وأبو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء عليه فلاجرم وجبت الفدية أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو أوجبنا الفدية

(وعلى الذين يطيقونه) أي وعلى المطيقين للصيام ان أفطروا

عليهما أيضا كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز لان القضاء بدل والفدية بدل فهذا تفصيل هذه الاقوال الثلاثة في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه (أما القول الاول) وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته من وجوه (أحدها) أن المرض المذكور في الآية اما أن يكون هو المرض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله أو المراد كل ما يسمى مرضا أو المراد منه ما يكون متوسطا بين هاتين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالاتفاق والقسم الثالث أيضا باطل لان المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فانها بالنسبة الى ما فوقها ضعيفة وبالنسبة الى ما تحتها قوية فاذا لم يكن في اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو خلاف الاصل ولما بطل هذان القسمان تعين أن المراد هو القسم الاول وذلك لانه مضبوط فحمل الآية عليه أولى لانه لا يفضي الى صيرورة الآية مجملة اذا ثبت هذا فنقول أول الآية دل على ايجاب الصوم وهو قوله كتب عليكم الصيام أياما معدودات ثم بين أحوال المعذورين ولما كان المعذور على قسمين منهم من لا يطيق الصوم أصلا ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة فالله تعالى ذكر حكم القسم الاول ثم أردفه بحكم القسم الثاني (الحجة الثانية) في تقرير هذا القول أنه لا يقال في العرف للقادر القوي انه يطيق هذا الفعل لان هذا اللفظ لا يستعمل الا في حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة (الحجة الثالثة) أن على أقوالكم لا بد من ايقاع النسخ في هذه الآية وعلى قولنا لا يجب ومعلوم أن النسخ كلما كان أقل كان أولى فكان المصير الى اثبات النسخ من غير أن يكون في اللفظ ما يدل عليه غير جائز (الحجة الرابعة) أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على ان ناسخها آية شهود الشهر وذلك غير جائز لانه تعالى قال في آخر تلك الآية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولو كانت الآية ناسخة لهذه لما كان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لائقا بذلك الموضع لان هذا التقدير أوجب الصوم على سبيل التضييق ورفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك رفعا لليسر واثباتا للعسر فكيف يليق به أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضي رحمه الله على فساد قول الاصم فقال ان قوله وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الاصم (والجواب) انا بينا أن المراد من المسافر والمريض المذكورين في الآية هما اللذان لا يمكنهما الصوم البتة والمراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا ان القول الذي اختاره الاصم ليس بضعيف أما اذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقي القولان الآخران وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثاني واختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بان قال لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال في آخر الآية وأن تصوموا خير لكم لانه لا يطيقه

(فدية) أي اعطاء فدية وهي (طعام مسكين) وهو نصف صاع من بر أو صاع من غيره عند أهل العراق ومد عند أهل الحجاز وكان ذلك في بدء الاسلام لما أنه قد فرض عليهم الصوم وما كانوا متعودين له فاشتد عليهم فرخص لهم في الافطار والفدية وقرئ يطوقونه أي يكلفونه أو يقلدونه ويتطوقونه ويطوقونه بادغام التاء في الطاء ويطيقونه ويطيقونه بمعنى يتطوقونه وأصلهما يطيوقونه ويتطيوقونه من فيعل وتفيعل من الطوق فأدغمت الياء في الواو بعد قلبها ياء كقولهم تدير المكان وما بها ديار وفيه وجهان أحدهما نحو معنى يطيقونه والثاني يكلفونه أو يتكلفونه على جهدهم وعسرو هم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية وهو حينئذ غير منسوخ ويجوز أن يكون هذا معنى يطيقونه أي يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم

ولقائل أن يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمتنع أن يقال لله لو تحملت هذه المشقة لكان ذلك خيراً لك فان العبادة كلما كانت أشق كانت أكثر ثواباً * أما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ نافع وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالكسر مضافاً اليه مساكين جمعاً والباقون فدية منونة طعام بالرفع مسكين مخفوض أما القراءة الاولى ففيها بحثان (الاول) أنه ما معنى اضافة فدية الى طعام فنقول فيه وجهان (أحدهما) أن الفدية لها ذات وصفتها أنها طعام فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقلة الحمقاء (والثاني) قال الواحدي الفدية اسم للقدر الواجب والطعام اسم يعم الفدية وغيرها فهذه الاضافة من الاضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز وخاتم من حديد فكذا ههنا التقدير فدية من طعام فأضيفت الفدية الى الطعام مع انك تطلق على الفدية اسم الطعام (البحث الثاني) ان في هذه القراءة جمعوا المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين واما القراءة الثانية وهي فدية بالتنوين فجعلوا ما بعده مفسراً له ووحدوا المسكين لان المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين (المسئلة الثانية) الفدية في معنى الجزاء وهو عبارة عن البدل القائم عن الشيء وعند أبي حنيفة أنه نصف صاع من بر أو صاع من غيره وهو مدان وعند الشافعي مد (المسئلة الثالثة) احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية على أن الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عائد الى الصوم فأثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه أوجب عليه الفدية وانما يجب عليه الفدية اذا لم يصم فدل هذا على ان القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل لم لا يجوز أن يكون الضمير عائداً الى الفدية قلنا الوجهين (أحدهما) أن الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها (والثاني) أن الضمير مذكر والفدية مؤنثة فان قيل هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت قبل أن صارت منسوخة دالة على أن القدرة حاصلة قبل الفعل والحقائق لا تتغير أما قوله تعالى فمن تطوع خيراً فهو خير له ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يطعم مسكيناً أو أكثر (والثاني) أن يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب (والثالث) قال الزهري من صام مع الفدية فهو خير له أما قوله وأن تصوموا خير لكم ففيه وجوه (أحدها) أن يكون هذا خطاباً مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير وأن تصوموا أيها المطيقون أو المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من الفدية (والثاني) أن هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم أعني المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا أولى لان اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه أن يكون حكمه مختصاً بهم لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين أنه لا بد من الاضمار في قوله فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة

(فمن تطوع خيرا) فزاد في الفدية (فهو) أي التطوع أو الخير الذي تطوعه (خير له وأن تصوموا) أيها المطيقون أو المطوقون وتحملوا على أنفسكم وتجهدوا طاقتكم أو المرخصون في الافطار من المرضى والمسافرين (خير لكم) من الفدية أو من تطوع الخير أو منهما او من التأخير الى أيام اخر والالتفات الى الخطاب للهز والتنشيط (ان كنتم تعلمون) اى ما في صومكم مع تحقق المبيح للافطار من الفضيلة والجواب محذوف ثقة بظهوره اى اخترتموه أو سارعتم اليه وقيل معناه ان كنتم من أهل العلم والتدبير علمتم ان الصوم خير من ذلك

من أيام أخر ولن التقدير فأفطر فعدة من أيام أخر (الثالث) أن يكون قوله وأن تصوموا خير لكم عطفا على أول الآية فالتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم أما قوله ان كنتم تعلمون اى أن الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وأن تصوموا خير لكم (الثانى) أن آخر الآية متعلق بأولها والتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون أى انكم اذا تدبرتم علمتم ما فى الصوم من المعانى المورثة للتقوى وغيرها مما ذكرناه فى صدر هذه الآية (الثالث) أن العالم بالله لابد وأن يكون فى قلبه خشية الله على ما قال انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية يراعى الاحتياط والاحتياط فى فعل الصوم فكأنه قيل ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيرا لكم * قوله تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) الشهر مأخوذ من الشهرة يقال شهر الشئ يشهر شهرة وشهرا اذا ظهر وسمى الشهر شهرا لشهرة أمره وذلك لان حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب أوقات ديونهم وقضاء نسكهم فى صومهم وحجهم والشهر ظهور الشئ وسمى الهلال شهرا لشهرته وبيانه قال بعضهم سمى الشهر شهرا باسم الهلال (المسئلة الثانية) اختلفوا فى رمضان على وجوه (أحدها) قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى قول القائل شهر رمضان أى شهر الله وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من أسماء الله تعالى (القول الثانى) أنه اسم للشهر كشهر رجب وشعبان ثم اختلفوا فى اشتقاقه على وجوه (الاول) ما نقل عن الخليل أنه من الرمضاء بسكون الميم وهو مطر يأتى قبل الخريف يطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى فيه أنه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل ابدان هذه الامة من الذنوب ويطهر قلوبهم (الثانى) أنه مأخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس والاسم الرمضاء فسمى هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتماضهم فى هذا الشهر من حر الجوع أو مقاساة شدته كما سموه تابعا لانه كان يتبعهم أى يزعجهم لشدته عليهم وقيل لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التى وقعت فيها فوافق هذا الشهر أيام رمض الحر وقيل سمى بهذا الاسم لانه يرمض الذنوب أى يحرقها وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال انما سمى رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله (الثالث) أن هذا الاسم مأخوذ من قولهم رمضت النصل أرمضه رمضا اذا دققته بين حجرين ليرق ونصل رميض ومرموض فسمى هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليقضوا منها أوطارهم وهذا القول يحكى عن الازهرى (الرابع) لو صح قولهم ان رمضان اسم الله

(شهر رمضان) مبتدأ سيأتى خبره أو خبر لمبتدأ محذوف أى ذلك شهر رمضان أو بدل من الصيام على حذف المضاف أى صيام شهر رمضان وقرئ بالنصب على اضمار صوموا أو على نه مفعول تصوموا أو بدل من أياما معدودات ورمضان مصدر رمض أى احترق من الرمضاء فأضيف اليه الشهر وجعل علما ومنع الصرف للتعريف والالف والنون كما قيل ابن دأية للغراب فقوله عليه السلام من صام رمضان الحديث وارد على حذف المضاف للامن من الالتباس وانما سمى بذلك اما لارتماضهم فيه من الجوع والعطش أولا رتماض الذنوب بالصيام فيه او لوقوعه فى أيام رمض الحر عند نقل أسماء الشهور عن اللغة القديمة

تعالى وهذا الشهر أيضا سمى بهذا الاسم فالمعنى أن الذنوب تتلاشى فى جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت وهذا الشهر أيضا رمضان بمعنى أن الذنوب تحترق فى جنب بركته (المسئلة الثالثة) قرئ شهر بالرفع وبالنصب أما الرفع ففيه وجوه (أحدها) وهو قول الكسائى أنه ارتفع على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان (والثانى) وهو قول الفراء والاخفش انه خبر مبتدا محذوف بدل قوله أياما كأنه قيل هى شهر رمضان لان قوله شهر رمضان تفسير للايام المعدودات وتبيين لها (الثالث) قال أبو على ان شئت جعلته مبتدأ محذوف الخبر كأنه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أى صيامه (الرابع) قال بعضهم يجوز أن يكون مبتدأ وخبره الذى مع صلته كقوله زيد الذى فى الدار قال أبو على والاشبه أن يكون الذى وصفا ليكون لفظ القرآن نصا فى الامر بصوم الشهر لانك ان جعلته خبرا لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القرآن فيه وأيضا اذا جعلت الذى وصفا كان حق النظم أن يكنى عن الشهر لا أن يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه وأما قراءة النصب ففيها وجوه (أحدها) التقدير صوموا شهر رمضان (وثانيها) على الابدال من أيام معدودات (وثالثها) أنه مفعول وأن تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بأن قيل فعلى هذا التقدير يصير النظم وأن تصوموا رمضان الذى أنزل فيه القرآن خير لكم وهذا يقتضى وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لان المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشئ الواحد وايقاع الفصل بين الشئ و بين نفسه غير جائز أما قوله أنزل فيه القرآن اعلم أنه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص وذلك هو ان الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية وهو أنه أنزل فيه القرآن فلا يبعد أيضا تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك أن الانوار الصمدية متجلية أبدا يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب الا أن العلائق البشرية مانعة من ظهورها فى الارواح البشرية والصوم أقوى الاسباب فى ازالة العلائق البشرية ولذلك فان أرباب المكاشفات لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت أن بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القرآن وجب أن يكون مختصا بالصوم وفى هذا الموضع أسرار كثيرة والقدر الذى أشرنا اليه كاف ههنا * ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى أنزل فيه القرآن فى تفسيره قولان (الاول) وهو اختيار الجمهور أن الله تعالى أنزل القرآن فى رمضان عن النبى صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم فى أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن لاربع وعشرين وههنا سؤالات (السؤال الاول) أن القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة

(الذى أنزل فيه القرآن) خبر المبتدا على الوجه الاول وصفة لشهر رمضان على الوجوه الباقية ومعنى انزاله فيه أنه ابتدئ انزاله فيه وكان ذلك ليلة القدر أو أنزل فيه جملة الى السماء الدنيا ثم نزل منجما الى الارض حسبما تقتضيه المشيئة الربانية أو أنزل فى شأنه القرآن وهو قوله عز وجل كتب عليكم

وانما نزل عليه فى مدة ثلاث وعشرين سنة منجما مبعضا وكما نزل بعضه فى رمضان نزل بعضه فى سائر الشهور فامعنى تخصيص انزاله برمضان (والجواب) عنه من وجهين (الاول) أن القرآن أنزل فى ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ثم نزل الى الارض نجوما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة على هذا الوجه فانه لايبعد أن يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة فى انزال ذلك اليهم أو كان فى المعلوم ان فى ذلك مصلحة الرسول فى توقع الوحي من أقرب الجهات أو كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المأمور بانزاله وتأديته أما الحكمة فى انزال القرآن على الرسول منجما مفرقا فقد شرحناها فى سورة الفرقان فى تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك (الجواب الثانى) عن هذا السؤال أن المراد منه أنه ابتدئ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحق وذلك لان مبادى الملل والدول هي التى يؤرخ بها لكونها أشرف الاوقات ولانها أيضا أوقات مضبوطة معلومة واعلم أن الجواب الاول لايحتاج فيه الى تحمل شئ من المجاز وههنا يحتاج فانه لابد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه (السؤال الثانى) كيف الجمع بين هذه الآية على هذا القول وبين قوله تعالى انا أنزلناه فى ليلة القدر وبين قوله انا أنزلناه فى ليلة مباركة (والجواب) روى أن ابن عمر استدل بهذه الآية وبقوله انا أنزلناه فى ليلة القدر ان ليلة القدر لابد وأن تكون فى رمضان وذلك لان ليلة القدر اذا كانت فى رمضان كان انزاله فى ليلة القدر انزالا له فى رمضان وهذا كمن يقول لقيت فلانا فى هذا الشهر فيقال له فى أى يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا للكلام الاول فكذا ههنا (السؤال الثالث) أن القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال ان الله تعالى أنزل كل القرآن من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا فى ليلة القدر ثم أنزله الى محمد منجما الى آخر عمره ويحتمل أيضا أن يقال انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا من القرآن مايعلم أن محمدا وأمته يحتاجون اليه فى تلك السنة ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبدا مادام فأيهما أقرب الى الصواب (الجواب) كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن يحتمل أن يكون المراد منه الشخص وهو رمضان معين وأن يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف (القول الثانى) فى تفسير قوله أنزل فيه القرآن قال سفيان بن عيينة أنزل فيه القرآن معناه أنزل فى فضله القرآن وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله أن يقال أنزل فى الصديق كذا آية يريدون فى فضله قال ابن الانبارى أنزل فى ايجاب صومه على الخلق القرآن كما يقول أنزل الله فى الزكاة كذا وكذا يريد فى ايجابها وأنزل فى الخمر كذا يريد فى تحريمها (المسئلة الثانية) القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله واختلفوا فى اشتقاقه فروى الواحدى فى البسيط عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أن الشافعى

وعن النبى صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين منه والانجيل لثلاث عشرة منه والقرآن لاربع وعشرين

رضي الله عنه كان يقول ان القران اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والانجيل قال ويهمز قراءة ولا يهمز القران كما يقول واذا قرأت القرآن قال الواحدى وقول الشافعى انه اسم لكتاب الله يشبه أنه ذهب الى أنه غير مشتق وذهب آخرون الى أنه مشتق * واعلم أن القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه أما الاولون فلهم فيه اشتقاقان (أحدهما) أنه مأخوذ من قرنت الشئ بالشئ اذا ضممت احدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز فسمى القران قرانا امالان مافيه من السور والآيات والحروف يقترن بعضها ببعض أولان مافيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض أولان مافيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض أعنى اشتماله على جهات الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز (وثانيهما) قال الفراء أظن أن القران سمى من القرائن وذلك لان الآيات يصدق بعضها بعضا على ماقال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فهى قرائن وأما الذين همزوا فلهم وجوه (أحدها) أنه مصدر القراءة يقال قرأت القرآن فانا اقرؤه قرأ وقراءة وقرآنا فهو مصدر ومثل القرآن من المصادر الرجحان والنقصان والخسران والغفران قال الشاعر

ضحوا بأشمط عنوان السجود به * يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

أى قراءة وقال الله سبحانه وتعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان المقروء يسمى قرآنا لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شرابا وللمكتوب كتابا واشتهر هذا الاسم فى العرف حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى (وثانيها) قال الزجاج وأبو عبيدة انه مأخوذ من القرء وهو الجمع قال عمرو * هجان اللون لم تقرأ جنينا * أى لم تجمع فى رحمها ولدا ومن هذا الاصل قرء المرأة وهو أيام اجتماع الدم فى رحمها فسمى القرآن قرآنا لانه يجمع السور ويضمها (وثالثها) قول قطرب وهو انه سمى قرآنا لان القارئ يكتبه وعند القراءة كأنه يلقيه من فيه أخذا من قول العرب ماقرأت الناقة سلى قط اى مارمت بولد وما أسقطت ولدا قط وماطرحت وسمى الحيض قرأ لهذا التأويل فالقرآن يلفظه القارئ من فيه ويلقيه فسمى قرآنا (المسئلة الثالثة) قد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا أن التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لمابين يديه وأنزل التوراة والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد ههنا من قوله تعالى شهر رمضان الذى أنزل فيه القران انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا لاجرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على أن هذا القول راجح على سائر الاقوال أما قوله هدى للناس ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) بينا تفسيرا لهدى فى قوله

(هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) حالان من القرآن أى أنزل حال كونه هداية للناس بما فيه من الاعجاز وغيره وآيات واضحة مرشدة الى الحق فارقة بينه وبين الباطل بما فيه من الحكم والاحكام

تعالى هدى للمتقين * والسؤال أنه تعالى جعل القرآن فى تلك الآية هدى للمتقين وههنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع (وجوابه) ماذكرناه هنالك (المسئلة الثانية) هدى الناس و بينات نصب على الحال أى أنزل وهو هداية للناس الى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما يهدى الى الحق و يفرق بين الحق والباطل * أما قوله تعالى و بينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو ان يقال ما معنى قوله و بينات من الهدى بعد قوله هدى وجوابه من وجوه (الاول) أنه تعالى ذكر أولا أنه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى للناس بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لا شك أنه أفضل فكأنه قيل هو هدى لانه هو البين من الهدى والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس و يعطف نوعه عليه لكونه أشرف أنواعه والتقدير كأنه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى وهذا بينات من الهدى ولا شك أن هذا غاية المبالغات (الثانى) أن يقال القرآن هدى فى نفسه ومع كونه كذلك فهو أيضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى والفرقان التوراة والانجيل قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان وقال واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وقال ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين فبين تعالى وتقدس أن القرآن مع كونه هدى فى نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التى هى هدى وفرقان (الثالث) أن يحمل الاول على اصول الدين والهدى الثانى على فروع الدين فحينئذ يزول التكرار والله اعلم * وأما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) نقل الواحدى رحمه الله فى البسيط عن الاخفش والمازنى أنهما قالا الفاء فى قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه زائدة قالا وذلك لان الفاء قد تدخل للعطف أو للجزاء أو تكون زائدة وليس للعطف والجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل ان الموت الذى تفرون منه فانه ملاقيكم ثم تردن الى عالم الغيب وأقول يمكن أن يقال الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التى لا يشاركه سائر الشهور فيها فبين أن اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كأنه قيل لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فأنتم أيضا خصوه بهذه العبادة أما قوله تعالى فانه ملاقيكم الفاء فيه غير زائدة وايضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد كأنه قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا أنه لا يغنى الحذر عن القدر (المسئلة الثانية) شهد أى حضر والشهود الحضور ثم ههنا قولان (أحدهما) ان مفعول شهد محذوف لان المعنى فمن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف وكذلك الهاء فى قوله فليصمه والقول الثانى مفعول شهد هو الشهر والتقدير من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال شهدت عصر فلان

(فمن شهد منكم الشهر) أى حضر فيه ولم يكن مسافرا ووضع الظاهر موضع الضمير للتعظيم والمبالغة فى البيان والفاء للتفريع و الترتيب أو لتضمن المبتدا معنى الشرط أو زائدة على تقدير كون شهر رمضان مبتدأ والموصول صفة له وهذه الجملة خبر له وقيل هى جزائية كأنه قيل لما كتب عليكم الصيام فى ذلك الشهر فمن حضر فيه (فليصمه) أى فليصم فيه بحذف الجار وايصال الفعل الى المجرور اتساعا وقيل من شهد منكم هلال الشهر فليصمه على أنه مفعول به كقولك شهدت الجمعة أى صلاتها فيكون ما بعده مخصصا له كأنه قيل

وأدركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لايتم الا بمخالفة الظاهر أما القول الاول فانما يتم باضمار أمر زائد وأما القول الثانى فيوجب دخول التخصيص فى الآية وذلك لان شهود الشهر حاصل فى حق الصبى والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب على واحد منهم الصوم الا أنا بينا فى اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص أولى وأيضا فلأنا على القول الاول لما التزمنا الاضمار لابد أيضا من التزام التخصيص لان الصبى والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد الشهر مع أنه لايجب عليهم الصوم بل المسافر لايدخل فلا يحتاج الى تخصيص هذه الصورة فيه فالقول الاول لايتمشى الا مع التزام الاضمار والتخصيص والقول الثانى يتمشى بمجرد التزام التخصيص فكان القول الثانى أولى هذا ماعندى فيه مع ان أكثر المحققين كالواحدى وصاحب الكشاف ذهبوا الى الاول (المسئلة الثالثة) الالف واللام فى قوله فمن شهد منكم الشهر للمعهود السابق وهو شهر رمضان ونظيره قوله تعالى لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء فاذلم يأتوا بالشهداء اى فاذلم يأتوا بالشهداء الاربعة (المسئلة الرابعة) اعلم ان فى الآية اشكالا وهو ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم ومالم يوجد الشرط بتمامه لايترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله الى آخره فشهود الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر وظاهر هذه الآية يقتضى ان عند شهود الجزء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه يفضى الى ايقاع الفعل فى الزمان المنقضى وهو ممتنع فلهذا الدليل علمنا انه لايمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها وانه لابد من صرفها الى التأويل وطريقه أن يحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر فى جانب الشرط فيصير تقديره من شهد جزأ من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد شهد جزأ من أجزاء الشهر وقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا التأويل يستقيم معنى الآية وليس فيه الاحمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن على ان المراد من هذه الآية فمن شهد منكم اول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل أنه لايصح البتة الا هذا القول ثم يتفرع على هذا الاصل فرعان (أحدهما) أنه اذا شهد اول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (والثانى) انه اذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (أما الاول) فهو انه نقل عن على رضى الله عنه ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر أن الواجب أن يصوم الكل لانا بينا أن الآية تدل على ان من شهد اول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر وأما سائر المجتهدين فيقولون ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد اول الشهر فليصمه كله الا أنه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر وقوله بعد ذلك فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر خاص والخاص مقدم على العام فثبت انه وان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار

(ومن كان مريضا) وان كان مقيما حاضرا فيه (أو على سفر) وان كان صحيحا (فعدة من أيام أخر) أى فعليه صيام أيام اخر لان المريض والمسافر ممن شهد الشهر ولعل التكرير لذلك أولئلا يتوهم نسخه كما نسخ قرينه

(وأما الثانى) وهو ان أبا حنيفة زعم ان المجنون اذا أفاق فى أثناء الشهر يلزمه قضاء مامضى قال لانا قدد للنا على ان المفهوم من هذه الآية أن من أدرك جزأ من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون اذا أفاق فى أثناء الشهر فقد شهد جزأ من رمضان فوجب أن يلزمه صوم كل رمضان فاذا لم يمكن صيام ما تقدم فالقضاء واجب (المسئلة الخامسة) اعلم أن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعى بحثين (البحث الاول) ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول امابالرؤية واما بالسماع أما الرؤية فنقول اذا رأى انسان هلال رمضان فاما أن يكون منفردا بتلك الرؤية أولا يكون فان كان منفردا بها فاما أن يرد الامام شهادته أولا يردها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته لزمه أن يصوم لان الله تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر فى حقه فوجب أن يجب عليه الصوم وأما ان انفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته أو لم ينفرد بالرؤية فلا كلام فى وجوب الصوم وأما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به فى الصوم والفطر جيعا واذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان يحكم به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه و بين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول فى العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة وقول الواحد فى اثبات العبادة يقبل اما فى الخروج من العبادة لا يقبل الا على قول الاثنين وعلى أنه لا فرق بينهما فى الحقيقة لانا انما قبلنا قول الواحد فى هلال رمضان لكى يصوموا ولا يفطروا احتياطا فكذلك لا يقبل قول الواحد فى هلال شوال لكى يصوموا ولا يفطروا احتياطا (البحث الثانى) فى الصوم فنقول ان الصوم هو الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من أول طلوع الفجر الصادق الى حين غروب الشمس مع النية وفى الحد قيود (القيد الاول) الامساك وهو احتراز عن شيئين (احدهما) لو طارت ذبابة الى حلقه أو وصل غبار الطريق الى بطنه لا يبطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول فى آية الصوم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والثانى) لو صب الطعام أو الشراب فى حلقه كرها أو حال النوم لا يبطل صومه لان المعتبر هو الامساك والامتناع والاكراه لا ينافى ذلك (القيد الثانى) قولنا عن المفطرات وهى ثلاثة دخول داخل وخروج خارج والجماع وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن من منفذ مفتوح الى الباطن اما الدماغ أو البطن وما فيه من الامعاء والمثانة أما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط وأما البطن فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج فالقىء بالاختيار والاستمناء يبطلان الصوم وأما الجماع فالايلاج يبطل الصوم (القيد الثالث) قولنا مع العلم بكونه صائما فلو أكل أو شرب ناسيا للصوم لا يبطل صومه عند أبى حنيفة والشافعى وعند مالك يبطل (القيد الرابع) قولنا من أول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء الغاية وكان الاعمش يقول أول وقته اذا طلعت الشمس

وكان

(يريد الله) بهذا الترخيص (بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) لغاية رأفته وسعة رحمته

وكان يبيح الاكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس ويحتج بان انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداؤه يجب أن يكون من عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذى ذكرناه وحكى عن الاعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة يعوده فقال له الاعمش انك لثقيل على قلبى وأنت فى بيتك فكيف اذا زرتنى فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال وماذا أقول فى رجل ما صام وما صلى فى دهره عنى به انه كان يأكل بعد الفجر الثانى قبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له (القيد الخامس) قولنا الى غروب الشمس ودليله قوله عليه السلام اذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند غروب ضوء الشمس قاس هذا الطرف على الطرف الاول من النهار (القيد السادس) قولنا مع النية ومن الناس من يقول لا حاجة لصوم رمضان الى النية لان الله تعالى أمر بالصوم فى قوله فليصمه والصوم هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكنا نقول لا بد من النية لان الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام أفضل الاعمال الصوم والعمل لا بد فيه من النية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات (المسئلة السادسة) القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على أن المقيم الصحيح مخير بين أن يصوم و بين أن يفطر مع الفدية قالوا هذه الآية ناسخة لها وأبو مسلم الاصفهانى والاصم ينكران ذلك وقد تقدم شرح هذه المسئلة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على ان نسخ الاخف بالاثقل جائز لان ايجاب الصوم على التعيين أثقل من ايجابه على التخيير بينه و بين الفدية أما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فقد تقدم تفسير هذه الآية وقد تقدم بيان السبب فى التكرير أما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم أن هذا الكلام انما يحسن ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والامر ههنا كذلك لان الله تعالى اوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما أوجبه الا فى مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما أوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اليسر فى اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لانه يسهل به الامور واليد اليسرى قيل تلى الفعال باليسر وقيل انه يتسهل الامر بمعاونتها اليمنى (المسئلة الثانية) المعتزلة احتجوا بهذه الآية فى ان تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا لانه تعالى لما بين انه يريد بهم ما يتيسر دون ما تعسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان وجوابه ان اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت فى اصول الفقه أن اللفظ المفرد الذى دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وأيضا فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف الى المعهود السابق فنصرفه الى المعهود السابق فى هذا الموضع (المسئلة الثالثة)المعتزلة تمسكوا بهذه الآية فى اثبات أنه قد يقع من العبد ما لا يريده الله وذلك لان المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى اجهده لكان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريده

الله منه اذ كان لا يريد العسر (الجواب) يحتمل اللفظ على أنه تعالى لا يريد أن يأمره بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد يثبت بدون الارادة (المسئلة الرابعة) قالوا هذه الآية دالة على رحمته سبحانه لعباده فلو أراد بهم أن يكفروا فيصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لائقا به أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والجواب) انه معارض بالعلم أما قوله تعالى ولتكملوا العدة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو بكر عن عاصم ولتكملوا العدة بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكملت وكملت (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ولتكملوا العدة على ماذا علق جوابنا اجمعوا على أن الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان (أحدهما) ماقاله الفراء وهو أن التقدير ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فعل جملة ماذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة فى اباحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقيبها ألفاظا ثلاثة فقوله ولتكملوا العدة علة للامر بمراعاة العدة ولتكبروا علة ماعلمتم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الترخص والتسهيل ونظير ماذكرنا من حذف الفعل المنبه ماقبله عليه قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين أى أريناه (الوجه الثانى) ماقاله الزجاج وهو ان المراد به ان الذى تقدم من التكليف على المقيم صحيح والرخصة للمريض والمسافر انما هو اكمال العدة لانه مع الطاقة يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة فى المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسرا فبين تعالى انه كلف الكل على وجه لا يكون اكماله للعدة عسيرا بل يكون سهلا يسيرا والفرق بين الوجهين أن فى الاول اضمارا وقع بعد قوله ولتكملوا العدة وفى الثانى قبله (المسئلة الثالثة) انما قال ولتكملوا العدة ولم يقل ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل تحته عدة أيام الشهر وأيام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا ولذلك يجب أن يكون عدد القضاء مثلا لعدد المقضى ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل حكم القضاء أما قوله ولتكبروا الله على ما هداكم ففيه وجهان (الاول) أن المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذا رأوا هلال شوال أن يكبروا وقال الشافعى وأحب اظهار التكبير فى العيدين وبه قال مالك وأحمد واسحق وأبو يوسف ومحمد وقال أبو حنيفة يكره ذلك غداة الفطر واحتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وقال معناه ولتكملوا عدة شهر رمضان ولتكبروا الله عند انقضائه على ما هداكم الى هذه الطاعة ثم يتفرع على هذا ثلاث مسائل (احداها) اختلف قوله فى ان أى العيدين أوكد فى التكبير فقال فى القديم ليلة النحر أوكد لاجماع السلف عليها وقال فى الجديد ليلة الفطر أوكد لورود النص فيها (وثانيها) أن وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر فى ليلة الفطر ولكنه يكبر فى

(ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون) علل لفعل محذوف يدل عليه ماسبق أى ولهذه الامور شرع مامر من أمر الشاهد بصوم الشهر وأمر المرخص لهم بمراعاة عدة ماأفطر فيه ومن الترخيص فى اباحة الفطر فقوله تعالى لتكملوا علة الامر بمراعاة العدة ولتكبروا علة ماعلم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الترخيص والتيسير وتعدية فعل التكبير بعلى لتضمنه معنى الحمد كأنه قيل ولتكبروا الله حامدين على ماهداكم ويجوز أن تكون معطوفة على علة مقدرة مثل ليسهل عليكم أو لتعلموا ماتعملون ولتكملوا الخ ويجوز عطفها على اليسر أى يريد بكم لتكملوا الخ كقوله تعالى يريدون ليطفئوا الخ والمعنى بالتكبير تعظيمه تعالى بالحمد والثناء عليه وقيل تكبير يوم العيد وقيل التكبير عند الاهلال وما يحتمل المصدرية والموصولة أى على هدايته اياكم أو على الذى هداكم اليه وقرئ ولتكملوا بالتشديد

يومه وروى هذا عن أحمد وقال اسحق اذا غدا الى المصلى حجة الشافعي أن قوله تعالى ولتكبروا الله على ماهداكم يدل على ان الامر بهذا يوجب أن يكون التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب أن يكون التكبير من ذلك الوقت (وثالثها) مذهب الشافعي أن وقت هذا التكبير ممتد الى أن يحرم الامام بالصلاة وقيل فيه قولان آخران (أحدهما) الى خروج الامام (والثانى) الى انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال أبو حنيفة اذا بلغ الى أدنى المصلى ترك التكبير (القول الثانى) فى تفسير قوله ولتكبروا الله أن المراد منه التعظيم لله شكرا على ما وفق على هذه الطاعة واعلم أن تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل (اما القول) فالاقرار بصفاته العلى وأسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب (وأما العمل) فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج واعلم ان القول الاول أقرب وذلك لان تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب فى جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب أن يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب فى كل الاوقات أما قوله تعالى على ماهداكم فانه يتضمن الانعام العظيم فى الدنيا بالادلة والتعريف والتوفيق والعصمة وعند أصحابنا بخلق الطاعة وأما قوله تعالى ولعلكم تشكرون ففيه بحثان (أحدهما) أن كلمة لعل للترجى والترجى لا يجوز فى حق الله (والثانى) البحث عن حقيقة الشكر وهذان بحثان قدم تقريرهما بقى ههنا بحث ثالث وهو أنه ما الفائدة فى ذكر هذا اللفظ فى هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لا يتم الا بأن يعلم العبد جلال الله وكبرياءه وعزته وعظمته وكونه أكبر من ان تصل اليه عقول العقلاء وأوصاف الواصفين وذكر الذاكرين ثم يعلم انه سبحانه مع جلاله وعزته واستغنائه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه الله بهذه الهداية العظيمة لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون * قوله عز وجل (واذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان أحكامه ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فأمر العبد بالتكبير الذى هو الذكر وبالشكر بين انه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ويجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه (والثانى) انه أمره بالتكبير أولا ثم رغبه فى الدعاء ثانيا تنبيها على ان الدعاء لا بد وان يكون مسبوقا بالثناء الجميل ألا ترى أن الخليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال اولا الذى خلقنى فهو يهدين الى قوله والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين وكل هذا

(واذا سألك عبادى عنى) فى تلوين الخطاب وتوجيهه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم مالا يخفى من تشريفه ورفع محله (فانى قريب) أى فقل لهم انى قريب وهو تمثيل لكمال علمه بافعال العباد وأقوالهم واطلاعه على أحوالهم بحال من قرب مكانه

ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء فقال رب هب لي حكما وألحقني بالصالحين فكذا ههنا أمر بالتكبير اولا ثم رغب في الدعاء ثانيا (الثالث) ان الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله في ذلك التكليف ثم ندموا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن توبتهم فأنزل الله تعالى هذه الآية مخبرا لهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم (المسئلة الثانية) ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) ما روى عن كعب انه قال قال موسى عليه السلام يارب أقريب أنت فأناجيك أم بعيد فأناديك فقال ياموسى أنا جليس من ذكرني قال يارب فانا نكون على حالة نجلك ان نذكرك عليها من جنابة وغائط قال ياموسى اذكرني على كل حال فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده في ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فأنزل الله تعالى هذه الآية (وثانيها) أن اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه فأنزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) انه عليه السلام كان في غزوة وقد رفع أصحابه أصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء فقال عليه السلام انكم لاتدعون أصم ولا غائبا انما تدعون سميعا قريبا (ورابعها) ما روى عن قتادة وغيره ان سببه أن الصحابة قالوا كيف ندعوا ربنا يانبي الله فأنزل الله هذه الآية (وخامسها) قال عطاء وغيره انهم سألوا في أي ساعة ندعوا الله فأنزل الله تعالى هذه الآية (وسادسها) ما ذكره ابن عباس وهو أن يهود أهل المدينة قالوا يامحمد كيف يسمع ربك دعاءنا فنزلت هذه الآية (وسابعها) قال الحسن سأل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا أين ربنا فأنزل الله هذه الآية (وثامنها) ما ذكرنا أن قوله كما كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم ثم انهم أكلوا ثم ندموا وتابوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم أنه تعالى هل يقبل توبتنا فأنزل الله هذه الآية * واعلم أن قوله واذا سألك عبادي عني فاني قريب يدل على أنهم سألوا النبي عليه السلام عن الله تعالى فذلك السؤال اما انه كان سؤالا عن ذات الله تعالى أو عن صفاته أو عن أفعاله اما السؤال عن الذات فهو ان يكون السائل ممن يجوز التشبيه فيسأل عن القرب والبعد بحسب الذات وأما السؤال عن الصفات فهو ان يكون السائل سأل عن أنه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سميعا أو يكون المقصود من السؤال انه تعالى كيف اذن في الدعاء وهل اذن في الدعاء وهل اذن في ان ندعوه بجميع الاسماء أو ما اذن الا بأن ندعوه باسماء معينة وهل اذن لنا أن ندعوه كيف شئنا أو ما أذن الا بأن ندعوه على وجه معين كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وأما السؤال عن الافعال فهو أن يكون السائل سأل الله تعالى انه اذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما نسأله عنه فقوله سبحانه واذا سألك عبادي عني يحتمل كل هذه الوجوه الا أن حمله على السؤال عن الذات أولى لوجهين (الاول) أن ظاهر

روى ان أعرابيا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه فنزلت

قوله عني يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله (والثاني) أن السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا أن السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ولقائل أيضا أن يقول بل السؤال كان على الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاءهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه لما قال فاني قريب قال أجيب دعوة الداع اذا دعان فهذا هو شرح هذا المقام أما قوله تعالى فاني قريب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أنه ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج ههنا الى بيان مطلوبين (المطلوب الاول) في بيان أن هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ويدل عليه وجوه (الاول) انه لو كان في المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع أن يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة في تحققها الى تحقق كل واحد من أجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره فلو كان في مكان لكان مفتقرا الى غيره والمفتقر الى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم محال فثبت أنه تعالى يمتنع أن يكون في المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان (الثاني) انه لو كان في المكان لكان اما أن يكون غير متناه عن جميع الجهات أو غير متناه عن جهة دون جهة أو كان متناهيا من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني محال أيضا لهذا الوجه ولانه لو كان أحد الجانبين متناهيا والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه فيلزم منه كونه تعالى مركبا من أجزاء مختلفة الطبائع والخصم لا يقول بذلك (وأما القسم الثالث) وهو أن يكون متناهيا من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فبطل القول بانه تعالى في الجهة (الثالث) وهو أن هذه الآية من أقوى الدلائل على ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قربا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا من حملة العرش وبعيدا من غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذي هو بالمشرق كان بعيدا من عمرو الذي هو بالمغرب فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا أن القرب المذكور في هذه الآية ليس قربا بحسب الجهة ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى انه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم أو المراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو معكم أينما كنتم وقال ونحن أقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد أن يقال انه كان في بعض أولئك الحاضرين من كان قائلا بالتشبيه فقد كان في مشركي العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقته فاذا سألوه عليه السلام فقالوا أين ربنا صح أن يكون

(أجيب دعوة الداع اذا دعان) تقرير للقرب وتحقيق له ووعد للداعى بالاجابة

الجواب فانى قريب وكذلك ان سألوه عليه السلام فقالوا هل يسمع ربنا دعاءنا صح أن يقول في جوابه فانى قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سألوه كيف ندعوه برفع الصوت أو باخفائه صح أن يجيب بقوله فانى قريب وان سألوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء صلح هذا الجواب أيضا وان سألوه انا اذا أذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صلح أن يجيب بقوله فانى قريب أى فانا قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت ان هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات (المسئلة الثانية) الآية تدل على انه انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعى فدل على أنه لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولم يخيب رجاءه والا لما حصل ذلك المقصود فى ذلك الوقت واعلم أن قوله تعالى فانى قريب فيه سر عقلى وذلك لان اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها انما كان بايجاد الصانع فكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان الصانع أقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام أعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذى لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو أيضا لاجله كان الجوهر جوهرا والسواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا فكما ان بتأثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذلك بتأثيره وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية فعلى قياس ماسبق كان الصانع أقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوين الماهية ممتنع لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك أيضا لا يمكن جعل الوجود وجودا الا انه ماهية ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذن الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية أيضا فلا يكون بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود هو أيضا ماهية فلا تكون بالفاعل فاذن لم يقع شئ البتة بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذن وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام الذى قررناه * أما قوله تعالى أجيب دعوة الداع اذا دعان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو عمرو وقالون عن نافع الداعى اذا دعانى باثبات الياء فيهما فى الوصل والباقون بحذفها فالاولى على الوصل والثانية على التخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو سليمان الخطابى الدعاء مصدر من قولك دعوت الشئ ادعوه دعاء ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه المعونة وأقول اختلف الناس فى الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شئ عديم الفائدة واحتجوا عليه من وجوه (أحدها) ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة الى الدعاء وان كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع فلا حاجة أيضا الى الدعاء (وثانيها) ان حدوث الحوادث فى هذا العالم لا بد من انتهائها بالآخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والالزم اما التسلسل واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل

ذلك محال واذا ثبت وجوب انتهائها بالآخرة الى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديمــاً أزلياً كان واجب الوقوع وكل مالم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديمــاً أزلياً كان ممتنع الوقوع ولما ثبتت هذه الامور فى الازل لم يكن للدعاء البتة أثر وربما عبروا عن هذا الكلام بأن قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئا منها فاى فائدة فى الدعاء وقال عليه الصلاة والسلام قدر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا عاما وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال جف القلم بما هو كائن وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال أربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق (وثالثها) انه سبحانه علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور فاى حاجة بالداعى الى الدعاء ولهذا السبب قالوا ان جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام الى اعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء أفضل لما كان كذلك (ورابعها) ان المطلوب بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه (وخامسها) ثبت بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة أن اجل مقامات الصديقين وأعلاها الرضا بقضاء الله تعالى والدعاء ينافى ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لحصة البشر (وسادسها) ان الدعاء يشبه الامر والنهى وذلك من العبد فى حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب (وسابعها) روى انه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى من شغله ذكرى عن مسئلتى اعطيته أفضل ما أعطى السائلين قالوا فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور الاعظم من العقلاء ان الدعاء أهم مقامات العبودية ويدل عليــه وجوه من النقــل والعقل أما الدلائل النقلية فكثيرة (الاول) ان الله تعالى ذكر السؤال والجواب فى كتابه فى عدة مواضع منها أصولية ومنها فروعية اما الاصولية فقوله و يسألونك عن الروح و يسألونك عن الجبال و يسألونك عن الساعة واما الفروعية فمنها فى البقرة على التوالى يســألونك ماذا ينفقون يسألونك عن الشهر الحرام يسألونك عن الخمر والميسر يسألونك عن اليتامى و يسألونك عن المحيض وقال ايضا يسألونك عن الأنفال و يســألونك عن ذى القرنين و يستنبؤنك أحق هو يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسئلة جاءت أجوبتها على ثلاثة أنواع فالاغلب فيها انه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد قل وفى صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء التعقيب والسبب فيه ان قوله تعالى و يسألونك عن الجبال سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسئلة اصولية فلا جرم قال الله تعالى فقل ينسفها ربى نسفا كأنه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال فى الحال ولا تؤخر الجواب فان الشــك فيه كفر ثم تقدير الجواب أن النسف ممكن فى كل جزء من اجزاء الجبل فيكون ممكنا فى الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه أما سائر المسائل فهى فروعية فلا جرم لم يذكر فيها فاء

التعقيب أما الصورة الثالثة وهي في هذه الآية قال واذا سألك عبادي عني فاني قريب ولم يقل فقل اني قريب فتدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه (الاول) كأنه سبحانه وتعالى يقول عبدي انت انما تحتاج الى الواسطة في غير وقت الدعاء أما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني و بينك (الثاني) ان قوله واذا سألك عبادي عني يدل على ان العبد له وقوله فاني قريب يدل على ان الرب للعبد (وثالثها) لم يقل فالعبد مني قريب بل قال انا منه قريب وفيه سر نفيس فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب بفضله و برحمته من العبد والقرب من الحق الى العبد لا من العبد الى الحق فلهذا قال فاني قريب (والرابع) أن الداعي مادام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فانه لا يكون داعيا له فاذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الاحد الحق فامتنع من أن يبقى في هذا المقام ملاحظا لحقه وطالبا لنصيبه فلما ارتفعت الوسايط بالكلية فلا جرم حصل القرب فانه مادام يبقى العبد ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله تعالى لان ذلك الغرض يحجبه عن الله فثبت أن الدعاء يفيد القرب من الله فكان الدعاء أفضل العبادات (الحجة الثانية) في فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم (الحجة الثالثة) انه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الامر به بل بين في آية أخرى انه اذا لم يسئل يغضب فقال فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم و زين لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال عليه السلام لا ينبغي أن يقول أحدكم اللهم اغفر لي ان شئت ولكن يجزم فيقول اللهم اغفر لي وقال عليه السلام الدعاء مخ العبادة وعن النعمان بن بشير أنه عليه السلام قال الدعاء هو العبادة وقرأ وقال ربكم ادعوني أستجب لكم فقوله الدعاء هو العبادة معناه انه معظم العبادة وأفضل العبادة كقوله عليه السلام الحج عرفة أي الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم (الحجة الرابعة) قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال قل ما يعبؤ بكم ربي لولا دعاؤكم والآيات كثيرة في هذا الباب فمن ابطل الدعاء فقد أنكر القرآن (والجواب عن الشبهة الاولى) انها متناقضة لان اقدام الانسان على الدعاء ان كان معلوم الوقوع فلا فائدة في اشتغالكم بابطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى انكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضي أن يكون العبد معلقا بين الرجاء و بين الخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل ولهذا الاشكال سألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا أرأيت أعمالنا هذه أشيء قد فرغ منه أم أمر يستأنف فقال بل شيء قد فرغ منه فقالوا ففيم العمل اذن قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علقهم بين الامرين فرهبهم سابق القدر المفروغ منه ثم الزمهم العمل

الذى هو مدرجة التعبد فلم يعطل ظاهرا العمل بما يفيد من القضاء والقدر ولم يترك أحد الامرين للآخر وأخبر أن فائدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق له يريد أنه ميسر فى أيام حياته للعمل الذى سبق له القدر قبل وجوده الا انك تحب أن تعلم ههنا فرق ما بين الميسر والمسخر فتأهب لمعرفته فانه بمنزلة المسئلة القضاء والقدر وكذا القول فى باب الكسب والرزق فانه مفروغ منه فى الاصل لا يزيده الطلب ولا ينقصه الترك (والجواب عن الشبهة الثانية) أنه ليس المقصود من الدعاء الاعلام بل اظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع الى الله بالكلية (وعن الثالثة) أنه يجوز أن يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء (وعن الرابعة) انه اذا كان مقصوده من الدعاء اظهار الذلة والمسكنة ثم بعده رضى بما قدره الله وقضاه فذلك من اعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبه فى هذا الباب (المسئلة الثالثة) فى الآية سؤال مشكل مشهور وهو انه تعالى قال ادعونى أستجب لكم وقال فى هذه الآية أجيب دعوة الداع اذا دعان وكذلك أمن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعى يبالغ فى الدعاء والتضرع فلا يجاب (والجواب) ان هذه الآية وان كانت مطلقة الا أنه قد وردت آية أخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه وجوه (أحدها) ان الداعى لا بد وأن يجد من دعائه عوضا اما اسعافا بطلبته التى لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فاذا لم يساعده القضاء فانه يعطى سكينة فى نفسه وانشراحا فى صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فائدة وهو نوع من الاستجابة (وثانيها) ما روى القفال فى تفسيره عن أبى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد الا لاحدى ثلاث ما لم يدع باثم أو قطيعة رحم اما أن يعجل له فى الدنيا واما أن يدخر له فى الآخرة وأما أن يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام البيان فى الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعونى استجب لكم ولم يقل استجب لكم فى الحال فاذا استجاب له ولو فى الآخرة كان الوعد صدقا (وثالثها) ان قوله ادعونى أستجب لكم يقتضى أن يكون الداعى عارفا بربه والا لم يكن داعيا له بل لشىء متخيل لا وجود له البتة فثبت ان شرط الداعى أن يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب هكذا استحال منه أن يقول بقلبه وبعقله يا رب افعل الفعل الفلانى لا محالة بل لا بد وأن يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذى دلت الآية على ترتيب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرائط وعلى هذا التقدير زال السؤال (الرابع) ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوها كثيرة (أحدها) أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول العبد يا الله الذى لا اله الا أنت وهذا انما سمى دعاء لانك عرفت الله تعالى ثم وحدته

وأثنيت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمى هذا المعنى دعاء سمى قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانبارى أجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر فقولنا سمع الله لمن حمده أى أجاب الله فكذا ههنا قوله أجيب دعوة الداع أى أسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعونى أستجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال (وثانيها) أن يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعو الله تعالى عند التوبة واجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه أيضا الاشكال (وثالثها) أن يكون المراد من الدعاء العبادة قال عليه الصلاة والسلام الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعونى أستجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة واذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه الاشكال زائل (ورابعها) ان يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور ان كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة فثبت ان الاشكال زائل (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة اجيب دعوة الداع اذا دعان مختص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك لان وصفنا الانسان بأن الله تعالى قد أجاب دعوته صفة مدح وتعظيم ألا ترى أنا اذا أردنا المبالغة فى تعظيم حال انسان فى الدين قلنا انه مستجاب الدعوة واذا كان هذا من اعظم المناصب فى الدين والفاسق واجب الاهانة فى الدين ثبت ان هذا الوصف لا يثبت الا لمن لا يتلوث ايمانه بالفسق بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابة الدعوة أما قوله تعالى فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه النظم أن يقال انه تعالى قال أنا أجيب دعاءك مع انى غنى عنك مطلقا فكن أنت أيضا مجيبا لدعائى مع انك محتاج الى من كل الوجوه فأعظم هذا الكرم وفيه دقيقة أخرى وهى انه تعالى لم يقل للعبد أجب دعائى حتى أجيب دعاءك لانه لو قال ذلك لصار لدعائى وهذا تنبيه على ان اجابة الله عبده فضل منه ابتداء وانه غير معلل بطاعة العبد وان اجابة الرب فى هذا الباب الى العبد متقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة فى المسئلة الرابعة (المسئلة الثانية) قال الواحدى أجاب واستجاب بمعنى واحد قال كعب الغنوى

وداع دعا يا من يجيب الى الندا * فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال أهل المعنى الاجابة من العبد لله الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شئ على وفق ما يليق به (المسئلة الثالثة) اجابة العبد لله ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذاك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى

(فليستجيبوا لى) اذا دعوتهم للايمان والطاعة كما اجيبهم اذا دعونى لمهماتهم (وليؤمنوا بى) أمر بالثبات على ماهم عليه (لعلهم يرشدون) راجين اصابة الرشد أى الحق وقرئ بفتح الشين وكسرها ولما أمرهم الله تعالى بصوم الشهر ومراعاة العدة وحثهم على القيام بوظائف التكبير والشكر عقبه بهذه الآية الكريمة الدالة على انه تعالى خبير باحوالهم سميع لاقوالهم مجيب لدعائهم مجازيهم على أعمالهم تأكيدا له وحثا عليه

تكرارا محضا وان كانت اجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات وكان حق النظم أن يقول فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقدم الطاعات والعبادات أما قوله تعالى لعلهم يرشدون فقال صاحب الكشاف قرئ يرشدون بفتح الشين وكسرها ومعنى الآية انهم اذا استجابوا لي وآمنوا بي اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لان الرشيد هو من كان كذلك يقال فلان رشيد قال تعالى فان آنستم منهم رشدا وقال أولئك هم الراشدون * قوله عز وجل (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) انه ذهب جمهور المفسرين الى أن في أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا أفطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط أن لا ينام وأن لا يصلي العشاء الاخيرة فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية وقال أبو مسلم الاصفهاني هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتا في شرعهم وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا نسخ البتة * واحتج الجمهور على قولهم بوجوه (الحجة الاولى) ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضي تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضا في صومنا واذا ثبت ان الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتا في شرعنا (الحجة الثانية) التمسك بقوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة من اول الامر لم يكن لقوله أحل لكم فائدة (الحجة الثالثة) التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ولو كان ذلك حلالا لهم لما كان بهم حاجة الى أن يختانوا أنفسهم (الحجة الرابعة) قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولولا ان ذلك كان محرما عليهم وانهم اقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لما صح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم (الحجة الخامسة) قوله تعالى فالآن باشروهن ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله فالآن باشروهن فائدة (الحجة السادسة) هي ان الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الآية دالة على ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ أجاب ابو مسلم عن هذه الدلائل فقال (أما الحجة الاولى) فضعيفة لانا بينا ان تشبيه

ثم شرع في بيان أحكام الصيام فقال (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) روى أن المسلمين كانوا اذا امسوا حل لهم الاكل والشرب والجماع الى أن يصلوا العشاء الاخيرة أو يرقدوا ثم ان عمر رضي الله عنه باشر بعد العشاء فندم وأتى النبي صلى الله عليه وسلم واعتذر اليه فقام رجال فاعترفوا بما صنعوا بعد العشاء فنزلت وليلة الصيام الليلة التي يصبح منها صائما والرفث كناية عن الجماع لانه لا يكاد يخلو من رفث وهو الافصاح بما يجب أن يكنى عنه وعدى بالى لتضمنه معنى الافضاء والانهاء وايثاره ههنا لاستقباح ما ارتكبوه ولذلك سمي خيانة وقرئ الرفوث وتقديم الظرف على القائم مقام الفاعل لما مر مرارا من التشويق فان ما حقه التقديم اذا أخر تبقى النفس مترقبة اليه فيتمكن عندها وقت وروده فضل تمكن

الصوم بالصوم يكفى فى صدقه مشابهتهما فى أصل الوجوب (وأما الحجة الثانية) فضعيفة أيضا لانا نسلم ان هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرع من قبلنا فقوله أحل لكم معناه ان الذى كان محرما على غيركم فقد أحل لكم (وأما الحجة الثالثة) فضعيفة أيضا وذلك لان تلك الحرمة كانت ثابتة فى شرع عيسى عليه السلام وان الله تعالى أوجب علينا الصوم ولم يبين فى ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة فى شرع المتقدم ولم يوجد فى شرعنا مادل على زوالها فوجب القول ببقائها ثم تأكد هذا الوهم بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فان مقتضى التشبيه حصول المشابهة فى كل الامور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة فى الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة فى هذا الشرع وان لم تكن حجة قوية الا انها لا اقل من أن تكون شبهة موهمة فلاجل هذه الاسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة فى شرعنا فلاجرم شددوا وأمسكوا عن هذه الامور فقال الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم وأراد به تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف لهم بما لولم تبين الرخصة فيه لشددوا وأمسكوا عن هذه الامور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ومنعوها من المراد وأصل الخيانة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله انه لو لم يتبين لكم احلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون أنفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى (وأما الحجة الرابعة) فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله تعالى بالعبادة ومن الله الرجوع الى العبد بالرحمة والاحسان وأما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيلا على من قبلنا كقوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم (وأما الحجة الخامسة) فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه لاجرم قال فالآن باشروهن (وأما الحجة السادسة) فضعيفة لان قولنا هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعا لا تعلق له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وأيضا ففى الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور فى تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم لان ظاهره هو المباشرة لانه افتعال من الخيانة فهذا حاصل الكلام فى هذه المسئلة (المسئلة الثانية) القائلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا ثم انها نسخت ذكروا فى سبب نزول هذه الآية انه كان فى أول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع مالم يرقد الرجل أو يصلى العشاء الآخرة فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الآتية فجاء رجل من الانصار عشية وقد أجهده الصوم واختلفوا فى اسمه فقال معاذ اسمه أبو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة وقال الكلبى أبو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن أنس فسأله رسول الله صلى الله

عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يارسول الله عملت فى النخل نهارى اجمع حتى أمسيت فأتيت أهلى لتطعمنى شيئا فأبطأت فنمت فايقظونى وقد حرم الاكل فقام عمر فقال يارسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى أهلى بعدما صليت العشاء الآخرة فأتيت امرأتى فقال عليه الصلاة والسلام لم تكن جديرا بذلك ياعمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذى صنعوا فنزل قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشاف قرئ أحل لكم ليلة الصيام الرفث أى أحل الله وقرأ عبدالله الرفوث (المسئلة الرابعة) قال الواحدى ليلة الصيام أراد ليالى الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس

فقلنا اسلموا انا أخوكم * فقد برئت من الاحن الصدور

وأقول فيه وجه آخر وهو انه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة (المسئلة الخامسة) قال الليث الرفث اصله قول الفحش وأنشد الزجاج

ورب اسراب حجيج كظم * عن اللغا ورفث التكلم

يقال رفث فى كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبيح قال تعالى فلا رفث ولافسوق وعن ابن عباس انه أنشد وهو محرم

وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له أرفثت فقال انما الرفث ماكان عند النساء فثبت ان الاصل فى الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معانى الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه (فان قيل) لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد افضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها أو لمستم النساء دخلتم بهن فأتوا حرثكم من قبل أن تمسوهن فما استمتعتم به منهن ولا تقربوهن (جوابه) السبب فيه استهجان ماوجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم والله اعلم (المسئلة السادسة) قال الاخفش انما عدى الرفث بالى لتضمنه معنى الافضاء فى قوله وقد أفضى بعضكم الى بعض (المسئلة السابعة) قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضى حصول الحل فى جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشغولا بالرفث والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ وأما الذى بعده من قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود فذاك يكون كالتأكيد لهذا النسخ وأما الذى يقول ان قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث يفيد حل الرفث فى الليل فهذا القدر لايقتضى حصول النسخ به فيكون الناسخ هو قوله وكلوا واشربوا * أما قوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قد ذكرنا فى تشبيه الزوجين باللباس وجوها (أحدها) أنه لما كان

(هن لباس لكم وأنتم لباس لهن) استئناف مبين لسبب الاحلال وهو صعوبة الصبر عنهن مع شدة المخالطة وكثرة الملابسة بهن وجعل كل من الرجل والمرأة لباسا للآخر لاعتناقهما و اشتمال كل منهما على الآخر بالليل قال

اذا ما الضجيع ثنى عطفها * تثنت فكانت عليه لباسا

أو لان كلا منهما يستر حال صاحبه و يمنعه من الفجور

الرجل والمرأة يعتنقان فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذي يلبسه سمى كل واحد منهما لباسا قال الربيع هن فراش لكم وأنتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وأنتم لباس لهن يريد أن كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن أبصار الناس (وثانيها) انما سمي الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج فقد احرز ثلثى دينه (وثالثها) انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراها أهلا لان يلاقى كل بدنه كل بدنها كما يعمله في اللباس (ورابعها) يحتمل أن يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم تكن المرأة حاضرة كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار (وخامسها) ذكر الاصم أن المراد أن كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر في ذلك المحظور الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن في المحظور (المسئلة الثانية) قال الواحدي انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجرى مجرى المصدر وفعال من مصادر فاعل وتأويله هن ملابسات لكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشاف فان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم فنقول هو استئناف كالبيان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن * أما قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له والسيف اذا نبا عن الضربة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفاء فغدر ومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة أي نقضا للعهد ويقال الرجل المدين انه خائن لانه لم يف بما يلق بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وقال وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الآيات سمى الله المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة فقال صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى ذكر ههنا انهم كانوا يختانون أنفسهم الا انه لم يذكر أن تلك الخيانة كانت فيماذا فلا بد من حمل هذه الخيانة على شيء يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر قوله فالآن باشروهن فيجب أن يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان (أحدهما) علم الله انكم كنتم تسرون بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه وقد خان الله لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب أن يقطع على ان وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم أن يكونوا مختانين

(علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) استئناف آخر مبين لما ذكر من السبب والاختيان ابلغ من الخيانة كالاكتساب من الكسب ومعنى تختانون تظلمونها بتعريضها للعقاب وتنقيص حظها من الثواب (فتاب عليكم) عطف على علم أي تاب عليكم لما تبتم مما اقترفتموه (وعفا عنكم) أي محا أثره عنكم

لانفسهم لكنا قد علمنا أن المراد به التبعيض للعادة والاخبار واذا صح ذلك فيجب أن يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم فن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ولابى مسلم أن يقول قد بينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه فأنتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير النفس وهذا أولى لان الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لاتخونوا الله بل قال كنتم تختانون أنفسكم فكان حمل اللفظ على ماذكرناه ان لم يكن أولى فلا أقل من التساوى وبهذا التقدير لايثبت النسخ (القول الثانى) أن المراد علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم لودامت تلك الحرمة ومعناه أن الله يعلم أنه لودام ذلك التكليف الشاق لوقعوا فى الخيانة وعلى هذا التفسير ماوقعت الخيانة ويمكن أن يقال التفسير الاول أولى لانه لاحاجة فيه الى اضمار الشرط وان يقال بل الثانى أولى لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على المعصية سببا لنسخ التكليف وعلى التقدير الثانى علم الله أنه لودام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار ذلك سببا لنسخ التكليف رحمة من الله على عباده حتى لايقعوا فى الخيانة أما قوله تعالى فتاب عليكم فعناه على قول أبى مسلم فرجع عليكم بالاذن فى هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول مثبتى النسخ لابد فيه من اضمار تقديره تبتم فتاب عليكم فيد أما قوله تعالى وعفا عنكم فعلى قول أبى مسلم معناه وسع عليكم ان أباح لكم الاكل والشرب والمعاشرة فى كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل فى التوسعة والتخفيف قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة الى آخر الوقت ويقال أتانى هذا المال عفوا أى سهلا فثبت أن لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم وأما على قول مثبتى النسخ فقوله عفا عنكم لابد وأن يكون تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا مما يقوى أيضا قول أبى مسلم لان تفسيره لايحتاج الى الاضمار وتفسير مثبتى النسخ يحتاج الى الاضمار * أما قوله تعالى فالآن باشروهن ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا أمر وارد عقب الحظر فالذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر وأما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الامر للاباحة بالاجماع (المسئلة الثانية) المباشرة فيها قولان (أحدهما) وهو قول الجمهور انها الجماع سمى بهذا الاسم لتلاصق البشرتين وانضمامهما ومنه ماروى أنه عليه السلام نهى أن يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة (والثانى) وهو قول الاصم أنه الجماع فادونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون فى معنى قوله ولاتباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد فنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب أن لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشرتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج وكذا المعانقة والملامسة الا أنهم انما اتفقوا فى هذه الآية على أن المراد به هو الجماع لان السبب فى هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ولان الرفث المتقدم

(فالآن) لما نسخ التحريم (باشروهن) المباشرة الزاق البشرة بالبشرة كنى بها عن الجماع الذى يستلزمها وفيه دليل على جواز نسخ الكتاب للسنة

ذكره لايراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة مادونه صارت اباحته دالة على اباحة ماعداه فصح ههنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان فى الاعتكاف المنع من الجماع لايدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذى يجب أن يعتمد عليه على مالخصه القاضى أما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا فى الآية وجوها (أحدها) وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة أى لاتباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل قال عليه السلام تناكحوا تناسلوا تكثروا (وثانيها) أنه نهى عن العزل وقد رويت الاخبار فى كراهية ذلك وقال الشافعى لايعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا بأس أن يعزل عن الامة وروى عاصم عن رزين بن حبيش عن على رضى الله عنه أنه كان يكره العزل وعن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى أن يعزل عن الحرة الا باذنها (وثالثها) أن يكون المعنى ابتغوا المحل الذى كتب الله لكم وحلله دون مالم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله (ورابعها) أن هذا التأكيد تقديره فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التى كتبها الله لكم بعد ان كانت محرمة عليكم (وخامسها) وهو على قول أبى مسلم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم يعنى هذه المباشرة التى كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم (وسادسها) ان مباشرة الزوجة قد تحرم فى بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعنى لاتباشروهن الا فى الاحوال والاوقات التى أذن لكم فى مباشرتهن (وسابعها) أن قوله فالآن باشروهن اذن فى المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعنى لاتبتغوا هذه المباشرة الا من الزوجة والمملوكة لان ذلك هو الذى كتب الله لكم بقوله الا على أزواجهم أوما ملكت أيمانهم (وثامنها) قال معاذ بن جبل وابن عباس فى رواية أبى الجوزاء يعنى اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندى أنه لابأس به وذلك هو أن الانسان مادام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة لايمكنه حينئذ أن يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور أما اذا قضى وطره وصار فارغا من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية فتقدير الآية فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص فى العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الاخلاص فى العبودية فى الصلاة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ولاشك أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة (المسئلة الثانية) كتب فيه وجوه (أحدها) ان كتب فى هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب فى قلوبهم الايمان أى جعل وقوله فاكتبنا مع الشاهدين فسأكتبها للذين يتقون أى أجعلها (وثانيها) معناه قضى الله لكم كقوله قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا أى قضاه وقوله كتب الله لاغلبن أنا ورسلى وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل أى قضى

(وابتغوا ما كتب الله لكم) أى واطلبوا ما قدره الله لكم وقرره فى اللوح من الولد وفيه ان المباشر ينبغى أن يكون غرضه الولد فانه الحكمة فى خلق الشهوة وشرع النكاح لاقضاء الشهوة وقيل فيه نهى عن العزل وقيل عن غير المأتى والتقدير وابتغوا المحل الذى كتب الله لكم

(وثالثها) أصله هوما كتب الله فى اللوح المحفوظ مما هو كائن وكل حكم حكم به على عباده فقد أثبته فى اللوح المحفوظ (ورابعها) هوما كتب الله فى القرآن من اباحة هذه الافعال (المسئلة الثالثة) قرأ ابن عباس وابتغوا وقرأ الاعمش وابغوا أما قوله وكلوا واشربوا فالفائدة فى ذكرهما أن تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج فى اباحة كل واحد منها الى دليل خاص يزول به التحريم فلو اقتصر تعالى على قوله فالآن باشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكلوا واشربوا لتتم الدلالة على الاباحة أما قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) روى أنه لما نزلت هذه الآية قال عدى بن حاتم أخذت عقالين أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتى وكنت أقوم من الليل فانظر اليهما فلم يتبين لى الابيض من الاسود فلما أصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فضحك وقال انك لعريض القفا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انك لعريض القفا لان ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول يدل قطعا على أنه تعالى كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل وفيه اشكال وهو أن بياض الصبح المشبه بالخيط الاسود هو بياض الصبح الكاذب لانه بياض مستطيل يشبه الخيط فاما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير فى الافق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع أنه ليس كذلك (وجوابه) انه لولا قوله تعالى فى آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لان الفجر انما يسمى فجرا لانه يتفجر منه النور وذلك انما يحصل فى الصبح الثانى لا فى الصبح الاول فلما دلت الآية على أن هذا الخيط الابيض يجب أن يكون من الفجر علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط مع أن الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل (جوابه) أن القدر من البياض الذى يحرم هو أول الصبح الصادق وأول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقا والصادق يبدو دقيقا ويرتفع مستطيلا فزال السؤال فاما ماحكى عن عدى بن حاتم فبعيد لانه يبعد أن يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر (المسئلة الثانية) لاشك أن كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلت هذه الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهى عند طلوع الصبح وزعم أبو مسلم الاصفهانى لاشئ من المفطرات الا أحد هذه الثلاثة فاما الامور التى تذكرها الفقهاء من تكلف القئ والحقنة والسعوط فليس شئ منها بمفطر قال لان كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح فبقى ماعداها على الحل الاصلى فلا يكون شئ منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها وأما القئ والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر

(وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) شبه أول ما يبدو من الفجر المعترض فى الافق وما يمتد معه من غلس الليل بخيطين أبيض وأسود واكتفى ببيان الخيط الابيض بقوله تعالى من الفجر عن بيان الخيط الاسود لدلالته عليه وبذلك خرجا عن الاستعارة الى التمثيل ويجوز أن يكون من للتبعيض فان مايبدو بعض الفجر وماروى من أنها نزلت ولم ينزل من الفجر فعمد رجال الى خيطين ابيض وأسود وطفقوا ياكلون ويشربون حتى يتبينا لهم فنزلت فلعل ذلك كان قبل دخول رمضان وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز أو اكتفى أولا باشتهارهما فى ذلك ثم صرح بالبيان لما التبس على بعضهم وفى تجويز المباشرة الى الصبح دلالة على جواز تأخير الغسل اليه وصحة صوم من أصبح جنبا

فلهذا المذكرها (المسئلة الثالثة) مذهب أبي هريرة والحسن بن صالح بن حي أن الجنب اذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الابعد انفجار الصبح (المسئلة الرابعة) زعم الاعمش أنه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لاول النهار على آخره فكما أن آخره بغروب القرص وجب أن يكون أوله بطلوع القرص وقال في الآية ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل ووجه الشبه ليس الا في البياض والسواد فأما أن يكون التشبيه في الشكل مرادا فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود في الشكل البتة فثبت أن المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله ثم أتموا الصيام الى الليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل أن الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت أن يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم أن أول النهار انما يكون من طلوع الصبح فقاس عليه آخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الافطار الا بعد غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت والفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها (المسئلة الخامسة) الفجر مصدر قولك فجرت الماء أفجره فجرا وفجرته تفجيرا قال الازهري الفجر أصله الشق فعلى هذا الفجر في آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح وأما في قوله من الفجر فقيل للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كأنه قيل الخيط الابيض الذي هو الفجر (المسئلة السادسة) أن الله تعالى لما أحل الجماع والاكل والشرب الى غاية تبين الصبح وجب أن يعرف أن تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة تبين الصبح اما أن يكون قطعيا أو ظنيا أما القطعي فبأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن أنه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده وأما الظني فنقول اما أن يحصل ظن أن الصبح طلع فيحرم الاكل والشرب والوقاع فان حصل ظن أنه ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا فان أكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن خطأ وأن الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وكذلك ان ظن أن الشمس قد غربت فأفطر ثم تبين أنها ما كانت غاربة فقال الحسن لا قضاء في الصورتين قياسا على ما لو أكل ناسيا وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضاء لانه أمر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يأت به أما الناسي فعند مالك يجب عليه القضاء وأما الباقون الذين سلموا أنه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه أيضا الا أنا أسقطناه عنه للنص وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلا قال أكلت وشربت وأنا صائم فقال عليه

الصلاة والسلام أطعمك الله وسقاك فأنت ضيف الله فتم صومك (والقول الثالث) أنه اذا أخطأ فى طلوع الصبح لا يجب القضاء واذا أخطأ فى غروب الشمس يجب القضاء والفرق أن الاصل فى كل ثابت بقاؤه على ما كان والثابت فى الليل حل الاكل وفى النهار حرمته أما اذا لم يغلب على ظنه لا بقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقى متوقفا فى الامرين فههنا يكره له الاكل والشرب وبالجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل والله أعلم أما قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل ففيه مسائل (المسألة الاولى) أن كلمة الى لانتهاء الغاية فظاهر الآية أن الصوم ينتهى عند دخول الليل وذلك لان غاية الشئ مقطعه ومنتهاه وانما يكون مقطعا ومنتهى اذا لم يبق بعد ذلك وقد تجئ هذه الكلمة لا للانتهاء كما فى قوله تعالى الى المرافق الا أن ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين أن الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار والمرافق من جنس اليد فيكون داخلا فيه وقال أحمد بن يحيى سبيل الى الدخول والخروج وكلا الامرين جائز تقول أكلت السمكة الى رأسها وجائز أن يكون الرأس داخلا فى الاكل وخارجا منه الا أنه لا يشك ذو عقل أن الليل خارج عن الصوم اذ لو كان داخلا فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق فى الغسل أخذا بالاوثق ثم سواء قلنا انه مجمل أو غير مجمل فقد ورد الحديث الصحيح فيه وهو ما روى عمر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وقد غربت الشمس فقد أفطر الصائم فهذا الحديث يدل على أن الصوم ينتهى فى هذا الوقت فاما انه يجب على المكلف أن يتناول عند هذا الوقت شيئا فالدليل عليه ما روى الشافعى رضى الله عنه باسناده عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال قيل يا رسول الله انك تواصل أى كيف تنهانا عن أمر أنت تفعله فقال انى لست مثلكم انى أبيت عند ربى يطعمنى و يسقينى وقيل فيه معان (أحدها) أنه كان يطعم و يسقى من طعام الجنة (والثانى) أنه عليه الصلاة والسلام قال انى على ثقة من أنى لو احتجت الى الطعام أطعمنى الله من طعام الجنة (والثالث) انى أعطيت قوة من طعم وشرب لانه لو كان اطعاما حقيقة لم يكن مواصلا وحكى محمد بن جرير الطبرى عن ابن الزبير أنه كان يواصل سبعة أيام فلما كبر جعلها خمسا فلما كبر جدا جعلها ثلاثا فظاهر كلام الشافعى رضى الله عنه يدل على أن هذا النهى نهى تحريم وقيل هو نهى تنزيه لانه ترك للمباح وعلى هذا التأويل صح فعل ابن الزبير اذا عرفت هذا فنقول اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء فعل ذلك هو بالخيار فى الاستيفاء الا أن يخاف المرء من التقصير فى الصوم المستأنف أو فى سائر العبادات فيلزمه حينئذ أن يتناول من الطعام قدرا يزول به هذا الخوف (المسألة الثانية) اختلفوا فى أن الليل ما هو فمن الناس من قاس آخر النهار على أوله فاعتبروا فى حصول الليل زوال آثار الشمس كما حصل اعتبار زوال الليل عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب الا أن الحديث الذى

(ثم أتموا الصيام الى الليل) بيان لآخر وقته

رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء (المسئلة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في أن التبييت والتعيين غير معتبر في صحة الصوم قالوا الصوم في اللغة هو الامساك وقد وجد ههنا فيكون صائما فيجب عليه اتمامه لقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان الامساك حرج ومشقة وعسر وهو منفي بقوله تعالى ماجعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل أن يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال الا أنا قلنا الاقل يلحق بالاغلب فلاجرم أبطلنا الصوم بنية بعد الزوال وصححناه بنية قبل الزوال (المسئلة الرابعة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في أن صوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل أمر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية قالوا هذا انما ورد لبيان أحكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض (الحكم السابع) من الاحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف في قوله تعالى ولاتباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد اعلم أنه تعالى لما بين الصوم وبين أن من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز أن يظن في الاعتكاف أن حاله كحال الصوم في أن الجماع يحرم فيه نهار الا ليلا فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا وليلا فقال ولاتباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء وحبسه نفسه عليه برا كان أو اثما قال تعالى يعكفون على أصنام لهم والاعتكاف الشرعي المكث في بيت الله تقربا اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو من الشرائع القديمة قال الله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولاتباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد (المسئلة الثانية) لولمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لان عائشة رضي الله عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف أما اذا لمسها بشهوة أوقبلها أو باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها اعتكافه للشافعي رحمه الله فيه قولان الاصح أنه يبطل وقال أبو حنيفة لايفسد الاعتكاف اذا لم ينزل احتج من قال بالافساد أن الاصل في لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين فقوله ولا تباشروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الامور لان مسمى المباشرة حاصل في كلها فان قيل لم حملتم المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع قلنا لان ماقبل الآية يدل على انه هو الجماع وهو قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث وسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع ثم لما أذن في الجماع كان ذلك اذنا فيما دون الجماع بطريق الاولى أما ههنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضوعه الاصلي وحجة من قال انها لاتبطل الاعتكاف أجمعنا على أن هذه المباشرة لاتفسد الصوم والحج فوجب أن لاتفسد الاعتكاف لان الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما (والجواب) أن النص

(ولاتباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد) أي معتكفون فيها والمراد بالمباشرة الجماع وعن قتادة كان الرجل يعتكف فيخرج الى امرأته فيباشرها ثم يرجع فنهوا عن ذلك وفيه دليل على ان الاعتكاف يكون في المسجد غير مختص ببعض دون بعض وأن الوطء فيه حرام ومفسد له لان النهي في العبادات يوجب الفساد

مقدم على القياس (المسئلة الثالثة) اتفقوا على أن شرط الاعتكاف الجلوس فى المسجد وذلك لان المسجد يمتاز عن سائر البقاع من حيث انه بنى لاقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فيه فنقل عن على رضى الله عنه أنه لا يجوز الا فى المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف فى غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء لا يجوز الا فى المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله ابن الزبير أن النبى صلى الله عليه وسلم قال صلاة فى مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام وصلاة فى المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة فى مسجدى وقال حذيفة يجوز فى هذين المسجدين وفى مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدى هذا وقال الزهرى لا يصح الا فى الجامع وقال أبو حنيفة لا يصح الا فى مسجد له امام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعى رضى الله عنه يجوز فى جميع المساجد الا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج الى الخروج لصلاة الجمعة واحتج الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية لان قوله ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد عام يتناول كل المساجد (المسئلة الرابعة) يجوز الاعتكاف بغير صوم والافضل أن يصوم معه وقال أبو حنيفة لا يجوز الا بالصوم حجة الشافعى رضى الله عنه هذه الآية لانه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ اذا ترك النية فيبقى فيما عداه على الاصل واحتج المزنى بصحة قول الشافعى رضى الله عنهما بأمور ثلاثة (الاول) لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح فى رمضان لان الصوم الذى هو موجبه اما صوم رمضان وهو باطل لانه واجب بسبب الشهر لا بسبب الاعتكاف أو صوم آخر سوى صوم رمضان وذلك ممتنع وحيث أجمعوا على أنه يصح فى رمضان علمنا أن الصوم لا يوجبه الاعتكاف (والثانى) أنه لو كان الاعتكاف لا يجوز الا مقارنا بالصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ولما كان الامر بخلاف ذلك علمنا أن الاعتكاف يجوز مفردا أبدا بدون الصوم (والثالث) ماروى ابن عمر رضى الله عنه قال يارسول الله انى نذرت فى الجاهلية أن أعتكف لله ليلة فقال عليه الصلاة والسلام أوف بنذرك ومعلوم أنه لا يجوز الصوم فى الليل (المسئلة الخامسة) قال الشافعى رضى الله عنه لا تقدير لزمان الاعتكاف فلو نذر اعتكاف ساعة ينعقد ولو نذر أن يعتكف مطلقا يخرج عن نذره باعتكافه ساعة كما لو نذر أن يتصدق مطلقا تصدق بما شاء من قليل أو كثير ثم قال الشافعى رضى الله عنه وأحب أن يعتكف يوما وانما قال ذلك للخروج عن الخلاف فان أبا حنيفة رضى الله عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس وحجة الشافعى رضى الله عنه أنه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض فوجب

ترك التقدير والرجوع الى أقل ما لا بد منه وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة ولان على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عمن ينتظر الصلاة أما قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تلك لا يجوز أن يكون اشارة الى حكم الاعتكاف لان الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف الاحدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو اشارة الى كل ما تقدم في أول آية الصوم الى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل (المسئلة الثانية) قال الليث حد الشيء مقطعه ومنتهاه قال الازهري ومنه يقال للمحروم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب حداد لانه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع حدا وسمى الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك احداد المرأة لانها تمنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فنقول المراد من حدود الله محدوداته أي مقدوراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة أما قوله تعالى فلا تقربوها ففيه اشكالان (الاول) أن قوله تعالى تلك حدود الله اشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل فلا تقربوها (والثاني) أنه تعالى قال في آية أخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال في آية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما (والجواب) عن السؤالين من وجوه (الاول) وهو الاحسن والاقوى أن من كان في طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف في حيز الحق فنهى أن يتعداه لان من تعداه وقع في حيز الضلال ثم بولغ في ذلك فنهى أن يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيز الحق والباطل لئلا يداني الباطل وأن يكون بعيدا عن الطرف فضلا أن يتخطاه كما قال عليه الصلاة السلام ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه (الثاني) ما ذكره أبو مسلم الاصفهاني لا تقربوها أي لا تتعرضوا لها بالتغيير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم (الثالث) أن الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان أقربها الى هذه الآية انما هو قوله ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد وقبل هذه الآية قوله ثم أتموا الصيام الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب في النهار وقبل هذه الآية قوله وابتغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضي تحريم مواقعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم مواقعتهما في غير المأتى وتحريم مواقعتهما في الحيض والنفاس والعدة والردة وليس فيه الاباحة الشرب والاكل والوقاع في الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة أكثرها تحريمات لاجرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها أي تلك الاشياء التي منعتم عنها انما منعتم عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها أما قوله تعالى كذلك يبين الله آياته للناس ففيه وجوه (أحدها) المراد أنه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع

(تلك حدود الله) أي الاحكام المذكورة حدود وضعها الله تعالى لعباده (فلا تقربوها) فضلا عن تجاوزها نهى أن يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل مبالغة في النهي عن تخطيها كما قال صلى الله عليه وسلم ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه ويجوز أن يراد بحدود الله تعالى محارمه ومناهيه (كذلك) أي مثل ذلك التبيين البليغ (يبين الله آياته) الدالة على الاحكام التي شرعها (للناس لعلهم يتقون) مخالفة أوامره ونواهيه

الكتاب يبين سائر الاحكام على نسقه وقرئ (بوالنها) وقرئ (تولانها) قال ابو مسلم المراد بالآيات الفرائض التي بينها كما قال في سورة (انا انزلناه وفرضناها وانزلنا فيها آيات بينات) ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزاني الى سائر ما بينه من الاحكام الزنا فكأنه تعالى قال كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوا بأن يعملوا بما لزم (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد أنه سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستقصاء في هذه الآية بالالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك يبين الله آياته للناس أي مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي يذكر للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق في ذكر مثل هذا البيان أما قوله تعالى لعلهم يتقون فقد مر شرحه غير مرة (الحكم الثامن) من الاحكام المذكورة في هذه السورة حكم الاموال * قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالاثم وأنتم تعلمون) اعلم انهم مثلوا قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بقوله ولا تلمزوا أنفسكم وهذا مخالف لها لان أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره قال الشيخ أبو حامد الغزالي في كتاب الاحياء المال انما يحرم لمعنى في عينه أو لخلل في جهة اكتسابه (والقسم الاول) الحرام لصفة في عينه واعلم أن الاموال اما أن تكون من المعادن أو من النبات أو من الحيوانات أما المعادن وهي أجزاء الارض فلا يحرم شيء منها الا من حيث يضر بالآكل وهو ما يجري مجرى السم وأما النبات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحياة والصحة أو العقل فمزيل الحياة السموم ومزيل الصحة الأدوية في غير وقتها ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات وأما الحيوانات فتنقسم الى ما يؤكل والى ما لا يؤكل وما يحل انما يحل اذا ذبح ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا تحل بجميع أجزائها بل يحرم منها الفرث والدم وكل ذلك مذكور في كتب الفقه (القسم الثاني) ما يحرم لخلل من جهة اثبات اليد عليه فنقول أخذ المال اما أن يكون باختيار المتملك أو بغير اختياره كالارث والذي باختياره اما أن لا يكون مأخوذا من المالك كأخذ المعادن واما أن يكون مأخوذا من مالك وذلك اما أن يؤخذ قهرا أو بالتراضي والمأخوذ قهرا اما أن يكون لسقوط عصمة المالك كالغنائم أو لاستحقاق الأخذ كزكوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم والمأخوذ تراضيا اما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والاجرة واما أن يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة (الاول) ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن واحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط أن لا يكون المأخوذ مختصا بذي حرمة من الآدميين (الثاني) المأخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهو الفيء والغنيمة وسائر أموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا أخرجوا منه الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان وعهد (الثالث) ما يؤخذ قهرا بالاستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على

(ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) نهي عن أكل بعضهم أموال بعض على خلاف حكم الله تعالى بعد النهي عن أكل أموال أنفسهم في نهار رمضان أي لا يأكل بعضكم مال بعض بالوجه الذي لم يبحه الله تعالى وبين نصب على الظرفية أو الحالية من أموالكم

القدر المستحق (الرابع) ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة وذلك حلال اذا روعى شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين أعنى الايجاب والقبول مما يعتد الشرع به من اجتناب الشرط المفسد (الخامس) ما يؤخذ بالرضا من غير عوض كما فى الهبة والوصية والصدقة اذا روعى شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد الى ضرر بوارث (السادس) ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان المورث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة واخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذا مجامع مداخل الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال اما أن يكون لغيره أوله فان كان لغيره كانت حرمته لاجل الوجوه الستة المذكورة وان كان له فأكله بالحرام ان يصرف الى شرب الخمر والزنا واللواط والقمار أو الى السرف المحرم وكل هذه الاقسام داخلة تحت قوله ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه كرر هذا النهى فى مواضع من كتابه فقال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة وقال الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما وقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين ثم قال فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال وان تبتم فلكم رؤس أموالكم ثم قال ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون جعل آكل الربا فى أول الامر مؤذنا بمحاربة الله وفى آخره متعرضا للنار (المسئلة الثانية) قوله ولا تأكلوا ليس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل فى هذا الباب لكنه لما كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله أن يقال انه أكله فلهذا السبب عبر الله تعالى عنه بالاكل (المسئلة الثالثة) الباطل فى اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشئ بطولا فهو باطل وجمع الباطل بواطل وأباطيل جمع أبطولة ويقال بطل الاجير يبطل بطالة اذا تعطل واتبع اللهو أما قوله تعالى وتدلوا بها الى الحكام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الادلاء مأخوذ من ادلاء الدلو وهو ارسالك اياها فى البئر للاستقاء يقال أدليت دلوى أدليها ادلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى فأدلى دلوه ثم جعل كل القاء قول أو فعل ادلاء ومنه يقال للمحتج أدلى بحجته كأنه يرسلها ليصير الى مراده كادلاء المستقى الدلو ليصل الى مطلوبه من الماء وفلان يدلى الى الميت بقرابة أو رحم اذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقى بالماء الدلو اذا عرفت هذا فنقول انه داخل فى حكم النهى والتقدير ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام أى لا ترشوها اليهم لتأكلوا طائفة من أموال الناس بالباطل وفى تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان (أحدهما) أن الرشوة رشاء الحاجة فكما أن الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد

(وتدلوا بها الى الحكام) عطف على المنهى عنه أو نصب باضمار أن والادلاء الالقاء أى ولا تلقوا حكومتها الى الحكام (لتأكلوا) بالتحاكم اليهم (فريقا من أموال الناس بالاثم) بما يوجب اثما كشهادة الزور واليمين الفاجرة أو ملتبسين بالاثم

يصير قريبا بسبب الرشوة (والثانى) ان الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمضى فى ذلك الحكم من غير تثبت كمضى الدلو فى الارسال ثم المفسرون ذكروا وجوها (أحدها) قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودائع ومالا يقوم عليه بينة (وثانيها) ان المراد هو مال اليتيم فى يد الاوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليبقى عليهم بعضه (وثالثها) ان المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبى (ورابعها) قال الحسن المراد هو أن يحلف ليذهب حقه (وخامسها) هو أن يدفع الى الحاكم رشوة وهذا أقرب الى الظاهر ولا يبعد أيضا حمل اللفظ على الكل لانها باسرها أكل بالباطل أما قوله تعالى وأنتم تعلمون فالمعنى وأنتم تعلمون انكم مبطلون ولا شك ان الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه أقبح وصاحبه بالتوبيخ أحق روى عن أبى هريرة رضى الله عنه انه قال اختصم رجلان الى النبى صلى الله عليه وسلم عالم بالخصومة وجاهل بها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضى عليه يارسول الله والذى لا اله الا هو انى محق فقال ان شئت أعاوده فعاوده فقضى للعالم فقال المقضى عليه مثل ماقال أولا ثم عاوده ثالثا ثم قال عليه الصلاة والسلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فانما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضى له يارسول الله ان الحق حقه فقال عليه الصلاة والسلام من اقتطع بخصومته وجدله حق غيره فليتبوأ مقعده من النار (الحكم التاسع) * قوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة هل هى مواقيت للناس والحج وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم أقل سؤالا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم سألوا عن اربعة عشر حرفا فاجيبوا وأقول ثمانية منها فى سورة البقرة (اولها) واذا سألك عبادى عنى فانى قريب (وثانيها) هذه الآية ثم الستة الباقية بعد فى سورة البقرة فالمجموع ثمانية فى هذه السورة (والتاسع) قوله تعالى فى سورة المائدة يسألونك ماذا أحل لهم (والعاشر) فى سورة الانفال يسألونك عن الانفال (والحادى عشر) فى بنى اسرائيل يسألونك عن الروح (والثانى عشر) فى الكهف ويسألونك عن ذى القرنين (والثالث عشر) فى طه ويسألونك عن الجبال (والرابع عشر) فى النازعات يسألونك عن الساعة ولهذه الاسئلة ترتيب عجيب اثنان منها فى الاول فى شرح المبدا (فالاول) قوله واذا سألك عبادى عنى وهذا سؤال عن الذات (والثانى) قوله يسألونك عن الاهلة وهذا سؤال عن صفة الخلاقية والحكمة فى جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها فى الآخر فى شرح المعاد (احدهما) قوله ويسألونك عن الجبال (والثانى) قوله يسألونك عن الساعة أيان مرساها ونظير هذا انه ورد فى القرآن سورتان أولهما يا أيها الناس (احداهما) فى النصف الاول وهى السورة الرابعة من سور النصف الاول فان أولاها الفاتحة وثانيتها البقرة وثالثتها آل عمران ورابعتها النساء (وثانيتهما) فى النصف الثانى من القرآن وهى أيضا السورة الرابعة من سور النصف الثانى أولاها

(وأنتم تعلمون) انكم مبطلون فان ارتكاب المعاصى مع العلم بها أقبح روى ان عبدان الحضرمى ادعى على امرئ القيس الكندى قطعة أرض ولم يكن له بينة فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يحلف امرؤ القيس فهم به فقرأ عليه الصلاة والسلام ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا الآية فارتدع عن اليمين فسلم الارض الى عبدان فنزلت وروى انه اختصم اليه خصمان فقال عليه السلام انما أنا بشر مثلكم وأنتم تختصمون الى ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فانما أقضى له قطعة من نار فبكيا فقال كل واحد منهما حقى لصاحبى فقال اذهبا فتوخيا ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه (يسألونك عن الاهلة) سأله معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم فقالا مابال الهلال يبدو رقيقا كالخيط ثم يزيد حتى يستوى ثم لايزال ينقص حتى يعود كما بدأ

(قل هي مواقيت للناس والحج) كانوا قد سألوه عليه الصلاة والسلام عن الحكمة في اختلاف حال القمر وتبدل أمره فأمره الله العزيز الحكيم ان يجيبهم بان الحكمة الظاهرة في ذلك أن تكون معالم للناس في عباداتهم لاسيما الحج فان الوقت مراعى فيه أداء وقضاء وكذا في معاملاتهم على حسب ما يتفقون عليه والمواقيت جمع ميقات من الوقت والفرق بينه و بين المدة والزمان ان المدة المطلقة امتداد حركة الفلك من مبدئها الى منتهاها والزمان مدة مقسومة الى الماضي والحال والمستقبل والوقت الزمان المفروض لامر

حريم وثانيتها طه وثالثتها الانبياء ورابعتها الحج ثم يا أيها الناس التي في النصف الاول تشتمل على شرح المبدا فقال يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة و يا أيها الناس التي في النصف الثاني تشتمل على شرح المعاد فقال يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم فسبحان من له في هذا القرآن اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص من عبيده (المسئلة الثانية) روى أن معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما كان من الانصار قالا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلئ و يستوي ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ لا يكون على حالة واحدة كالشمس فنزلت هذه الآية و يروى أيضا عن معاذ أن اليهود سألت عن الاهلة واعلم أن قوله تعالى يسألونك عن الاهلة ليس فيه بيان انهم عن أي شيء سألوا لكن الجواب كالدال على موضع السؤال لان قوله قل هي مواقيت للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة في تغير حال الاهلة في النقصان والزيادة فصار القرآن والخبر متطابقين في أن السؤال كان عن هذا المعنى (المسئلة الثالثة) الاهلة جمع هلال وهو أول حال القمر حين يراه الناس يقال له هلال ليلتين من أول الشهر ثم يكون قمرا بعد ذلك وقال أبو الهيثم يسمى القمر ليلتين من أول الشهر هلالا وكذلك ليلتين من آخر الشهر ثم يسمى ما بين ذلك قمرا قال الزجاج فعال يجمع في أقل العدد على أفعلة نحو مثال وأمثلة وحمار وأحمرة وفي أكثر العدد يجمع على فعل مثل حمر الا انهم كرهوا في التضعيف فعل نحو هلل وخلل فاقتصر و على جمع أدنى العدد اما قوله تعالى قل هي مواقيت الناس والحج ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) المواقيت جمع الميقات بمعنى الوقت كالميعاد بمعنى الوعد وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت قال الله تعالى فتم ميقات ربه والهلال ميقات الشهر ومواضع الاحرام مواقيت الحج لانها مواضع ينتهى اليها ولا تنصرف مواقيت لانها غاية الجموع فصار كأن الجمع يكرر فيها فان قيل فلم صرفت قوارير قبل لانها فاصلة وقعت في رأس آية فنون ليجرى على طريقة الآيات كما تنون القوافي مثل قوله * اقلي اللوم عاذل والعتابن * (المسئلة الثانية) اعلم انه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدار من أربعة أوجه السنة والشهر واليوم والساعة أما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بحركتها الحاصلة عن خلاف حركة الفلك الى أن تعود الى تلك النقطة بعينها الا أن القوم اصطلحوا على ان تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهو أول الحمل وأما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به الى أن يعود الى تلك النقطة ولما كان أشهر أحوال القمر وضعه مع الشمس وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربي معان القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم والمولود الخارج من الظلم لاجرم جعلوا هذا الوقت منتهى للشهر وأما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الافق أو نقطة من دائرة نصف النهار وعودها اليها فالزمان المقدر

عبارة عن اليوم بليلته ثم ان المنجمين اصطلحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم بليلته أما أكثر الامم فانهم جعلوا مبادى الايام بلياليها من مفارقة الشمس أفق المشرق وعودها اليه من الغداة واحتج من نصر مذهبهم بان الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم فجعله أولا أولى فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الارض وفى شريعة الاسلام يفتتحون النهار من أول وقت طلوع الفجر فى وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم فى الشرع هى زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدأ وأما الساعة فهى على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من أربعة وعشرين من يوم وليلة والمعوجة جزء من أثنى عشر جزأ من يوم وجزء من اثنى عشر جزأ من ليلة فهذا كلام مختصر فى تعريف السنة والشهر واليوم والساعة فنقول أما السنة فهى عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها الفصول الاربعة وذلك لان الشمس اذا حصلت فى الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال أخذ الهواء فى جانب الشمال شيئا من السخونة لقربها من مسامتة الرؤس و يتواتر الاسخان الى ان تصل أول السرطان وتشتد الحرارة و يزداد الحر مادامت فى السرطان والاسد لقربها من سمت الرؤس و يتواتر الاسخان ثم ينعكس الى أن يصل الى الميزان وحينئذ يطيب الهواء و يعتدل ثم يأخذ الحر فى النقصان والبرد فى الزيادة ولايزال يزداد البرد الى أن تصل الشمس الى أول الجدى و يشتد البرد حينئذ لبعدها عن سمت الرؤس و يتواتر البرد ثم ان الشمس تأخذ فى الصعود الى ناحية الشمال ومادامت فى الجدى والدلو فالبرد اشد مايكون الى ان تنتهى الى الحمل فحينئذ يطيب الهواء و يعتدل وعادت الشمس الى مبدأ حركتها وانتهى زمان السنة نهايته وحصلت الفصول الاربعة التى هى الربيع والصيف والخريف والشتاء ومنافع الفصول الاربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة فى الكتب وأما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر فى فلكه الخاص وزعموا أن نوره مستفاد من الشمس وابدا يكون أحد نصفيه مضيئا بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضىء هو النصف الفوقانى فلاجرم نحن لانرى من نوره شيئا وعند الاستقبال يكون نصفه المضىء مواجها لنا فلاجرم نراه مستنيرا بالتمام وكلما كان القمر أقرب الى الشمس كان المرئى من نصفه المضىء أقل وكلما كان أبعد كان المرئى من نصفه المضىء أكثر ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت الانفصال يكون كل ليلة أبعد من الشمس و يرى كل ليلة ضوءه أكثر من وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع و يكون كل ليلة أقرب الى الشمس فلاجرم يرى كل ليلة ضوءه أقل ولايزال يقل و يقل حتى عاد كالعرجون القديم فهذا ماقاله أصحاب الطبائع والنجوم وأما الذى يقوله الاصوليون فهو ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية فى الجسمية والاشياء المتساوية فى تمام الماهية يمتنع اختلافها فى اللوازم وهذه مقدمة يقينية فاذا حصول

الضوء فى جرم الشمس والقمر أمر جائز أن يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الا بسبب الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فان ذلك يكون قادرا على ايجاده وعلى اعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اسناد هذه الاختلافات الحاصلة فى نور القمر الى قربها و بعدها من الشمس بل عندنا أن حصول النور فى جرم الشمس انما كان بسبب ايجاد القادر المختار وكذا الذى فى جرم القمر بقى ههنا أن يقال الفاعل المختار لم خصص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات فنقول لعلماء الاسلام فى هذا المقام جوابان (أحدهما) أن يقال ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة و يدل عليه وجوه (أحدها) أن من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة فحينئذ يكون فعل تلك الواسطة عبثا وان لم يقدر فهو عاجز (وثانيها) أن كل من فعل فعلا لغرض فان كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن أولى له لم يكن غرضا (وثالثها) أنه لو كان فعله معللا بغرض فذلك الغرض ان كان محدثا افتقر احداثه الى غرض آخر وان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا كل شئ صنعه ولا علة لصنعه ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون (والجواب الثانى) قول من قال لا بد فى أفعال الله وأحكامه من رعاية المصالح والحكم والقائلون بهذا المذهب سلموا أن العقول البشرية قاصرة فى أكثر المواضع عن الوصول الى اسرار حكم الله تعالى فى ملكه وملكوته وقد دلنا على أن القوم انما سألوا عن الحكمة فى اختلاف أحوال القمر فالله سبحانه وتعالى ذكر وجوه الحكمة فيه وهو قوله قل هى مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى فى آية أخرى وهى قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال فى آية ثالثة فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين و بعضها بالدنيا أما ما يتصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن (وثانيها) الحج قال الله تعالى الحج أشهر معلومات (وثالثها) عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (ورابعها) النذور التى تتعلق بالاوقات ولفضائل الصوم فى أيام لا تعلم الا بالاهلة وأما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات والاجارات والمواعيد ولمدة الحمل والرضاع كما قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وغيرها فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها الا عند وقوع الاختلاف فى شكل القمر فان قيل لا نسلم انا نحتاج فى تقدير الازمنة الى حصول الشهر وذلك لانه يمكن تقريرها بالسنة التى هى عبارة عن دورة الشمس و باجزائها مثل ان يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية فى أول السنة أو فى سدسها أو ثلثها أو نصفها وهكذا اسائر الاجزاء و يمكن تقديرها بالايام مثل أن يقال كلفتم بالطاعة الفلانية فى اليوم الاول من السنة و بعد خمسين يوما من أول

السنة وأيضا بتقدير ان يساعد على أنه لابد مع تقدير الزمان بالسنة و باليوم تقديره بالشهر والقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع معها مرة أخرى هذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف فى اشكال نوره أولم يحصل ألاترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل فى نور الشمس اختلاف فكذا يمكن تقدير الشمس بحركة القمر وان لم يحصل فى نور القمر اختلاف واذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولاأثر فى هذا الباب لم يجز تقديره به (والجواب عن السؤال الاول) أن ما ذكرتم وان كان ممكنا الاان احصاء الاهله أيسر من احصاء الايام لان الاهلة اثناعشر شهرا والايام كثيرة ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى الشهور ثم تقسيم الشهور الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس أقرب الى الضبط وأبعد عن الخبط ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا وهذا كما أن المصنف الذى يراعى حسن الترتيب يقسم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب الى الابواب ثم كل باب الى الفصول ثم كل فصل الى المسائل فكذا ههنا الجواب عنه (وأما السؤال الثانى) فجوابه ماذكرتم الاأنه متى كان القمر مختلف الشكل كان معرفة أوائل الشهور وانصافها وأواخرها أسهل مما اذا لم يكن كذلك وأخبر جل جلاله أنه دبر الاهلة هذا التدبير العجيب لمنافع عباده فى قوام دنياهم مع مايستدلون بهذه الاحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته كما قال تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لآيات لاولى الالباب وقال تعالى تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وأيضا لولم يقع فى جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبه الفلاسفة فى قولهم ان الاجرام الفلكية لايمكن تطرق التغير الى أحوالها فهو سبحانه وتعالى بحكمته القاهرة أبقى الشمس على حالة واحدة وأظهر الاختلاف فى احوال القمر ليظهر للعاقل أن بقاء الشمس على أحوالها ليس الابابقاء الله وتغير القمر فى اشكاله ليس الابتغيير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدا على افتقارها الى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وان من شئ الايسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم اذا عرفت هذه الجملة فنقول انه لما ظهر أن الاختلاف فى احوال القمر معونة عظيمة فى تعيين الاوقات من الجهات التى ذكرناها نبه تعالى بقوله قل هى مواقيت للناس والحج على جميع هذه المنافع لان تعديد جميع هذه الامور يفضى الى الاطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الاالاقتصار على كونه ميقاتا فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة أما قوله تعالى والحج ففيه اضمار تقديره وللحج كقوله تعالى وان أردتم أن تسترضعوا اولادكم أى لاولادكم واعلم انا بينا أن الاهلة مواقيت لكثير من العبادات فافراد الحج بالذكر لابدفيه من فائدة ولايمكن أن يقال تلك الفائدة هى أن مواقيت الحج لاتعرف الابالاهلة قال تعالى الحج أشهر معلومات وذلك لان

وقت الصوم لا يعرف الا بالاهلة قال تعالى شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وأحسن الوجوه فيه ماذكره القفال رحمه الله وهوان افراد الحج بالذكر انما كان لبيان ان الحج مقصور على الاشهر التى عينها الله تعالى لفرضه وأنه لا يجوز نقل الحج من تلك الاشهر الى أشهر كما كانت العرب تفعل ذلك فى النسئ والله أعلم أما قوله تعالى وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) قال الحسن والاصم كان الرجل فى الجاهلية اذا هم بشئ فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فنهاهم الله تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير لكن البر من يتقى الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا كان يتطير به بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون أى لتفوزوا بالخير فى الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا وتمام التحقيق فى الآية أن من رجع خائبا يقال ما أفلح وما أنجح فيجوز أن يكون الفلاح المذكور فى الآية هو ان الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين وقد وردت الاخبار عن النبى صلى الله عليه وسلم بالنهى عن التطير وقال لا عدوى ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطير فقد أشرك أو كما قال وانه كان يكره الطيرة ويحب الفأل الحسن وقد عاب الله تعالى قوما تطيروا بموسى ومن معه وقالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله (الوجه الثانى) فى سبب نزول هذه الآية روى ان فى أول الاسلام كان اذا أحرم الرجل منهم فان كان من أهل المدن نقب نقبا فى ظهر بيته منه يدخل ويخرج أو يتخذ سلما يصعد منه سطح داره ثم ينحدر وان كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء فقيل لهم ليس البر بتحرجكم من دخول الباب ولكن البر من اتقى (الوجه الثالث) ان أهل الجاهلية اذا أحرم أحدهم نقب خلف بيته أو خيمته نقبا منه يدخل ويخرج الا الحمس وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخيثم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر بن معاوية وهؤلاء سموا حمسا لتشددهم فى دينهم والحماسة الشدة وهؤلاء متى أحرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يستظلون الوبر ولا يأكلون السمن والاقط ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرما ورجل آخر كان محرما فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرما من باب بستان قد خرب فابصره ذلك الرجل الذى كان محرما فاتبعه فقال له عليه السلام تنح عنى قال ولم يا رسول الله قال دخلت الباب وأنت محرم فوقف ذلك الرجل فقال انى رضيت بسنتك وهديك وقد رأيتك دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الآية واعلمهم أن تشديدهم فى أمر الاحرام ليس ببر ولكن البر من اتقى مخالفة الله وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال وأتوا البيوت من أبوابها فهذا ماقيل فى سبب نزول هذه الآية (المسئلة

(وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها) كانت الانصار اذا أحرموا لم يدخلوا دارا ولا فسطاطا من بابه وانما يدخلون ويخرجون من نقب أو فرجة وراءه ويعدون ذلك برا فبين لهم انه ليس ببر

الثانية) ذكروا في تفسير الآية ثلاثة أوجه (الاول) وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية على هذه الاحوال التي رويناها في سبب النزول الا ان على هذا القدير يصعب الكلام في نظم الآية فان القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فاي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر و بين هذه القصة ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه (أحدها) ان الله تعالى لما ذكر أن الحكمة في اختلاف أحوال الاهلة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشياء التي اعتبروها في الحج لاجرم تكلم الله تعالى فيه (وثانيها) انه تعالى انما وصل قوله وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها بقوله يسألونك عن الاهلة لانه انما اتفق وقوع القصتين في وقت واحد فنزلت الآية فيهما معا في وقت واحد ووصل أحد الامرين بالآخر (وثالثها) كانهم سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الاهلة فقيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذي لا يعنيكم وارجعوا الى ما البحث عنه أهم لكم فانكم تظنون أن اتيان البيوت من ظهورها بر وليس الامر كذلك (القول الثاني) في تفسير الآية أن قوله تعالى وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره أن الطريق المستقيم المعلوم هو ان يستدل بالمعلوم على المظنون فاما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذاك عكس الواجب وضد الحق واذا عرفت هذا فنقول انه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صانعا مختارا حكيما وثبت أن الحكيم لا يفعل الا الصواب البرىء عن العبث والسفه ومتى عرفنا ذلك وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر في النور من فعله علمنا أن فيه حكمة ومصلحة وذلك لان علمنا بهذا الحكيم الذي لا يفعل الا الحكمة يفيدنا القطع بأن فيه حكمة لانه استدلال بالمعلوم على المجهول فاما أن يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على ان فاعله ليس بحكيم فهذا الاستدلال باطل لانه استدلال بالمجهول على القدح في المعلوم اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها يعني انكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد أتيتم الشيء لا من البر ولا من كمال العقل انما البر ان تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا بان فيه حكمة بالغة وان كنتم لا تعلمونها فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح واتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فان من أرشد غيره الى الوجه الصواب يقول له ينبغي أن تأتي الامر من بابه وفي ضده يقال انه ذهب الى الشيء من غير بابه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال واتخذتموه وراءكم ظهريا فلما كان هذا طريقا مشهورا معتادا في الكنايات ذكره الله تعالى ههنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية به فان تفسيرها بالوجه الاول يطرق الى الآية سوء الترتيب وكلام الله

فقيل (ولكن البر من اتقى) أي بر من اتقى المحارم والشهوات ووجه اتصاله بماقبله انهم سألوا عن الامرين أو أنه لما ذكر أنها مواقيت الحج ذكر عقيبه ماهو من أفعالهم في الحج استطرادا أو أنهم لما سألوا عما لا يعنيهم ولا يتعلق بعلم النبوة فانه عليه الصلاة والسلام مبعوث لبيان الشرائع لا لبيان حقائق الاشياء وتركوا السؤال عما يعنيهم ويختص بعلم الرسالة عقب بذكره جواب ماسألوا عنه تنبيها على أن اللائق بهم أن يسألوا عن أمثال ذلك ويهتموا بالعلم بها أو أريد به التنبيه على تعكيسهم في السؤال وكونه من قبيل دخول البيت من ورائه والمعنى وليس البر بان تعكسوا في مسائلكم ولكن البر من اتقى ذلك ولم يجترئ على مثله

منزه عنه (القول الثالث) فى تفسير الآية ماذكره أبو مسلم ان المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسئ فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذى عينه الله له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر اتيان البيوت من ظهورها مثلا لمخالفة الواجب فى الحج وشهوره (المسئلة الثالثة) قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره ولكن البر بر من اتقى فهو كقوله ولكن البر من آمن بالله وقد تقدم تقريره (المسئلة الرابعة) قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم وقالون عن نافع البيوت بكسر الباء لانهم استثقلوا الخروج من ضمة باء الى ياء والباقون بالضم على الاصل وللقراء فيها وفى نظائرها نحو بيوت وعيون وجيوب مذاهب واختلافات يطول تفصيلها أما قوله واتقوا فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته لعلكم تفلحون لكى تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية قالت المعتزلة وهذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم لانه لا تخصيص فى الآية والله أعلم (الحكم العاشر ما يتعلق بالقتال) * قوله تعالى (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى أمر بالاستقامة فى الآية المتقدمة بالتقوى فى طريق معرفة الله تعالى فقال وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من ابوابها وأمر بالتقوى فى طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم والتقوى عمل وليس التكليف الا فى هذين ثم لما أمر بالتقوى أمر فى هذه الآية باشد أقسام التقوى وأشقها على النفس وهو قتل أعداء الله فقال وقاتلوا فى سبيل الله (المسئلة الثانية) فى سبب النزول قولان (الاول) قال الربيع وابن زيد هذه الآية أول آية نزلت فى القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عن قتال من تركه وبقى على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى اقتلوا المشركين (والقول الثانى) انه عليه الصلاة والسلام خرج بأصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فاقام شهرا لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود اليهم فى العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف وينحر الهدى ويفعل ما شاء فرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ثم عاد الى المدينة وتجهز فى السنة القابلة ثم خاف أصحابه من قريش ان لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوهم وكانوا كارهين لمقاتلتهم فى الشهر الحرام وفى الحرم فأنزل الله تعالى هذه الآيات وبين لهم كيفية المقاتلة ان احتاجوا اليها فقال وقاتلوا فى سبيل الله (المسئلة الثالثة) وقاتلوا فى سبيل الله أى فى طاعته وطلب رضوانه روى أبو موسى ان النبى صلى الله عليه وسلم سئل عمن يقاتل فى سبيل الله فقال هو من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا ولا يقاتل رياء ولا سمعة (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه (أحدها) وهو قول ابن عباس المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن

(وأتوا البيوت من أبوابها) اذ ليس فى العدول بر أو باشروا الامور من وجوهها (واتقوا الله) فى تغيير أحكامه أو فى جميع أموركم أمر بذلك صريحا بعد بيان أن البر من اتقى اظهارا لزيادة الاعتناء بشأن التقوى وتمهيدا لقوله تعالى (لعلكم تفلحون) أى لكى تظفروا بالبر والهدى (وقاتلوا فى سبيل الله) أى جاهدوا لاعزاز دينه واعلاء كلمته وتقديم الظرف على المفعول الصريح لابراز كمال العناية بشأن المقدم

الحج أو على وجه المقاتلة ابتداء وهذا الوجه موافق لما رويناه عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية (وثانيها) قاتلوا كل من له قدرة وأهلية على القتال (وثالثها) قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جنح للسلم قال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها واعلم ان القول الاول أقرب الى الظاهر لان ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم يقتضي كونهم فاعلين للقتال فاما المستعد للقتال والمتأهل له قبل اقدامه عليه فانه لا يوصف بكونه مقاتلا الا على سبيل المجاز (المسئلة الخامسة) من الناس من قال هذه الآية منسوخة وذلك لان هذه الآية دلت على ان الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم بعده ولا تعتدوا هذا القدر ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الآية مانعة من قتال غير المقاتلين ثم قال تعالى بعد ذلك واقتلوهم حيث ثقفتموهم فاقتضى هذا حصول الاول في قتال من لم يقاتل فدل على ان هذه الآية منسوخة ولقائل أن يقول نسلم ان هذه الآية دالة على الامر بقتال من يقاتلنا لكن هذا الحكم ما صار منسوخا أما قوله انه دل على المنع من قتال من لم يقاتلنا فهذا غير مسلم * وأما قوله تعالى ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها أخر سوى ما ذكرتم منها أن يكون المعنى ولا تبدؤا في الحرم بقتال ومنها أن يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد او بالحيلة أو بالمفاجاة من غير تقديم دعوة أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة فان قيل هب انه لا نسخ في الآية ولكن ما السبب في ان الله تعالى أمر أولا بقتال من يقاتل ثم في آخر الامر أذن في قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا قلنا لان في اول الامر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوى الاسلام وكثر الجمع وأقام من أقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال حصل اليأس من اسلامهم فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق (المسئلة السادسة) المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه قد تقدم والله أعلم * قوله تعالى (واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الثقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقيف سريع الاخذ لاقرانه قال

فاما تثقفوني فاقتلوني * فمن أثقف فليس الى خلود

ثم نقول قوله تعالى اقتلوهم الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وان كان الفرض به لازما لكل مؤمن والضمير في قوله اقتلوهم عائد الى الذين أمر بقتلهم في

(الذين يقاتلونكم) قيل كان ذلك قبل ما أمروا بقتال المشركين كافة المقاتلين منهم والمحاجزين وقيل معناه الذين يناصبونكم القتال ويتوقع منهم ذلك دون غيرهم من المشايخ والصبيان والرهابنة والنساء أو الكفرة جميعا فان الكل بصدد قتال المسلمين ويؤيد الاول ما روى ان المشركين صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية وصالحوه على أن يرجع من قابل فيخلوا له مكة شرفها الله تعالى ثلاثة أيام فرجع لعمرة القضاء فخاف المسلمون أن لا يفوا لهم ويقاتلوهم في الحرم والشهر الحرام وكرهوا ذلك فنزلت ويعضده ايراده في أثناء بيان أحكام الحج (ولا تعتدوا) بابتداء القتال أو بقتال المعاهد والمفاجأة به من غير دعوة أو بالمثلة وقتل من نهيتم عن قتله من النساء والصبيان ومن يجرى مجراهم (ان الله لا يحب المعتدين) أى لا يريد بهم الخير وهو تعليل للنهى (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) أى حيث وجدتموهم من حل أو حرم وأصل الثقف الحذق في ادراك الشيء علما أو عملا وفيه معنى الغلبة ولذلك استعمل فيها قال * فاما تثقفوني فاقتلوني * فمن أثقف فليس الى خلود *

فى الآية الاولى وهم الكفار من أهل مكة فامر الله تعالى بقتلهم حيث كانو فى الحل والحرم وفى الشهر الحرام وتحقيق القول انه تعالى أمر بالجهاد فى الاية الاولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفى هذه الآية زاد فى التكليف فامر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أولم يقاتلوا واستثنى منه المقاتلة عند المسجد الحرام (المسئلة الثانية) نقل عن مقاتل انه قال ان الآية المتقدمة على هذه الآية وهى قوله وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة وهذا الكلام ضعيف أما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد تقدم ابطاله وأما قوله ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب التخصيص لامن باب النسخ وأما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة فهو خطأ أيضا لانه لايجوز الابتداء بالقتال فى الحرم وهذا الحكم مانسخ بل هو باق فثبت ان قوله ضعيف ولانه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للاخرى * أما قوله تعالى وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ففيه بحثان (البحث الاول) ان الاخراج يحتمل وجهين (أحدهما) انهم كلفوهم الخروج قهرا (والثانى) انهم بالغوا فى تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج (البحث الثانى) ان صيغة حيث تحتمل وجهين (أحدهما) أخرجوهم من الموضع الذى أخرجوكم وهو مكة (والثانى) أخرجوهم من منازلكم اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى أمر المؤمنين بأن يخرجوا أولئك الكفار من مكة ان أقاموا على شركهم ان تمكنوا منه لكنه كان فى المعلوم انهم يتمكنون منه فيما بعد ولهذا السبب أجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ثم أجلاهم أيضا من المدينة وقال عليه الصلاة والسلام لايجتمع دينان فى جزيرة العرب أما قوله تعالى والفتنة أشد من القتل ففيه وجوه (أحدها) وهو منقول عن ابن عباس ان المراد من الفتنة الكفر بالله تعالى وانما سمى الكفر بالفتنة لانه فساد فى الارض يؤدى الى الظلم والهرج وفيه الفتنة وانما جعل الكفر أعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه به عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل وروى فى سبب نزول هذه الآية أن بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار فى الشهر الحرام فالمؤمنون عابوه على ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الاقدام على القتل فى الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر فى الشهر الحرام أعظم من ذلك (وثانيها) ان الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ما كان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك

(وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) أى من مكة وقد فعل بهم ذلك يوم الفتح بمن لم يسلم من كفارها (والفتنة أشد من القتل) أى المحنة التى يفتتن بها الانسان كالاخراج من الوطن أصعب من القتل لدوام تعبها وبقاء تألم النفس بها وقيل شركهم فى الحرم وصدهم لكم عنه أشد من قتلكم اياهم فيه

الاهل والوطن هربا من اضلالهم فى الدين وتخليصا للنفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هى أشد من القتل الذى يقتضى التخلص من غموم الدنيا وآفاتها وقال بعض الحكماء ما أشد من هذا القتل الذى أوجبه عليكم جزاء غير تلك الفتنة (الوجه الثالث) أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذى يلزمهم بسبب كفرهم فكأنه قيل اقتلوهم من حيث ثقفتموهم واعلم ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو أشد منه كقوله ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال تعالى يوم هم على النار يفتنون ثم قال عقيبه ذوقوا فتنتكم أى عذابكم وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات أى عذبوهم وقال فاذا أوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله أى عذابهم كعذابه (الوجه الرابع) أن يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام أشد من قتلكم اياهم فى الحرم لانهم يسعون فى المنع من العبودية والطاعة التى ما خلقت الجن والانس الا لها (الوجه الخامس) ان ارتداد المؤمن أشد عليه من أن يقتل محقا والمعنى وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ولو أتى ذلك على أنفسكم فانكم ان قتلتم وأنتم على الحق كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من ان ترتدوا عن دينكم او تتكاسلوا فى طاعة ربكم أما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا بيان ابتداء هذا الشرط فى قتالهم فى هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطا فى كل القتال وفى الاشهر الحرم (المسئلة الثانية) قرأ حمزة والكسائى ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم كله بغير ألف والباقون جميع ذلك بالالف وهو فى المصحف بغير ألف وانما كتبت كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير ألف وكذلك صالح وما أشبه ذلك من حروف المد واللين قال القاضى رحمه الله القراءتان المشهورتان اذا لم يتنافيا فى العمل بهما وجب العمل بهما كما يعمل بالآيتين اذا لم يتنافيا فى العمل بهما وما يقتضيه هاتان القراءتان المشهورتان لا تنافى فيه فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه يروى أن الاعمش قال لحمزة أرأيت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره فقال حمزة ان العرب اذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا واذا ضرب رجل منهم قالوا ضربنا (المسئلة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية فى مسئلة الملتجئ الى الحرم وقالوا لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلأن لا يجوز القتل فى المسجد الحرام بسبب الذنب الذى هو دون الكفر كان أولى وتمام الكلام فيه فى كتب الخلاف أما قوله تعالى فان انتهوا فان الله غفور رحيم فاعلم أنه تعالى اوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره وكان يجوز أن يقدر أن ذلك القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت فى كثير من الحدود ان التوبة لا تزيله فقال تعالى بعد ما اوجب القتل عليهم فان انتهوا فان الله غفور رحيم بين بهذا انهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان

(ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) أى لا تفاجئوهم بالقتل هناك ولا تهتكوا حرمة المسجد الحرام (حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم) ثمة (فاقتلوهم) فيه ولا تبالوا بقتالهم ثمة لانهم الذين هتكوا حرمته فاستحقوا أشد العذاب وفى العدول عن صيغة المفاعلة التى بها ورد النهى والشرط عدة بالنصر والغلبة وقرئ ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قاتلوكم فاقتلوهم والمعنى حتى يقتلوا بعضكم كقولهم قتلتنا بنو أسد (كذلك جزاء الكافرين) يفعل بهم مثل ما فعلوا بغيرهم (فان انتهوا) عن القتال والكفر بعد ما رأوا قتالكم (فان الله غفور رحيم) يغفر لهم ما قد سلف

ينتهوا يغفرلهم ماقدسلف وفي الاية مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس فان انتهوا عن القتال وقال الحسن فان انتهوا عن الشرك (حجة القول الاول) أن المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان قوله فان انتهوا محمولا على ترك المقاتلة (حجة القول الثاني) أن الكافر لاينال غفران الله ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر (المسئلة الثانية) الانتهاء عن الكفر لايحصل في الحقيقة الابأمرين (أحدهما) التوبة والآخر التمسك بالاسلام وان كان قد يقال في الظاهر لمن أظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا أن ذلك انما يؤثر في حقن الدم فقط أما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس الا ماذكرنا (المسئلة الثالثة) دلت الآية على أن التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطأ لان الشرك أشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى وايضا فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافرا كونه قاتلا فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على أن توبته اذا كان قاتلا مقبولة والله أعلم * قوله تعالى (وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلاعدوان الا على الظالمين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القوم هذه الآية ناسخة لقوله تعالى ولاتقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام نفت حرمته أقصى مافي الباب أن هذه الصفة عامة ولكن مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو الصحيح أن العام سواء كان مقدما على المخصص أومتأخرا عنه فانه يصير مخصوصا به والله أعلم (المسئلة الثانية) في المراد بالفتنة ههنا وجوه (أحدها) أنها الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فأنزل الله تعالى هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم فلا تقعوا في الشرك (وثانيها) قال أبو مسلم معنى الفتنة ههنا الجرم قال لان الله تعالى أمر بقتالهم حتى لايكون منهم القتال الذي اذا بدؤا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافوا عنده من أنواع المضار فان قيل كيف يقال وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة مع علمنا بان قتالهم لايزيل الكفر وليس يلزم من هذا أن خبر الله لايكون حقا قلنا (الجواب) من وجهين (الاول) أن هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لايقتل يخاف منه الثبات على الكفر فاذا كان هذا هو الاغلب جاز أن يقال ذلك (والجواب الثاني) أن المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر لان الواجب على المقاتل للكفار أن يكون مراده هذا ولذلك متى ظن أن من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه أما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك لانه ليس بين

(وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة) أي شرك (ويكون الدين لله) خالصا ليس للشيطان فيه نصيب (فان انتهوا) بعد مقاتلتكم عن الشرك (فلا عدوان الا على الظالمين) أي فلا تعتدوا عليهم اذ لايحسن الظلم الا لمن ظلم فوضع العلة موضع الحكم وتسمية الجزاء بالعدوان للمشاكلة كما في قوله عزوجل فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه أو أنكم ان تعرضتم للمنتهين صرتم ظالمين وتنعكس الحال عليكم والفاء الاولى للتعقيب والثانية للجزاء

المشرك و بين أن يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه أن يكون تعالى هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد و يطاع غيره فصار التقدير كأنه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر و يثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدى الى العقاب و يحصل ما يؤدى الى الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلونهم أو يسلمون وفى ذلك بيان انه تعالى انما أمر بالقتل لهذا المقصود *أما قوله تعالى فان انتهوا فالمراد فان انتهوا عن الامر الذى لاجله وجب قتالهم وهو اما كفرهم أو قتالهم فعند ذلك لا يجوز قتالهم وهو كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف *أما قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين ففيه وجهان (الاول) فان انتهوا فلا عدوان اى فلا قتل الا على الذين لا ينتهون عن الكفر فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون لانفسهم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان قيل لم سمى ذلك القتل عدوانا مع أنه فى نفسه حق وصواب قلنا لان ذلك القتل جزاء العدوان فصح اطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله فيسخرون منهم سخر الله منهم (والثانى) ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال كنتم أنتم ظالمين فنسلط عليكم من يعتدى عليكم* قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين) اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ذكر فى هذه الآية ما يزيل ذلك فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه (أحدها) روى عن ابن عباس ومجاهد والضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان ذلك فى ذى القعدة سنة ست من الهجرة فصده أهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف و يعود فى العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة ايام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى العام القابل وهو فى ذى القعدة سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الآية يعنى انك دخلت الحرم فى الشهر الحرام والقوم كانوا صدوك فى السنة الماضية فى هذا الشهر فهذا الشهر بذاك الشهر (وثانيها) ما روى عن الحسن أن الكفار سمعوا أن الله تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم فى الاشهر الحرم فأرادوا مقاتلته وظنوا أنه لا يقاتلهم وذلك قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم فى هذه الواقعة فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام أى من استحل دمكم من المشركين فى الشهر الحرام فاستحلوه فيه (وثالثها) ما ذكره قوم من المتكلمين وهو أن الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من جانبنا مقابل بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل فى الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والافعال القبيحة فكيف جعلوه سببا فى أن يمنع القتال من شرهم وفسادهم

(الشهر الحرام بالشهر الحرام) قاتلهم المشركون عام الحديبية فى ذى القعدة فقيل لهم عند خروجهم لعمرة القضاء فى ذى القعدة أيضا وكراهتهم القتال فيه هذا الشهر الحرام بذلك الشهر الحرام وهتكه بهتكه فلا تبالوا به (والحرمات قصاص) أى كل حرمة وهى ما يجب المحافظة عليه يجرى فيها القصاص فلما هتكوا حرمة شهركم بالصد فافعلوا بهم مثله وادخلوا عليهم عنوة فاقتلوهم ان قاتلوكم كما قال تعالى

* أما قوله تعالى والحرمات قصاص فالحرمات جمع حرمة والحرمة ما منع من انتهاكه والقصاص والمساواة اذا عرفت هذا فى هذه الآية تعود تلك الوجوه (اما على الوجه الاول) فهو ان المراد بالحرمات الشهر الحرام والبلد الحرام وحرمة الاحرام فقوله الحرمات قصاص معناه انهم لما أضاعوا هذه الحرمات فى سنة ست فقد وفقتم حتى قضيتموها على زعمكم فى سنة سبع (واما على الوجه الثانى) فهو ان المراد ان اقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم أنتم أيضا قال الزجاج وعلم الله تعالى بهذه الآية انه ليس للمسلمين ان ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية وهو قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وبما بعدها وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (اما على القول الثالث) فقوله والحرمات قصاص يعنى حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر فهما مثلان والقصاص هو المثل فلما لم يمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن القتال أما قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد منه الامر بما يقابل الاعتداء من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقابلوه والسبب فى تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال واتقوا الله وقد تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا أن الله مع المتقين اى بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من أقوى الدلائل على انه ليس بجسم ولا فى مكان اذ لو كان جسما لكان فى مكان معين فكان اما أن يكون مع أحد منهم ولم يكن مع الآخر أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من اجزائه و بعض من أبعاضه تعالى الله عنه علوا كبير * قوله تعالى (وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة) اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين (الاول) أنه تعالى لما أمر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بآلات وأدوات يحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال فلهذا أمر الله تعالى الاغنياء بان ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال (والثانى) يروى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص قال رجل من الحاضرين والله يارسول الله ما لنا زاد وليس أحد يطعمنا فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا فى سبيل الله وان يتصدقوا وان لا يكفوا أيديهم عن الصدقة ولو بشق تمرة تحمل فى سبيل الله فيهلكوا فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم أن الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال فى المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر سبيل الله فالمراد به فى طريق الدين لان السبيل هو الطريق وسبيل الله هو دينه فكل ما أمر الله به فى دينه من الانفاق فهو داخل فى الآية سواء كان انفاقا فى حج أو عمرة أو كان جهادا بالنفس أو تجهيزا للغير أو كان انفاقا فى صلة الرحم أو فى الصدقات أو على العيال أو فى الزكوات والكفارات أو عمارة السبيل وغير ذلك الا أن الاقرب فى هذه الآية وقد تقدم ذكر

(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وهو فى ذلك مقررة لما قبلها (واتقوا الله) فى شأن الانتصار واحذروا أن تعتدوا الى ما لم يرخص لكم (واعلموا أن الله مع المتقين) فيحرسهم ويصلح شؤنهم بالنصر والتمكين (وأنفقوا فى سبيل الله) امر بالجهاد بالمال بعد الامر به بالانفس اى ولا تمسكوا كل الامساك

الجهاد انه يراد به الانفاق فى الجهاد بل قال وأنفقوا فى سبيل الله لوجهين (الاول) أن هذا كالتنبيه على العلة فى وجوب هذا الانفاق وذلك لان المال مال الله فيجب انفاقه فى سبيل الله ولان المؤمن اذا سمع ذكر الله اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق المال (الثانى) أن هذه الآية انما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء العمرة وكانت تلك العمرة لابد من أن تفضى الى القتال ان منعهم المشركون فكانت عمرة و جهادا واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك لاجرم قال تعالى وأنفقوا فى سبيل الله ولم يقل وأنفقوا فى الجهاد والعمرة * أما قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو عبيدة والزجاج التهلكة الهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة قال المارزنجى لا أعلم فى كلام العرب مصدرا على تفعلة بضم العين الا هذا قال أبو على قد حكى سيبويه التضرة والتسترة وقد جاء هذا المثال اسما غير مصدر قال ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف ويجوز أن يقال أصله التهلكة كالتجربة والتبصرة على أنها مصدر هلكذا فابدلت الضمة بالكسرة كما جاء الجوار فى الجوار وأقول انى لا أتعجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين فى أمثال هذه المواضع وذلك انهم لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد لما أرادوه فرحوا به واتخذوه حجة قوية فورود هذا اللفظ فى كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها (المسئلة الثانية) اتفقوا على ان الباء فى قوله بأيديكم تقتضى اما زيادة أو نقصانا فقال قوم الباء زائدة والتقدير ولا تلقوا ايديكم الى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب بالثوب وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان أو المراد بالأيدى الانفس كقوله بما قدمت يداك أو بما كسبت أيديكم فالتقدير ولا تلقوا بأنفسكم الى التهلكة وقال آخرون بل ههنا حذف والتقدير ولا تلقوا أنفسكم بأيديكم الى التهلكة (المسئلة الثالثة) قوله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة اختلف المفسرون فيه فمنهم من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم من قال انه راجع الى غيرها أما الاولون فذكروا فيه وجهين (الاول) أن لا ينفقوا فى مهمات الجهاد أموالهم فيستولى العدو عليهم ويهلكهم وكأنه قيل ان كنت من رجال الدين فانفق مالك فى سبيل الله وفى طلب مرضاته وان كنت من رجال الدنيا فانفق مالك فى دفع الهلاك والضرر عن نفسك (الوجه الثانى) انه تعالى لما أمره بالانفاق نهاه عن أن ينفق كل ماله فان انفاق كل المال يفضى الى التهلكة عند الحاجة الشديدة الى المأكول والمشروب والملبوس فكان المراد منه ماذكره فى قوله والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وفى قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وأما الذين قالوا المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها (أحدها) أن يخلوا بالجهاد فيتعرضوا للهلاك الذى هو عذاب النار فحثهم بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة (وثانيها) المراد من قوله ولا تلقوا

(ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة) بالاسراف وتضييع وجه المعاش أو بالكف عن الغزو والانفاق فيه فان ذلك مما يقوى العدو ويسلطهم عليكم ويؤيده ماروى عن أبى أيوب الانصارى رضى الله عنه أنه قال لما أعز الله الاسلام وكثر أهله رجعنا الى أهالينا وأموالنا نقيم فيها ونصلحها فنزلت أو بالامساك وحب المال فانه يؤدى الى الهلاك المؤبد ولذلك سمى البخل هلاكا وهو فى الاصل انتهاء الشئ فى الفساد والالقاء طرح الشئ وتعديته بالى لتضمنه معنى الانتهاء والباء مزيدة والمراد بالايدى الانفس والتهلكة مصدر كالتضرة والتسترة وهى والهلك والهلاك واحد أى لا توقعوا أنفسكم فى الهلاك وقيل معناه لا تجعلوها آخذة بأيديكم أو لا تلقوا بايديكم أنفسكم اليها فحذف المفعول

بأيديكم الى التهلكة أى لاتقتحموا فى الحرب بحيث لاترجون النفع ولايكون لكم فيه الاقتل أنفسكم فان ذلك لايحل وانما يجب أن يقتحم اذا طمع فى النكاية وان خاف القتل فاما اذا كان آيسا من النكاية وكان الاغلب انه مقتول فليس له أن يقدم عليه وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن أبى هريرة رضى الله عنه انه قال فى هذه الآية هو الرجل يستقل بين الصفين ومن الناس من طعن فى هذا التأويل وقال هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه (الاول) روى ان رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به الناس فألقى بيده الى التهلكة فقال أبو أيوب الانصارى نحن أعلم بهذه الآية وانما نزلت فينا صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما قوى الاسلام وكثر أهله رجعنا الى أهالينا وأموالنا وتصالحنا فكانت التهلكة الاقامة فى الاهل والمال وترك الجهاد (والثانى) روى الشافعى رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار أرأيت يارسول الله ان قتلت صابرا محتسبا قال عليه الصلاة والسلام لك الجنة فانغمس فى جماعة العدو فقتلوه بين يدى رسول الله وان رجلا من الانصار ألقى درعا كانت عليه حين ذكر النبى عليه الصلاة والسلام الجنة ثم انغمس فى العدو فقتلوه (والثالث) روى ان رجلا من الانصار تخلف عن بنى معاوية فرأى الطير عكوفا على من قتل من أصحابه فقال لبعض من معه سأتقدم الى العدو فيقتلوننى ولاأتخلف عن مشهد قتل فيه أصحابى ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال فيه قولا حسنا (الرابع) روى ان قوما حاصروا حصنا فقاتل رجل حتى قتل فقيل ألقى بيده الى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب رضى الله عنه ذلك فقال كذبوا أليس يقول الله تعالى ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ولمن نصر ذلك التأويل أن يجيب عن هذه الوجوه فيقول انا انما حرمنا القاء النفس فى صف العدو اذا لم يتوقع ايقاع نكاية منهم فاما اذا توقع فنحن نجوز ذلك فلم قلتم انه يوجد هذا المعنى فى هذه الوقائع (الوجه الثالث) فى تأويل الآية أن يكون هذا متصلا بقوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص أى فان قاتلوكم فى الشهر الحرام فقاتلوهم فيه فان الحرمات قصاص فجازوا اعتداءهم عليكم ولاتحملنكم حرمة الشهر على أن تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بأيديكم الى التهلكة (الوجه الرابع) فى التأويل أن يكون المعنى أنفقوا فى سبيل الله ولاتقولوا انا نخاف الفقر ان أنفقنا فنهلك ولايبقى معنا شئ فنهوا أن يجعلوا أنفسهم هالكين بالانفاق والمراد من هذا الجعل والالقاء الحكم بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكا وألقاه فى الهلاك اذا حكم عليه بذلك (الوجه الخامس) ولاتلقوا بأيديكم الى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب الذى يرى انه لاينفعه معه عمل فذلك هو القاء النفس فى التهلكة فالحاصل ان معناه النهى عن القنوط عن رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على

الذنب (الوجه السادس) يحتمل أن يكون المراد وأنفقوا في سبيل الله ولاتلقوا ذلك الانفاق في التهلكة والاحباط وذلك بأن تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه اما بتذكير المنة أو بذكر وجوه الرياء والسمعة ونظيره قوله تعالى ولاتبطلوا أعمالكم * أما قوله تعالى (وأحسنوا ان الله يحب المحسنين) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه (الاول) انه مشتق من فعل الحسن وانه كثر استعماله فيمن ينفع غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل اذا حسنا كان فاعلهما محسنا (الثاني) أنه مشتق من الاحسان ففاعل الحسن لايوصف بكونه محسنا الا اذا كان فعله حسنا واحسانا معا فالاشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين (المسئلة الثانية) قوله وأحسنوا فيه وجوه (أحدها) قال الاصم أحسنوا في فرائض الله (وثانيها) وأحسنوا في الانفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقته والمقصود منه أن يكون ذلك الانفاق وسطا فلاتسرفوا ولاتقتروا وهذا هو الاقرب لاتصاله بماقبله ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه وأما قوله ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مرارا * قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدى ولاتحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) الحج في اللغة عبارة عن القصد وانما يقال حج فلان الشئ اذا قصده مرة بعد أخرى وأدام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحجون في كل سنة وأما في الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها أركان ومنها أبعاض ومنها هيئات فالاركان مالايحصل التحلل حتى يأتي به والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك منها شئ يجبر بالدم والهيئات مالايجب الدم على تاركها والاركان عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة وفي حلق الرأس أو تقصيره قولان أصحهما أنه نسك لايحصل التحلل الابه وأما الابعاض فهي الاحرام من الميقات والمقام بعرفة الى الغروب في قول والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر في قول ورمي جمرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالي التشريق في قول ورمي أيامها وأما سائر اعمال الحج فهي سنة وأما أركان العمرة فهي أربعة الاحرام والطواف والسعي وفي الحلق قولان ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعي فان كان معه هدى ذبحه ثم حلق أو قصر ولايتوقف التحلل على ذبح الهدى (المسئلة الثانية) قوله تعالى وأتموا أمر بالاتمام وهل هذا الامر مطلق أو مشروط بالدخول فيه ذهب أصحابنا الى انه مطلق والمعنى افعلوا الحج والعمرة على نعت الكمال والتمام (والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه ان هذا الامر مشروط والمعنى ان من شرع فيه فليتمه قالوا ومن الجائز أن لايكون الدخول في الشئ واجبا الا ان بعد الدخول فيه يكون اتمامه واجبا وفائدة هذا الخلاف ان العمرة واجبة عند أصحابنا وغير واجبة عند أبي حنيفة رحمه الله حجة أصحابنا من وجوه (الحجة

(وأحسنوا) أي أعمالكم وأخلاقكم أو تفضلوا على الفقراء (ان الله يحب المحسنين) أي يريد بهم الخير وقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) بيان لوجوب اتمام افعالهما عند التصدي لادائهما وارشاد للناس الى تدارك ماعسى يعتريهم من العوارض المخلة بذلك من الاحصار ونحوه من غير تعرض لحالهما في أنفسهما من الوجوب وعدمه كما في قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل فانه بيان لوجوب مد الصيام الى الليل من غير تعرض لوجوب أصله وانما هو بقوله تعالى كتب عليكم الصيام الآية كما أن وجوب الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية فان الامر باتمام فعل من الافعال ليس أمرا بأصله ولا مستلزما له أصلا فليس فيه دليل على وجوب العمرة قطعا

الاولى) قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال به أن الاتمام قد يراد به فعل الشئ كاملا تاما و يحتمل أن يراد به اذا شرعتم فى الفعل فأتموه واذا ثبت الاحتمال وجب أن يكون المراد من هذا اللفظ هو ذاك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن أى فعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل أى فافعلوا الصيام تاما الى الليل وحمل اللفظ على هذا أولى من قول من قال المراد فاشرعوا فى الصيام ثم أتموه لان على هذا التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذى ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله وأتموا الحج يحتمل أن يكون المراد منه الاتيان به على نعت الكمال والتمام فوجب حمله عليه أقصى ما فى الباب انه يحتمل أيضا أن يكون المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فأتموه الا أن حمل اللفظ على الوجه الاول أولى و يدل عليه وجوه (الاول) ان حمل الآية على الوجه الثانى يقتضى أن يكون هذا الامر مشروطا و يكون التقدير أتموا الحج والعمرة لله ان شرعتم فيهما وعلى التأويل الاول الذى نصرناه لا يحتاج الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك أولى (الثانى) ان أهل التفسير ذكروا أن هذه الآية هى أول آية نزلت فى الحج فحملها على ايجاب الحج أولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع فيه (الثالث) قرأ بعضهم وأقيموا الحج والعمرة لله وهذا وان كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل (الرابع) ان الوجه الذى نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة و يفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما والتأويل الذى ذكرتم لا يفيد الا أصل الوجوب فكان الذى نصرناه أكثر فائدة فكان حمل كلام الله عليه أولى (الخامس) ان الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه أولى والقول بايجاب الحج والعمرة معا أقرب الى الاحتياط فوجب حمل اللفظ عليه (السادس) هب انا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام لكنا نقول اللفظ دل على وجوب الاتمام جزما وظاهر الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشروع وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فيلزم أن يكون الشروع واجبا فى الحج وفى العمرة (السابع) روى عن ابن عباس انه قال والذى نفسى بيده انها لقرينتها فى كتاب الله أى ان العمرة لقرينة الحج فى الامر بهما فى كتاب الله يعنى فى هذه الآية فكان كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فهذا تمام تقرير هذه الحجة فان قيل قرأ على وابن مسعود والشعبى والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة عن حكم الحج فى الوجوب قلنا هذا مدفوع من وجوه (الاول) ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة (الثانى) ان فيها ضعفا فى العربية لانها تقتضى عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية (الثالث) ان قوله والعمرة لله معناه ان العمرة عبادة الله ومجرد كونها عبادة الله لا ينافى وجوبها والا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز (الرابع) انه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة الله وجب أن يكون العمرة مأمورا بها لقوله تعالى وما أمروا الا

وادعاء ان الامر باتمامهما أمر بانشائهما تامين كاملين حسبما تقتضيه قراءة وأقيموا الحج والعمرة وان الامر للوجوب ما لم يدل على خلافه دليل مما لا سداد له ضرورة ان ليس البيان مقصورا على أفعال الحج المفروض حتى يتصور ذلك بل الحق أن تلك القراءة أيضا محمولة على المشهورة ناطقة بوجوب اقامة أفعالهما كما ينبغى من غير تعرض لحالهما فى أنفسهما فالمعنى أكملوا أركانهما وشرائطهما وسائر أفعالهما المعروفة شرعا لوجه الله تعالى من غير اخلال منكم بشئ منها هذا وقد قيل اتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك روى ذلك عن على وابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم

ليعبدوا الله والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود (الحجة الثانية) فى وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجوب حج أصغر على ماعليه حقيقة أفعل وماذاك الاالعمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى وأتموا الحج ولقوله ولله على الناس حج البيت (الحجة الثالثة) فى المسئلة أحاديث منها ماأورده ابن الجوزى فى المتفق بين الصحيحين أن جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام فقال أن تشهد أن لااله الاالله وأن محمدا رسول الله وأن تقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج وتعتمر وروى النعمان بن سالم عن عمر بن أوس عن أبى رزين أنه سأل النبي عليه الصلاة والسلام فقال ان أبى شيخ كبير ادرك الاسلام ولايستطيع الحج والعمرة ولا الظعن فقال عليه الصلاة والسلام حج عن أبيك واعتمر فامر بهما والامر للوجوب ومنها ماروى ابن سيرين عن زيد بن ثابت أنه عليه الصلاة والسلام قال الحج والعمرة فرضان لايضرك بايهما بدأت ومنها ماروت عائشة رضى الله عنها بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين قالت قلت يارسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه الصلاة والسلام عليهن جهـــاد لاقتال فيه الحج والعمرة (الحجة الرابعة) فى وجوب العمرة قال الشافعى رضى الله عنه اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولولم تكن العمرة واجبة لكان الاشبه أن يبـادر الى الحج الذى هو واجب وحجة من قال العمرة ليست واجبة وجوه (الحجة الاولى) قصة الاعرابى الذى سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن أركان الاسلام فعلمه الصلاة والزكاة والحج والصوم فقال الاعرابى هل على غير هذا قال لا الاأن تطوع فقال الاعرابى لاأزيد على هذا ولاأنقص فقال عليه الصلاة والسلام أفلح الاعرابى ان صدق وقال عليه الصلاة والسلام بنى الاسلام على خمس شهادة أن لااله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وقال عليه الصلاة والسلام صلوا خمسكم وزكوا أموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا جنة ربكم فهذه أخبار مشهورة كالمتواترة فلايجوز الزيادة عليها ولاردها وعن محمد بن المنكدر عن جابر ابن عبدالله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة أواجبة هى أم لافقال لاوان تعتمر خيرلك وعن معاوية الضرير عن أبى صالح الحنفى عن أبى هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحج جهاد والعمرة تطوع (والجواب) من وجوه (أحدها) ان ماذكرتم أخبار آحاد فلاتعارض القرآن (وثانيها) لعل العمرة ما كانت واجبة عند ماذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الاحاديث ثم نزل بعدها قوله وأتموا الحج والعمرة لله وهذا هو الاقرب لان هذه الآية انما نزلت فى السنة السابعة من الهجرة (وثالثها) ان قصة الاعرابى مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا ان العمرة حج لانها هى الحج الاصغر فلاتكون هى منافية لوجوب العمرة وأما حديث محمد بن المنكدر فقالوا رواية حجاج بن أرطاة وهو ضعيف (المسئلة الثالثة) اعلم أن الحج

على ثلاثة أقسام الافراد والقران والتمتع فالافراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من أدنى الحل أو يعتمر قبل أشهر الحج ثم يحج فى تلك السنة والقران أن يحرم بالحج والعمرة معا فى أشهر الحج بأن ينويهما بقلبه وكذلك لو أحرم بالعمرة فى أشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل عليها الحج يصير قارنا والتمتع هو أن يحرم بالعمرة فى أشهر الحج و يأتى بأعمالها ثم يحج فى هذه السنة وانما سمى تمتعا لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل أن يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس فى الافضل من هذه الثلاثة فقال الشافعى رضى الله عنه أفضلها الافراد ثم التمتع ثم القران وقال فى اختلاف الحديث التمتع أفضل من الافراد و به قال مالك رضى الله عنه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه القران أفضل ثم الافراد ثم التمتع وهو قول المزنى وأبى اسحق والمروزى من أصحابنا وقال أبو يوسف ومحمد القران أفضل ثم التمتع ثم الافراد حجة الشافعى رضى الله عنه فى أن الافراد أفضل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله والاستدلال به من ثلاثة أوجه (الاول) ان الآية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة لا تحصل الا عند الافراد فاما عند القران فالموجود شىء واحد وهو حج وعمرة وذلك مانع من صحة العطف (الثانى) قوله وأتموا الحج والعمرة لله يقتضى الافراد بدليل انه قال تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدى والقارن يلزمه هديان عند الحصر وأيضا انه تعالى أوجب على الحلق عند الاداء فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الحصر (الثالث) هذه الآية تدل على وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الافراد و يدل عليه وجهان (الاول) ان السفر مقصود فى الحج بدليل ان من أوصى بأن يحج عنه فانه يحج من وطنه ولولا أن السفر مقصود فى الحج لكان يحج عنه من أدنى المواقيت و يدل عليه أيضا أنهم قالوا لو نذر أن يحج ماشيا وحج راكبا يلزمه دم فثبت أن السفر مقصود والقران يقتضى تقليل السفر لان بسببه يصير السفر ان سفرا واحدا فثبت أن الاتمام لا يحصل الا بالافراد (الثانى) ان الحج لا معنى له الا زيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر الله والله تعالى مزوره ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعها عند المخدوم أعظم وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة بل الحق أن جملة أنواع الطاعات فى الحج وفى العمرة تكرر عند الافراد وتصير واحدة عند القران فثبت أن الافراد أقرب الى التمام فكان الافراد ان لم يكن واجبا عليكم بحكم هذه الآية فلا أقل من كونه أفضل (الحجة الثانية) فى بيان ان الافراد أفضل ان الافراد يقتضى كونه آتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فتكون الاعمال الشاقة فى الافراد أكثر فوجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام أفضل الاعمال أحمزها أى أشقها (الحجة الثالثة) انه عليه السلام كان مفردا فوجب أن يكون الافراد أفضل أما قولنا انه كان مفردا فاعلم ان الصحابة اختلفت رواياتهم فى هذا المعنى فروى مسلم فى صحيحه

عن عائشة رضى الله عنها ان النبى صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج وروى جابر وابن عمر انه أفرد وأما أنس فقد روى عنه انه قال كنت واقفا عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لعابها يسيل على كتفى فسمعته يقول لبيك بحج وعمرة معاشر الشافعى رضى الله عنه رجح رواية عائشة رضى الله عنها وجابر وابن عمر على رواية أنس من وجوه (أحدها) بحال الرواة أما عائشة فلانها كانت عالمة ومع علمها كانت أشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم وأشد الناس وقوفا على أحواله وأما جابر فانه كان أقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من أنس وان أنسا كان صغيرا فى ذلك الوقت قليل العلم وأما ابن عمر فانه كان مع فقهه أقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره لان أخته حفصة كانت زوجة النبى صلى الله عليه وسلم (والثانى) أن عدم القران متأكد بالاستصحاب (والثالث) ان الافراد يقتضى تكثير العبادة والقران يقتضى تقليلها فكان الحاق الافراد بالنبى عليه الصلاة والسلام أولى واذا ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب أن يكون الافراد أفضل لانه عليه الصلاة والسلام كان يختار الافضل لنفسه ولانه قال خذوا عنى مناسككم أى تعلموا منى (الحجة الرابعة) ان الافراد يقتضى تكثير العبادة والقران يقتضى تقليلها فكان الاول أولى لان المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة وكلما كان أفضى الى تكثير العبادة كان أفضل حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد منه ايجاب كل واحد منهما أو يكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما على سبيل التمام فلو حملناه على الاول لايفيد الثانى ولو حملناه على الثانى أفاد الاول فكان الثانى أكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لان الاولى حمل كلام الله على مايكون أكثر فائدة (الحجة الثانية) ان القران جمع بين النسكين فوجب أن يكون أفضل من الاتيان بنسك واحد (الحجة الثالثة) ان فى القران مسارعة الى النسكين وفى الافراد ترك مسارعة الى أحد النسكين فوجب أن يكون القران أفضل لقوله وسارعوا (والجواب عن الاول) انا بينا أن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ماهو أكثر فائدة على الافراد وأما ماذكرتموه فمجرد حسن ظن حيث قلتم حمل اللفظ على ماهو أكثر فائدة أولى واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا (والجواب عن الثانى والثالث) أن كل مايفعله القارن يفعله المفرد أيضا الا ان القران كأنه حيلة فى اسقاط الطاعة فينتهى الامر فيه أن يكون من خصائصه فاما أن يكون أفضل فلا وبالجملة فالشافعى رضى الله عنه لايقول ان الحجة المفردة بلا عمرة أفضل من الحجة المقرونة لكنه يقول من أتى بالحج فى وقته ثم بالعمرة فى وقتها فمجموع هذين الامرين أفضل من الاتيان بالحجة المقرونة (المسئلة الرابعة) فى تفسير الاتمام فى قوله وأتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه (أحدها) روى عن على وابن مسعود أن اتمامهما ان يحرم من دويرة أهله (وثانيها) قال أبو مسلم المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه

الاتمام قال ويدل على صحة هذا التأويل أن هذه الآية انما نزلت بعد ان منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم فى السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى أمر رسوله فى هذه الآية ان لا يرجع حتى يتم هذا الغرض ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهى ان تطوع الحج والعمرة كفرضيهما فى وجوب الاتمام (وثالثها) قال الاصم ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتموا الآداب المعتبرة وذكر الشيخ الامام أبو حامد الغزالى رحمه الله فى كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية (الاول) فى المال فينبغى أن يبدأ بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير بل على وجه يمكنه مع التوسع فى الزاد والرفق بالفقراء ويتصدق بشئ قبل خروجه ويشترى لنفسه دابة قوية على الحمل أو يكتريها فان اكتراها فليظهر للمكارى كل ما يحصل رضاه فيه (الثانى) فى الرفيق فينبغى أن يلتمس رفيقا صالحا للخير معينا محبا عليه ان نسى ذكره وان ذكر ساعده وان جبن شجعه وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره وأما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم ويلتمس أدعيتهم فان الله تعالى جعل فى دعائهم خيرا والسنة فى الوداع أن يقول استودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك (الثالثة) فى الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ فى الاولى بعد الفاتحة قل يا أيها الكافرون وفى الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص (الرابعة) اذا حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات أزيد كانت أولى (الخامسة) فى الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله أكبر توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون (السادسة) فى النزول والسنة أن يكون أكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحمى النهار واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيرا (السابعة) ان قصده عدو وسبع فى ليل أو نهار فليقرأ آية الكرسى وشهد الله والاخلاص والمعوذتين ويقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحى الذى لا يموت (الثامنة) مهما علا شرفا من الارض فى الطريق فيستحب أن يكبر ثلاثا (التاسعة) أن لا يكون هذا السفر مشوبا بشئ من أثر الاغراض العاجلة كالتجارة وغيرها (العاشرة) أن يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد الاتيان بهذه المقدمات يأتى بجميع أركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه فى كل هذه الامور ابتغاء مرضاة الله تعالى فقوله وأتموا الحج والعمرة كلمة شاملة جامعة لهذه المعانى فاذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعا لملة ابراهيم حيث قال تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن (الوجه الرابع) فى تفسير قوله تعالى

وأتموا الحج والعمرة لله أن المراد أفردوا كل واحد منهما بسفر وهذا تأويل من قال بالافراد وقد بيناه بالدليل وهذا التأويل يروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وقد يروى مرفوعا عن أبي هريرة وكان عمر يترك القران والتمتع ويذكر أن ذلك أتم للحج والعمرة وان يعتمر في غير شهور الحج فان الله تعالى يقول الحج أشهر معلومات وروى نافع عن ابن عمر أنه قال فرقوا بين حجكم وعمرتكم (المسئلة الخامسة) قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في آل عمران قال الكسائي وهما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم * وقوله تعالى فان أحصرتم قال أحمد بن يحيى أصل الحصر والاحصار الحبس ومنه يقال للذي لا يبوح بسره حصر لانه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصير الملك لانه كالمحبوس بين الحجاب وفي شعر لبيد جن لدى باب الحصير قيام * والحصير معروف سمي به لانضمام بعض أجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشيء مع غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على أن لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو اذا منعه عن مراده وضيق عليه اما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (الاول) وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال أحصره المرض اذا منعه من السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام أحصر بالمرض وحصر بالعدو (والقول الثاني) أن لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء (والقول الثالث) أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر فانهما قالا لا حصر الا حصر العدو وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه وفائدة هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية وهي انهم اتفقوا على أن حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع قال أبو حنيفة رضي الله عنه يثبت وقال الشافعي لا يثبت وحجة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة وذلك لان أهل اللغة رجلان (أحدهما) الذين قالوا الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصا صريحا في أن احصار المرض يفيد هذا الحكم (والثاني) الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلا بسبب المرض أو بسبب العدو وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضا لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض وأما على القول الثالث وهو أن الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي وأما تقرير مذهب الشافعي

هو جعل نفقتهما حلالا وقيل ان تخلصوهما للعبادة ولا تشوبوهما بشيء من الاغراض الدنيوية وأيا ما كان فلا تعرض في الآية الكريمة لوجوب العمرة أصلا وأما ماروى أن ابن عباس رضي الله عنه قال ان العمرة لقرينة الحج وقول عمر رضي الله عنه هديت لسنة نبيك حين قال له رجل وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي أهللت بهما وفي رواية فأهللت بهما جميعا فبمعزل من افادة الوجوب مع كونه معارضا بما روى عن جابر أنه قال يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج قال لا ولكن أن تعتمر خير لك وبقوله عليه السلام الحج جهاد والعمرة تطوع فتدبر (فان أحصرتم) أي منعتم من الحج يقال حصره العدو وأحصره اذا حبسه ومنعه من المضي لوجهه مثل صده وأصده والمراد منع العدو عند مالك

والشافعي رضي الله عنهما لقوله تعالى فاذا أمنتم ولنزوله في الحديبية

رضي الله عنه فهو أنا ندعي أن المراد بالاحصار في هذه الآية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ولا شك أن قولهما أولى لتقدمهما على هؤلاء الادبى في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم انا بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل (الحجة الاولى) أن الاحصار افعال من الحصر والافعال تارة يجيء بمعنى التعدية نحو ذهب زيد واذهبته أنا ويجيء بمعنى صار ذا كذا نحو أغد البعير اذا صار ذا غدة وأجرب الرجل اذا صار ذا ابل جربى ويجيء بمعنى وجدته بصفة كذا نحو أحمدت الرجل أي وجدته محمودا والاحصار لا يمكن أن يكون للتعدية فوجب اما حمله على الصيرورة أو على الوجدان والمعنى أنهم صاروا محصورين أو وجدوا محصورين ثم ان أهل اللغة اتفقوا على أن المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض فوجب أن يكون معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو أو وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا (الحجة الثانية) أن الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع من فعله ومحبوس عن مراده اذا كان قادرا على ذلك الفعل متمكنا منه ثم انه منعه مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بأنه ممنوع لان احالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضي أما اذا كان ممنوعا بالعدو فههنا القدرة على الفعل حاصلة الا أنه تعذر الفعل لاجل مدافعة العدو فصح ههنا أن يقال انه ممنوع من الفعل فثبت أن لفظة الاحصار حقيقة في العدو ولا يمكن أن تكون حقيقة في المرض (الحجة الثالثة) أن معنى قوله أحصرتم أي حبستم ومنعتم والحبس لا بد له من حابس والمنع لا بد له من مانع ويمتنع وصف المرض بكونه حابسا ومانعا لان الحبس والمنع فعل واضافة الفعل الى المرض محال عقلا لان المرض عرض لا يبقى زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا ومانعا أما وصف العدو بانه حابس ومانع فوصف حقيقي وحمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على مجازه (الحجة الرابعة) أن الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا اشعار فيه بالمرض فلفظ الاحصار وجب أن يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة (الحجة الخامسة) أنه تعالى قال بعد هذه الآية فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فعطف عليه المريض فلو كان المحصر هو المريض أو من يكون المريض داخلا فيه لكان هذا عطفا للشيء على نفسه فان قيل انه خص هذا المرض بالذكر لان له حكما خاصا وهو حلق الرأس فصار تقدير الآية ان منعتم بمرض تحللتم بدم وان تأذى رأسكم بمرض حلقتم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا لهذا الغرض الا أنه مع ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه أما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض لم يلزم عطف الشيء على نفسه فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو الكلام عن هذا الاستدلال فكان ذلك أولى (الحجة السادسة) قال تعالى في آخر الآية فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج

ولقول ابن عباس لاحصر الاحصر العدو وكل منع من عدو أو مرض أو غيرهما عند أبي حنيفة رضي الله عنه لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من كسر أو عرج فعليه الحج من قابل

ولفظ الامن انما يستعمل فى الخوف من العدو ولا فى المرض فانه يقال فى المرض شفى وعفى ولا يقال أمن فان قيل لا نسلم أن لفظ الامن لا يستعمل الا فى الخوف فانه يقال أمن المريض من الهلاك وأيضا فخصوص آخر الآية لا يقدح فى عموم أولها قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفيد الا الامن من العدو وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها قلنا بل يوجب لان قوله فاذا أمنتم ليس فيه بيان أنه حصل الامن مماذا فلا بد وأن يكون المراد حصول الامن من شئ تقدم ذكره والذى تقدم ذكره هو الاحصار فصار التقدير فاذا أمنتم من ذلك الاحصار ولما ثبت أن لفظ الامن لا يطلق الا فى حق العدو وجب أن يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو فثبت بهذه الدلائل أن الاحصار المذكور فى الآية هو منع العدو فقط أما قول من قال انه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو أن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصروا النبى صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس وان اختلفوا فى أن الآية النازلة فى سبب هل تتناول غير ذلك السبب الا أنهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان الاحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الآية خارجا عنها وذلك باطل بالاجماع فثبت بما ذكرنا أن الاحصار فى هذه الآية عبارة عن منع العدو واذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وبيانه من وجهين (الاول) أن كلمة ان شرط عند أهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهر افهذا يقتضى أن لا يثبت الحكم الا فى الاحصار الذى دلت الآية عليه فلو أثبتنا هذا الحكم فى غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس وهو غير جائز (الوجه الثانى) أن الاحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا ألا ترى أنه اذا جامع امرأته حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرض ليس كالعدو ولان المريض لا يستفيد بتحلله ورجوعه أمنا من مرضه أما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل ان أقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل فهذا ما عندى فى هذه المسئلة على ما يليق بالتفسير * أما قوله تعالى فما استيسر من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال رحمه الله فى الآية اضمار والتقدير فحللتم فما استيسر وهو كقوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أى فافطر فعدة وفيها اضمار آخر وذلك لان قوله فما استيسر من الهدى كلام غير تام لا بد فيه من اضمار ثم فيه احتمالان (أحدهما) أن يكون محل ما رفع والتقدير فواجب عليكم ما استيسر (والثانى) قال الفراء لو نصبت على معنى اهدوا ما تيسر كان صوابا وأكثر ما جاء فى القرآن من أشباهه مرفوع (المسئلة الثانية) استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم أى تعظم واستكبر أى تكبر واستصعب أى تصعب (المسئلة الثالثة) الهدى جمع هدية كما تقول تمر وتمرة قال أحمد بن يحيى أهل الحجاز يخففون الهدى وتميم تثقله فيقولون هدية وهدى ومطية ومطى قال الشاعر

(فما استيسر من الهدى) أى فعليكم او فالواجب ما استيسر أو فاهدوا ما استيسر والمعنى أن المحرم اذا أحصر وأراد أن يتحلل تحلل بذبح هدى تيسر عليه من بدنة أو بقرة أو شاة حيث أحصر عند الاكثر وعندنا يبعث به الى الحرم ويجعل للمبعوث بيده يوم أمار فاذا جاء اليوم وظن أنه ذبح تحلل لقوله تعالى

مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية فى كعب بن عجرة قال كعب مر بى رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان فى شعر رأسى كثير من القمل والصيبان وهو يتناثر على وجهى فقال عليه السلام تؤذيك هوام رأسك قلت نعم يارسول الله قال احلق رأسك فأنزل الله تعالى هذه الآية والمقصود منها أن المحرم اذا تأذى بالمرض أو بهوام رأسه أبيح له المداواة والحلق بشرط الفدية والله أعلم (المسئلة الثانية) ففدية رفع لانه مبتدأ خبره محذوف والتقدير فعليه فدية وأيضا ففيه اضمار آخر والتقدير فحلق فعليه فدية (المسئلة الثالثة) قال بعضهم هذه الآية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدى محله ربما لحقه مرض أو أذى فى رأسه ان صبر فالله أذن له فى ذلك بشرط بذل الفدية وقال آخرون بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض فى بدنه فاحتاج الى علاج أو لحقه أذى فى رأسه فاحتاج الى الحلق فبين الله تعالى أن له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فنقول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة فى اللباس كالرخصة فى الحلق وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله فأبيح له بشرط الفدية وقد يحتاج أيضا الى استعمال الطيب فى كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك وأما من يكون به اذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصيبان وقد يكون بسبب الصداع وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض أو ألم وبالجملة فهذا الحكم عام فى جميع محظورات الحج (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى أنه هل يقدم الفدية ثم يترخص أو يؤخر الفدية عن الترخص والذى يقتضيه الظاهر أنه يؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة فى وجوب الفدية فكان مقدما عليه وأيضا فقد بينا أن تقدير الآية فحلق فعليه فدية ولا ينتظم الكلام الا على هذا الحد فاذا يجب تأخير الفدية أما قوله تعالى من صيام أو صدقة أو نسك فالمراد أن تلك الفدية أحد هذه الامور الثلاثة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) أصل النسك العبادة قال ابن الاعرابى النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا أصل معنى النسك ثم قيل للذبيحة نسك لانها من أشرف العبادات التى يتقرب بها الى الله (المسئلة الثانية) اتفقوا فى النسك على ان أقله شاة لان النسك لا يتأدى الا بأحد الامور الثلاثة الجمل والبقرة والشاة ولما كان أقلها الشاة لاجرم كان أقل الواجب والنسك هو الشاة أما الصيام والاطعام فليس فى الآية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما وبماذا يحصل بيانه فيه قولان (أحدهما) أنه حصل عن كعب بن عجرة وهو ما روى أبو داود فى سننه أنه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة ورأى كثرة الهوام فى رأسه قال له احلق ثم اذبح شاة نسكا أو صم ثلاثة أيام أو اطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين (والقول الثانى) ما روى عن ابن عباس والحسن أنهما قالا الصيام للمتمتع عشرة أيام والاطعام مثل ذلك فى العدد وحجتهما أن الصيام والاطعام لما كانا مجملين فى هذا

(فمن كان منكم مريضا) مرضا محوجا الى الحلق (أو به أذى من رأسه) بجراحة أو قمل (ففدية) أى فعليه فدية ان حلق (من صيام أو صدقة أو نسك) بيان لجنس الفدية وأما قدرها فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة لعلك آذاك هوامك قال نعم يارسول الله قال احلق وصم ثلاثة أيام أو تصدق بفرق على ستة مساكين أو انسك شاة والفرق ثلاثة آصع

الموضع وجب حملهما على المفسر فيما جاء بعد ذلك وهو الذي يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدي والقول الاول عليه أكثر الفقهاء (المسئلة الثالثة) الآية دلت على حكم من أقدم على شيء من محظورات الحج بعذر أما من حلق رأسه عامدا بغير عذر فعند الشافعي رضي الله عنه وأبي حنيفة الواجب عليه الدم وقال مالك رضي الله عنه حكمه حكم من فعل ذلك بعذر والآية حجة عليه لان قوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط وقوله تعالى فاذا أمنتم فاعلم أن تقديره فاذا أمنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج فيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالشيء أي تلذذ به والمتاع كل شيء يتمتع به وأصله من قولهم حبل ماتع أي طويل وكل من طالت صحبته مع الشيء فهو متمتع به والمتمتع بالعمرة الى الحج هو أن يقدم مكة فيعتمر في أشهر الحج ثم يقيم بمكة حلالا ينشئ منها الحج فيحج من عامه ذلك وانما سمي متمتعا لانه يكون مستمتعا بمحظورات الاحرام فيما بين تحلله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه وههنا نوع آخر من التمتع مكروه وهو الذي حذر عنه عمر رضي الله عنه وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة أن يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج الى العمرة ويتمتع بها الى الحج وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لاصحابه في ذلك ثم نسخ روى عن أبي ذر أنه قال ما كانت متعة الحج الا لي خاصة فكان السبب فيه انهم كانوا لا يرون العمرة في أشهر الحج ويعدونها من أفجر الفجور فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقلهم في أشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لا يشاركهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان فسخ الحج خاصا بهم (المسئلة الثانية) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة أي من يتمتع بسبب العمرة فكأنه لا يتمتع بالعمرة ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج أما قوله تعالى فما استيسر من الهدي ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أصحابنا لوجوب دم التمتع خمس شرائط (أحدها) أن يقدم العمرة على الحج (والثاني) أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج فان أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشيء من الطواف وان كان شوطا واحدا ثم أكمل باقيه في أشهر الحج وحج في هذه السنة لم يلزمه دم لانه لم يجمع بين النسكين في أشهر الحج وان أحرم بالعمرة قبل اشهر الحج وأتى باعمالها في أشهر الحج فيه قولان قال في الام وهو الاصح لا يلزمه دم التمتع لانه أتى بركن من اركان العمرة قبل أشهر الحج كالوطاف قبله وقال في القديم والاملاء يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام في أشهر الحج كابتدائه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه اذا أتى ببعض الطواف قبل أشهر الحج فهو متمتع اذا لم يأت بأكثره (الشرط الثالث) أن يحج في هذه السنة فان حج في سنة أخرى لا يلزمه الدم لانه لم يوجد مزاحمة الحج والعمرة

(فاذا أمنتم) أي الاحصار أو كنتم في حال أمن أو سعة (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) أي فمن انتفع بالتقرب الى الله تعالى بالعمرة قبل الانتفاع بتقربه بالحج في أشهره وقيل من استمتع بعد التحلل من عمرته باستباحة محظورات الاحرام الى أن يحرم بالحج (فما استيسر من الهدي) أي فعليه دم استيسر عليه بسبب التمتع وهو دم جبران يذبحه اذا أحرم بالحج ولا يأكل منه عند الشافعي وعندنا هو كالاضحية

فى عام واحد (الشرط الرابع) أن لا يكون من حاضرى المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام وحاضر المسجد الحرام من كان أهله على مسافة أقل من مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة تعتبر من مكة أو من الحرم وفيه وجهان (الشرط الخامس) أن يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فان عاد الى الميقات فأحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فهذه هى الشروط المعتبرة فى لزوم دم التمتع (المسئلة الثانية) قال الشافعى رضى الله عنه دم التمتع دم جبران الاساءة فلا يجوز له أن يأكل منه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه انه دم نسك و يأكل منه حجة الشافعى من وجوه (الحجة الاولى) أن التمتع حصل فيه خلل فوجب أن يكون الدم دم جبران بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة (الاول) روى أن عثمان كان ينهى عن المتعة فقال له على رضى الله عنهما عمدت الى رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيها (الثانى) أنه تعالى سماه تمتعا والتمتع عبارة عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فيدل على أنه حصل فى كونه عبادة نوع خلل (الثالث) وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان فى التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه أن يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وأيضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل وأيضا كان من حقه جعل الميقات للحج فانه أعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت كون الخلل فى هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك (الحجة الثانية) أن الدم ليس بنسك أصلى من مناسك الحج أو العمرة كما لو أفرد بهما وكما فى حق المكى والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم أيضا بدليل ان من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا أن هذا الدم ليس دم نسك فلا بد وأن يكون دم جبران (الحجة الثالثة) أن الله تعالى أوجب الهدى على المتمتع بلا توقيت وكونه غير موقت دليل على أنه دم جبران لان المناسك كلها موقتة (الحجة الرابعة) أن للصوم فيه مدخلا ودم النسك لا يبدل بالصوم واذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى ألزم المكلف اتمام الحج فى قوله وأتموا الحج والعمرة لله وقد دللنا على أن حج التمتع غير تام فلهذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وذلك لان تمتعكم يوقع نقصانا فى حجتكم فاجبروه بالهدى لتكمل به حجتكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية وهو لا يتقرر الا على مذهب الشافعى رضى الله عنه (المسئلة الثالثة) الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضأن أو ثنية من المعز ولو تشارك ستة فى بقرة أو بدنة جاز ووقت وجوبه بعد ما أحرم بالحج لان الفاء فى قوله فما استيسر من الهدى يدل على أنه وجب عقيب التمتع و يستحب أن يذبح يوم النحر فلو ذبح بعد ما أحرم بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعند أبى حنيفة رضى الله عنه لا يجوز وأصل هذا ان دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دماء

الجبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم النحر أما قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فالمعنى ان المتمتع ان وجد الهدى فلا كلام وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من الصيام فهذا الهدى أفضل أم الصيام الظاهر أن يكون المبدل الذى هو الاصل أفضل لكنه تعالى بين فى هذا البدل أنه فى الكمال والثواب كالهدى وهو كقوله تلك عشرة كاملة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) الآية نص فيما اذا لم يجد الهدى والفقهاء قاسوا عليه ما اذا وجد الهدى ولم يجد ثمنه أو كان ماله غائبا أو يباع بثمن غال فههنا أيضا يعدل الى الصوم (المسئلة الثانية) قوله فصيام ثلاثة أيام فى الحج أى فعليه ثلاثة أيام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهى ان المتمتع اذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل الحرام الحج وقال أبو حنيفة رحمه الله يصح حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه (الاول) انه صام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله وكما اذا صام السبعة أيام قبل الرجوع وانما قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلاثة أيام فى الحج وأراد به احرام الحج لان سائر أفعال الحج لا تصلح ظرفا للصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه (الثانى) ان ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت للهدى الذى هو أفضل فكذا لا يكون وقتا للصوم الذى هو بدله اعتبارا بسائر الاصول والابدال وتحقيقه أن البدل حال عدم الاصل يقوم مقامه فيصير فى الحكم كأنه الاصل فلا يجوز أن يحصل فى وقت لو وجد الاصل لم يجز اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على أنه يجوز بعد الشروع فى الحج الى يوم النحر والاصح أنه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق لقوله عليه الصلاة والسلام لا تصوموا فى هذه الايام والمستحب أن يصوم فى أيام الحج حيث يكون يوم عرفة مفطرا (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى المراد من الرجوع فى قوله اذا رجعتم فقال الشافعى رضى الله عنه فى الجديد هو الرجوع الى الاهل والوطن وقال أبو حنيفة رضى الله عنه المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج والاخذ فى الرجوع ويتفرع عليه انه اذا صام الايام السبعة بعد الرجوع عن الحج وقبل الوصول الى بيته لا يجزيه عند الشافعى رضى الله عنه ويجزيه عند أبى حنيفة رحمه الله حجة الشافعى وجوه (الاول) قوله اذا رجعتم معناه الى الوطن فان الله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطا وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط والرجوع الى الوطن لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط ويتأكد ما قلنا بأنه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه شئ (الثانى) ما روى عن ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال النبى صلى الله عليه وسلم اجعلوا اهلالكم بالحج عمرة الا من قلد الهدى فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة وأتينا النساء ولبسنا الثياب ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدى فان لم تجدوا فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم الى أمصاركم (الثالث) ان الله تعالى اسقط الصوم عن المسافر فى رمضان فصوم التمتع أخف شأنا منه (المسئلة الرابعة) قرأ

(فمن لم يجد) أى الهدى (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) أى فى أشهره بين الاحرامين وقال الشافعى فى أيام الاشتغال بأعماله بعد الاحرام وقبل التحلل والاحب أن يصوم سابع ذى الحجة وثامنه وتاسعه فلا يصح يوم النحر وأيام التشريق (وسبعة اذا رجعتم) أى نفرتم وفرغتم من أعماله وفى أحد قولى الشافعى اذا رجعتم الى أهليكم وقرئ وسبعة بالنصب عطفا على محل ثلاثة أيام

ابن أبي عبلة سبعة بالنصب عطفا على محل ثلاثة أيام كأنه قيل فصيام ثلاثة أيام كقوله أو اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما * أما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فقد طعن الملحدون لعنهم الله فيه من وجهين (أحدهما) ان من المعلوم بالضرورة ان الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون ايضاحا للواضح (والثاني) ان قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك محال والعلماء ذكروا أنواعا من الفوائد في هذا الكلام (الاول) ان الواو في قوله وسبعة اذا رجعتم ليس نصا قاطعا في الجمع بل قد يكون بمعنى أو كما في قوله مثنى وثلاث ورباع وكما في قولهم جالس الحسن وابن سيرين أي جالس هذا أو هذا فالله تعالى ذكر قوله عشرة كاملة ازالة لهذا الوهم (النوع الثاني) ان المعتاد أن يكون البدل أضعف حالا من المبدل كما في التيمم مع الماء فالله تعالى بين ان هذا البدل ليس كذلك بل هو كامل في كونه قائما مقام المبدل ليكون الفاقد للهدى المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس الى ما حصل له من الاجر الكامل من عند الله وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل به الى قوله كاملة لانه لو قال تلك كاملة جوز أن يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة أو السبعة المفردة عن الثلاثة فلابد في هذا من ذكر العشرة ثم اعلم أن قوله كاملة يحتمل بيان الكمال من ثلاثة أوجه (أحدها) انها كاملة في البدل عن الهدى قائمة مقامه (وثانيها) انها كاملة في ان ثواب صاحبه كامل مثل ثواب من يأتي بالهدى من القادرين عليه (وثالثها) انها كاملة في ان حج المتمتع اذا أتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج من لم يأت بهذا التمتع (النوع الثالث) ان الله تعالى اذا قال أوجبت عليكم الصيام عشرة أيام لم يبعد أن يكون هناك دليل يقتضي خروج بعض هذه الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير في الشرع والعرف فلو قال ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم بقي احتمال أن يكون مخصوصا بحسب بعض الدلائل المخصصة فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تنصيصا على ان هذا المخصص لم يوجد البتة فتكون دلالته أقوى واحتماله للتخصيص والنسخ أبعد (النوع الرابع) ان مراتب الاعداد أربعة آحاد وعشرات ومئين وألوف وما وراء ذلك فاما أن يكون مركبا أو مكسورا وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير أمر يحتاج الى التعريف فصار تقدير الكلام انما أوجبت هذا العدد لكونه عددا موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب (النوع الخامس) ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب كقوله ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقال ولا طائر يطير بجناحيه والفائدة فيه ان الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة أبعد عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشتملا على مصالح كثيرة ولا يجوز الاخلال بها اما ما عبر عنه بعبارة واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها واذا كان التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دلالة على ان رعاية العدد في هذا الصوم

(تلك عشرة) فذلكة الحساب وفائدتها أن لا يتوهم أن الواو بمعنى أو كما في قولك جالس الحسن وابن سيرين وأن يعلم العدد جملة كما علم تفصيلا فان أكثر العرب لا يعرف الحساب وأن المراد بالسبعة هو العدد المخصوص دون الكثرة كما يراد بها ذلك أيضا (كاملة) صفة مؤكدة لعشرة تفيد المبالغة في المحافظة على العدد أو مبينة لكمال العشرة فانها أول عدد كامل اذ به ينتهي الآحاد ويتم مراتبها أو مقيدة تفيد كمال بدليتها من الهدى

من المهمات التي لايجوز اهمالها البتة (النوع السادس) في بيان فائدة هذا الكلام ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا أهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب وهذا كما روى انه قال في الشهر هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثا وأشار مرة أخرى وأمسك ابهامه في الثالثة منبها بالاشارة الاولى على ثلاثين وبالثانية على تسعة وعشرين (النوع السابع) أن هذا الكلام يزيل الابهام المتولد من تصحيف الخط وذلك لان سبعة وتسعة متشابهتان في الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه (النوع الثامن) ان قوله فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام على معنى أنه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ويحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال وبين أن الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة (النوع التاسع) ان اللفظ وان كان خبرا لكن المعنى أمر والتقدير فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لان الحج المأمور به حج تام على ماقال وأتموا الحج والعمرة لله وهذه الصيامات جبرانات للخلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابرا للخلل الواقع في ذلك الحج الذي يجب أن يكون تاما كاملا والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ماذكرنا في بيان كون الحج تاما وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشئ اذا كان متأكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب جاز أن يجعل الاخبار عن الشئ بالوقوع كناية عن تأكد الامر به ومبالغة الشرع في ايجابه (النوع العاشر) أنه سبحانه لما أمر بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان أنه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى فلما قال بعده تلك عشرة كاملة دل ذلك على أن هذه الطاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ماقال تعالى الصوم لى والحج أيضا مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ماقال وأتموا الحج والعمرة لله وكما دل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى فالعقل دل أيضا على ذلك أما في حق الصوم فلانه عبادة لايطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق على النفس جدا فلاجرم لايؤتى به الا لمحض مرضاة الله تعالى والحج أيضا عبادة لايطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الاهل والوطن ويوجب التباعد عن أكثر اللذات فلاجرم لايؤتى به الا لمحض مرضاته ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ومعلوم أن ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو

الدرجة فلا جرم أوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة وشهد سبحانه على أنه عبادة فى غاية الكمال والعلو فقال تلك عشرة كاملة فان التنكير فى هذا الموضع يدل على تعظيم الحال فكانه قال عشرة وأية عشرة عشرة كاملة فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة وسقط بهذا البيان طعن الملحدين فى هذه الآية والحمد لله رب العالمين أما قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله ذلك اشارة الى ما تقدم وأقرب الامور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدى و بدله وأبعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعى رضى الله عنه انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدى و بدله على المتمتع أى انما يكون اذا لم يكن المتمتع من حاضرى المسجد الحرام فاما اذا كان من أهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بدله وذلك لان عند الشافعى رضى الله عنه هذا الهدى انما لزم الآفاقى لانه كان من الواجب عليه أن يحرم عن الحج من الميقات فلما أحرم من الميقات عن العمرة ثم أحرم عن الحج لا من الميقات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبورا بهذا الدم والمكى لا يجب عليه أن يحرم من الميقات فاقدامه على التمتع لا يوقع خللا فى حجه فلا جرم لا يجب عليه الهدى ولا بدله وقال أبو حنيفة رضى الله عنه ان قوله ذلك اشارة الى الابعد وهو ذكر التمتع وعنده لا متعة ولا قران لحاضرى المسجد الحرام ومن تمتع أو قرن كان عليه دم هو دم جناية لا يأكل منه حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمى (الحجة الثانية) قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدى واذا خص ايجاب الهدى بالمتمتع الذى يكون آفاقيا لزم القطع بان غير الافاقى قد يكون أيضا متمتعا (الحجة الثالثة) ان الله تعالى شرع القران والمتعة ابانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية فى تحريمهم العمرة فى أشهر الحج والنسخ يثبت فى حق الناس كافة (الحجة الرابعة) ان من كان من أهل الافراد كان من أهل المتعة قياسا على المدنى الا ان المتمتع المكى لا دم عليه لما ذكرناه حجة أبى حنيفة رحمه الله تعالى ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم لانه ليس البعض أولى من البعض وجوابه لم لا يجوز أن يقال عوده الى الاقرب أولى لان القرب سبب للرجحان أليس أن مذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما تميزت تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا (المسئلة الثانية) اختلفوا فى المراد بحاضرى المسجد الحرام فقال مالك هم اهل مكة وأهل ذى طوى قال فلو ان أهل منى أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم أقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أيجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس هم مثل أهل مكة فقيل له فاهل منى فقال لا أرى ذلك الا لاهل مكة خاصة وقال طاوس حاضروا المسجد الحرام هم أهل الحرم وقال الشافعى رضى الله عنه هم الذين يكونون على أقل من مسافة القصر من

(ذلك) اشارة الى التمتع عندنا والى الحكم المذكور عند الشافعى (لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) وهو من كان من الحرم على مسافة القصر عند الشافعى ومن كان مسكنه وراء الميقات عندنا وأهل الحل عند طاوس وغير أهل مكة عند مالك (واتقوا الله) فى المحافظة على أوامره ونواهيه لا سيما فى الحج (واعلموا أن الله شديد العقاب) لمن لم يتقه كى يصدكم العلم به عن العصيان واظهار الاسم الجليل فى موضع الاضمار لتربية المهابة وادخال الروعة

مكة فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال أبو حنيفة رضى الله عنه حاضرو المسجد الحرام أهل المواقيت وهي ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع أو من أهل ماوراءها الى مكة فهو من حاضرى المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس ولفظ الآية موافق لمذهب مالك رحمه الله لان أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الآية لايدل الا عليهم الا ان الشافعي قال كثيرا ماذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما أسرى به من الحرم لا من المسجد الحرام وقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الدماء لاتراق فى البيت والمسجد اذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام ههنا ماذكرناه ويدل عليه وجهان (الاول) الحاضر ضد المسافر وكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ولما كان حكم السفر انما ثبت فى مسافة القصر فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا وكان حاضرا (الثانى) أن العرب تسمى أهل القرى حاضرة وحاضرين وأهل البر بادية وبادين ومشهور كلام الناس أهل البدو والحضر يراد بهما أهل الوبر والمدر (المسئلة الثالثة) قال الفراء اللام فى قوله لمن بمعنى على أى ذلك الفرض الذى هو الدم أو الصوم لازم على من لم يكن من أهل مكة كقوله عليه الصلاة والسلام واشترطى لهم الولاء أى عليهم (المسئلة الرابعة) الله تعالى ذكر حضور الاهل والمراد حضور المحرم لا حضور الاهل لان الغالب على الرجل انه يسكن حيث أهله ساكنون (المسئلة الخامسة) المسجد الحرام انما وصف بهذا الوصف لان أصل الحرام والمحروم الممنوع عن المكاسب والشئ المنهى عنه حرام لانه منع من اتيانه والمسجد الحرام الممنوع من أن يفعل فيه مامنع عن فعله قال الفراء ويقال حرام وحرم مثل زمان وزمن * أما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرض عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده. قال أبو مسلم العقاب والمعاقبة سيان وهو مجازاة المسئ على اساءته وهو مشتق من العاقبة كانه يراد عاقبة فعل المسئ كقول القائل لتذوقن عاقبة فعلك * قوله تعالى (الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا أولى الالباب) فيه مسائل (المسئلة الاولى) من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نفس الاشهر فلا بد ههنا من تأويل وفيه وجوه (أحدها) التقدير أشهر الحج اشهر معلومات فحذف المضاف وهو كقولهم البرد شهران أى وقت البرد شهران (والثانى) التقدير الحج حج أشهر معلومات أى لاحج الا فى هذه الاشهر ولا يجوز فى غيرها كما كان أهل الجاهلية يستجيزونها فى غيرها من الاشهر فحذف المصدر المضاف الى الاشهر (والثالث) يمكن تصحيح الآية من غير اضمار وهو انه جعل الاشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل قائم ونهار صائم (المسئلة الثانية) أجمع المفسرون على ان شوالا وذا

(الحج) أي وقته (أشهر معلومات) معروفات بين الناس هى شوال وذو القعدة وعشر ذى الحجة عند نا وتسعة بليلة النحر عند الشافعى وكله عند مالك ومدار الخلاف أن المراد بوقته وقت احرامه أو وقت أعماله ومناسكه أو ما لايحسن فيه غيره من المناسك مطلقا فان مالكا كره العمرة فى بقية ذى الحجة وأبو حنيفة وان صحح الاحرام به قبل شوال فقد استكرهه وانما سمى شهرين وبعض شهر أشهرا اقامة للبعض مقام الكل أو اطلاقا للجمع على ما فوق الواحد وصيغة جمع المذكر فى غير العقلاء تجئ بالالف والتاء

القعدة من أشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير انها بكليتها من أشهر الحج وهو قول مالك رحمه الله تعالى وقال أبو حنيفة رحمه الله العشر الاول من ذي الحجة من أشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي رضي الله عنه التسعة الاولى من ذي الحجة مع ليلة النحر من أشهر الحج حجة مالك رضي الله عنه من وجوه (الاول) أن الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقله ثلاثة (الحجة الثانية) أن أيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمي الجمار والمرأة اذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه الى انقضاء أيام بعد العشر ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة الى آخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين (احدهما) أن لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما (والثاني) أنه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك سنة كذا وانما رآه في ساعة منها (والجواب عن الثاني) ان رمي الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من أعمال الحج والحائض اذا طافت بعده فكانه في حكم القضاء لا في حكم الاداء واما الذين قالوا ان عشرة ايام من أول ذي الحجة هي من أشهر الحج فقد تمسكوا فيه بوجهين (الاول) ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر (والثاني) أن يوم النحر وقت لركن من اركان الحج وهو طواف الزيارة وأما الشافعي رضي الله عنه فانه احتج على قوله بان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب بقي ههنا اشكالان (الاول) أنه تعالى قال من قبل يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل كل الاهلة مواقيت للحج (والاشكال الثاني) انه اشتهر عن أكابر الصحابة أنهم قالوا من اتمام الحج أن يحرم المرء من دويرة أهله ومن بعد داره البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من دويرة أهله بالحج الا قبل اشهر الحج وهذا يدل على أن اشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص (والجواب عن الاول) أن تلك الآية عامة وهذه الآية وهي قوله الحج أشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام (وعن الثاني) أن النص لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة (المسئلة الثالثة) قوله تعالى معلومات فيه وجوه (أحدها) أن الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في اشهر معلومات من شهورها ليس كالعمرة التي يؤتى بها في السنة مرارا وأحالهم في معرفة تلك الاشهر على ما كانوا علموه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وانما جاء مقررا له (الثاني) أن المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام (الثالث) المراد بها انها مؤقتة في أوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها الا كما يفعله الذين نزل فيهم انما النسيء زيادة في الكفر (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز لاحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج وبه قال أحمد واسحق وقال مالك والثوري وأبو حنيفة رضي الله عنه يجوز في جميع السنة حجة الشافعي رضي الله عنه قوله الحج أشهر معلومات وأشهر

جمع تقليل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وانما اكثره الى عشرة وأدناه ثلاثة وعند التنكير ينصرف الى الادنى فثبت أن المراد أن اشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلاثة شوال وذو القعدة و بعض من ذى الحجة واذا ثبت هذا فنقول وجب أن لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت و يدل عليه ثلاثة أوجه (الاول) ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلاة (الثانى) ان الخطبة فى صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها أقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلان لا يصح الاحرام وهو شروع فى العبادة أولى (الثالث) ان الاحرام لا يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء فلان لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت أولى لان البقاء اسهل من الابتداء حجة أبى حنيفة رضى الله عنه وجهان (الاول) قوله تعالى و يسألونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج فجعل الاهلة كلها مواقيت للحج وهى ليست بمواقيت للحج فثبت اذا انها مواقيت لصحة الاحرام و يجوز أن يسمى الاحرام حجا مجازا كما سمى الوقت حجا فى قوله الحج أشهر معلومات بل هذا أولى لان الاحرام الى الحج أقرب من الوقت (والحجة الثانية) ان الاحرام التزام للحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر (والجواب عن الاول ان الآية التى ذكرناها أخص من الآية التى تمسكتم بها (والجواب عن الثانى) ان الفرق بين النذر و بين الاحرام ان الوقت معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء بدليل ان الاداء لا يتصور الا بعقد مبتدا وأما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو أيضا شروع فى الاداء وعقد عليه فلا جرم افتقر الى الوقت * وقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) معنى فرض فى اللغة ألزم وأوجب يقال فرضت عليك كذا أى أوجبته وأصل معنى الفرض فى اللغة الحز والقطع قال ابن الاعرابى الفرض الحز فى القدح وفى الوتد وفى غيره وفرضة القوس الحز الذى يقع فيه الوتر وفرضة الوتد الحز الذى فيه ومنه فرض الصلاة وغيرها لانها لازمة للعبد كلزوم الحز للقدح ففرض ههنا بمعنى أوجب وقد جاء فى القرآن فرض بمعنى أبان وهو قوله سورة أنزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وهذا أيضا راجع الى معنى القطع لان من قطع شيئا فقد أبانه عن غيره والله تعالى اذا فرض شيئا أبانه عن غيره ففرض بمعنى أوجب وفرض بمعنى أبان كلاهما يرجع الى أصل واحد (المسئلة الثانية) اعلم أن فى هذه الآية حذفا والتقدير فمن ألزم نفسه فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذ لا خلاف انه لا يصير حاجا ومحرما الا بفعل يفعله فيخرج عن أن يكون حلالا و يحرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء والتغطية للرأس الى غير ذلك ولاجل تحريم هذه الامور عليه سمى محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه ولهذا السبب أيضا سميت البقعة حرما لانه يحرم ما يكون فيها مما لولاه كان لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج يدل على انه لا بد للمحرم من فعل يفعله لاجله يصير حاجا ومحرما ثم اختلف الفقهاء فى ان ذلك الفعل ما هو قال الشافعى رضى الله

(فمن فرض فيهن الحج) أى اوجبه على نفسه بالاحرام فيهن وبالتلبية او بسوق الهدى

عنه انه ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لايصح الشروع فى الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية أو سوق الهدى قال القفال رحمه الله فى تفسيره يروى عن جماعة ان من أشعر هديه أو قلده فقد أحرم وروى نافع عن ابن عمر أنه قال اذا قلد أو أشعر فقد أحرم وعن ابن عباس اذا قلد الهدى وصاحبه يريد العمرة والحج فقد أحرم حجة الشافعى رضى الله عنه وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج وفرض الحج لايمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى فانه لا اشعار البتة فى التلبية بكونه محرما لابحقيقة ولا بمجاز فلم يبق الا أن يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله تعالى فلا رفث فوجب أن تكون النية كافية فى انعقاد الحج (الحجة الثانية) ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ ما نوى (الحجة الثالثة) القياس وهو أن ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم حجة أبى حنيفة رضى الله عنه وجهان (الاول) ماروى أبو منصور الماتريدى فى تفسيره عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت لايحرم الامن أهل اولبى (الثانى) ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه الا بنفس النية كالصلاة ❊ وأما قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقون قرؤا الكل بالنصب واعلم أن الكلام فى الفرق بين القراءتين فى المعنى يجب أن يكون مسبوقا بمقدمتين (الاولى) ان كل شئ له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى فقولك رجل يفيد الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة أعنى كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دال على أحوال تلك الماهية وهى المفعولية والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلى حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغى أن يتلفظ بها ساكنة الاواخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك الحركات لما وضعت لتعريف أحوال مختلفة فى ذات المسمى فحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات الى تعريف شئ من أحواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان أريد فى بعض الاوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب لانه أخف الحركات وأقربها الى السكون (المقدمة الثانية) اذا قلت لارجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع افرادها قطعا أما اذا قلت لارجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما وهذا بوصفه لايوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت ان قولك لارجل بالنصب أدل على عموم النفى من قولك لارجل بالرفع والتنوين اذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع الى الفرق بين القراءتين فنقول أما الذين قرأوا الثلاثة بالنصب

فلا اشكال وأما الذين قرأوا الاولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب فذلك يدل على ان الاهتمام بنفي الجدال أشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان المجادل يشتهي تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله والمجادل لا ينقاد للحق وكثيرا ما يقدم على الايذاء والايحاش المؤدى الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع أنواع القبح لاجرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي أما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهي كانه قيل فلا يكون رفث ولافسوق وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم خص الاولان بالنهي وخص الثالث بالنفي (المسئلة الثانية) اما الرفث فقد فسرناه في قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والمراد الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهؤلاء قالوا التلفظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بأن ابن عباس كان يحدو بغيره وهو محرم ويقول

وهن يمشين بنا هميسا ✻ ان تصدق الطير ننك لميسا

فقال له أبو العالية أترفث وأنت محرم قال انما الرفث ما قيل عند النساء وقال آخرون الرفث هو قول الخنا والفحش واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام اذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتمه فليقل انى صائم ومعلوم ان الرفث ههنا لا يحتمل الا قول الخنا والفحش وأما اللغة فهو انه روى عن أبي عبيد انه قال الرفث الافحاش في المنطق يقال أرفث الرجل ارفاثا وقال أبو عبيدة الرفث اللغو من الكلام أما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسوق وهو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا لان اللفظ صالح للكل ومتناول له والنهي عن الشئ يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحكم من غير دليل وهذا متأكد بقوله تعالى ففسق عن أمر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا وجوها (الاول) المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام سباب المسلم فسوق وقتاله كفر (والثاني) المراد منه الايذاء والايحاش قال تعالى لا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم (والثالث) قال ابن زيد هو الذبح للاصنام فانهم كانوا في حجهم يذبحون لاجل الحج ولا لاجل الاصنام وقال تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله أو فسقا أهل لغير الله به (والرابع) قال ابن عمر انه العاصي

عنه انه ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية أو سوق الهدى قال القفال رحمه الله في تفسيره يروى عن جماعة ان من أشعر هديه أو قلده فقد أحرم وروى نافع عن ابن عمر أنه قال اذا قلد أو أشعر فقد أحرم وعن ابن عباس اذا قلد الهدى وصاحبه يريد العمرة والحج فقد أحرم حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى فانه لا اشعار البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقة ولا بمجاز فلم يبق الا أن يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله تعالى فلا رفث فوجب أن تكون النية كافية في انعقاد الحج (الحجة الثانية) ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ ما نوى (الحجة الثالثة) القياس وهو أن ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم حجة أبي حنيفة رضي الله عنه وجهان (الاول) ماروى أبو منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لا يحرم الا من أهل اولبي (الثاني) ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه الا بنفس النية كالصلاة

❊ وأما قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقون قرؤا الكل بالنصب واعلم أن الكلام في الفرق بين القراءتين في المعنى يجب أن يكون مسبوقا بمقدمتين (الاولى) ان كل شئ له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى فقولك رجل يفيد الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة أعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دال على أحوال تلك الماهية وهي المفعولية والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغي أن يتلفظ بها ساكنة الاواخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك الحركات لما وضعت لتعريف أحوال مختلفة في ذات المسمى فحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات الى تعريف شئ من أحواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان أريد في بعض الاوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب لانه أخف الحركات وأقربها الى السكون (المقدمة الثانية) اذا قلت لا رجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع افرادها قطعا أما اذا قلت لا رجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما وهذا بوصفه لا يوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت ان قولك لا رجل بالنصب أدل على عموم النفي من قولك لا رجل بالرفع والتنوين اذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع الى الفرق بين القراءتين فنقول أما الذين قرأوا الثلاثة بالنصب

فلا اشكال وأما الذين قرأوا الاولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب فذلك يدل على ان الاهتمام بنفي الجدال أشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان المجادل يشتهي تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله والمجادل لا ينقاد للحق وكثيرا ما يقدم على الايذاء والايحاش المؤدي الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع أنواع القبح لا جرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي أما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهي كأنه قيل فلا يكون رفث ولا فسوق وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم خص الاولان بالنهي وخص الثالث بالنفي (المسئلة الثانية) اما الرفث فقد فسرناه في قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والمراد الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهؤلاء قالوا التلفظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بأن ابن عباس كان يحد و بغيره وهو محرم ويقول

وهن يمشين بنا هميسا * ان تصدق الطير ننك لميسا

فقال له أبو العالية أترفث وأنت محرم قال انما الرفث ما قيل عند النساء وقال آخرون الرفث هو قول الخنا والفحش واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام اذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتمه فليقل اني صائم ومعلوم ان الرفث ههنا لا يحتمل الا قول الخنا والفحش وأما اللغة فهو انه روى عن أبي عبيد انه قال الرفث الافحاش في المنطق يقال أرفث الرجل ارفاثا وقال أبو عبيدة الرفث اللغو من الكلام أما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسوق وهو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا لان اللفظ صالح للكل ومتناول له والنهي عن الشئ يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحكم من غير دليل وهذا متأكد بقوله تعالى ففسق عن أمر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا وجوها (الاول) المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام سباب المسلم فسوق وقتاله كفر (والثاني) المراد منه الايذاء والايحاش قال تعالى لا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم (والثالث) قال ابن زيد هو الذبح للاصنام فانهم كانوا في حجهم يذبحون لاجل الحج ولاجل الاصنام وقال تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله أو فسقا أهل لغير الله به (والرابع) قال ابن عمر انه المعاصي

فى قتل الصيد وغيره مما يمنع الاحرام منه (والخامس) ان الرفث هو الجماع ومقدماته مع الحليلة والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا (والسادس) قال محمد بن جرير الطبرى الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على ترك محظوراته وأما الجدال فهو فعال من المجادلة وأصله من الجدل الذى من الفتل يقال زمام مجدول وجديل أى مفتول والجديل اسم الزمام لانه لايكون الا مفتولا وسميت المخاصمة مجادلة لان كل واحد من الخصمين يروم أن يفتل صاحبه عن رأيه وذكر المفسرون وجوها فى هذا الجدال (فالاول) قال الحسن هو الجدال الذى يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل (الثانى) قال محمد بن كعب القرظى ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم حجنا أتم وقال آخرون بل حجنا أتم فنهاهم الله تعالى عن ذلك (والثالث) قال مالك فى الموطأ الجدال فى الحج ان قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام فى المزدلفة بقزح وكان غيرهم يقفون بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن أصوب و يقول هؤلاء نحن أصوب قال الله تعالى لكل أمة جعلنا منسكاهم ناسكوه فلا ينازعنك فى الامر وادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدال فيما نرى والله أعلم (الرابع) قال القاسم بن محمد الجدال فى الحج ان يقول بعضهم الحج اليوم وآخرون يقولون بل غدا وذلك انهم أمروا أن يجعلوا حساب الشهور على رؤية الاهلة وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول هذا اليوم يوم العيد و بعضهم يقول بل غدا فالله تعالى نهاهم عن ذلك فكأنه قيل لهم قد بينا لكم ان الاهلة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة (الخامس) قال القفال رحمه الله تعالى يدخل فى هذا النهى ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا نروح الى منى ومذاكيرنا تقطر منيا فقال عليه الصلاة والسلام لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة وتركوا الجدال حينئذ (السادس) قال عبد الرحمن بن زيد جدالهم فى الحج بسبب اختلافهم فى أيهم المصيب فى الحج لوقت ابراهيم عليه الصلاة والسلام (السابع) انهم كانوا مختلفين فى السنين فقيل لهم لا جدال فى الحج فان الزمان استدار وعاد الى ما كان عليه الحج فى وقت ابراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام فى حجة الوداع ألا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون فى هذا الباب وذكر القاضى كلاما حسنا فى هذا الموضع فقال قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج يحتمل أن يكون خبرا وأن يكون نهيا كقوله لا ريب فيه أى لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ للخبر فاذا حملناه على الخبر كان معناه ان الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد لانه كالضد لها وهى مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى الا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج و يحمل

الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج و يحمل الجدال على الشك في الحج ووجوبه لان ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملنا هذه الالفاظ الثلاثة على هذه المعاني حتى يصح خبر الله بأن هذه الاشياء لا توجد مع الحج فان قيل أليس ان مع هذه الاشياء يصير الحج فاسدا او يجب على صاحبه المضي فيه واذا كان الحج باقيا معها لم يصدق الخبر بأن هذه الاشياء لا توجد مع الحج قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الاشياء و بين الحجة التي أمر الله تعالى بها ابتداء وتلك الحجة الصحيحة لا تبقى مع هذه الاشياء بدليل انه يجب قضاؤها والحجة الفاسدة التي يجب عليه المضي فيها شيء آخر سوى تلك الحجة التي أمر الله تعالى بها ابتداء وأما الجدال الحاصل بسبب الشك في وجوب الحج فظاهر أنه لا يبقى معه عمل الحج لان ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام فثبت انا اذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه أما اذا حملناه على النهي وهو في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش وأن يراد بالفسوق جميع أنواعه و بالجدال جميع أنواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الاقسام فيكون النهي عنها نهيا عن جميع أقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالحث على الاخلاق الجميلة والتمسك بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات (المسئلة الثالثة) الحكمة في أن الله تعالى ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لا أزيد ولا أنقص وهو قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج هي انه قد ثبت في العلوم العقلية أن الانسان فيه قوى أربعة قوة شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعية وقوة وهمية شيطانية وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة أعني الشهوانية والغضبية والوهمية فقوله فلا رفث اشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق اشارة الى قهر القوة الغضبية التي توجب التمرد والغضب وقوله ولا جدال اشارة الى قهر القوة الوهمية التي تحمل الانسان على الجدال في ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه وهي الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة معهم في كل شيء فلما كان منشأ الشر محصورا في هذه الامور الثلاثة لا جرم قال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج أي فمن قصد معرفة الله ومحبته والاطلاع على نور جلاله والانخراط في سلك الخواص من عباده فلا يكون فيه هذه الامور وهذه أسرار نفيسة هي المقصد الاقصى من هذه الآيات فلا ينبغي أن يكون العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق في كل الامور (المسئلة الرابعة) من الناس من عاب الاستدلال والبحث والنظر والجدال واحتج بوجوه (أحدها) أنه تعالى قال ولا جدال في الحج وهذا يقتضي نفي جميع أنواع الجدال ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى عنه في الحج بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة الى طاعة فكان أولى بالترغيب فيه (وثانيها) قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون عابهم

(فلا رفث ولا فسوق) أي لا جماع أو فلا فحش من الكلام ولا خروج من حدود الشرع بارتكاب المحظورات وقيل بالسباب والتنابز بالالقاب (ولا جدال) أي لا مراء مع الخدم والرفقة (في الحج) أي في أيامه والاظهار في مقام الاضمار لاظهار كمال الاعتناء بشأنه والاشعار بعلة الحكم فان زيارة البيت المعظم والتقرب بها الى الله عز وجل من موجبات ترك الامور المذكورة وايثار النفي للمبالغة في النهي والدلالة على أن ذلك حقيق بأن لا يكون فان ما كان منكرا مستقبحا في نفسه ففي تضاعيف الحج أقبح كلبس الحرير في الصلاة والتطريب بقراءة القرآن لانه خروج عن مقتضى الطبع والعادة الى محض العبادة وقرئ الاولان بالرفع على معنى لا يكون رفث ولا فسوق والثالث بالفتح على معنى الاخبار بانتفاء الخلاف في الحج وذلك أن قريشا كانت تخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام فارتفع الخلاف بأن أمروا بأن يقفوا أيضا بعرفات

بكونهم من أهل الجدل وذلك يدل على ان الجدل مذموم (وثالثها) قوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم نهى عن المنازعة وأما جمهور المتكلمين فانهم قالوا الجدال في الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن وبقوله تعالى حكاية عن الكفار انهم قالوا لنوح عليه السلام يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا ومعلوم انه ما كان ذلك الجدال الا لتقرير أصول الدين اذا ثبت هذا فنقول لابد من التوفيق بين هذه النصوص فنحمل الجدل المذموم على الجدل في تقرير الباطل وطلب المال والجاه والجدل الممدوح على الجدل في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله والذب عن دين الله تعالى * أما قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى فاعلم ان الله تعالى قبل هذه الآية أمر بفعل ما هو خير وطاعة فقال وأتموا الحج والعمرة لله وقال فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعصية فقال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب الكل بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقد كان الاولى في الظاهر أن يقال وما تفعلوا من شيء يعلمه الله حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر الا انه تعالى خص الخير بأنه يعلمه الله لفوائد ولطائف (أحدها) اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا علمت منك الشر سترته وأخفيته لتعلم انه اذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى (وثانيها) ان من المفسرين من قال في تفسير قوله ان الساعة آتية أكاد أخفيها معناه لو أمكنني أن اخفيها عن نفسي لفعلت فكذا هذه الآية كأنه قيل للعبد ما تفعله من خير علمته وأما الذي تفعله من الشر فلو أمكن أن أخفيه عن نفسي لفعلت ذلك (وثالثها) أن السلطان العظيم اذا قال لعبده المطيع كل ما تحمله من أنواع المشقة والخدمة في حقي فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب الشديد ولما كان الحق سبحانه أكرم الأكرمين لاجرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب ولم يذكر ما يدل على الوعيد بالعقاب (ورابعها) أن جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان فقال الرسول عليه الصلاة والسلام الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فههنا بين للعبد انه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذي هو أعلى درجات العبادة فان الخادم متى علم ان مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن أحواله كان أحرص على العمل وأكثر التذاذا به وأقل نفرة عنه (وخامسها) أن الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله وما يفعله كان جده واجتهاده في اداء الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات أشد مما اذا لم يكن كذلك فلهذه الوجوه أتبع تعالى الامر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله * أما قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى ففيه قولان (أحدهما) أن المراد وتزودوا من التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك فان خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام فيه ان

(وما تفعلوا من خير يعلمه الله) فيجزي به خير جزاء وهو حث على فعل الخير اثر النهي عن الشر (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) أي تزودوا لمعادكم التقوى فانه خير زاد وقيل نزلت في أهل اليمن كانوا يحجون ولا يتزودون ويقولون نحن متوكلون فيكونون كلا على الناس فامروا أن يتزودوا ويتقوا الابرام في السؤال والتثقيل على الناس (واتقون ياأولي الالباب) فان قضية اللب استشعار خشية الله عز وجل وتقواه حثهم على التقوى ثم أمرهم بأن يكون المقصود بذلك هو الله تعالى فيتبرؤا من كل شيء سواه وهو مقتضى العقل المعري عن شوائب الهوى فلذلك خص بهذا الخطاب أولو الالباب

الانسان لهسفران سفر فى الدنيا وسفر من الدنيا فالسفر فى الدنيا لابد له من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لابد فيه أيضا من زاد وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول لوجوه (الاول) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الاخرة يخلصك من عذاب متيقن (وثانيها) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك عن عذاب دائم (وثالثها) أن زاد الدنيا يوصلك الى لذة ممزوجة بالآلام والاسقام والبليات وزاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة آمنة من الانقطاع والزوال (ورابعها) أن زاد الدنيا يوصلك الى الدنيا وهى كل ساعة فى الادبار والانقضاء وزاد الآخرة يوصلك الى الآخرة وهى كل ساعة فى الاقبال والقرب والوصول (وخامسها) أن زاد الدنيا يوصلك الى منصة الشهوة والنفس وزاد الآخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ماذكرنا أن خير الزاد التقوى اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الآية فكأنه تعالى قال لما ثبت أن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواى يا أولى الالباب يعنى ان كنتم من أرباب الالباب الذين يعلمون حقائق الامور وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم أن تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع وقال الاعشى فى تقرير هذا المعنى

اذا أنت لم ترحل بزاد من التقى * ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على أن لا تكون كمثله * وانك لم ترصد كما كان ارصدا

والقول الثانى أن هذه الآية نزلت فى أناس من أهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون انا متوكلون ثم كانوا يسألون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم فأمرهم الله تعالى أن يتزودوا فقال وتزودوا ما تبلغون به فان خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وأنفسكم عن الظلم وعن ابن زيد أن قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد فى الحج والعمرة فنزلت وروى محمد بن جرير الطبرى عن ابن عمر قال كانوا اذا أحرموا ومعهم أزودة رموا به فنهوا عن ذلك بهذه الآية قال القاضى وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى راجع الى قوله وتزودوا فكان تقديره وتزودوا من التقوى والتقوى فى عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات قال فان أردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان (أحدهما) أن القادر على أن يستصحب الزاد فى السفر اذا لم يستصحبه عصى الله فى ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية (والثانى) أن يكون فى الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا لعاجل سفركم وللآجل فان خير الزاد التقوى * أما قوله تعالى واتقون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) ان قوله واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر * انا أبو النجم وشعرى شعرى * (المسئلة الثانية) أثبت أبو عمرو الياء فى قوله واتقون على الاصل وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه * أما قوله تعالى يا أولى الالباب فاعلم أن لباب الشئ ولبه هو الخالص منه ثم

اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه أشرف ما في الانسان والذى تميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة واستعد به للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين وقال آخرون انه في الاصل اسم للقلب الذى هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فكذا ههنا جعل اللب كناية عن العقل فقوله ياأولى الالباب معناه ياأولى العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيرة وحمية فلان له نفس ولمن ليس له حمية فلان لانفس له فكذا ههنا فان قيل اذا كان لايصح الاخطاب العقلاء فما الفائدة في قوله ياأولى الالباب قلنا معناه انكم لما كنتم من أولى الالباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم أثبت واعراضكم عنها أقبح ولهذا قال الشاعر

ولم أر في عيوب الناس شيئا ❊ كنقص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل يعني الانعام معذورة بسبب العجز أما هؤلاء القادرون فكان اعراضهم أفحش فلا جرم كانوا أضل ❊ قوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) في الآية حذف والتقدير ليس عليكم جناح في أن تبتغوا فضلا والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أن الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه (أحدها) انه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الافضاء الى المنازعة بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج (وثانيها) أن التجارة كانت محرمة وقت الحج في دين أهل الجاهلية فظاهر ذلك شئ مستحسن لان المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب أن لا يتلطخ هذا العمل منه بالاطماع الدنيويه (وثالثها) أن المسلمين لما علموا انه صار كثير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة اليه فبأن يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى (ورابعها) عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات فوجب أن يكون الامر كذلك في الحج فهذه الوجوه تصلح أن تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى ههنا أن التجارة جائزة غير محرمة فاذا اعرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله أن تبتغوا فضلا من ربكم وجهين (الاول) أن المراد هو التجارة ونظيره قوله تعالى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ثم الذى يدل على صحة هذا التفسير وجهان (الاول) ماروى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انهما قرآ ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج

(ليس عليكم جناح أن تبتغوا) أي في أن تبتغوا أي تطلبوا (فضلا من ربكم) عطاء ورزقا منه أي الربح بالتجارة وقبل كان عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقهم في الجاهلية يقيمونها أيام مواسم الحج وكانت معايشهم منها فلما جاء الاسلام تأثموا منه فنزلت

(والثانى) الروايات المذكورة فى سبب النزول (فالرواية الاولى) قال ابن عباس كان ناس من العرب يحترزون من التجارة فى أيام الحج واذا دخل العشر بالغوا فى ترك البيع والشراء بالكلية وكانوا يسمون التاجر فى الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكتسب الملتقط وهو مشتق من الدجاجة وبالغوا فى الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا عن اغاثة الملهوف واغاثة الضعيف واطعام الجائع فازال الله تعالى هذا الوهم وبين انه لاجناح فى التجارة ثم انه لما كان ماقبل هذه الآية فى أحكام الحج ومابعدها أيضا فى الحج وهو قوله فاذا أفضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم واقع فى زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره (والرواية الثانية) ماروى عن ابن عمر أن رجلا قال له انا قوم نكرى وان قوما يزعمون انه لاحج لنا فقال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم يرد عليه حتى نزل قوله ليس عليكم جناح فدعاه وقال أنتم حجاج وبالجملة فهذه الآية نزلت ردا على من يقول لاحج للتجار والأجراء والجمالين (والرواية الثالثة) أن عكاظ ومجنة وذا المجاز كانوا يتجرون فى أيام الموسم فيها وكانت معايشهم منها فلما جاء الاسلام كرهوا أن يتجروا فى الحج بغير اذن فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية (الرواية الرابعة) قال مجاهد انهم كانوا لايتبايعون فى الجاهلية بعرفة ولامنى فنزلت هذه الآية اذا ثبت صحة هذا القول فنقول أكثر الذاهبين الى هذا القول حملوا الآية على التجارة فى أيام الحج وأما أبو مسلم فانه حمل الآية على مابعد الحج قال والتقدير فاتقون فى كل أفعال الحج ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) الفاء فى قوله فاذا أفضتم من عرفات يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد انتفاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة فى زمان الحج (وثانيها) أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة فى زمن الحج فامابعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة أماماذكره أبو مسلم من قياس الحج على الصلاة (فجوابه) أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يصح فى اثنائها التشاغل بغيرها وأما أعمال الحج فهى متفرقة بعضها عن بعض ففى خلالها يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لايقال بل حكم الحج باق فى كل تلك الاوقات بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية لانا نقول هذا قياس فى مقابلة النص فيكون ساقطا (القول الثالث) أن المراد بقوله تعالى أن تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغى الانسان حال كونه حاجا اعمالا أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اعانة الضعيف واغاثة الملهوف واطعام الجائع وهذا القول منسوب الى أبى جعفر محمد بن على الباقر رضى الله عنهم واعترض القاضى عليه بان هذا واجب أومندوب ولايقال فى مثله لاجناح عليكم فيه وانما يذكر هذا اللفظ فى المباحات

(والجواب) لانسلم أن هذا اللفظ لايذكر الافي المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة والقصر بالاتفاق من المندوبات وايضا فاهل الجاهلية كانوا يعتقدون ان ضم سائر الطاعات الى الحج يوقع خللا في الحج ونقصا فيه فبين الله تعالى أن الامر ليس كذلك بقوله لاجناح عليكم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان التجارة اذا أوقعت نقصانا في الطاعة لم تكن مباحة أما ان لم توقع نقصانا البتة فيها فهى من المباحات التى الاولى تركها لقوله تعالى وماأمروا الاليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص أن لايكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا أغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته وشركه والحاصل أن الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص وقوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام فيه مسائل (المسئلة الاولى) الافاضة الاندفاع في السير بكثرة ومنه يقال أفاض البعير بجرته اذا وقع بها فالقاها منبثة وكذلك أفاض الاقداح في الميسر معناه جمعها ثم ألقاها متفرقة وافاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق والافاضة في الحديث انما هي الاندفاع فيه باكثار وتصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه ومنه يقال للناس فوض وأيضا جمعهم فوضى ويقال أفاضت العين دمعها فأصل هذه الكلمة الدفع للشئ حتى يتفرق فقوله تعالى أفضتم أى دفعتم بكثرة وأصله أفضتم أنفسكم فترك ذكر المفعول كما ترك فى قولهم دفعوا من موضع كذا وصبوا وفى حديث أبى بكر رضى الله عنه ونزل في وادى قيروان وهو يحدش بعيره بمحجنة (المسئلة الثانية) عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة اعشار وأرض سباسب والتقدير كأن كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمى مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت من الصرف وفيها السببان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة في الاصل اسم لقطع كثيرة من الارض كل واحدة منها مسماة بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد ذلك على أصلها في عدم الصرف (المسئلة الثالثة) اعلم أن اليوم الثامن من ذى الحجة يسمى يوم التروية واليوم التاسع منه يسمى يوم عرفة وذلك الموضع المخصوص سمى بعرفات وذكروا فى تعليل هذه الاسماء وجوها أما يوم التروية ففيه قولان (أحدهما) من روى يروى تروية اذا تفكر وأعمل فكره ورويته (والثانى) من رواه من الماء يرويه اذا سقاه من عطش (أما الاول) ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) ان آدم عليه السلام أمر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل أجرا فما أجرى على هذا العمل قال اذا طفت به غفرت لك ذنوبك بأول شوط من طوافك قال يارب زدنى قال أغفر لاولادك اذا طافوا به قال زدنى قال أغفر لكل من استغفر له الطائفون من موحدى أولادك قال حسبى يارب حسبى (وثانيها) أن ابراهيم عليه السلام رأى فى منامه ليلة التروية كأنه يذبح

ابنه فأصبح مفكرا أهل هذا من الله تعالى أو من الشيطان فلما رآه ليلة عرفة يؤمر به أصبح فقال عرفت يارب أنه من عندك (وثالثها) أن أهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى فيروون فى الادعية التى يريدون أن يذكروها فى غدهم بعرفات (وأما القول الثانى) وهو اشتقاقه من تروية الماء ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) ان أهل مكة كانوا يخفون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الآفاق وكان الحاج يستريحون فى هذا اليوم من مشاق السفر ويتسعون فى الماء ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء فى طريقهم (والثانى) انهم يتزودون الماء الى عرفة (والثالث) أن المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار رحمة الله فشربوا منها حتى رووا وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر عن ابن عباس بأن الشفع التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادة أنه عليه الصلاة والسلام قال صيام عشر الاضحى كل يوم منها كالشهر ولمن يصوم يوم التروية سنة ولمن يصوم يوم عرفة سنتان وروى أنس أنه عليه الصلاة والسلام قال من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلائه ومن صام يوم عرفة أعطاه الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء خمسة منها مختصة به وخمسة مشتركة بينه و بين غيره أما الخمسة الاولى (فأحدها) عرفة وفى اشتقاقه ثلاثة أقوال (احدها) انه مشتق من المعرفة وفيه ثمانية أقوال (الاول) قول ابن عباس أن آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما صاحبه فسمى اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك أنهما لما أهبطا من الجنة وقع آدم بسرنديب وحواء بجدة وابليس بنيسان والحية باصفهان فلما أمر الله تعالى آدم بالحج لقى حواء بعرفات فتعارفا (وثانيها) أن آدم علمه جبريل مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له أعرفت قال نعم فسمى عرفات (وثالثها) قول على وابن عباس وعطاء والسدى سمى الموضع عرفات لان ابراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة (ورابعها) ان جبريل كان علم ابرهيم عليه السلام المناسك واوصله الى عرفات وقال له أعرفت كيف تطوف وفى أى موضع تقف قال نعم (وخامسها) أن ابراهيم عليه السلام وضع ابنه اسمعيل وأمه هاجر بمكة ورجع الى الشام ولم يلتقيا سنين ثم التقيا يوم عرفة بعرفات (وسادسها) ماذكرناه من أمر منام ابراهيم عليه السلام (وسابعها) أن الحاج يتعارفون فيه بعرفات اذا وقفوا (وثامنها) أنه تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة والرحمة (القول الثانى) فى اشتقاق عرفة أنه من الاعتراف لان الحجاج اذا وقفوا فى عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية والاستغناء ولانفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال ان آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا ربنا ظلمنا أنفسنا فقال الله سبحانه وتعالى الآن عرفتما أنفسكما (والقول الثالث) أنه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى ويدخلهم الجنة عرفها لهم أى طيبها لهم ومعنى ذلك أن المذنبين لما تابوا فى عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة

فحذف المفعول حذفه من دفعت من البصرة وعرفات جمع سمى به كأذرعات وانما نون وكسر وفيه علمية وتأنيث لما أن تنوين الجمع تنوين المقابلة لاتنوين التمكن ولذلك يجمع مع اللام وذهاب الكسرة تبع ذهاب التنوين من غير عوض لعدم الصرف وههنا ليس كذلك أولان التأنيث اما بالتاء المذكورة وهى ليست بتاء التأنيث وانما هى مع الالف التى قبلها علامة جمع المؤنث أو بتاء مقدرة كما فى سعاد ولاسبيل اليه لان المذكورة تأبى تقديرها لما انها كالبدل منها لاختصاصها بالمؤنث كتاء بنت وانما سمى الموقف عرفة لانه نعت لابراهيم عليه السلام فلما أبصره عرفه أو لان جبريل عليه السلام كان يدور به فى المشاعر فلما أراه قال عرفت أو لان آدم وحواء التقيا فيه فتعارفا أو لان الناس يتعارفون فيه وهى من الاسماء المرتجلة

قال عليه الصلاة والسلام خلوق فم الصائم عند الله أطيب من ريح المسك (الاسم الثاني) يوم اياس الكفار من دين الاسلام (الثالث) يوم اكمال الدين (الرابع) يوم اتمام النعمة (الخامس) يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الاشياء في أربع آيات في قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم الآية قال عمر وابن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة في موقف ابراهيم عليه الصلاة والسلام وذلك في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم بنيان الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية لقرت أعينهم فقال يهودي لعمر لو أن هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر أما نحن فجعلناه عيدين كان يوم عرفة و يوم الجمعة فاما معنى اياس المشركين فهو انهم يئسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين الى دينهم وأما معنى اكمال الدين فهو أنه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشئ من الشرائع وأما اتمام النعمة فأعظم النعم نعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد تمت في ذلك اليوم وكذلك قال في آية الوضوء وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ولما جاء البشير وقدم على يعقوب قال على أي دين تركت يوسف قال على دين الاسلام قال الآن تمت النعمة وأما معنى الرضوان فهو أنه تعالى رضي بدينهم الذي تمسكوا به وهو الاسلام فهي بشارة بشرهم بها في ذلك اليوم فلا يوم أكمل من اليوم الذي بشرهم فيه باكمال الدين وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي و يوم قطيعة القاطعين أن الله بريء من المشركين ورسوله و يوم اقالة عثرة النادمين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا أنفسنا فكما تاب برحمته على آدم فيه فكذلك يتوب على أولاده وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهو أيضا يوم وفد الوافدين وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزور الكريم أن يكرم زائره وأما الاسماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة (فأحدها) يوم الحج الأكبر قال الله تعالى وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الأكبر وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر واختلف الصدر الاول من الصحابة والتابعين فيه فمنهم من قال انه عرفة وسمى بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة اذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم فلهذا السبب سمى بالحج الأكبر قال الحسن سمى به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ونودي فيه أن لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمى به لانه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى وحج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه أكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجزئ بالليل وروى القولان جميعا عن علي وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها) الشفع (وثالثها) الوتر (ورابعها) الشاهد (وخامسها) المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء فسرناها في هذه الآية واعلم أنه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج

بفضائل منها أنه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال عليه الصلاة والسلام صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن أنس كان يقال في أيام العشر كل يوم بألف ويوم عرفة بعشرة آلاف بل يستحب للحاج الواقف بعرفات أن يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوى القلب حاضر النفس (المسئلة الرابعة) اعلم أنه لابد وأن نشير إشارة حقيقة الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية فمن دخل مكة محرما في ذي الحجة أو قبله فان كان مفردا أو قارنا طاف طواف القدوم وأقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمتعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته وأقام الى وقت خروجه الى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من أراد الحج من أهل مكة والسنة للامام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذي الحجة بعدما يصلي الظهر خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعدما يصلون الصبح الى منى ويعلمهم تلك الاعمال ثم ان القوم يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافون الظهر بها ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها فالسنة أن لا يدخلوها بل يضرب فيه الامام بنمرة وهي قريبة من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين يبين لهم مناسك الحج ويحرضهم على اكثار الدعاء والتهليل بالموقف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون في الحال ويصلي بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف هناك واذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعونه الى غروب الشمس واعلم أن الوقوف ركن لا يدرك الحج الا به فمن فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة واذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل أو نهار فقد كفى وقال أحمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر فاذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات وأخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة وفي تسمية المزدلفة أقوال (أحدها) أنهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب (والثاني) أن الناس يجتمعون فيها والاجتماع الازدلاف (والثالث) أنهم يزدلفون الى الله تعالى أي يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب وهذا قول قتادة وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها أي دنا منها ثم اذا أتى الامام المزدلفة جمع المغرب والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبت بها فعليه دم شاة فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغلس والتغليس بالفجر ههنا أشد استحبابا منه

قيل وفيه دليل على وجوب الوقوف بها لان الافاضة لا تكون الا بعده وهي مأمور بها بقوله تعالى ثم أفيضوا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن أدرك عرفة فقد أدرك الحج أو مقدمة للذكر المأمور به وفيه نظر اذ الذكر غير واجب والامر به غير مطلق (فاذكروا الله) بالتلبية والتهليل والدعاء وقيل بصلاة العشاءين

فى غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح اخذوا منها الحصى للرمى يأخذ كل انسان منها سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلى منى فيرقى فوقه ان امكنه أو وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله تعالى ويهلله ويكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكفى المرور كما فى عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر فيستحب لمن كان راكبا أن يحرك دابته ومن كان ماشيا أن يسعى سعيا شديدا قدر رمية حجر فاذا أتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادى بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدأ الرمى فاذا رمى جمرة العقبة ذبح الهدى ان كان معه هدى وذلك سنة لو تركه لاشئ عليه لانه ربما لا يكون معه هدى ثم بعدما ذبح الهدى يحلق رأسه أو يقصر والتقصير أن يقطع أطراف شعوره ثم بعد الحلق يأتى مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلى ركعتى الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى فى بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمنى ليالى التشريق لاجل الرمى واتفقوا على أنه متى حصل الرمى والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام فى اعمال الحج والله أعلم (المسئلة الخامسة) اعلم أن اهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابراهيم عليه السلام وذلك أن قريشا وقوما آخرين سموا أنفسهم بالحمس وهم اهل الشدة فى دينهم والحماسة الشدة يقال رجل أحمس وقوم حمس ثم ان هؤلاء كانوا لا يقفون فى عرفات ويقولون لانخرج من الحرم ولانتركه فى وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يفيضون اذا طلعت الشمس ويقولون أشرق ثبير كيما نغير ومعناه أشرق ياثبير بالشمس كيما نندفع من مزدلفة فيدخلون فى غور من الارض وهو المنخفض منها وذلك أنهم جاوزوا المزدلفة وصاروا فى غور من الارض فأمر الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام بمخالفة القوم فى الدفعتين فأمره بأن يفيض من عرفة بعد غروب الشمس وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية لادلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الاحكام (المسئلة السادسة) الصحيح أن الآية تدل على أن الحصول بعرفة واجب فى الحج وذلك أن الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروطة بالحصول فى عرفات ومالايتم الواجب الابه وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت أن الآية دالة على أن الحصول فى عرفات واجب فى الحج فاذا لم يأت به فلم يكن آتيا بالحج المأمور به فوجب أن لايخرج عن العهدة وهذا يقتضى أن يكون الوقوف بعرفة شرطا أقصى مافى الباب أن الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات الاأن الاصل ماذكرناه وانما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى أن الآية لادلالة فيها

على أن الوقوف ونقل عن الحسن أن الوقوف بعرفة واجب الا أنه ان فاته ذلك قام الوقوف بجميع الحرم مقامه وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على أن الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة (المسئلة السابعة) قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على أن الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كما في عرفة فاما الوقوف هناك فمسنون وروى عن علقمة والنخعي أنهما قالا الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة وحجتهما قوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب باشارة الآية أو بالسنة والمشعر الحرام فيه أمر جزم وقال جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا عليه بقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه و بقوله من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج قالوا وفي الآية اشارة الى ما قلنا لان الله تعالى قال فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر لا بالوقوف فعلم أن الوقوف عند المشعر الحرام تبع للذكر وليس بأصل وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لانه قال فاذا أفضتم من عرفات ولم يقل من الذكر بعرفات (المسئلة الثامنة) المشعر المعلم وأصله من قولك شعرت بالشيء اذا علمته وليت شعري ما فعل فلان أي ليت علمي بلغه وأحاط به وشعار الشيء اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لانه معلم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قائلون المشعر الحرام هو المزدلفة وسماها الله تعالى بذلك لان الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده هكذا قاله الواحدي في البسيط قال صاحب الكشاف الاصح أنه قزح وهو آخر حد المزدلفة والاول أقرب لان الفاء في قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام تدل على أن الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات وما ذاك الا بالبيتوتة بالمزدلفة (المسئلة التاسعة) اختلفوا في الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكرا قال الله تعالى وأقم الصلاة لذكري والدليل عليه أن قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر وهو للوجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا وأما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس أنه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس اذا أدركوا هذه الليلة لا ينامون * أما قوله تعالى واذكروه كما هداكم ففيه سؤالات (السؤال الاول) لما قال اذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة أخرى واذكروه وما الفائدة في هذا التكرار (والجواب) من وجوه (أحدها) أن مذهبنا أن أسماء الله تعالى توقيفية لا قياسة فقوله أولا اذكروا الله أمر بالذكر وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم أمر لنا بان نذكره سبحانه بالاسماء والصفات التي بينها لنا وأمرنا أن نذكره بها لا بالاسماء التي نذكرها بحسب الرأي والقياس (وثانيها) أنه تعالى أمر بالذكر أولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هداكم أي وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الاسلام فكأنه

(عند المشعر الحرام) هو جبل يقف عليه الامام ويسمى قزح وقيل ما بين مأزمي عرفة ووادي محسر ويؤيد الاول ما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام لما صلى الفجر يعني بالمزدلفة بغلس ركب ناقته حتى أتى المشعر الحرام فدعا فيه وكبر وهلل ولم يزل واقفا حتى أسفر وانما سمى مشعرا لانه معلم العبادة ووصف بالحرام لحرمته ومعنى عند المشعر الحرام ما يليه ويقرب منه فانه أفضل والا فالمزدلفة كلها موقف الا وادي محسر (واذكروه كما هداكم) أي كما علمكم أو اذكروه ذكرا حسنا كما هداكم هداية حسنة الى المناسك وغيرها وما مصدرية أو كافة

تعالى قال انما أمرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ونظيره ما أمرهم به من التكبير اذا أكملوا شهر رمضان فقال ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وقال في الاضاحي كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم (وثالثها) أن قوله أولا فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم أمر بالذكر بالقلب وتقريره أن الذكر في كلام العرب ضربان (أحدهما) ذكر هو ضد النسيان (والثاني) الذكر بالقول فاهو خلاف النسيان قوله وما أنسانيه الا الشيطان أن أذكره واما الذكر الذي هو القول فهو كقوله فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا واذكروا الله في أيام معدودات فثبت أن الذكر وارد بالمعنيين (فالاول) محمول على الذكر باللسان (والثاني) على الذكر بالقلب فان بهما يحصل تمام العبودية (ورابعها) قال ابن الانباري معنى قوله واذكروه كما هداكم يعني اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته (وخامسها) يحتمل أن يكون المراد من الذكر مواصلة الذكر كأنه قيل لهم اذكروا الله واذكروه أي اذكروه ذكرا بعد ذكر كما هداكم هداية بعد هداية ويرجع حاصله الى قوله يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا (وسادسها) أنه تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام وذلك اشارة الى القيام بوظائف الشريعة ثم قال بعده واذكروه كما هداكم والمعنى أن توقيف الذكر على المشعر الحرام فيه اقامة لوظائف الشريعة فاذا عرفت هذا قربت الى مراتب الحقيقة وهو أن ينقطع قلبك عن المشعر الحرام بل عن كل من سواه فيصير مستغرقا في نور جلاله وصمديته ويذكره لانه هو الذي يستحق لهذا الذكر ولان هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة اليه بكونك في هذه الحالة تكون في مقام العروج ذاكرا له ومشتغلا بالثناء عليه وانما بدأ بالاول وثنى بالثاني لان العبد في هذه الحالة يكون في مقام العروج فيصعد من الادنى الى الاعلى وهذا مقام شريف لايشرحه المقال ولايعبر عنه الخيال ومن أراد أن يصل اليه فليكن من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر (وسابعها) أن يكون المراد بالاول هو ذكر أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى والمراد بالذكر الثاني الاشتغال بشكر نعمائه والشكر مشتمل أيضا على الذكر فصح أن يسمى الشكر ذكرا والدليل على أن الذكر الثاني هو الشكر أنه علقه بالهداية فقال كما هداكم والذكر المرتب على النعمة ليس الا الشكر (وثامنها) أنه تعالى لما قال فاذكروا الله عند المشعر الحرام جاز أن يظن أن الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة يعني الحج فازال الله تعالى هذه الشبهة فقال واذكروه كما هداكم يعني اذكروه على كل حال وفي كل مكان لان هذا الذكر انما وجب شكرا على هدايته فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة فكذلك الشكر يجب أن يكون مستمرا غير منقطع (وتاسعها) أن قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك ثم قوله واذكروه كما هداكم المراد منه التهليل والتسبيح (السؤال الثاني) ما المراد من الهداية في قوله كما هداكم (الجواب) منهم من قال انها خاصة والمراد

منه كما هدا كم بأن ردكم فى مناسك حجكم الى سنة ابراهيم عليه السلام ومنهم من قال لابل
هى عامة متناولة لكل أنواع الهداية فى معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله
وشرائعه (السؤال الثالث) الضمير فى قوله من قبله الى ماذا يعود (الجواب) يحتمل أن
يكون راجعا الى الهدى والتقدير وان كنتم من قبل أن هداكم من الضالين وقال بعضهم
انه راجع الى القرآن والتقدير واذكروه كما هداكم بكتابه الذى بين لكم معالم دينه وان
كنتم من قبل انزاله ذلك عليكم من الضالين * أما قوله تعالى وان كنتم من قبله لمن الضالين
فقال القفال رحمه الله عليه فيه وجهان (أحدهما) وما كنتم من قبله الا الضالين
(والثانى) قد كنتم من قبله من الضالين وهو كقوله ان كل نفس لما عليها حافظ وقوله وان
نظنك لمن الكاذبين * قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان
الله غفور رحيم) فيه قولان (الاول) المراد به الافاضة من عرفات ثم القائلون بهذا القول
اختلفوا فالاكثرون منهم ذهبوا الى أن هذه الآية أمر لقريش وحلفائها وهم الحمس وذلك
أنهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه (أحدها) أن الحرم أشرف من غيره
فوجب أن يكون الوقوف به أولى (وثانيها) أنهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون نحن
أهل الله فلا نحل حرم الله (وثالثها) أنهم كانوا لو سلموا أن الموقف هو عرفات لا الحرم
لكان ذلك يوهم نقصانا فى الحرم ثم ذلك النقص كان يعود اليهم ولهذا الامر كان الحمس
لا يقفون الا فى المزدلفة فأنزل الله تعالى هذه الآية أمرا لهم بان يقفوا فى عرفات وأن
يفيضوا منها كما تفعله سائر الناس وروى أن النبى عليه الصلاة والسلام لما جعل أبابكر
أميرا فى الحج أمره باخراج الناس الى عرفات فلما ذهب مر على الحمس وتركهم فقالوا له الى
أين وهذا مقام آبائك وقومك فلا تذهب فلم يلتفت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات
ووقف بها وامر سائر الناس بالوقوف بها وعلى هذا التأويل فقوله من حيث أفاض
الناس يعنى لتكن افاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات
ومن القائلين بأن المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات من يقول قوله ثم أفيضوا أمر عام
لكل الناس وقوله من حيث أفاض الناس المراد ابراهيم واسمعيل عليهما السلام فان
سنتهما كانت الافاضة من عرفات وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقف
فى الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف الحمس وايقاع اسم الجمع على الواحد جائز
اذا كان رئيسا يقتدى به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعنى نعيم بن مسعود ان
الناس قد جمعوا لكم يعنى أباسفيان وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور
ومنه قوله انا أنزلناه فى ليلة القدر وفى الآية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله وهو أن
يكون قوله من حيث أفاض الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وأنه هو الامر
القديم وماسواه فهو مبتدع محدث كما يقال هذا مما فعله الناس قديما فهذا جملة الوجوه
فى تقرير مذهب من قال المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات (القول الثانى) وهو

(وان كنتم من قبله) من قبل ماذكر من هدايته اياكم (لمن الضالين) غير العاملين بالايمان والطاعة وان هى المخففة واللام هى الفارقة وقيل هى نافية واللام بمعنى الا كما فى قوله عز وعلا وان نظنك لمن الكاذبين

(ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) أى من عرفة لا من المزدلفة والخطاب لقريش لما كانوا يقفون بجمع وسائر الناس بعرفة ويرون ذلك ترفعا عليهم فأمروا بأن يساووهم وثم لتفاوت ما بين الافاضتين كما فى قولك احسن الى الناس ثم لا تحسن الا الى كريم وقيل من مزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفة اليها والخطاب عام وقرئ الناس بكسر السين أى الناسى على أن يراد به آدم عليه السلام من قوله تعالى فنسى والمعنى أن الافاضة من عرفة شرع قديم فلا تغيروه

اختيار الضحاك أن المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمى والنحر وقوله من حيث أفاض الناس المراد بالناس ابراهيم واسمعيل وأتباعهما وذلك أنه كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس على ماجاء به الرسول عليه الصلاة والسلام والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فالله تعالى أمرهم بأن تكون افاضتهم من المزدلفة فى الوقت الذى كان يحصل فيه افاضة ابراهيم واسمعيل عليهما السلام واعلم أن على كل واحد من القولين اشكالا أما الاشكال على القول الاول فهو أن قوله تعالى ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس يقتضى ظاهره أن هذه الافاضة غير مادل عليه قوله فاذا أفضتم من عرفات لمكان ثم فانم توجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات مع أنه معطوف على قوله فاذا أفضتم من عرفات كان هذا عطفا للشئ على نفسه وانه غير جائز ولانه يصير تقدير الآية فاذا أفضتم من عرفات ثم أفيضوا من عرفات وانه غير جائز فان قيل لم لا يجوز أن يقال هذه الآية متقدمة على ماقبلها والتقدير فاتقون ياأولى الالباب ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله وعلى هذا الترتيب يصح فى هذه الافاضة أن تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا أن الاصل عدمه واذا أمكن حمل الكلام على القول الثانى من غير التزام الى ماذكرتم فأى حاجة بنا الى التزامه وأما الاشكال على القول الثانى فهو أن هذا القول لا يتمشى الا اذا حملنا لفظ من حيث فى قوله من حيث أفاض الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه مختص بالمكان لا بالزمان أجاب القائلون بالقول عن ذلك السؤال بان ثم ههنا على مثال مافى قوله تعالى وماأدراك ماالعقبة فك رقبة الى قوله ثم كان من الذين آمنوا أى كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ثم أعطيتك أمس كذا فان فائدة كلمة ثم ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر لا تأخر هذا المخبر عنه عن ذلك المخبر عنه وأجاب القائلون بالقول الثانى بأن التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل فى أحدهما مستعملا فى الآخر على سبيل المجاز * أما قوله من حيث أفاض الناس فقد ذكرنا أن المراد من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابراهيم واسمعيل عليهما السلام واتباعهما وفيه قول ثالث وهو قول الزهرى أن المراد بالناس فى هذه الآية آدم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم أفيضوا من حيث أفاض الناسى وقال هو آدم نسى ماعهد اليه ويروى أنه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء بالكسرة عن الياء والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه * أما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو أن يندم على كل تقصير منه فى طاعة الله ويعزم على أن لا يقصر فيما بعد ويكون غرضه فى ذلك تحصيل مرضاة الله

(واستغفروا الله) من جاهليتكم في تغيير المناسك (ان الله غفور رحيم) يغفر ذنب المستغفر وينعم عليه فهو تعليل للاستغفار أو للامر به

فقال للمنافقين التلفظ بذكر الشهادتين لا ينفع الا والقلب حاضر مستقر على
معناهما وأما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى الضرر أقرب
فان قيل كيف أمر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج الى
الاستغفار (والجواب) انه ان كان مذنبا فالاستغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من
نفسه أنه قد صدر عنه تقصير فى أداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه
الاستغفار أيضا تداركا لذلك الخلل المجوز وان قطع بأنه لم يصدر عنه البتة خلل فى شئ من
الطاعات فهذا كالممتنع فى حق البشر فن اين يمكنه هذا القطع فى عمل واحد فكيف
فى أعمال كل العمر الا أن بتقدير امكانه فالاستغفار أيضا واجب وذلك لان طاعة المخلوق
لا تليق بحضرة الخالق ولهذا قالت الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان
الاستغفار لازما من هذه الجهة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبى وانى
لاستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة * وأما قوله تعالى ان الله غفور رحيم قد علمت أن
غفورا يفيد المبالغة وكذا الرحيم ثم فى الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) هذه الآية تدل
على أنه تعالى يقبل التوبة من التائب لانه تعالى لما أمر المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه
بأنه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعا على انه تعالى يغفر لذلك المستغفر ويرحم
ذلك الذى تمسك بحبل رحمته وكرمه (المسئلة الثانية) اختلف أهل العلم فى المغفرة
الموعودة فى هذه الآية فقال قائلون انها عند الدفع من عرفات الى الجمع وقال آخرون
انها عند الدفع من الجمع الى منى وهذا الاختلاف مفرع على ماذكرنا أن قوله ثم أفيضوا
على أى الامرين يحمل قال القفال رحمه الله ويتأكد القول الثانى بما روى نافع عن ابن
عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية يوم عرفة فقال ياايها الناس ان الله
عزوجل يطلع عليكم فى مقامكم هذا فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم والتبعات
عوضها من عنده أفيضوا على اسم الله فقال أصحابه يارسول الله أفضت بنا بالامس كئيبا
حزينا وأفضت بنا اليوم فرحا مسرورا فقال عليه الصلاة والسلام انى سألت ربى عزوجل
بالامس شيئا لم يجد لى به سألته التبعات فأبى على به فلما كان اليوم أتانى جبريل عليه
السلام فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول لك التبعات ضمنت عوضها من عندى اللهم
اجعلنا من أهله بفضلك يا أكرم الاكرمين * قوله تعالى (فاذا قضيتم مناسككم
فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا) فيه مسائل (المسئلة الاولى) روى ابن عباس
أن العرب كانوا عند الفراغ من حجتهم بعد أيام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين
الجبل ويذكر كل واحد منهم فضائل آبائه فى السماحة والحماسة وصلة الرحم ويتناشدون
فيها الاشعار ويتكلمون بالمنثور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل
حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه فلما أنعم الله عليهم بالاسلام أمرهم أن يكون ذكرهم
لربهم كذكرهم لآبائهم وروى القفال فى تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله صلى

الله عليه وسلم على راحلته القصوى يوم الفتح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد أيها الناس ان الله قد أذهب عنكم حمية الجاهلية وتفككها يا أيها الناس انما الناس رجلان برتقى كريم على الله أو فاجر شقى هين على الله ثم تلا يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى أقول قولى هذا وأستغفر الله لى ولكم وعن السدى أن العرب بمنى بعد فراغهم من الحج كان أحدهم يقول اللهم ان أبى كان عظيم الجفنة عظيم القدر كثير المال فاعطنى مثل ما أعطيته فأنزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اعلم أن القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق على فعل الغير فالمراد به الالزام نظير الاول قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فى يومين فاذا قضيت الصلاة وقال عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوا ويقال فى الحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما ونظير الثانى قوله تعالى وقضى ربك واذا استعمل فى الاعلام فالمراد أيضا ذلك كقوله وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب يعنى أعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم لا يحتمل الا الفراغ من جميعه خصوصا وذكر كثير منه قد تقدم من قبل وقال بعضهم يحتمل أن يكون المراد اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما أمروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعى ويكون قوله فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كقول القائل اذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعنى به الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لانا بينا ان قوله فاذا قضيتم مناسككم مشعر بالفراغ والاتمام من الكل وهذا مفارق لقول القائل اذا حججت فقف بعرفات لان مراده هناك الدخول فى الحج لا الفراغ وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون المراد منها الا الفراغ من الحج (المسئلة الثالثة) المناسك جمع منسك الذى هو المصدر بمنزلة النسك أى اذا قضيتم عباداتكم التى أمرتم بها فى الحج وان جعلتها جمع منسك الذى هو موضع العبادة كان التقدير فاذا قضيتم أعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعالى به الناس فى الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو اراقة الدماء (المسئلة الرابعة) الفاء فى قوله فاذكروا الله يدل على أن الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر فلهذا اختلفوا فى ان هذا الذكر أى ذكر هو فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذى هو التكبيرات بعد الصلاة فى يوم النحر وأيام التشريق على حسب اختلافهم فى وقته أولا وآخرا لان بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر بأحوال الآباء لانه تعالى لو لم ينبه عن ذلك بانزال هذه الآية فلم يكونوا ليعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة فكأنه تعالى قال فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر الآباء ومنهم من قال بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب

(فاذا قضيتم مناسككم) عباداتكم المتعلقة بالحج وفرغتم منها (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) أى فأكثروا ذكره تعالى وبالغوا فى ذلك كما تفعلون بذكر آبائكم ومفاخرهم وأيامهم وكانت العرب اذا قضوا مناسكهم وقفوا بمنى بين المسجد والجبل فيذكرون مفاخر آبائهم ومحاسن أيامهم

الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من تحمل مفارقة الاهل والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق فى سفر الحج فحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله تعالى وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه العبادة قهر النفس ومحو آثار النفس والطبيعة ثم هذا العزم ليس مقصودا بالذات بل المقصود منه أن تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله والتقدير فاذا قضيتم مناسككم وأزلتم آثار البشرية وأمطتم الاذى عن طريق السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالاول نفى والثانى اثبات والاول ازالة ما دون الحق من سنن الآثار والثانى استنارة القلب بذكر الملك الجبار أما قوله تعالى كذكركم آباءكم ففيه وجوه (أحدها) وهو قول جمهور المفسرين انا ذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون فى الثناء على آبائهم فى ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه وتعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم يعنى توفروا على ذكر الله كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء وابذلوا جهدكم فى الثناء على الله وشرح آلائه ونعمائه كما بذلتم جهدكم فى الثناء على آبائكم لان هذا أولى وأقرب الى العقل من الثناء على الآباء فان ذكر مفاخر الآباء ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة فى الدنيا والعقوبة فى الآخرة وان كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكثرة الغرور وكل ذلك من أمهات المهلكات فثبت أن اشتغالكم بذكر الله أولى من اشتغالكم بمفاخر آبائكم فان لم تحصل الاولوية فلا أقل من التساوى (وثانيها) قال الضحاك والربيع اذكروا الله كذكركم آباءكم وأمهاتكم واكتفى بذكر الآباء عن الامهات كقوله سرابيل تقيكم الحر قالوا وهو قول الصبى أول ما يفصح الكلام ابه ابه امه امه أى كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبى فى صغره مواظبا على ذكر أبيه وأمه (وثالثها) قال ابو مسلم جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر والمعنى أن الرجل كما لا ينسى ذكر أبيه فكذلك يجب أن لا يغفل عن ذكر الله (ورابعها) قال ابن الانبارى فى هذه الآية ان العرب كان أكثر اقسامها فى الجاهلية بالآباء كقوله وأبى وابيكم وجدى وجدكم فقال تعالى عظموا الله كتعظيمكم آباءكم (وخامسها) قال بعض المذكرين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لو نسب الى والدين لتأذى واستنكف منه ثم كان يثبت لنفسه آلهة فقيل لهم اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية بل المبالغة فى التوحيد ههنا أولى من هناك وهذا هو المراد بقوله أو أشد ذكرا (وسادسها) أن الطفل كما يرجع الى أبيه فى طلب جميع المهمات ويكون ذاكرا له بالتعظيم فكونوا أنتم فى ذكر الله كذلك (وسابعها) يحتمل انهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم الى اجابة الدعاء عند الله فعرفهم الله تعالى أن آباءهم ليسوا فى هذه الدرجة اذ أفعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وأمروا

(أو أشد ذكرا) اما مجرور معطوف على الذكر بجعله ذاكرا على المجاز والمعنى فاذكروا الله ذكرا كائنا مثل ذكركم آباءكم أو كذكر أشد منه وابلغ أو على ما اضيف اليه بمعنى أو كذكر قوم أشد منكم ذكرا أو منصوب بالعطف على آباءكم وذكرا من فعل المذكور بمعنى أو كذكركم أشد مذكور من آبائكم أو بمضمر دل عليه المعنى تقديره أو كونوا أشد ذكرا لله منكم لآبائكم

أن يشتغلوا بدل ذلك بتعديد آلاء الله ونعمائه وبتكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة الى تواتر النعم فى الزمان المستقبل وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ان يحلفوا بآبائهم فقال من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت اذا كان ماسوى الله فانما هو لله وبالله فالاولى تعظيم الله تعالى ولا اله غيره (وثامنها) روى عن ابن عباس انه قال فى تفسير هذه الآية هو أن تغضب لله اذا عصى اشد من غضبك لوالدك اذا ذكر بسوء واعلم أن هذه الوجوه وان كانت محتملة الا ان الوجه الاول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة فى شئ واحد وهو انه يجب على العبد أن يكون دائم الذكر له دائم التعظيم له دائم الرجوع اليه فى طلب مهماته دائم الانقطاع عمن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا أكرم الاكرمين أما قوله تعالى أو أشد ذكرا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) عامل الاعراب فى أشد قيل الكاف فيكون موضعه جرا وقيل اذكروا فيكون موضعه نصبا والتقدير اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم واذكروه أشد ذكرا من آبائكم (المسئلة الثانية) قوله أو أشد ذكرا معناه بل أشد ذكرا وذلك لان مفاخر آبائهم كانت قليلة أما صفات الكمال لله عز وجل فهى غير متناهية فيجب أن يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال فى حق الله تعالى أشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آبائهم قال القفال رحمه الله ومجاز اللغة فى مثل هذا معروف يقول الرجل لغيره افعل هذا الى شهر أو أسرع منه لا يريد به التشكيك انما يريد به النقل عن الاول الى ما هو اقرب منه

*قوله تعالى (فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وماله فى الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب) فى الاية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن الله تعالى بين أولا تفصيل مناسك الحج ثم أمر بعدها بالذكر فقال فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ثم بين أن الاولى ان يترك ذكر غيره وان يقتصر على ذكره فقال فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وما أحسن هذا الترتيب فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتنوير القلب وتجلى نور جلاله ثم بعد ذلك الذكر يشتغل الرجل بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكى عن ابراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر فقال الذى خلقنى فهو يهدين ثم قال رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنقول بين الله تعالى أن الذين يدعون الله فريقان (أحدهما) أن يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا (والثانى) الذين يجمعون فى الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان فى التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الآخرة واختلفوا فى أن هذا القسم هل هو مشروع أولا والاكثرون على انه غير مشروع وذلك أن الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة

(فمن الناس) تفصيل للذاكرين الى من لا يطلب بذكر الله الا الدنيا والى من يطلب به خير الدارين والمراد به الحث على الاكثار والانتظام فى سلك الآخرين (من يقول) أى فى ذكره (ربنا آتنا فى الدنيا) أى اجعل ايتاءنا ومنحتنا فى الدنيا خاصة (وماله فى الآخرة من خلاق) أى من حظ ونصيب لاقتصار همه على الدنيا فهو بيان لحاله فى الآخرة أو من طلب خلاق فهو بيان لحاله فى الدنيا وتأكيد لقصر دعائه على المطالب الدنيوية

فالاولى له أن يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والآخرة روى القفال في تفسيره عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد أنهكه المرض فقال ما كنت تدعو الله به قبل هذا قال كنت أقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الآخرة فعجل به في الدنيا فقال النبي عليه السلام سبحان الله انك لا تطيق ذلك ألا قلت ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قال فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفي واعلم أنه سبحانه لو سلط الالم على عرق واحد في البدن أو على منبت شعرة واحدة لشوش الامر على الانسان وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره فمن ذا الذي يستغني عن امداد رحمة الله تعالى في أولاه وعقباه فثبت أن الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز وفي الآية اشارة اليه حيث ذكر القسمين الأولين وأهمل هذا القسم الثالث

(المسئلة الثانية) اختلفوا في أن الذين حكى الله عنهم أنهم يقتصرون في الدعاء على طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون اذا وقفوا اللهم ارزقنا ابلا وبقرا وغنما وعبيدا واماء وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكرين للبعث والمعاد وعن أنس كانوا يقولون اسقنا المطر وأعطنا على عدونا الظفر فأخبر الله تعالى أن من كان من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة أي لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب [و...] نقل عن الشيخ أبي علي الدقاق رحمه الله أنه قال أهل النار يستغيثون ثم يقولون أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله في الدنيا طلبا للمأكول والمشروب فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا في الدنيا والآخرة وقال آخرون هؤلاء قد يكونون مؤمنين ولكنهم يسألون الله لدنياهم لا لأخراهم ويكون سؤالهم هذا من جملة الذنوب حيث سألوا الله تعالى في أعظم المواقف وأشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم في الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك انه لا خلاق له في الآخرة وان كان الفاعل لذلك مسلما كما روى في قوله ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة انها نزلت فيمن أخذ مالا بيمين فاجرة وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم ثم معنى ذلك على وجوه [...] (أحدها) أنه لا خلاق له في الآخرة الا أن يتوب (والثاني) لا خلاق له في الآخرة الا أن يعفو الله عنه (والثالث) لا خلاق له في الآخرة كخلاق من سأل الله لآخرته وكذلك لا خلاق لمن أخذ مالا بيمين فاجرة كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم

(المسئلة الثالثة) قوله تعالى ربنا آتنا في الدنيا حذف مفعول آتنا من الكلام لانه كالمعلوم واعلم [...] من مراتب السعادات ثلاث روحانية وبدنية وخارجية أما الروحانية فاثنتان تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالاخلاق الفاضلة وأما البدنية فاثنتان الصحة والجمال وأما الخارجية فاثنتان المال والجاه فقوله آتنا في الدنيا يتناول كل [هذه] الاقسام [...] العلم انما كان يراد للتزين به في الدنيا والترفع به على الاقران كان من الدنيا

الفاضلة اذا كانت [illegible] رياسة فى الدنيا وضبط مصالحها كانت من الدنيا وكل
[illegible] طلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية الا لاجل الدنيا
[illegible] ماله فى الآخرة من خلاق أى ليس له نصيب فى نعيم
الآخرة [illegible] قوله تعالى من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ومن كان
يريد حرث [illegible] وماله فى الآخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر فى هذه الآية أن
الذى طلب [illegible] له أم لا فقال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس باهل للاجابة
لان كون الا[illegible] صفة مدح فلا تثبت الا لمن كان وليا لله تعالى مستحقا
للكرامة لكنه [illegible] مكلفا حيا فالله تعالى يعطيه رزقه على ما قال ومامن
دابة فى الارض الا [illegible] آخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجابا لكن
تلك الاجابة قد تكون [illegible] أما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا
حسنة وفى الآخرة حسنة [illegible] المفسرون ذكروا فيه وجوها (أحدها) أن
الحسنة فى الدنيا عبارة عن [illegible] كفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة
والنصرة على الاعداء وقد [illegible] والسعة فى الرزق وما أشبهه حسنة
فقال ان تصبك حسنة تسؤهم [illegible] هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين
انهما الظفر والنصرة والشهادة [illegible] الآخرة فهى الفوز بالثواب والخلاص
من العقاب وبالجملة فقوله ربنا آتنا [illegible] فى الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع
مطالب الدنيا والآخرة روى حماد بن [illegible] قالوا لانس ادع لنا فقال اللهم
آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا [illegible] ازدنا فاعادها قالوا ازدنا قال
ماتريدون قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة [illegible] فانه ليس للعبد دار سوى
الدنيا والآخرة فاذا سأل حسنة الدنيا وحسنة الآ[illegible] واه (وثانيها) أن المرا
بالحسنة فى الدنيا العمل النافع وهو الايمان والط[illegible] الآخرة اللذة الدا
والتعظيم والتنعم بذكر الله وبالانس به وبمحبته وبرؤ[illegible] عن ابن عباس أ
رجلا دعا ربه فقال فى دعائه ربنا آتنا فى الدنيا حسنة [illegible] وقنا عذاب ال
فقال النبى عليه السلام ما أعلم أن هذا الرجل سأل الله [illegible] فقال بعض
الصحابة بلى يا رسول الله انه قال ربنا آتنا فى الدنيا حسنة [illegible] الله ع
وسلم انه يقول آتنا فى الدنيا عملا صالحا وهذا متأكد بقوله تعالى [illegible] ربنا
لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين وتلك القرة هى أن يشاهد[illegible] أزواج
مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية (وثالثها) قال قتادة الحسنة
طلب العافية فى الدارين وعن الحسن الحسنة فى الدنيا فهم كتاب الله
الجنة واعلم أن منشأ البحث فى الآية انه لو قيل آتنا فى الدنيا الحسنة وفى
لكان ذلك متناولا لكل الحسنات ولكنه قال آتنا فى الدنيا حسنة وفى

(ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة) هى الصحة والكفاف والتوفيق للخير (وفى الآخرة حسنة) هى الثواب والرحمة (وقنا عذاب النار) بالعفو والمغفرة وروى عن على رضى الله عنه ان الحسنة فى الدنيا المرأة الصالحة وفى الآخرة الحوراء وعذاب النار امرأة السوء وعن الحسن ان الحسنة فى الدنيا العلم والعبادة وفى الآخرة الجنة وقنا عذاب النار معناه احفظنا من الشهوات والذنوب المؤدية الى النار

وهذا نكرة في محل الاثبات فلا يتناول الاحسنة واحدة فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على مارآه أحسن أنواع الحسنة فان قيل أليس أنه لو قيل آتنا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة لكان ذلك متناولا لكل الاقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير قلت الذي أظنه في هذا الموضع والعلم عند الله أنا بينا فيما تقدم انه ليس للداعي أن يقول اللهم اعطني كذا وكذا بل يجب أن يقول اللهم ان كان كذا وكذا مصلحة لي وموافقا لقضائك وقدرك فاعطني ذلك فلو قال اللهم أعطني الحسنة في الدنيا والآخرة لكان ذلك جزما وقد بينا انه غير جائز اما لما ذكر على سبيل التنكير فقال أعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه وقدره ورضاه وحكمه وحكمته فكان ذلك أقرب الى رعاية الادب والمحافظة على أصول اليقين أما قوله تعالى أولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى أولئك فيه قولان (أحدهما) انه اشارة الى الفريق الثاني فقط الذين سألوا الدنيا والاخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الاول حيث قال وماله في الآخرة من خلاق (والقول الثاني) انه راجع الى الفريقين أي لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نواه فمن أنكر البعث وحج التماسا لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله مجاز به أو يكون المراد ان من عمل للدنيا أعطي نصيب مثله في دنياه كما قال من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من نصيب أما قوله تعالى لهم نصيب مما كسبوا ففيه سؤالات (السؤال الاول) قوله لهم نصيب مما كسبوا يجري مجرى التحقير والتقليل فالمراد منه (الجواب) المراد لهم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله من في قوله مما كسبوا الابتداء الغاية لا للتبعيض (السؤال الثاني) هل تدل هذه الآية على ان الجزاء على العمل (الجواب) نعم ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتي (السؤال الثالث) ما الكسب (الجواب) الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه ومكتسبه بشرط أن يكون ذلك جر منفعة أو دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال في الارباح انها كسب فلان وانه كثير الكسب أو قليل الكسب لانه لا يريد الا الربح فاما الذي يقوله أصحابنا من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام أما قوله تعالى والله سريع الحساب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالمحاسبة ومعنى الحساب في اللغة العد يقال حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ما عد ومنه حسب الرجل وهو ما يعد من مآثره ومفاخره والاحتساب الاعتداد بالشئ وقال الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا أي كفاك فسمي الحساب في المعاملات حسابا لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار

(أولئك) اشارة الى الفريق الثاني باعتبار اتصافهم بما ذكر من النعوت الجميلة وما فيه من معنى البعد لما مر مرارا من الاشارة الى علو درجتهم وبعد منزلتهم في الفضل وقيل اليهما معا فالتنوين في قوله تعالى (لهم نصيب مما كسبوا) على الاول للتفخيم وعلى الثاني للتنويع أي لكل منهم نوع نصيب من جنس ما كسبوا أو من اجله كقوله تعالى مما خطيآتهم أغرقوا أو مما دعوا به نعطيهم منه ما قدرناه وتسمية الدعاء كسبا لما انه من الاعمال (والله سريع الحساب) يحاسب العباد على كثرتهم وكثرة أعمالهم في مقدار لمحة فاحذروا من الاخلال بطاعة من هذا شأن قدرته أو يوشك أن يقيم القيامة ويحاسب الناس فبادروا الى الطاعات واكتساب الحسنات

ولا نقد نفوتهم (المسألة الثانية) اختلف الناس في معنى كون الله تعالى محاسبا لخلقه على
وجوه (أحدها) ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ما لهم وعليهم بمعنى انه تعالى يخلق
العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير أعمالهم وكمياتها وكيفياتها وبمقادير ما لهم من الثواب
والعقاب قالوا ووجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بما له وعليه
فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب وهذا
مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال انه لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله
تعالى ويعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم
يعطون حسناتهم ويقال هذه حسناتكم قد ضعفتها لكم (والقول الثاني) ان المحاسبة
عبارة عن المجازاة قال تعالى وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حسابا
شديدا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب للاخذ والاعطاء واطلاق اسم السبب على
المسبب جائز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة (والقول الثالث) أنه تعالى يكلم
العباد في أحوال أعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس
بحرف ولا صوت قال انه تعالى يخلق في أذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه
يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما
يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك الكلام في أذن كل واحد منهم أو في جسم يقرب من
أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت أن تمنع الغير من فهم ما كلف به فهذا هو المراد من
كونه تعالى محاسبا لخلقه (المسألة الثالثة) ذكروا في معنى كونه تعالى سريع الحساب
وجوها (أحدها) ان محاسبته ترجع الى انه يخلق علوما ضرورية في قلب كل مكلف
بمقادير أعماله ومقادير ثوابه وعقابه أو الى انه يوصل الى كل مكلف ما هو حقه من الثواب
أو الى انه يخلق سماعا في أذن كل مكلف يسمع به الكلام القديم أو الى انه يخلق في أذن كل
مكلف صوتا دالا على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الاربعة فيرجع حاصل كونه
تعالى محاسبا الى انه تعالى يخلق شيئا ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات
ولا يتوقف تخليقه وايجاده على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن لا جرم
كان قادرا على أن يخلق جميع الخلق في أقل من لمحة البصر وهذا كلام ظاهر ولذلك ورد
في الخبر ان الله تعالى يحاسب الخلق في قدر حلب ناقة (وثانيها) ان معنى كونه تعالى
سريع الحساب انه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم وذلك لانه تعالى في الوقت
الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة
فيعطي كل واحد مطلوبه من غير أن يشتبه عليه شيء من ذلك ولو كان الامر مع واحد
من المخلوقين لطال العد واتصل الحساب فاعلم الله تعالى انه سريع الحساب أي هو
عالم بجملة سؤالات السائلين لانه تعالى لا يحتاج الى عقد يد ولا الى فكرة وروية وهذا
معنى الدعاء المأثور يا من لا يشغله شأن عن شأن ومحصل الكلام في هذا القول أن

(واذكروا الله) أى كبروه فى أعقاب الصلوات وعند ذبح القرابين ورمى الجمار وغيرها (فى أيام معدودات) هى أيام التشريق

معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع أحوال الخلق وأعمالهم ووجه المجاز فيه ان المحاسب انما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشئ فالحساب سبب لحصول العلم فأطلق اسم السبب على المسبب (وثالثها) ان محاسبة الله سريعة بمعنى انها آتية لا محالة كما قال عز وجل انما توعدون لصادق وان الدين لواقع وكل ما هو آت آت فكأنه قيل ان الساعة التى فيها الجزاء والحساب قريبة * قوله تعالى (واذكروا الله فى أيام معدودات فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا انكم اليه تحشرون) اعلم أنه تعالى لما ذكر ما يتعلق بالمشعر الحرام لم يذكر الرمى لوجهين (أحدهما) ان ذلك كان امرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكرين لذلك الا أنه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لانهم كانوا لا يفعلونه (والثانى) لعله انما لم يذكر الرمى لان فى الامر بذكر الله فى هذه الايام دليلا عليه اذ كان من سنته التكبير على كل حصاة منها ثم قال واذكروا الله فى أيام معدودات وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ان الله تعالى ذكر فى مناسك الحج الايام المعدودات والايام المعلومات فقال هنا واذكروا الله فى أيام معدودات وقال فى سورة الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات فذهب الشافعى رضى الله عنه ان المعلومات هى العشر الاول من ذى الحجة آخرها يوم النحر وأما المعدودات فثلاثة أيام بعد يوم النحر وهى أيام التشريق واحتج على ان المعدودات هى أيام التشريق بأنه تعالى ذكر الايام المعدودات والايام لفظ جمع فيكون أقلها ثلاثة ثم قال بعده فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه وهذا يقتضى أن يكون المراد فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه من هذه الايام المعدودات وأجمعت الامة على ان هذا الحكم انما ثبت فى أيام منى وهى أيام التشريق فعلمنا ان الايام المعدودات هى أيام التشريق والقفال أكد هذا بما روى فى تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الديلى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر مناديا فنادى الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج وأيام منى ثلاثة أيام فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه وهذا يدل على ان الايام المعدودات هى أيام التشريق قال الواحدى رحمة الله عليه أيام التشريق هى ثلاثة أيام بعد يوم النحر (أولها) يوم النفر وهو اليوم الحادى عشر من ذى الحجة ينفر الناس فيه بمنى (والثانى) يوم النفر الاول لان بعض الناس ينفرون فى هذا اليوم من منى (والثالث) يوم النفر الثانى وهذه الايام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر وأيام رمى الجمار فى هذه الايام الاربع مع يوم عرفة أيام التكبير أدبار الصلوات على ما سنشرح مذاهب الناس فيه (المسئلة الثانية) المراد بالذكر فى هذه الايام الذكر عند الجمرات فانه يكبر مع كل حصاة والذكر أدبار الصلوات والناس أجمعوا على ذلك الا انهم اختلفوا فى مواضع (الموضع الاول) أجمعت الامة على ان التكبيرات المقيدة بأدبار الصلوات مختصة بعيد الاضحى ثم فى ابتدائها وانتهائها خلاف (القول الاول) انها تبتدأ من الظهر يوم النحر الى ما بعد

الصبح من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول فى خمس عشرة صلاة وهو قول ابن عباس وابن عمرو به قال مالك والشافعى رضى الله عنهما فى احد أقواله والحجة فيه ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد فى حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذكركم آباكم ثم قال واذكروا الله فى أيام معدودات فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه وهذا انما يحصل فى حق الحاج فدل على ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد فى حق الحاج وسائر الناس تبع لهم فى ذلك ثم ان صلاة الظهر هى أول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى فانهم يلبون قبل ذلك وآخر صلاة يصلونها بمنى هى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فوجب أن تكون هذه التكبيرات فى حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان (القول الثانى) للشافعى رضى الله عنه أنه يبتدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر الى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثمانى عشرة صلاة (والقول الثالث) للشافعى رضى الله عنه أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والاسود والنخعى وأبى حنيفة (والقول الرابع) أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة وهو قول أكابر الصحابة كعلى وعمر وابن مسعود وابن عباس ومن الفقهاء قول الثورى وأبى يوسف ومحمد وأحمد واسحق والمزنى وابن شريح وعليه عمل الناس بالبلدان ويدل عليه وجوه (الاول) ماروى جابر ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ثم أقبل علينا فقال الله أكبر ومد التكبير الى العصر من آخر أيام التشريق (والثانى) ان الذى قاله أبو حنيفة أخذ بالاقل وهذا القول أخذ بالاكثر والتكثير فى التكبير أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا (الثالث) ان هذا هو الاحوط لانه لو زاد فى التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها (والرابع) ان هذه التكبيرات تنسب الى أيام التشريق فوجب أن يؤتى بها الى آخر أيام التشريق فان قيل هذه التكبيرات مضافة الى الايام المعدودات وهى أيام التشريق فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة قلنا فهذا يقتضى أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع وأيضا لما كان الاغلب فى هذه المدة أيام التشريق صح أن يضاف التكبير اليها (الموضع الثانى) قال الشافعى رضى الله عنه المستحب فى التكبيرات أن تكون ثلاثا نسقا أى متتابعا وهو قول مالك وقال أبو حنيفة وأحمد يكبر مرتين حجة الشافعى ماروى عبد الله بن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم قال رأيت الائمة يكبرون فى أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثا ولانه زيادة فى التكبير فكان أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الشافعى رضى الله عنه ويقول بعد الثلاث لا اله الا الله والله أكبر ولله الحمد ثم قال ومازاد من ذكر الله فهو حسن وقال فى التلبية واجب أن لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق ان من سنة التلبية التكرار فتكرارها أولى من ضم الزيادة اليها وههنا

(فمن تعجل) أى استعجل فى النفر أو النفر فان التفعل والاستفعال يجيآن لازمين ومتعديين يقال تعجل فى الامر واستعجل فيه وتعجله واستعجله والاول أوفق للتأخر كما فى قوله
قد يدرك المتأنى بعض حاجته * وقد يكون من المستعجل الزلل * (فى يومين) أى فى تمام يومين بعد يوم النحر وهو يوم القر ويوم الرؤس واليوم بعده ينفر اذا فرغ من رمى الجمار (فلا اثم عليه) بتعجله

يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة أولى من السكوت وأما التكبير على الجمار فقد روى ان النبي عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصاة فينبغي أن يفعل ذلك أما قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى ففيه سؤالات (السؤال الاول) لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل (الجواب) قال صاحب الكشاف تعجل واستعجل يجيئآن مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل في الامر واستعجل ومتعديين يقال تعجل الذهاب واستعجله (السؤال الثاني) قوله ومن تأخر فلا اثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان قد استوفى كل ما يلزمه في تمام الحج فما معنى قوله فلا اثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال في حق المقصر ولا يقال في حق من أتى بتمام العمل (والجواب) من وجوه (احدها) انه تعالى لما أذن في التعجل على سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم ان من لم يجر على موجب هذه الرخصة فانه يأثم ألا ترى ان أبا حنيفة رضي الله عنه يقول القصر عزيمة والاتمام غير جائز فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم أزال الله تعالى هذه الشبهة و بين انه لا اثم في الامرين فان شاء استعجل و جرى على موجب الرخصة وان شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ولا اثم عليه في الامرين جميعا (وثانيها) قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتعجل ومنهم من كان يتأخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعله كان المتأخر يرى ان التعجل مخالفة لسنة الحج وكان المتعجل يرى ان التأخر مخالفة لسنة الحج فبين الله تعالى أنه لا عيب في واحد من القسمين ولا اثم فان شاء تعجل وان شاء لم يتعجل (وثالثها) ان المعنى في ازالة الاثم عن المتأخر انما هو لمن زاد على مقام الثلاث فكانه قيل ان أيام منى التي ينبغي المقام بها هي ثلاث فمن نقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا اثم عليه ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث الى الرابع فلم ينفر مع عامة الناس فلا شيء عليه (ورابعها) ان هذا الكلام انما ذكر مبالغة في بيان ان الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا مثل ان الانسان اذا تناول الترياق فالطبيب يقول له الآن ان تناولت السم فلا ضرر وان لم تتناول فلا ضرر مقصوده من هذا بيان ان الترياق دواء كامل في دفع المضار لا بيان ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحدا فكذا ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفرا لكل الذنوب لا بيان ان التعجل وتركه سيان ومما يدل على كون الحج سببا قويا في تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه (وخامسها) ان كثيرا من العلماء قالوا الجوار مكروه لان اذا جاوروا الحرم والبيت سقط وقعه عن عينه واذا كان غائبا ازداد شوقه اليه واذا كان كذلك احتمل أن يخطر ببال أحدنا على هذا المعنى ان من تعجل في يومين فحاله أفضل ممن لم يتعجل وأيضا من تعجل في يومين فقد انصرف الى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال في الطواف فلهذا السبب يبقى في الخاطر تردد في ان التعجل أفضل أم التأخر فبين الله تعالى انه لا اثم ولا حرج في واحد منهما

(ومن تأخر) في النفر حتى رمى في اليوم الثالث قبل الزوال أو بعده وعند الشافعي بعده فقط (فلا اثم عليه) بما صنع من التأخر والمراد التخيير بين التعجل والتأخر ولا يقدح فيه أفضلية الثاني وانما ورد بنفي الاثم تصريحا بالرد على أهل الجاهلية حيث كانوا مختلفين فمن مؤثم للمتعجل ومؤثم للمتأخر (لمن اتقى) خبر لمبتدأ محذوف اي الذي ذكر من التخيير ونفي الاثم عن المتعجل والمتأخر أو من الاحكام لمن اتقى لانه الحاج على الحقيقة والمنتفع به أو لاجله حتى لا يتضرر بترك ما يهمه منهما

(وسادسها) قال الواحدى رحمه الله تعالى انما قال ومن تأخر فلا اثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة للثانية كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن نعلم ان جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان فاذا حمل على موافقة اللفظ ما لا يصح فى المعنى فلأن يحمل على موافقة اللفظ ما يصح فى المعنى أولى لان المبرور المأجور يصح فى المعنى نفى الاثم عنه (السؤال الثالث) هل فى الآية دلالة على وجوب الاقامة بمنى بعد الافاضة من المزدلفة (الجواب) نعم كما كان فى قوله فاذا أفضتم من عرفات دليل على وقوفهم بها واعلم ان الفقهاء قالوا انما يجوز التعجل فى اليومين لمن تعجل قبل غروب الشمس من اليومين فاما اذا غابت الشمس من اليوم الثانى قبل النفر فليس له أن ينفر الا فى اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجل فى اليومين لا فى الثالث هذا مذهب الشافعى وقول كثير من فقهاء التابعين وقال أبو حنيفة رضى الله عنه يجوز له أن ينفر ما لم يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمى بعد أما قوله تعالى لمن اتقى ففيه وجوه (أحدها) ان الحاج يرجع مغفورا له بشرط أن يتقى الله فيما بقى من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من أعمال الحج فبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار بالحج السابق (وثانيها) أن هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته ان المصر على الذنب لا ينفعه حجه وان كان قد أدى الفرض فى الظاهر (وثالثها) ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روى فى الخبر من قوله عليه السلام من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التى ذكرناها اشارة الى اعتباره فى الحال والتحقيق أنه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله لمن اتقى ما يلزمه التوقى فى الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب ذلك صار مأثوما وربما صار عمله محبطا وهذا ضعيف من وجهين (الاول) انه تقييد للفظ المطلق بغير دليل (والثانى) ان هذا لا يصح الا اذا حمل على ما قبل هذه الايام لانه فى يوم النحر اذا رمى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رمى الجمار فلا يلزمه اتقاء الصيد الا فى الحرم لكن ذلك ليس للاحرام لكن اللفظ مشعر بأن هذا الاتقاء معتبر فى هذه الايام فسقط هذا الوجه أما قوله تعالى واتقوا الله فهو أمر فى المستقبل وهو مخالف لقوله لمن اتقى الذى أريد به الماضى فليس ذلك بتكرار وقد علمت ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات فاما قوله واعلموا انكم اليه تحشرون فهو تأكيد للامر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة وان بعد الموت لا دار الا الجنة أو النار صار ذلك من أقوى الدواعى له الى التقوى وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الاجداث الى انتهاء الموقف لانه لا يتم كونهم هناك الا بجميع هذه الامور والمراد بقوله اليه أنه حيث لا مالك سواه ولا ملجأ الا اياه ولا يستطيع

(واتقوا الله) فى مجامع أموركم بفعل الواجبات وترك المحظورات ليعبأ بكم وتنتظموا فى سلك المغتنمين بالاحكام المذكورة والرخص أو احذروا الاخلال بما ذكر من الاحكام وهو الانسب بقوله عز وجل (واعلموا انكم اليه تحشرون) أى للجزاء على أعمالكم بعد الاحياء والبعث وأصل الحشر الجمع وضم المتفرق وهو تأكيد للامر بالتقوى وموجب للامتثال به فان من علم بالحشر والمحاسبة والجزاء كان ذلك من أقوى الدواعى الى ملازمة التقوى

أحد دفعا عن نفسه كما قال تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله * قوله تعالى (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا و يشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد) اعلم أنه تعالى لما بين أن الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا آتنا في الدنيا ومسلم وهو الذي يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة بقي المنافق فذكره في هذه الآية وشرح صفاته وأفعاله فهذا ما يتعلق بنظم الآية والغرض بكل ذلك أن يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بأفعال القلوب والجوارح وان يعلموا أن المعبود لا يمكن اخفاء الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الآية مختصة بأقوام معينين ومنهم من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الآية أما الاولون فقد اختلفوا على وجوه (فالرواية الاولى) انها نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وهو حليف لبني زهرة أقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم وأظهر الاسلام وزعم أنه يحبه و يحلف بالله على ذلك وهذا هو المراد بقوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا و يشهد الله على ما في قلبه غير انه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن ثم خرج من عند النبي عليه السلام فمر بزرع لقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر وهو المراد بقوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث والنسل وقال آخرون المراد بقوله تعالى يعجبك قوله هو أن الاخنس اشار على بني زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمدا ابن أختكم فان يك كاذبا كفاكموه سائر الناس وان يك صادقا كنتم أسعد الناس به قالوا نعم الرأي ما رأيت قال فاذا نودي في الناس بالرحيل فاني أتخنس بكم فاتبعوني ثم خنس بثلثمائة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمي لهذا السبب أخنس وكان اسمه أبي بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعجبه وعندي أن هذا القول ضعيف وذلك لانه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا و يشهد الله على ما في قلبه مذكور في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الاول هو الاصح (والرواية الثانية) في سبب نزول هذه الآية ما روي عن ابن عباس والضحاك أن كفار قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم انا قد أسلمنا فابعث الينا نفرا من علماء أصحابك فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع و وصل الخبر الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا وأحاطوا بهم وقتلوهم وصلبوهم ففيهم نزلت هذه الاية ولذلك عقبه من بعد بذكر من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله منبها بذلك على حال هؤلاء الشهداء (القول الثاني) في الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين أن هذه الآية عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة ونقل عن محمد بن كعب القرظي أنه جرى بينه و بين غيره كلام في هذه الآية فقال انها وان نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع أن تنزل

(ومن الناس من يعجبك قوله) تجريد للخطاب وتوجيه له اليه عليه الصلاة والسلام وهو كلام مبتدأ سيق لبيان تحزب الناس في شأن التقوى الى حزبين وتعيين مآل كل منهما ومن موصولة أو موصوفة واعرابه كما بين في قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر أي ومنهم من يروقك كلامه و يعظم موقعه في نفسك لما تشاهد فيه من ملاءمة الفحوى ولطف الاداء والتعجب حيرة تعرض للانسان بسبب عدم الشعور بسبب ما يتعجب منه (في الحياة الدنيا) متعلق بقوله أي ما يقوله في حق الحياة الدنيا ومعناها فانها الذي يريده بما يدعيه من الايمان ومحبة الرسول صلى الله عليه وسلم وفيه اشارة الى أن له قولا آخر ليس بهذه الصفة أو بيعجبك أي يعجبك قوله في الدنيا بحلاوته وفصاحته لا في الآخرة لما أنه يظهر هناك كذبه وقبحه وقيل لما يرهقه من الحبسة واللكنة وأنت خبير بأنه لا مبالغة حينئذ في سوء حاله فان مآله بيان حسن كلامه في الدنيا وقبحه في الآخرة وقيل معنى في الحياة الدنيا مدة الحياة الدنيا أي لا يصدر منه فيها الا القول الحسن

(ويشهد الله على ما في قلبه) أي بحسب ادعائه حيث يقول الله يعلم ان ما في قلبي موافق لما في لساني وهو عطف على يعجبك وقرئ ويشهد الله فالمراد بما في قلبه ما فيه حقيقة ويؤيده قراءة ابن عباس رضي الله عنهما والله يشهد على ما في قلبه على ان كلمة على لكون المشهود به مضرا له فالجملة اعتراضية وقرئ ويستشهد الله

الآية في الرجل ثم تكون عامة في كل من كان موصوفا بتلك الصفات والتحقيق في المسئلة أن قوله ومن الناس اشارة الى بعضهم فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله لا يدل على ان المراد به واحد من الناس لجواز أن يرجع ذلك الى اللفظ دون المعنى وهو جمع وأما نزوله على السبب الذي حكيناه فلا يمنع من العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم وهو من وجوه (أحدها) ان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فلما ذم الله تعالى قوما ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا أن الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات فلزم أن كل من كان موصوفا بتلك الصفات ان يكون مستوجبا للذم (وثانيها) أن الحمل على العموم أكثر فائدة وذلك لانه يكون زجرا لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة (وثالثها) أن هذا أقرب الى الاحتياط لانا اذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص وأما اذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في أن الآية هل تدل على ان الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا والصحيح أنها لا تدل على ذلك لان الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة وشيء منها لا يدل على النفاق (فأولها) قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا وهذا لا دلالة فيه على صفة مذمومة الا من جهة الايماء الحاصل بقوله في الحياة الدنيا لان الانسان اذا قيل انه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا أوهم نوعا من المذمة (وثانيها) قوله ويشهد الله على ما في قلبه وهذا لا دلالة فيه على حالة منكرة فان أضمرنا فيه انه يشهد الله على ما في قلبه مع ان قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الاضمار لا يدل على النفاق لانه ليس في الآية أن الذي يظهره للرسول من أمر الاسلام والتوحيد فانه يضمر خلافه حتى يلزم أن يكون منافقا بل لعل المراد أنه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرائيا (وثالثها) قوله وهو ألد الخصام وهذا أيضا لا يوجب النفاق (ورابعها) قوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها والمسلم الذي يكون مفسدا قد يكون كذلك (وخامسها) قوله واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم فهذا أيضا لا يقتضي النفاق فعلمنا أن كل هذه الصفات المذكورة في الآية كما يمكن ثبوتها في المنافق يمكن ثبوتها في المرائي فاذن ليس في الآية دلالة على ان هذا المذكور يجب أن يكون منافقا الا أن المنافق داخل في الآية وذلك لان كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمسة بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت انا متى حملنا الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة دخل فيها المنافق والمرائي واذ عرفت هذه الجملة فنقول الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة (الصفة الاولى) قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا والمعنى يروقك ويعظم في قلبك ومنه الشيء العجيب الذي يعظم في النفس وأما قوله في الحياة الدنيا ففيه وجهان (أحدهما) انه نظير قول القائل يعجبني كلام فلان في هذه المسئلة والمعنى يعجبك قوله وكلامه عندما يتكلم لطلب مصالح الدنيا (والثاني) أن

(وهو ألد الخصام) اى شديد العداوة والخصومة للمسلمين على ان الخصام مصدر واضافة ألد اليه بمعنى فى كقولهم ثبت العذر أو أشد الخصوم لهم خصومة على انه جمع خصم كصعب وصعاب قيل نزلت فى الاخنس بن شريق الثقفى وكان حسن المنظر حلو المنطق يوالى رسول الله صلى الله عليه وسلم و يدعى الاسلام والمحبة وقيل فى المنافقين والجملة حال من الضمير المجرور فى قوله أو من المستكن فى يشهد وعطف على ماقبلها على القراءتين المتوسطتين

يكون التقدير يعجبك قوله وكلامه فى الحياة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه فى الآخرة لانه مادام فى الدنيا يكون جرىء اللسان حلو الكلام وأما فى الآخرة فانه تعتريه اللكنة والاحتباس خوفا من هيبة الله وقهر كبريائه (الصفة الثانية) قوله و يشهد الله على مافى قلبه فالمعنى انه يقرر صدقه فى كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالحلف واليمين ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول الله يشهد بأن الامر كما قلت فهذا يكون استشهادا بالله ولا يكون يمينا وعامة القراء يقرؤن و يشهد الله بضم الياء أى هذا القائل يشهد الله على مافى ضميره وقرأ ابن محيصن يشهد الله على مافى قلبه بفتح الياء والمعنى ان الله يعلم من قلبه خلاف ماأظهره (فالقراءة الاولى) تدل على كونه مرائيا وعلى أنه يشهد الله باطلا على نفاقه وريائه (وأما القراءة الثانية) فلا تدل الا على كونه كاذبا فاما على كونه مستشهدا بالله على سبيل الكذب فلا فعلى هذا القراءة الاولى أدل على الذم (الصفة الثالثة) قوله تعالى وهو ألد الخصام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الالد الشديد الخصومة يقال رجل الد وقوم لد قال الله تعالى وتنذر به قوما لدا وهو كقوله بل هم قوم خصمون يقال منه لد يلد بفتح اللام فى يفعل منه فهو ألد اذا كان خصما ولددت الرجل ألده بضم اللام اذا غلبته بالخصومة قال الزجاج اشتقاقه من لديدى العنق وهما صفحتاه ولديدى الوادى وهما جانباه وتأويله انه فى أى وجه أخذه خصمه من يمين وشمال فى أبواب الخصومة غلب من خاصمه وأما الخصام ففيه قولان (أحدهما) وهو قول الخليل ان مصدر بمعنى المخاصمة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد المخاصمة ثم فى هذه الاضافة وجهان (أحدهما) انه بمعنى فى والتقدير ألد فى الخصام (والثانى) أنه جعل الخصام ألد على سبيل المبالغة (والقول الثانى) أن الخصام جمع خصم كصعاب وصعب وضخام وضخم والمعنى وهو أشد الخصوم خصومة وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الآية نزلت فى الاخنس بن شريق على ماشرحناه وفيه نزل أيضا قوله و يل لكل همزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم ثم للمفسرين عبارات فى تفسير هذه اللفظة قال مجاهد ألد الخصام معناه ظالم لا يستقيم وقال السدى أعوج الخصام وقال قتادة ألد الخصام معناه أنه جدل بالباطل شديد القسوة فى معصية الله عالم اللسان جاهل العمل (المسئلة الثانية) تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الآية قالوا انه تعالى ذم ذلك الانسان بكونه شديدا فى الجدل ولولا ان هذه الصفة من صفات الذم والا لما جاز ذلك وجوابه ماتقدم فى قوله ولا جدال فى الحج (الصفة الرابعة) قوله تعالى واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد اعلم أنه تعالى لما بين من حال ذلك الانسان أنه حلو الكلام وانه يقرر صدق قوله بالاستشهاد بالله وانه ألد الخصام بين بعد ذلك أن كل ماذكره باللسان فقلبه منطو على ضد ذلك فقال واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها ثم فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى واذا تولى

فيه قولان (أحدهما) معناه واذا انصرف من عندك سعى فى الارض بالفساد ثم هذا الفساد يحتمل وجهين (أحدهما) ما كان من اتلاف الاموال بالتخريب والتحريق والنهب وعلى هذا الوجه ذكروا روايات منها ماقدمنا أن الاخنس لما أظهر للرسول عليه السلام انه يحبه وأنه على عزم أن يؤمن فلما خرج من عنده مر بزرع للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر ومنها أنه لما انصرف من بدر مر ببنى زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبيتهم ليلا وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم (والوجه الثانى) فى تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبى عليه السلام يشتغل بادخال الشبه فى قلوب المسلمين وباستخراج الحيل فى تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له اتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الارض أى يردوا قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم شريعتهم وقال أيضا انى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الارض الفساد وقد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لاتفسدوا فى الارض مايقرب من هذا الوجه وانما سمى هذا المعنى فسادا فى الارض لانه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدى الى أن يتبرأ بعضهم من بعض فتنقطع الارحام وينسفك الدماء قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا فى الارض وتقطعوا أرحامكم فاخبر انهم ان تولوا عن دينه لم يحصلوا الا على الفساد فى الارض وقطع الارحام وذلك من حيث قلنا وهو كثير فى القرآن واعلم أن حمل الفساد على هذا أولى من حمله على التخريب والنهب لانه تعالى قال ويهلك الحرث والنسل والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لامحالة (القول الثانى) فى تفسير قوله واذا تولى واذا صار واليا فعل مايفعله ولاة السوء من الفساد فى الارض باهلاك الحرث والنسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل (والقول الاول) أقرب الى نظم الآية لان المقصود بيان نفاقه وهو أنه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى فى ايقاع الفتنة والفساد (المسئلة الثانية) قوله سعى فى الارض أى اجتهد فى ايقاع القتال وأصل السعى هو المشى بسرعة ولكنه مستعار لايقاع الفتنة والتخريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالنميمة قال الله تعالى لوخرجوا فيكم مازادوكم الا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة (المسئلة الثالثة) من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى ذكره أولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث والنسل ومن فسر الافساد بالقاء الشبهة قال كما ان الدين الحق أمران أولهما العلم وثانيهما العمل فكذا الدين الباطل أمران اولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فههنا ذكر تعالى أولا من ذلك الانسان اشتغاله بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك الحرث والنسل ولاشك أن هذا التفسير أولى ثم من قال سبب نزول الآية أن الاخنس مر بزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر قال المراد

(واذا تولى) أى من مجلسك وقيل اذا صار واليا (سعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) كما فعله الاخنس بثقيف حيث بيتهم وأحرق زروعهم وأهلك مواشيهم أو كما يفعله ولاة السوء بالقتل والاتلاف أو بالظلم حتى يمنع الله تعالى بشؤمه القطر فيهلك الحرث والنسل وقرئ ويهلك الحرث والنسل على اسناد الهلاك اليهما عطفا على سعى وقرئ بفتح اللام وهى لغة وقرئ على البناء للمفعول من الاهلاك

(والله لايحب الفساد) أى لايرتضيه ويبغضه ويغضب على من يتعاطاه وهو اعتراض تذييلى

بالحرث الزرع و بالنسل تلك الحمر والحرث هو مايكون منه الزرع قال تعالى أفرأيتم ماتحرثون أأنتم تزرعونه وهو يقع على كل مايحرث و يزرع من أصناف النبات وقيل ان الحرث هو شق الارض و يقال لمايشق به محرث وأما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل فى اللغة الولد واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج فسقط ومنه نسل ريش الطائر و وبر البعير وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة منها اذا سقط نسالة ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون أى يسرعون لانه أسرع الخروج بحدة والنسل الولد لخروجه من ظهر الاب و بطن الام وسقوطه والناس نسل آدم وأصل الحرف من النسول وهو الخروج وأما من قال ان سبب نزول الآية أن الاخنس بيت على قوم ثقيف وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نساؤكم حرث لكم أو الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الارض اذ الرجال هم الذين يشقون أرض التوليد وأما النسل فالمراد منه الصبيان واعلم أنه على جميع الوجوه فالمراد بيان أن ذلك الفساد فساد عظيم لا أعظم منه لان المراد منها على التفسير الاول اهلاك النبات والحيوان وعلى التفسير الثانى اهلاك الحيوان بأصله وفرعه وعلى الوجهين فلا فساد أعظم منه فاذن قوله و يهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره فى الاختصار ماقاله فى صفة الجنة وفيها ماتشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها فان قيل أفتدل الآية على انه يهلك الحرث والنسل أو تدل على انه أراد ذلك قلنا ان قوله سعى فى الارض ليفسد فيها دل على ان غرضه أن يسعى فى ذلك ثم قوله و يهلك الحرث والنسل ان عطفناه على الاول لم تدل الآية على وقوع ذلك فان تقدير الآية هكذا سعى فى الارض ليفسد فيها وسعى ليهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ منقطعا عن الاول دل على وقوع ذلك والاول أولى وان كانت الاخبار المذكورة فى سبب نزول الآية دلت على ان هذه الاشياء قد وقعت ودخلت فى الوجود (المسئلة الرابعة) قرأ بعضهم و يهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن بفتح اللام من يهلك وهى لغة نحو أبى يأبى وروى عنه و يهلك على البناء للمفعول (المسئلة الخامسة) استدلت المعتزلة على ان الله تعالى لا يريد القبائح بقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة عن الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم يريدون وأيضا نقل عن الرسول عليه السلام أنه قال ان الله أحب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا أحب لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا من ولاة امركم وكره لكم القيل والقال واضاعة المال وكثرة السؤال فجعل الكراهة ضد المحبة ولولا ان المحبة عبارة عن الارادة والا لكانت الكراهة ضدا للارادة وأيضا لو كانت المحبة غير الارادة لصح أن يحب الفعل وان كرهه لان الكراهة على هذا القول انما تضاد الارادة دون المحبة

قالوا واذا ثبت أن المحبة نفس الارادة فقوله والله لا يحب الفساد جار مجرى قوله والله لا يريد الفساد كقوله وما الله يريد ظلما للعباد بل دلالة هذه الآية أقوى لانه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب الفساد اشارة اليه فدل على أن ذلك الواقع وقع لا بارادة الله تعالى واذا ثبت أنه تعالى لا يريد الفساد وجب أن لا يكون خالقا له لان الخلق لا يمكن الا مع الارادة فصارت هذه الآية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الافعال والاصحاب أجابوا عنه بوجهين (الاول) أن المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشئ وذكر تعظيمه (والثاني) ان سلمنا أن المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الالف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان (الاول) أن قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم نفي الصانع وان وقع لمرجح فذلك المرجح لابد وأن يكون من الله والا لزم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل أن يقال انه لا يريده (والثاني) أنه عالم بوقوع الفساد فان أراد أن لا يقع الفساد لزم أن يقال انه أراد أن يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال (الصفة الخامسة) قوله تعالى واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدي قوله تعالى واذا قيل له اتق الله أخذته العزة معناه أن رسول الله دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى الظلم واعلم أن هذا التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله أخذته العزة ليس فيه دلالة الا على انه متى قيل له هذا القول أخذته العزة فاما ان هذا القول قيل أو ما قيل فليس في الآية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كنا نعلم انه عليه السلام كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص (المسئلة الثانية) أنه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة (أولها) اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا (وثانيها) استشهاده بالله كذبا وبهتانا (وثالثها) لجاجه في ابطال الحق واثبات الباطل (ورابعها) سعيه في الفساد (وخامسها) سعيه في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح وظاهر قوله اذا قيل له اتق الله فليس بأن ينصرف الى بعض هذه الامور أولى من بعض فوجب أن يحمل على الكل فكأنه قيل اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجاج الباطل وفي الاستشهاد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النهي الى البعض أولى من بعض (المسئلة الثالثة) قوله أخذته العزة بالاثم فيه وجوه (أحدها) أن هذا مأخوذ من قولهم أخذت فلانا بأن يعمل كذا أي ألزمته ذلك وحكمت به عليه فتقدير الآية أخذته العزة بأن يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الواعظ وعدم الاصغاء اليه (وثانيها) أخذته العزة أي لزمته يقال أخذته الحمى أي لزمته وأخذه الكبر أي اعتراه فمعنى الآية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذي في قلبه فان تلك العزة

(واذا قيل له) على نهج العظة والنصيحة (اتق الله) واترك ما تباشره من الفساد أو النفاق واحذر سوء مغبته (أخذته العزة بالاثم) أي حملته الانفة وحمية الجاهلية على الاثم الذي نهي عنه لجاجا وعنادا من قولك أخذته بكذا اذا حملته عليه وألزمته اياه

إنما حصلت بسبب ما في قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر في الدلائل ونظيره قوله تعالى بل الذين كفروا في عزة وشقاق والباء ههنا في معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبته بجناياته ولجنايته * أما قوله تعالى فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاءً له وعذاباً يقال حسبك درهم أي كفاك وحسبنا الله أي كافينا الله وأما جهنم فقال يونس وأكثر النحويين هي اسم للنار التي يعذب الله بها في الآخرة وهي أعجمية وقال آخرون جهنم اسم عربي سميت نار الآخرة بها لبعد قعرها حكي عن رؤبة أنه قال ركية جهنام يريد بعيدة القعر * وأما قوله تعالى ولبئس المهاد ففيه وجهان (الأول) أن المهاد والتمهيد التوطئة وأصله من المهد قال تعالى والأرض فرشناها فنعم الماهدون أي الموطئون الممكنون أي جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد بأهلها ولا تنبو عنهم وقال تعالى فلأنفسهم يمهدون أي يفرشون ويمكنون (والثاني) أن يكون قوله ولبئس المهاد أي لبئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد الفراش للنوم فلما كان المعذب في النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهاداً له وفراشاً * قوله تعالى (ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رؤف بالعباد) اعلم أنه تعالى لما وصف في الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الآية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم في الآية مسائل (المسئلة الأولى) في سبب النزول روايات (أحدها) روي عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت في صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان وفي عمار بن ياسر وفي سمية أمه وفي ياسر أبيه وفي بلال مولى أبي بكر وفي خباب بن الأرت وفي عابس مولى حويطب أخذهم المشركون فعذبوهم فأما صهيب فقال لأهل مكة إني شيخ كبير ولي مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم أو من عدوكم تكلمت بكلام وأنا أكره أن أنزل عنه وأنا أعطيكم مالي ومتاعي واشتري منكم ديني فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله فانصرف راجعاً إلى المدينة فنزلت الآية وعند دخول صهيب المدينة لقيه أبو بكر رضي الله عنه فقال له ربح بيعك فقال له صهيب وبيعك فلا تخسر ماذاك فقال أنزل الله فيك كذا وقرأ عليه الآية وأما خباب بن الأرت وأبو ذر فقد فرا وأتيا المدينة وأما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر وأما الباقون فأعطوا بسبب العذاب بعض ما أراد المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا بتعذيب أهل مكة لنبوئنهم في الدنيا حسنة بالنصر والغنيمة ولأجر الآخرة أكبر وفيهم نزل إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان (والرواية الثانية) أنها نزلت في رجل أمر بمعروف ونهى عن منكر عن عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم (والرواية الثالثة) نزلت في علي بن أبي طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه إلى الغار ويروى أنه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه وميكائيل عند رجليه وجبريل ينادي بخ بخ من مثلك يا ابن أبي

(فحسبه جهنم) مبتدأ وخبر أي كافية جهنم وقيل جهنم فاعل لحسبه ساد مسد خبره وهو مصدر بمعنى الفاعل وقوى لاعتماده على الفاء الرابطة للجملة بما قبلها وقيل حسب اسم فعل ماض أي كفته جهنم (ولبئس المهاد) جواب قسم مقدر والمخصوص بالذم محذوف لظهوره وتعينه والمهاد الفراش وقيل ما يوطأ للجنب والجملة اعتراض (ومن الناس من يشري نفسه) مبتدأ وخبر كما مر أي يبيعها يبذلها في الجهاد ومشاق الطاعات وتعريضها للمهالك في الحروب أو يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن ترتب عليه القتل (ابتغاء مرضاة الله) أي طلب لرضاه وهذا كمال التقوى وإيراده قسيماً للأول من حيث إن ذلك يأنف من الأمر بالتقوى وهذا يأمر بذلك وإن أدى إلى الهلاك وقيل نزلت في صهيب بن سنان الرومي أخذه المشركون وعذبوه ليرتد فقال إني شيخ كبير لا أنفعكم إن كنت معكم ولا أضركم إن كنت عليكم فخلوني وما أنا عليه وخذوا مالي فقبلوا منه ماله وأتى المدينة فيشتري حينئذ بمعنى يشتري باعتبار الحال على صورة الشراء

طالب يباهي الله بك الملائكة ونزلت الآية (المسئلة الثانية) أكثر المفسرين على ان المراد بهذا الشراء البيع قال تعالى وشروه بثمن بخس أي باعوه وتحقيقه أن المكلف باع نفسه بثواب الآخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة الله من الصلاة والصيام والحج والجهاد ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله كان مايبذله من نفسه كالسلعة وصار الباذل كالبائع والله كالمشترى كما قال ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بان لهم الجنة وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة فقال ياأيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم وعندى انه يمكن اجراء لفظة الشراء على ظاهرها وذلك أن من أقدم على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الاخرة وقع في العذاب الدائم فصار في التقدير كان نفسه كانت له فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار والعذاب فاذا ترك الكفر والفسق وأقدم على الايمان والطاعة صار كانه اشترى نفسه من العذاب والنار فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة ويشترى بها نفسه فكذلك المؤمن يبذل أنفاسا معدودة ويشترى بها نفسه أبدا لكن المكاتب عبد مابقى عليه درهم فكذا المكلف لاينجو عن رق العبودية مادام له نفس واحد في الدنيا ولهذا قال عيسى عليه السلام وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا وقال تعالى لنبيه عليه السلام واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فان قيل ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم وهذا يمنع كون المؤمن مشتريا قلنا لامنافاة بين الامرين فهو كمن اشترى ثوبا بعبد فكل واحد منهما بائع وكل واحد منهما مشتر فكذا ههنا وعلى هذا التأويل فلا يحتاج الى ترك الظاهر والى حمل لفظ الشراء على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان في طلب الدين فيدخل فيه المجاهد ويدخل فيه الباذل مهجته الصابر على القتل كما فعله ابو عمار وأمه ويدخل فيه الآبق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشترى نفسه من الكفار بماله كما فعله صهيب ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر وروى أن عمر رضي الله عنه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم منهم واحد فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم ألقى بيده الى التهلكة فقال عمر كذبتم رحم الله أبا فلان وقرأ ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم اعلم أن المشقة التى يتحملها الانسان لابد وأن تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية فأما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من باب القاء النفس في التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة ففعل قال قتادة أما والله ماهم بأهل حروراء المراق من الدين ولكنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار لما رأوا المشركين يدعون مع الله الها آخر قاتلوا على دين الله وشروا أنفسهم غضبا لله وجهادا في سبيله (المسئلة الثالثة) يشرى نفسه ابتغاء مرضاة

الله أى لابتغاء مرضاة الله و يشرى بمعنى يشترى * أما قوله تعالى والله رؤف بالعباد فمن رأفته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع ومن رأفته جوز لهم كلمة الكفر ابقاء على النفس ومن رأفته انه لايكلف نفسا الاوسعها ومن رأفته ورحمته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب ولو فى لحظة اسقط كل ذلك العقاب وأعطاه الثواب الدائم ومن رأفته أن النفس له والمال ثم انه يشترى ملكه بملكه فضلا منه ورحمة واحسانا * قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ولاتتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين) اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافق أنه يسعى فى الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث والنسل أمر المسلمين بما يضاد ذلك وهو الموافقة فى الاسلام وفى شرائعه فقال ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائى السلم بفتح السين وكذا فى قوله وان جنحوا للسلم وقوله وتدعوا الى السلم وقرأ عاصم فى رواية أبى بكر بن عياش السلم بكسر السين فى الكل وقرأ حمزة والكسائى بكسر السين فى هذه التى فى البقرة والتى فى سورة محمد فى قوله وتدعوا الى السلم وقرأ ابن عامر بكسر السين فى هذه التى فى البقرة وحدها وبفتح السين فى الانفال وفى سورة محمد فذهب ذاهبون الى انهما لغتان بالفتح والكسر مثل رطل ورطل وجسر وجسر وقرأ الاعمش بفتح السين واللام (المسئلة الثانية) أصل هذه الكلمة من الانقياد قال الله تعالى اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت والاسلام انما سمى اسلاما لهذا المعنى وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب وهذا أيضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح ينقاد كل واحد لصاحبه ولاينازعه فيه قال أبو عبيدة وفيه لغات ثلاث السلم والسلم والسلم (المسئلة الثالثة) فى الآية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الاسلام فيصير تقدير الآية ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى الاسلام والايمان هو الاسلام ومعلوم أن ذلك غير جائز ولاجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها فى تأويل هذه الآية (أحدهـا) أن المراد بالآية المنافقون والتقدير ياأيها الذين آمنوا بألسنتهم ادخلوا بكليتكم فى الاسلام ولاتتبعوا خطوات الشيطان أى آثار تزيينه وغروره فى الاقامة على النفاق ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بان هذه الآية انما وردت عقيب مامضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الآية فلما وصف المنافق بما ذكر دعا فى هذه الآية الى الايمان بالقلب وترك النفاق (وثانيها) أن هذه الآية نزلت فى طائفة من مسلمي أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأصحابه وذلك لانهم حين آمنوا بالنبى عليه السلام أقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل وألبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح فى الاسلام وواجب فى التوراة فنحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وأمرهم أن يدخلوا فى السلم كافة أى فى شرائع الاسلام كافة ولايتمسكوا بشئ من أحكام التوراة اعتقادا له وعملا به لانها صارت

(والله رؤف بالعباد) ولذلك يكلفهم التقوى و يعرضهم للثواب والجملة اعتراض تذييلي (ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم) أى الاستسلام والطاعة وقيل الاسلام وقرئ بفتح السين وهي لغة فيه وبفتح اللام أيضا وقوله تعالى

منسوخة ولاتتبعوا خطوات الشيطان فى التمسك بأحكام التوراة بعدان عرفتم انها صارت منسوخة والقائلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كأنه قيل ادخلوا فى جميع شرائع الاسلام اعتقادا وعملا (وثالثها) أن يكون هذا الخطاب واقعا على أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبى عليه السلام فقوله يا أيها الذين آمنوا أى بالكتاب المتقدم ادخلوا فى السلم كافة أى أكملوا طاعتكم فى الايمان وذلك ان تؤمنوا بجميع أنبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد عليه السلام وبكتابه فى السلم عن التمام ولاتتبعوا خطوات الشيطان فى تحسينه عند الاقتصار على دين التوراة بسبب انه دين اتفقوا كلهم على انه حق بسبب انه جاء فى التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التى يتمسكون بها فى بقاء تلك الشريعة (ورابعها) هذا الخطاب واقع على المسلمين يا أيها الذين آمنوا بالالسنة ادخلوا فى السلم كافة أى دوموا على الاسلام فيما تستأنفونه من العمر ولاتخرجوا عنه ولاعن شئ من شرائعه ولا تتبعوا خطوات الشيطان أى ولاتلتفتوا الى الشبهات التى تلقيها اليكم أصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل قال هذا الوجه متأكد بما قبل هذه الآية وبما بعدها أما ماقبل هذه الآية فهو ماذكر الله تعالى فى صفة ذلك المنافق فى قوله سعى فى الارض ليفسد فيها وماذكرنا هناك أن المراد منه القاء الشبهات الى المسلمين فكأنه تعالى قال دوموا على اسلامكم ولاتتبعوا تلك الشبهات التى يذكرها المنافقون وأما مابعد هذه الآية فهو قوله تعالى هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام يعنى هؤلاء الكفار معاندون مصرون على الكفر قد أزيحت عللهم وهم لايوقفون قولهم بهذا الدين الحق الاعلى أمور باطلة مثل أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة فان قيل الموصوف بالشئ يقال له دم عليه ولكن لايقال له ادخل فيه والمذكور فى الآية هو قوله ادخلوا قلنا ان الكائن فى الدار اذا علم أن له فى المستقبل خروجا عنها فغير ممتنع أن يؤمر بدخولها فى المستقبل حالا بعد حال وان كان كائنا فيها فى الحال لان حال كونه فيها غير الحالة التى أمر أن يدخلها فاذا كان فى الوقت الثانى قد يخرج عنها صح أن يؤمر بدخولها ومعلوم أن المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الاحوال فلا يمتنع أن يأمرهم الله تعالى بالدخول فى المستقبل فى الاسلام (وخامسها) أن يكون السلم المذكور فى الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة أى كونوا موافقين ومجتمعين فى نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ولاتتبعوا خطوات الشيطان بأن يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اصبروا وقال واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا وقال عليه السلام المؤمن يرضى لاخيه مايرضى لنفسه وهذه الوجوه فى التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندى فيه وجوه أخر

﴿ احدها ﴾

(أحدها) أن قوله يا أيها الذين آمنوا اشارة الى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا في السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان المعصية مخالفة لله ولرسوله فيصح أن يسمى تركها بالسلم أو يكون المراد منه كونوا منقادين لله في الاتيان بالطاعات وترك المحظورات وذلك لان مذهبنا أن الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تأويل ظاهر (وثانيها) أن يكون المراد من السلم كون العبد راضيا ولم يضطرب قلبه على ما روى في الحديث الرضا بالقضاء باب الله الاعظم (وثالثها) أن يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله واذ امروا باللغو مروا كراما وفي قوله خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين فهذا هو كلام في وجوه تأويلات هذه الآية (المسئلة الرابعة) قال القفال كافة يصح أن يرجع الى المأمورين بالدخول أي ادخلوا بأجمعكم في السلم ولا تتفرقوا ولا تختلفوا قال قطرب تقول العرب رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات ويصلح أن يرجع الى الاسلام أي ادخلوا في الاسلام كله أي في كل شرائعه قال الواحدي رحمه الله هذا أليق بظاهر التفسير لانهم أمروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحاجزة المانعة يقال كففت فلانا عن السوء أي منعته ويقال كف القميص لانه منع الثوب عن الانتشار وقيل لطرف اليد كف لانه يكف بها عن سائر البدن ورجل مكفوف أي كف بصره من أن يبصر فالكافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لان الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ فقوله ادخلوا في السلم كافة أي ادخلوا في شرائع الاسلام الى حيث ينتهي شرائع الاسلام فتكفوا من أن تتركوا شيئا من شرائعه أو يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحدا من أن لا يدخل فيه * أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمعنى ولا تطيعوه ومعروف في الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة انسان اقتفى أثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله اتبعت خطوته وخطوات جمع خطوة وقد تقدم ذلك * أما قوله تعالى انه لكم عدو مبين فقال أبو مسلم الاصفهاني انه مبين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره وأقول الذي يدل على صحة هذا المعنى قولهم والكتاب المبين ولا يعني بقوله مبينا الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف الشيطان بأنه مبين مع انا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا ان الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله فلذلك الامر صح أن يوصف بأنه عدو مبين وان لم يشاهد ومثاله من يظهر عداوته لرجل في بلد بعيد فقد يصح أن يقال ان فلانا عدو مبين لك وان لم يشاهده في الحال وعندي فيه وجه آخر وهو ان الاصل في الابانة القطع والبيان انما سمي بيانا لهذا المعنى فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان بأنه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا اما أن يكون بسبب أنه يقصد ايصال الآلام والمكاره الينا في الحال أو بسبب أنه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب والاول باطل اذ لو كان كذلك لوقعنا في الامراض والآلام والشدائد ومعلوم انه ليس كذلك وان كان

على أثرينا ذيل مرط مرجل * وهي في الاصل اسم للجماعة تكف مخالفها ثم استعملت في معنى جميعا وتاؤها ليست للتأنيث حتى يحتاج الى جعل السلم مؤنثا مثل الحرب كما في قوله عز وجل وان جنحوا للسلم فاجنح لها وفي قوله * السلم تأخذ منها ما رضيت به * والحرب يكفيك من انفاسها جرع * وانما هي للنقل كما في عامة وخاصة وقاطبة والمعنى استسلموا لله تعالى وأطيعوه جملة ظاهرا وباطنا والخطاب للمنافقين أو ادخلوا في الاسلام بكليته ولا تخلطوا به غيره والخطاب لمؤمني أهل الكتاب فانهم كانوا يراعون بعض أحكام دينهم القديم بعد اسلامهم أو في شرائع الله تعالى كلها بالايمان بالانبياء عليهم السلام والكتب جميعا والخطاب لاهل الكتاب كلهم ووصفهم بالايمان اما على طريقة التغليب واما بالنظر الى ايمانهم القديم أو في شعب الاسلام

وأحكامه كلها فلا يخلوا بشيء منها والخطاب للمسلمين وانما خوطب أهل الكتاب بعنوان الايمان مع انه لا يصح

الثانى فهو أيضا باطل لان من قبل منه تلك الوسوسة فانما أتى من قبل نفسه كما قال وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى اذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو مبين للعداوة والحال ما ذكرناه (الجواب) انه عدو من الوجهين معا أما من حيث انه يحاول ايصال البلاء الينا فهو كذلك الا ان الله تعالى منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه مريد الايصال الضرر الينا أن يكون قادرا عليه وأما من حيث انه يقدم على الوسوسة فمعلوم ان تزيين المعاصى والقاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان فى الباطل وبه يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من أعظم جهات العداوة * قوله تعالى (فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو السمال زللتم بكسر اللام الاولى وهما لغتان كضللت وضللت (المسئلة الثانية) يقال زل يزل زلولا وزللا اذا دحضت قدمه وزل فى الطين ويقال لمن زل فى حال كان عليها زلت به الحال ويسمى الذنب زلة يريدون به الزلة للزوال عن الواجب فقوله فان زللتم أى أخطأتم الحق وتعديتموه وأما سبب نزول هذه الآية فقد اختلفوا فى السلم كافة فمن قال فى الاول انه فى المنافقين فكذا الثانى ومن قال انه فى أهل الكتاب فكذا الثانى وقس الباقى عليه يروى عن ابن عباس فان زللتم فى تحريم السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم البينات محمد صلى الله عليه وسلم وشرائعه فاعلموا ان الله عزيز بالنقمة حكيم فى كل أفعاله فعند هذا قالوا لئن شئت يا رسول الله لنتركن كل كتاب غير كتابك فأنزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله (المسئلة الثالثة) قوله فان زللتم فيه سؤال وهو ان الحكم المشروط انما يحسن فى حق من لا يكون عارفا بعواقب الامور وأجاب قتادة عن ذلك فقال قد علم أنهم سيزلون ولكنه تعالى قدم ذلك وأوعد فيه لكى يكون له حجة على خلقه (المسئلة الرابعة) قوله تعالى فان زللتم يعنى ان انحرفتم عن الطريق الذى أمرتم به وعلى هذا التقدير يدخل فى هذا الكبائر والصغائر فان الانحراف كما يحصل بالكثير يحصل بالقليل فتوعد تعالى على كل ذلك زجرا لهم عن الزوال عن المنهاج لكى يتحرز المؤمن عن قليل ذلك وكثيره لان ما كان من جملة الكبائر فلا شك فى وجوب الاحتراز عنه وما لم يعلم كونه من الكبائر فانه لا يؤمن كون العقاب مستحقا به وحينئذ يجب الاحتراز عنه (المسئلة الخامسة) قوله تعالى من بعد ما جاءتكم البينات يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية أما الدلائل العقلية فهى الدلائل على الامور التى لا تثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها نحو العلم بحدوث العالم وافتقاره الى صانع يكون عالما بالمعلومات كلها قادرا على الممكنات كلها غنيا عن الحاجات كلها ومثل العلم الفرق بين المعجزة والسحر والعلم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من البينات العقلية وأما البينات السمعية فهى البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البينات داخلة فى الآية من حيث ان عذر المكلف لا يزول الا عند حصول كل هذه البينات

الايمان الا بما كلفوه الآن ايذانا بأن ما يدعونه لا يتم بدونه (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) بالتفرق والتفريق أو بمخالفة ما أمرتم به (انه لكم عدو مبين) ظاهر العداوة أو مظهر لها وهو تعليل للنهى أو الانتهاء (فان زللتم) أى عن الدخول فى السلم وقرئ بكسر اللام وهى لغة فيه (من بعد ما جاءتكم) الآيات (البينات) والحجج القطعية الدالة على حقيته الموجبة للدخول فيه

(فاعلموا أن الله عزيز) غالب على أمره لا يعجزه الانتقام منكم (حكيم) لا يترك ما يقتضيه الحكمة من مؤاخذة المجرمين المستعصين على أوامره

(المسئلة السادسة) قال القاضي دلت الآية على أن المؤاخذة بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط مجيء البينات وحصولها فبأن لا يجوز أن يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل أصلا أولى ولان الدلالة لا ينتفع بها الا أولو القدرة وقد ينتفع بالقدرة مع فقد الدلالة وقال أيضا دلت الآية على أن المعتبر حصول البينات لا حصول اليقين من المكلف فمن هذا الوجه دلت الآية على أن المتمكن من النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف فبطل قول من زعم أن لا حجة لله على من يعلم ويعرف أما قوله تعالى فاعلموا أن الله عزيز حكيم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول ان قوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اشارة الى ذنبهم وجرمهم فكيف يليق قوله أن الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد (الجواب) أن العزيز من لا يمنع عن مراده وذلك انما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت أنه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات فكان عزيزا على الاطلاق فصار تقدير الآية فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله مقتدر عليكم لا يمنعه مانع عنكم فلا يفوته ما يريده منكم وهذا نهاية في الوعيد لانه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب وربما قال الوالد لولده ان عصيتني فانت عارف بي وأنت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي فيكون هذا الكلام في الزجر أبلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل أفهذه الآية مشتملة على الوعد كما أنها مشتملة على الوعيد قلنا نعم من حيث أتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فكما يحسن من الحكيم ايصال العذاب الى المسيء فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا أليق بالحكمة وأقرب للرحمة (المسئلة الثانية) احتج من قال بانه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه الآية قال لانه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجيء البينات ولفظ البينات لفظ جمع يتناول الكل فهذا يدل على أن الوعيد مشروط بمجيء كل البينات وقبل الشرع لم تحصل كل البينات فوجب أن لا يحصل الوعيد فوجب أن لا يتقرر الوجوب قبل الشرع (المسئلة الثالثة) قال أبو علي الجبائي لو كان الامر كما يقوله المجبرة من أنه تعالى يريد من السفهاء والكفار السفاهة والكفر لما جاز أن يوصف بانه حكيم لان من فعل السفه وأراده كان سفيها والسفيه لا يكون حكيما أجاب الاصحاب بان الحكيم هو العالم بعواقب الامور فيرجع معنى كونه تعالى حكيما الى أنه عالم بجميع المعلومات وذلك لا ينافي كونه خالقا لكل الاشياء ومريدا لها بل يوجب ذلك لما بينا أنه لو أراد ما علم عدمه لكان قد أراد تجهيل نفسه فقالوا ولزم ذلك لكان اذا أمر بما علم عدمه فقد أمر بتجهيل نفسه قلنا هذا انما يلزم لو كان الامر بالشيء أمرا بما لا يتم الا به وهذا عندنا ممنوع فان قالوا ولم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم (المسئلة الرابعة) يحكى أن قارئا قرأ غفور رحيم فسمعه اعرابي فانكره وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لانه اغراء عليه * قوله تعالى (هل

ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة وقضى الامر والى الله ترجع الامور) اعلم أن فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكلام المستقصى فى لفظ النظر مذكور فى تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وأجمعوا على أنه يجيء بمعنى الانتظار قال الله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون فالمراد من قوله تعالى هل ينظرون هو الانتظار (المسئلة الثانية) أجمع المعتبرون من العقلاء على أنه سبحانه وتعالى منزه عن المجيء والذهاب ويدل عليه وجوه (أحدها) ما ثبت فى علم الاصول أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب يجب أن يكون محدثا مخلوقا والاله القديم يستحيل أن يكون كذلك (وثانيها) أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فاما أن يكون فى الصغر والحقارة كالجزء الذى لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء واما أن لا يكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون أحد جانبيه مغايرا للآخر فيكون مركبا من الاجزاء والابعاض وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب يكون مفتقرا فى تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب هو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج فى وجوده الى المرجح والموجد فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم والاله القديم يمتنع أن يكون كذلك (وثالثها) أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود ومتناه فيكون مختصا بمقدار معين مع أنه كان يجوز فى العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد وأن يكون لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك كان فعلا لفاعل مختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلى يمتنع أن يكون كذلك (ورابعها) انا متى جوزنا فى الشيء الذى يصح عليه المجيء والذهاب أن يكون الها قديما أزليا فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفى الالهية عن الشمس والقمر وكان بعض الاذكياء من أصحابنا يقول الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بالهيتهما سوى أنهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فمن جوز المجيء والذهاب على الله تعالى فلم لا يحكم بالهية الشمس وما الذى أوجب عليه الحكم باثبات موجود آخر يزعم أنه اله (وخامسها) أن الله تعالى حكى عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن فى الهية الكواكب والقمر والشمس بقوله لا أحب الآفلين ولا معنى للافول الا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن فى دليل الخليل عليه السلام وكذب الله فى تصديق الخليل عليه السلام فى ذلك (وسادسها) أن فرعون لعنه الله تعالى عليه لما سأل موسى عليه السلام فقال وما رب العالمين وطلب منه الماهية والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسما موصوفا بالاشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الا بذكر الصورة والشكل والقدر فكان جواب موسى عليه السلام بقوله رب السموات

(هل ينظرون) استفهام انكارى فى معنى النفى أى ما ينتظرون بما يفعلون من العناد والمخالفة فى الامتثال بما أمروا به والانتهاء عما نهوا عنه (الا أن يأتيهم الله) أى أمره وبأسه أو يأتيهم الله بأمره وبأسه فحذف المأتى به لدلالة الحال عليه والالتفات الى الغيبة للايذان بأن سوء صنيعهم موجب للاعراض عنهم وحكاية جناياتهم لمن عداهم من أهل الانصاف على طريق المباثة وايراد الانتظار للاشعار بأنهم لانهماكهم فيما هم فيه من موجبات العقوبة كأنهم طالبون لها مترقبون لوقوعها

والارض ، ربكم ورب آبائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطأ وباطلا وهذا يقتضي تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب وتصويب فرعون في قوله ان رسولكم الذي أرسل اليكم لمجنون ولما كان كل ذلك باطلا علمنا أنه تعالى منزه عن أن يكون جسما وان يكون في مكان ومنزه عن أن يصح عليه المجيء والذهاب (وسابعها) أنه تعالى قال قل هو الله أحد والاحد هو الكامل في الوحدانية وكل جسم فهو منقسم بحسب الفرض والاشارة الى جزأين فلما كان تعالى أحدا امتنع أن يكون جسما أو متحيزا فلما لم يكن جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجيء والذهاب وأيضا قال تعالى هل تعلم له سميا أي شبيها ولو كان جسما متحيزا لكان مشابها للاجسام في الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك اما بالعظم أو بالصفات والكيفيات وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات وأيضا قال تعالى ليس كمثله شيء ولو كان جسما لكان مثلا للاجسام (وثامنها) لو كان جسما متحيزا لكان مشاركا لسائر الاجسام في عموم الجسمية فعند ذلك لا يخلو اما أن يكون مخالفا لها في خصوص ذاته المخصوصة واما أن لا يكون فان كان الاول فما به المشاركة غير ما به الممايزة فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لانا اذا وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال لان الجسم ذات الصفة وان قلنا بان تلك الذات المخصوصة التي هي مغايرة للمفهوم من كونه جسما وغير موصوف بكونه جسما فحينئذ تكون ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسما وأما ان قيل ان ذاته تعالى بعد أن كانت جسما لا يخالف سائر الاجسام في خصوصية فحينئذ يكون مثلا لها مطلقا وكل ما صح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة وجب في ذاته ان تكون كذلك وكل ذلك محال فثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا بمتحيز وأنه لا يصح المجيء والذهاب عليه اذا عرفت هذا فنقول اختلف أهل الكلام في قوله هل ينظرون الا أن يأتيهم الله وذكروا فيه وجوها (الوجه الاول) وهو مذهب السلف الصالح أنه لما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجيء والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب وأن مراده بعد ذلك شيء آخر فان عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ فالاولى السكوت عن التاويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل الى الله تعالى وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس أنه قال نزل القرآن على أربعة أوجه وجه لا يعرفه أحد لجهالته ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله وهذا القول قد استقصينا القول فيه في تفسير قوله تعالى ألم (الوجه الثاني) وهو قول جمهور المتكلمين أنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها (الاول) المراد هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أي آيات الله فجعل مجيء الآيات مجيئا له على التفخيم لشأن الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته والغنى

يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال فى الآية المتقدمة فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم فذكر ذلك فى معرض الزجر والتهديد ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله هل ينظرون الا أن يأتيهم الله ومعلوم أن بتقدير أن يصح المجيء على الله لم يكن مجرد حضوره سببا للتهديد والزجر لانه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والوعيد فلما كان المقصود من الآية انما هو الوعيد والتهديد وجب أن يضمر فى الاية مجيء الهيبة والقهر والتهديد ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الاية
(والوجه الثانى) فى التأويل أن يكون المراد هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أى أمر الله ومدار الكلام فى هذا الباب أنه تعالى اذا ذكر فعلا وأضافه الى شيء فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التأويل كما قاله العلماء فى قوله الذين يحاربون الله والمراد يحاربون أولياءه وقال واسأل القرية والمراد واسأل أهل القرية فكذا قوله يأتيهم الله المراد به يأتيهم أمر الله وقوله وجاء ربك المراد جاء أمر ربك وليس فيه الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه وأعطاه والمراد أنه أمر بذلك لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذى يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان (الاول) أن قوله ههنا يأتيهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها فى سورة النحل فقال هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك فصار هذا المحكم مفسرا لذلك المتشابه لان كل هذه الايات لما وردت فى واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض (والثانى) أنه تعالى قال بعده وقضى الامر ولا شك أن الالف واللام للمعهود السابق فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى تكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذى أضمرناه من أن قوله يأتيهم الله أى يأتيهم أمر الله
فان قيل أمر الله عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال وعند المعتزلة أنه أصوات فتكون أعراضا فالاتيان عليها أيضا محال قلنا الامر فى اللغة له معنيان (احدهما) الفعل (والثانى) الفعل والشان والطريق قال الله تعالى وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما أمر فرعون برشيد وفى المثل لامر ما جدع قصير أنفه لامر ما يسود من يسود فيحمل الامر ههنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال واظهار الآيات المبينة وهذا هو التأويل الاول الذى ذكرناه وأما ان حملنا الامر على الامر الذى هو ضد النهى ففيه وجهان (أحدهما) أن يكون التقدير أن مناديا ينادى يوم القيامة الا ان الله يأمركم بكذا وكذا فذاك هو اتيان الامر وقوله فى ظلل من الغمام أى مع ظلل والتقدير ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون فى زمان واحد (والثانى) أن يكون المراد من اتيان أمر الله فى ظلل من الغمام حصول أصوات مقطعة مخصوصة فى تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة أو يكون المراد أنه تعالى

خلق نقوشا منظومة فى ظلل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال أهل الموقف فى الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلل من الغمام أنه تعالى جعله امارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون أن الامر قد حضر وقرب (الوجه الثالث) فى التأويل أن المعنى هل ينظرون الا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب فحذف ما يأتى به تهويلا عليهم اذ لو ذكر ما يأتى به كان أسهل عليهم فى باب الوعيد واذا لم يذكر كان أبلغ لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم فى كل وجه ومثله قوله تعالى فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين والمعنى أتاهم الله بخذلانه اياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب فقوله وأتاهم العذاب كالتفسير لقوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد ويقال فى العرف الظاهر اذا سمع بولاية جائر قد جاءنا فلان بجوره وظلمه ولاشك أن هذا مجاز مشهور (الوجه الرابع) فى التأويل أن يكون فى بمعنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل ينظرون الا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة والمراد العذاب الذى يأتيهم فى الغمام مع الملائكة (الوجه الخامس) أن المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها وذلك لان جميع المذنبين اذا حضر والقضاء والخصومة وكان القاضى فى تلك الخصومة أعظم السلاطين قهرا وأكبرهم هيبة فهؤلاء المذنبون لاوقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر اتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع ونظيره قوله تعالى وماقدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه من غير تصوير قبضة وطى ويمين وانما هو تصوير لعظمة شأنه لتمثيل الخفى بالجلى فكذا ههنا والله أعلم (الوجه السادس) وهو أوضح عندى من كل ماسلف أنا ذكرنا أن قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة انما نزلت فى حق اليهود وعلى هذا التقدير فقوله فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم يكون خطابا مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة حكاية عن اليهود والمعنى أنهم لا يقبلون دينك الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود لم يمتنع اجراء الآية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على الله المجئ والذهاب وكانوا يقولون انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور فى ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى التأويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز وبالجملة فالآية تدل على أن قوما ينتظرون ان يأتيهم الله وليس فى الآية دلالة على أنهم

محقون فى ذلك الانتظار أو مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه أنه تعالى لما حكى عنادهم وتوقفهم فى قبول الدين على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجرى مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور وهذا الوجه أظهر عندى من كل ما سبق والله أعلم بحقيقة كلامه (الوجه السابع) فى التأويل ماحكاه القفال فى تفسيره عن أبى العالية وهو ان الاتيان فى الظلل مضاف الى الملائكة فاما المضاف الى الله جل جلاله فهو الاتيان فقط فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير ويستشهد فى صحة بقراءة من قرأ هل ينظرون الا ان يأتيهم الله والملائكة فى ظلل من الغمام قال القفال رحمه الله هذا التأويل مستنكر * أما قوله فى ظلل من الغمام فاعلم أن الظلل جمع ظلة وهى ما أظلك الله به والغمام لايكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون فى غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظلل قال تعالى واذا غشيهم موج كالظلل وقرأ بعضهم الا أن يأتيهم الله فى ظلال من الغمام فيحتمل أن يكون الظلال جمع ظلة كقلال وقلة وأن يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى ما ينظرون الا أن يأتيهم قهر الله وعذابه فى ظلل من الغمام فان قيل ولم يأتيهم العذاب فى الغمام قلنا لوجوه (أحدها) أن الغمام مظنة الرحمة فاذا نزل منه العذاب كان الامر أفظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأفظع كما أن الخير اذا جاءك من حيث لا تحتسب كان أكثر تأثيرا فى السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ومن هذا اشتد على المتفكرين فى كتاب الله تعالى قوله وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون (وثانيها) أن نزول الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الاهوال فى القيامة قال تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا (وثالثها) أن الغمام تنزل عنه قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولا غير محصور * أما قوله تعالى والملائكة فهو عطف على ما سبق والتقدير وتأتيهم الملائكة واتيان الملائكة يمكن أن يحمل على الحقيقة فوجب حمله عليها فصار المعنى أنه يأتى أمر الله وآياته والملائكة مع ذلك يأتون ليقوموا بما أمروا به من اهانة أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة أما قوله تعالى وقضى الامر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المعنى أنه فرغ ما كانوا يوعدون به فعند ذلك لا تقال لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا ينفع فى دفع ما نزل بهم حيلة (المسئلة الثانية) قوله وقضى الامر معناه ويقضى الامر والتقدير الا أن يأتيهم الله ويقضى الامر فوضع الماضى موضع المستقبل وهذا كثير فى القرآن وخصوصا فى أمور الآخرة فان الاخبار عنها يقع كثيرا بالماضى قال الله سبحانه وتعالى اذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى والسبب فى اختيار هذا المجاز أمران (أحدهما) التنبيه على قرب أمر

(فى ظلل) جمع ظلة كقلل فى جمع قلة وهى ما أظلك وقرئ فى ظلال كقلال فى جمع قلة (من الغمام) أى السحاب الابيض وانما أتاهم العذاب فيه لما انه مظنة الرحمة فاذا أتى منه العذاب كان أفظع وأقطع للمطامع فان اتيان الشر من حيث لا يحتسب صعب فكيف باتيانه من حيث يرجى منه الخير (والملائكة) عطف على الاسم الجليل أى ويأتيهم الملائكة فانهم وسايط فى اتيان أمره تعالى بل هم الآتون ببأسه على الحقيقة وتوسيط الظرف بينهما للايذان بأن الآتى أولا من جنس ما يلابس الغمام ويترتب عليه عادة وأما الملائكة وان كان اتيانهم مقارنا لما ذكر من الغمام لكن ذلك ليس بطريق الاعتياد وقرئ بالجر عطفا على ظلل أو الغمام (وقضى الامر) أى أتم امر اهلاكهم وفرغ منه وهو عطف على يأتيهم داخل فى حيز الانتظار وانما عدل الى صيغة الماضى دلالة على تحققه فكأنه قد كان أو جملة مستأنفة جئ بها انباء عن وقوع مضمونها وقرئ وقضاء الامر عطفا على الملائكة

(والى الله) لا الى غيره (ترجع الامور) بالتأنيث على البناء للمفعول من الرجع وقرئ بالتذكير وعلى البناء للفاعل بالتأنيث من الرجوع

الآخرة فكأن الساعة قد أتت ووقع ما يريد الله ايقاعه (والثانى) المبالغة فى تأكيد أنه لابد من وقوعه لتجزى كل نفس بما تسعى فصار بحصول القطع والجزم بوقوعه كأنه قد وقع وحصل (المسئلة الثالثة) الامر المذكور ههنا هو فصل القضاء بين الخلائق وأخذ الحقوق لاربابها وانزال كل أحد من المكلفين منزلته من الجنة والنار قال تعالى وقال الشيطان لما قضى الامر ان الله وعدكم وعد الحق اذا عرفت هذا فنقول قوله وقضى الامر يدل على أن أحوال القيامة توجد دفعة من غير توقف فانه تعالى ليس لقضائه دافع ولا لحكمه مانع (المسئلة الرابعة) قرأ معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة * أما قوله تعالى والى الله ترجع الامور ففيه مسائل (المسئلة الاولى) من المجسمة من قال كلمة الى لانتهاء الغاية وذلك يقتضى أن يكون الله تعالى فى مكان ينتهى اليه يوم القيامة أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين (الاول) أنه تعالى ملك عباده فى الدنيا كثيرا من أمور خلقه فاذا صاروا الى الآخرة فلا مالك للحكم فى العباد سواه كما قال والامر يومئذ لله وهذا كقولهم رجع أمرنا الى الامير اذا كان هو يختص بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى والى الله المصير مع أن الخلق الساعة فى ملكه وسلطانه (الثانى) قال أبو مسلم انه تعالى قد ملك كل أحد فى دار الاختبار والبلوى أمورا امتحانا فاذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان الامر كله لله وحده واذا كان كذلك فهو أهل أن يتقى ويطاع ويدخل فى السلم كما أمر ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى ترد يقال رجعته أى رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربى وفى موضع آخر ولئن رددت الى ربى وفى موضع آخر ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقال تعالى رب ارجعون لعلى اعمل صالحا أى ردنى وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى ترجع بفتح التاء أى تصير كقوله تعالى ألا الى الله تصير الامور وقوله ان الينا ايابهم والى الله مرجعكم قال القفال رحمه الله والمعنى فى القراءتين متقارب لانها ترجع اليه جل جلاله وهو جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء الدنيا واقامة القيامة ثم قال وفى قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاث معان (أحدها) هذا الذى ذكرناه وهو أنه جل جلاله يرجعها كما قال فى هذه الآية وقضى الامر وهو قاضيها (والثانى) أنه على مذهب العرب فى قولهم فلان يعجب بنفسه ويقول الرجل لغيره الى أين يذهب بك وان لم يكن أحد يذهب به (والثالث) أن ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بأنهم مخلوقون محدثون محاسبون وكانوا رادين أمرهم الى خالقهم فقوله ترجع الامور أى يردها العباد اليه والى حكمه بشهادة أنفسهم وهو كما قال يسبح لله ما فى السموات والارض فان هذا التسبيح بحسب شهادة الحال لا بحسب النطق باللسان وعليه يحمل أيضا قوله ولله يسجد من فى السموات والارض طوعا وكرها قيل ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ويسجد له الكفار كرها بشهادة أنفسهم بأنهم عبيد الله فكذا يجوز أن

يقال ان العباد يردون أمورهم الى الله ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون فبالمقال واما الكفار فبشهادة الحال * قوله تعالى (سل بني اسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) سل كان في الاصل اسأل فتركت الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدور في الكلام تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذي قبلها وعند هذا التصريف استغنى عن ألف الوصل وقال قطرب يقال سأل يسأل مثل زأر الاسد يزأر وسال يسال مثل خاف يخاف والامر فيه سل مثل خف وبهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر سال سائل على وزن قال وكال وقوله كم هو اسم مبني على السكون موضوع للعدد يقال انه من تأليف كاف التشبيه مع ما ثم قصرت ما وسكنت الميم وبنيت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام وهي تارة تستعمل في الخبر وتارة في الاستفهام وأكثر لغة العرب الجر به عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من ينصب به في الخبر ويجر به في الاستفهام وهي ههنا يحتمل أن تكون استفهامية وأن تكون خبرية (المسئلة الثانية) اعلم أنه ليس المقصود سل بني اسرائيل ليخبروك عن تلك الآيات فتعلمها وذلك لان الرسول عليه الصلاة والسلام كان عالما بتلك الاحوال باعلام الله تعالى اياه بل المقصود منه المبالغة في الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام أنه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان فأمر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات أي فان أعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله فاعلموا أن الله عزيز حكيم ثم بين ذلك التهديد بقوله هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ثم ثلث ذلك التهديد بقوله سل بني اسرائيل يعني سل هؤلاء الحاضرين أنا لما آتينا اسلافهم آيات بينات فأنكروها لاجرم استوجبوا العقاب من الله تعالى وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على أنهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا في العذاب كما وقع أولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية أن يعتبروا بغيرهم كما قال تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فهذا بيان وجه النظم (المسئلة الثالثة) فرق أبو عمرو في سل بين الاتصال بواو وفاء وبين الاستئناف فقرأ سلهم وسل بني اسرائيل بغير همز واسئل القرية فاسئل الذين يقرؤن الكتاب واسألوا الله من فضله بالهمز وسوى الكسائي بين الكل وقرأ الكل بغير همز وجه الفرق أن التخفيف في الاستئناف وصلة الى اسقاط الهمزة المبتدأة وهي مستثقلة وليس كذلك في الاتصال والكسائي اتبع المصحف لان الالف ساقطة فيها أجمع (المسئلة الرابعة) قوله من آية بينة فيه قولان (أحدهما) المراد به معجزات موسى عليه السلام نحو فلق البحر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى ونتق الجبل وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب وانزال التوراة عليهم وتبيين الهدى من الكفر لهم فكل ذلك آيات بينات (والقول الثاني)

(سل بني اسرائيل) الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم أو لكل أحد من أهل الخطاب والمراد بالسؤال تبكيتهم وتقريعهم بذلك وتقرير لمجيء البينات (كم آتيناهم من آية بينة) معجزة ظاهرة على أيدي الانبياء عليهم السلام وآية ناطقة بحقية الاسلام المأمور بالدخول فيه وكم خبرية أو استفهامية مقررة ومحلها النصب على المفعولية أو الرفع بالابتداء على حذف العائد من الخبر وآية مميزها

(ومن يبدل نعمة الله) التي هي آياته الباهرة فانها سبب للهدى الذى هو أجل النعم وتبديلها

أن المعنى كم آتيناهم من حجة بينة لمحمد عليه الصلاة والسلام يعلم بها صدقه وصحة شريعته أما قوله تعالى ومن يبدل نعمة الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرئ ومن يبدل بالتخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم في الآية حذف والتقدير كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله (المسئلة الثالثة) في نعمة الله ههنا قولان (أحدهما) أن المراد آياته ودلائله وهي من أجل أقسام نعم الله لانها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول في تبديلهم اياها وجهان فمن قال المراد بالآية البينة معجزات موسى عليه السلام قال المراد بتبديلها أن الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هداهم فجعلوها أسباب ضلالتهم كقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالآية البينة ما في التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام قال المراد من تبديلها تحريفها وادخال الشبهة فيها (القول الثاني) المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذى أبدل النعمة بالنقمة لما كفروا ولكن أضاف التبديل اليهم لانه سبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات أما قوله تعالى من بعد ما جاءته فان فسرنا النعمة بايتاء الآيات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ما جاءته أي من بعد ما تمكن من معرفتها أو من بعد ما عرفها كقوله تعالى ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون لانه اذا لم يتمكن من معرفتها أو لم يعرفها فكأنها غائبة عنه وان فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والامن والكفاية فلا شك أن عند حصول هذه الاسباب يكون الشكر أوجب فكان الكفر أقبح فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدي رحمه الله تعالى وفيه اضمار والمعنى شديد العقاب له وأقول بين عبد القاهر النحوي في كتاب دلائل الاعجاز ان ترك هذا الاضمار أولى وذلك لان المقصود من الآية التخويف بكونه في ذاته موصوفا بانه شديد العقاب من غير التفات الى كونه شديد العقاب لهذا أو لذلك ثم قال الواحدي رحمه الله والعقاب عذاب يعقب الجرم * قوله تعالى (زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب) اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالدلالة والانبياء وعدلوا عنها اتبعه الله تعالى بذكر السبب الذى لاجله كانت هذه طريقتهم فقال زين للذين كفروا الحياة الدنيا وحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار والمشركين في ترجيح الفاني من زينة الدنيا على الباقي من درجات الآخرة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) انما لم يقل زينت لوجوه (أحدها) وهو قول الفراء ان الحياة والاحياء واحد فان أنث فعلى اللفظ وان ذكر فعلى المعنى كقوله فمن جاءه موعظة من ربه وأخذ الذين ظلموا الصيحة (وثانيها) وهو قول الزجاج ان تأنيث الحياة ليس بحقيقي لانه ليس حيوانا بازائه ذكر مثل امرأة ورجل وناقة وجمل بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكأنه قال زين للذين كفروا الحياة

جعلها سببا للضلالة وازدياد الرجس أو تحريفها وتأويلها الزائغ (من بعد ما جاءته) ووصلت اليه وتمكن من معرفتها والتصريح بذلك مع ان التبديل لا يتصور قبل المجيء للاشعار بأنهم قد بدلوها بعد ما وقفوا على تفاصيلها كما في قوله عز وجل ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون قيل تقديره فبدلوها ومن يبدل وانما حذف للايذان بعدم الحاجة الى التصريح به لظهوره (فان الله شديد العقاب) تعليل للجواب كأنه قيل ومن يبدل نعمة الله عاقبه أشد عقوبة فانه شديد العقاب واظهار الاسم الجليل لتربية المهابة وادخال الروعة (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) أي حسنت في أعينهم وأشربت محبتها في قلوبهم حتى تهالكوا عليها وتهافتوا فيها معرضين عن غيرها والتزيين من حيث الخلق والايجاد مستند

الدنيا والجفاء (وثالثها) وهو قول ابن الانبارى انما لم يقل زينت لانه فصل بين زين و بين الحياة الدنيا بقوله للذين كفروا واذا فصل بين فعل المؤنث و بين الاسم بفاصل حسن تذكير الفعل لان الفاصل يغنى عن تاء التأنيث (المسئلة الثانية) ذكروا فى سبب النزول وجوها (فالرواية الاولى) قال ابن عباس نزلت فى أبى جهل ورؤساء قريش كانوا يسخرون من فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى أبى حذيفة وعامر بن فهيرة وأبى عبيدة بن الجراح بسببما كانوا فيه من الفقر والضر والصبر على أنواع البلاء مع أن الكفار كانوا فى التنعم والراحة (والرواية الثانية) نزلت فى رؤساء اليهود وعلمائهم من بنى قريظة والنضير و بنى قينقاع سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين حيث أخرجوا من ديارهم وأموالهم (والرواية الثالثة) قال مقاتل نزلت فى المنافقين عبد الله بن أبى وأصحابه كانوا يسخرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين واعلم أنه لامانع من نزولها فى جميعهم (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى كيفية هذا التزيين أما المعتزلة فذكروا وجوها (أحدها) قال الجبائى المزين هو غواة الجن والانس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا أمر الآخرة فى أعينهم واوهموا ان لاصحة لما يقال من أمر الآخرة فلا تنغصوا عيشتكم فى الدنيا قال وأما الذى يقوله المجبرة من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل لان المزين للشئ هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى فاما ان يكون صادقا فى ذلك التزيين واما أن يكون كاذبا فان كان صادقا وجب أن يكون مازينه حسنا فيكون فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب أن الكافر مصيب فى كفره ومعصيته وهذا القول كفر وان كان كاذبا فى ذلك التزيين أدى ذلك الى ان لا يوثق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا أيضا كفر قال فصح أن المراد من الآية أن المزين هو الشيطان هذا تمام كلام أبى على الجبائى فى تفسيره وأقول هذا ضعيف لان قوله تعالى زين للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضى أن يكون لجميع الكفار مزين والمزين لجميع الكفار لابد وأن يكون مغايرا لهم الا أن يقال ان كل واحد منهم كان يزين للآخر وحينئذ يصير دورا فثبت أن الذى يزين الكفر لجميع الكفار لابد وان يكون مغايرا لهم فبطل قوله ان المزين هم غواة الجن والانس وذلك لان هؤلاء الغواة داخلون فى الكفار أيضا وقد بينا أن المزين لابد وان يكون غيرهم فثبت أن هذا التأويل ضعيف وأما قوله المزين للشئ هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين من يجعل الشئ موصوفا بالزينة وهى صفات قائمة بالشئ باعتبارها يكون الشئ مزينا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم ان سلمنا أن المزين للشئ هو المخبر عن حسنه فلم لا يجوز أن يقال الله تعالى أخبر عن حسنه والمراد انه تعالى أخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات والاخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق بها ليس بكفر فسقط كلام أبى على فى هذا الباب بالكلية (التأويل الثانى) قال أبو مسلم يحتمل فى زين للذين كفروا أنهم زينوا لانفسهم والعرب يقولون لمن يبعد منهم أين يذهب بك لا يريدون ان ذاهبا ذهب به

الى الله سبحانه كما يعرب عند القراءة على البناء للفاعل اذ مامن شئ الا وهو خالقه وكل من الشيطان والقوى الحيوانية وما فى الدنيا من الامور البهية والاشياء الشهية مزين بالعرض

وهو معنى قوله تعالى فى الآى الكثيرة أنى يؤفكون أنى يصرفون الى غير ذلك وأكده بقوله تعالى ياأيها الذين آمنوا الاتلهكم أموالكم ولاأولادكم عن ذكر الله فاضاف ذلك اليهما لما كانا كالسبب ولما كان الشيطان لايملك أن يحمل الانسان على الفعل قهرا فالانسان فى الحقيقة هو الذى زين لنفسه واعلم أن هذا ضعيف وذلك لان قوله زين يقتضى أن مزينا زينه والعدول عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن (التأويل الثالث) أن هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا التأويل وجهان (أحدهما) قراءة من قرأ زين للذين كفروا الحياة الدنيا على البناء للفاعل (الثانى) قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا ثم القائلون بهذا التأويل ذكروا وجوها (الاول) يمتنع أن يكون تعالى هو المزين بما أظهره فى الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة وانما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب الشهوات الى قوله قل أأنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات وقال أيضا المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا وقالوا فهذه الآيات متوافقة والمعنى فى الكل أن الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان فركب فى الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لاعلى سبيل الالجاء الذى لايمكن تركه بل على سبيل التحبيب الذى تميل اليه النفس مع امكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام (الثانى) ان المراد من التزيين انه تعالى أمهلهم فى الدنيا ولم يمنعهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد فى طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التى نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد وهو ان حصول هذه الزينة فى قلوب الكفار لابد له من محدث والا فقد وقع المحدث لاعن مؤثر وهذا محال ثم هذا التزيين الحاصل فى قلوب الكفار هل رجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة أو مارجح فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة فى قلبه كهو لامع حصولها فى قلبه فهذا يمنع كونه تزيينا فى قلبه والنص دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا بأن حصول هذا التزيين فى قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لان حال الاستواء لما امتنع حصول الرجحان فحال صيرورة أحد الطرفين مرجوحا كان أولى بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ضرورة أنه لاخروج عن النقيضين فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم انه لايندفع بالوجوه التى ذكرها هؤلاء المعتزلة (الوجه الثالث) فى تقرير هذا التأويل ان المراد ان الله تعالى زين من الحياة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا الوجه سقط الاشكال وهذا أيضا ضعيف وذلك لان الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لايختص به الكافر فيمتنع أن يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات وأيضا فان المؤمن اذا تمتع

(و يسخرون من الذين امنوا) عطف على زين وايثار صيغة الاستقبال للدلالة على استمرار السخرية منهم وهم فقراء المؤمنين كبلال وعمار وصهيب رضى الله عنهم كانوا يسترذلونهم و يستهزؤن بهم على رفضهم الدنيا واقبالهم على العقبى ومن ابتدائية فكانهم جعلوا السخرية مبتدأة منهم (والذين اتقوا) هم الذين آمنوا بينهم وانما ذكروا بعنوان التقوى للايذان بأن اعراضهم عن الدنيا للاتقاء عنها لكونها مخلة بتبتلهم الى جناب القدس شاغلة عنه (فوقهم يوم القيامة) لانهم فى أعلى عليين وهم فى أسفل سافلين أو لانهم فى اوج الكرامة وهم فى حضيض الذل والمهانة أو لانهم يتطاولون عليهم فى الاخرة فيسخرون منهم كما سخروا منهم فى الدنيا والجملة معطوفة على ماقبلها وايثار الاسمية للدلالة على دوام مضمونها

بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف والوجل من الحساب فى الآخرة فهو وان كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر منغص وأكثر غرضه أجر الآخرة وانما يعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون غالبا على ظنه لاعتقاده انها كمال المقصود دون غيرها واذا كان هذا حاله صح انه ليس المراد من الآية تزيين المباحات وايضا انه تعالى أتبع تلك الآية بقوله و يسخرون من الذين آمنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم فى تركهم اللذات المحظورة وتحملهم المشاق الواجبة فدل على ان ذلك التزيين ما وقع فى المباحات بل وقع فى المحظورات وأما أصحابنا فانهم حملوا التزيين على انه تعالى خلق فى قلبه ارادة الاشياء والقدرة على تلك الاشياء بل خلق تلك الافعال والاحوال وهذا بناء على أن الخالق لافعال العباد ليس الا الله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية * أما قوله تعالى و يسخرون من الذين آمنوا فقد رووا فى كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال الواحدى قوله و يسخرون مستأنف غير معطوف على زين ولا يبعد استئناف المستقبل بعد الماضى وذلك لان الله أخبر عنهم بزين وهو ماض ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال و يسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها و يتحملون المشاق والمتاعب لطلب الآخرة مع أن القول بالآخرة قول باطل ولاشك انه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة أما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لان من أعرض عن الملك الابدى بسبب لذات حقيرة فى أنفاس معدودة لم يوجد فى الخلق أحد أولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة هو الجزم على جميع التقديرات فانه ان بطل القول بالآخرة لم يكن الفائت الا لذات حقيرة وأنفاس معدودة وان صح القول بالآخرة كان الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة أمرا متعينا فثبت أن تلك السخرية كانت باطلة وأن عود السخرية عليهم أولى * أما قوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ففيه سؤالات (السؤال الاول) لم قال من الذين آمنوا ثم قال والذين اتقوا (الجواب) ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمن التقى وليكون بعثا للمؤمنين على التقوى (السؤال الثانى) ما المراد بهذه الفوقية (الجواب) فيه وجوه (أحدها) أن يكون المراد بالفوقية الفوقية بالمكان لان المؤمنين يكونون فى عليين من السماء والكافرين يكونون فى سجين من الارض (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الفوقية فى الكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان فوق فلان فى الكرامة اذا كان كل واحد منهما فى الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالا من الاخر فى تلك الكرامة والكافر ليس له شئ من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوقه فى الكرامة قلنا المراد أنهم كانوا فوقهم فى سعادات الدنيا ثم فى الاخرة ينقلب الامر فالله تعالى يعطى المؤمن من سعادات الاخرة مايكون

فوق السعادات الدنيوية التى كانت حاصلة للكافرين (وثالثها) أن يكون المراد انهم فوقهم فى الجنة يوم القيامة وذلك لان شبهات الكفار ربما كانت تقع فى قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى وأما يوم القيامة فلا يبقى شئ من ذلك بل تزول الشبهات ولا تؤثر وساوس الشيطان كما قال تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا الآية (ورابعها) أن سخرية المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق سخرية الكافرين بالمؤمنين فى الدنيا لان سخرية الكافر بالمؤمن باطلة وهى مع بطلانها منقضية وسخرية المؤمن بالكافر فى الآخرة حقه ومع حقيتها هى دائمة باقية (السؤال الثالث) هل تدل الآية على القطع بوعيد الفساق فان لقائل أن يقول انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب أن لا تحصل لهم هذه الفوقية واذا لم تحصل هذه الفوقية كانوا من أهل النار (الجواب) هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون أقوى فى الدلالة من العمومات التى بينا أنها مخصوصة بدلائل العفو ❊ أما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل أن يكون المراد منه ما يعطى الله المتقين فى الآخرة من الثواب ويحتمل أن يكون المراد ما يعطى فى الدنيا اصناف عبيده من المؤمنين والكافرين فاذا حملناه على رزق الآخرة احتمل وجوها (أحدها) أنه يرزق من يشاء فى الآخرة وهم المؤمنون بغير حساب أى رزقا واسعا رغدا لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه فما لا يكون متناهيا كان لا محالة خارجا عن الحساب (وثانيها) أن المنافع الواصلة اليهم فى الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله فالفضل منه بلا حساب (وثالثها) أنه لا يخاف نفادها عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه لان المعطى انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطى وما يبقى فلا يتجاوز فى عطاياه الى ما يجحف به والله لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غنى لا نهاية لمقدوراته (ورابعها) أنه أراد بهذا رزق أهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه اذا كان بحيث اذا اعطى شيئا انتقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فانه بعد انقضاء الادوار والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب (وخامسها) أراد أن الذى يعطى لا نسبة له الى ما فى الخزانة لان الذى فى كل وقت يكون متناهيا لا محالة والذى فى خزانة قدرة الله غير متناه والمتناهى لا نسبة له الى غير المتناهى فهذا هو المراد من قوله بغير حساب وهو اشارة الى أنه لا نهاية لمقدورات الله تعالى (وسادسها) بغير حساب أى بغير استحقاق يقال لفلان على فلان حساب اذا كان له عليه حق وهذا يدل على أنه لا يستحق عليه أحد شيئا وليس لاحد معه حساب بل كل ما اعطاه فقد اعطاه بمجرد الفضل والاحسان لا بسبب الاستحقاق (وسابعها) بغير حساب أى يزيد على قدر الكفاية يقال فلان ينفق بالحساب اذا كان لا يزيد على قدر

(والله يرزق من يشاء) أى ٣١٢ فى الدن (بغير حساب) بغير تقدير فيوسع فى الدنيا استدراجا تارة وابتلاء أخرى

الكفاية فاما اذا زاد عليه فانه يقال ينفق بغير حساب (وثامنها) بغير حساب أى يعطى كثيرا لان مادخله الحساب فهو قليل واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز أن يكون المراد كلها والله أعلم أما اذا حملنا الآية على مايعطى فى الدنيا أصناف عباده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه (أحدها) وهو أليق بنظم الآية أن الكفار انما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لانهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية على أنهم على الحق و بحرمان فقراء المسلمين من تلك السعادات على انهم على الباطل فالله تعالى ابطل هذه المقدمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعنى أنه يعطى فى الدنيا من يشاء من غير أن يكون ذلك منبئا عن كون المعطى محقا أو مبطلا أو محسنا أو مسيئا وذلك متعلق بمحض المشيئة فقد وسع الدنيا على قارون وضيقها على أيوب عليه السلام فلا يجوز لكم أيها الكفار ان تستدلوا بحصول متاع الدنيا لكم وعدم حصولها لفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر قد يوسع عليه زيادة فى الاستدراج والمؤمن قد يضيق عليه زيادة فى الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة (وثانيها) أن المعنى أن الله يرزق من يشاء فى الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب يكون لاحد عليه ولا مطالبة ولا تبعة ولا سؤال سائل والمقصود منه أن لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه فى الدنيا وأن لا يقول المؤمن ان كان الكافر مبطلا فلم وسع عليه فى الدنيا بل الاعتراض ساقط والامر أمره والحكم حكمه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون (وثالثها) قوله بغير حساب أى من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل اذا جاءه مالم يكن فى تقديره لم يكن هذا فى حسابى فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية أن هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون من الذين آمنوا لفقرهم فالله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب ولعله يفعل ذلك بالمؤمنين قال القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم فاغناهم بما أفاء عليهم من أموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فتح على رسوله بعد وفاته على ايدى أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر فان قيل قد قال تعالى فى صفة المتقين ومايصل اليهم عطاء حسابا أليس ذلك كالمناقض لما فى هذه الآية قلنا أما من حمل قوله بغير حساب على التفضل وحمل قوله عطاء حسابا على المستحق بحسب الوعد على ماهو قولنا أو بحسب الاستحقاق على ماهو قول المعتزلة فالسؤال ساقط وأما من حمل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله ان يقول ان ذلك العطاء اذا كان يتشابه فى الاوقات و يتماثل صح من هذا الوجه أن يوصف بكونه عطاء حسابا ولا ينقضه ماذكرناه فى معنى قوله بغير حساب

* قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ماجاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله

يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) اعلم أنه تعالى لما بين فى هذه الآية المتقدمة ان سبب اصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا بين فى هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل كان حاصلا فى الازمنة المتقادمة لان الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغى والتحاسد والتنازع فى طلب الدنيا فهذا هو الكلام فى ترتيب النظم وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال الامة القوم المجتمعون على الشئ الواحد يقتدى بعضهم ببعض وهو مأخوذ من الائتمام (المسئلة الثانية) دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة ولكنها مادلت على انهم كانوا أمة واحدة فى الحق أم فى الباطل واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال (القول الاول) انهم كانوا على دين واحد وهو الايمان والحق وهذا قول أكثر المحققين و يدل عليه وجوه (الاول) ماذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام انما بعثوا حين الاختلاف و يتأكد هذا بقوله تعالى وما كان الناس الا أمة واحدة فاختلفوا و يتأكد أيضا بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين الى قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اذا عرفت هذا فنقول الفاء فى قوله فبعث الله النبيين تقتضى أن يكون بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة فى الكفر لكانت بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف أولى لانهم لما بعثوا عند ما كان بعضهم محقا و بعضهم مبطلا فلان يبعثوا حين ما كانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان أولى وهذا الوجه الذى ذكره القفال رحمه الله حسن فى هذا الموضع (وثانيها) أنه تعالى حكم بانه كان الناس أمة واحدة ثم ادرجنا فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل عليه و بحسب قراءة ابن مسعود ثم قال وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم والظاهر أن المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار اليه بقوله كان الناس أمة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بانه انما حصل بسبب البغى وهذا الوصف لا يليق الا بالمذاهب الباطلة فدلت الآية على أن المذاهب الباطلة انما حصلت بسبب البغى وهذا يدل على أن الاتفـاق الذى كان حاصلا قبل حصول هذا الاختلاف انما كان فى الحق لا فى الباطل فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة فى الدين الحق لا فى الدين الباطل (وثالثها) أن آدم عليه السلام لما بعثه الله رسولا الى اولاده فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف فى الدين الى أن قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغى وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه لان الناس وهم آدم وأولاده من الذكور والاناث كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد كما حكى الله عن ابنى آدم اذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله

(كان الناس أمة واحدة) متفقين على كلمة الحق ودين الاسلام وكان ذلك بين آدم وادريس أو نوح عليهم السلام أو بعد الطوفان

الا بسبب البغي والحسد وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه (ورابعها) أنه لما غرقت الارض بالطوفان لم يبق الا أهل السفينة وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرف نبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر الا أنهم اختلفوا بعد ذلك فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشيء من الدلائل أنهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وأن لا يحمل على ما لم يثبت بشيء من الدلائل (وخامسها) وهو ان الدين الحق لا سبيل اليه الا بالنظر والنظر لا معنى له الا ترتيب المقدمات ليتوصل بها الى النتائج وتلك المقدمات ان كانت نظرية افتقرت الى مقدمات أخر ولزم الدور والتسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظريات بالآخرة الى الضروريات وكما ان المقدمات يجب انتهاؤها الى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهاؤه أيضا الى ترتيب تعلم صحته بضرورة العقل واذا كانت النظريات مستندة الى مقدمات تعلم صحتها بضرورة العقل والى ترتيبات تعلم صحتها بضرورة العقل وجب القطع بأن العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج فاما اذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ وما بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق و بحسب الزمان أيضا هذا هو الاظهر فثبت أن الاولى أن يقال كان الناس أمة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب خارجية وهي البغي والحسد فهذا دليل معقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب المصير اليه فان قيل فما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل ان يرحمهم خلقهم (وسادسها) قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه و ينصرانه ويمجسانه دل الحديث على أن المولود لو ترك مع فطرته الاصلية لما كان على شيء من الاديان الباطلة وأنه انما يقدم على الدين الباطل لاسباب خارجية وهي سعي الابوين في ذلك وحصول الاغراض الفاسدة من البغي والحسد (وسابعها) أن الله تعالى لما قال الست بربكم قالوا بلى فذلك اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروي عن أبي بن كعب وجماعة من المفسرين الا ان للمتكلمين في هذه القصة ابحاثا كثيرة ولا حاجة بنا في نصرة هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التي ذكرناها الى هذا الوجه فهذا جملة الكلام في تقرير هذا القول (أما القول الثاني) وهو أن الناس كانوا أمة واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس واحتجوا بالآية والخبر أما الآية فقوله فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق الا بذلك وأما الخبر فاروي عن النبي عليه السلام ان الله تعالى نظر الى أهل الارض عربهم وعجمهم فبغضهم الا بقايا من اهل الكتاب وجوابه ما بينا أن هذا لا يليق الا بضده وذلك لان عند الاختلاف لما وجبت البعثة فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت أولى وحيث

لم تحصل البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول انه متى كان الناس متفقين على الكفر فقيل من وفاة آدم الى زمان نوح عليه السلام كانوا كفارا ثم سألوا أنفسهم سؤالا وقالوا أليس فيهم من كان مسلما نحو هابيل وشيث وادريس وأجابوا بأن الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ولا يعتد بالقليل فى الكثير كما لا يعتد بالشعير القليل فى البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان كان فيها مسلمون (القول الثالث) وهو اختيار أبى مسلم والقاضى أن الناس كانوا أمة واحدة فى التمسك بالشرائع العقلية وهى الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمه والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجهل والعبث وأمثالها واحتج القاضى على صحة قوله بأن لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخى فقوله فبعث الله النبيين يفيد أن بعثة جميع الانبياء كانت متأخرة عن كون الناس أمة واحدة فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لا بد وأن تكون وحدة فى شريعة غير مستفادة من الانبياء فوجب أن تكون فى شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وأيضا فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الكذب والظلم والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل فالاظهر أن الناس كانوا فى أول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب منفصلة ثم سأل نفسه فقال أليس أول الناس آدم عليه السلام وأنه كان نبيا فكيف يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل وأجاب بأنه يحتمل أنه عليه السلام مع أولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية أولا ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى أولاده ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندرسا فالناس رجعوا الى التمسك بالشرائع العقلية واعلم أن هذا القول لا يصح الا مع اثبات تحسين العقل وتقبيحه والكلام فيه مشهور فى الاصول (القول الرابع) أن الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة وليس فيها أنهم كانوا على الايمان أو على الكفر فهو موقوف على الدليل (القول الخامس) أن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام وذلك لانا بينا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة وذكرنا أن كثيرا من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت فى اليهود فقوله تعالى كان الناس أمة واحدة أى كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب كما بعث الزبور الى داود والتوراة الى موسى والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم فى تلك الاشياء التى اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها وليس فيها اشكال الا أن تخصيص لفظ الناس فى قوله كان الناس بقوم معينين

خلاف الظاهر الا انك تعلم أن الالف واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية * أما قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاعلم انا ذكرنا أنه لابد ههنا من الاضمار والتقدير كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين واعلم أن الله تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث (الصفة الاولى) كونهم مبشرين (والثانية) كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وانما قدم البشارة على الانذار لان البشارة تجري مجرى حفظ الصحة والانذار يجري مجرى ازالة المرض ولا شك أن المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا جرم وجب تقديمه في الذكر (الصفة الثالثة) قوله وأنزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون قبل وصول الامر والنهي الى المكلفين ووصول الامر والنهي اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم قدم ذكر التبشير والانذار على انزال الكتب أجاب القاضي عنه فقال لان الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندي فيه وجه آخر وهو أن المكلف انما يتحمل النظر في دلالة المعجز على الصدق وفي الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف انه لو لم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف انما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على انزال الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الآية يدل على أنه لا نبي الا معه كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب أم قصر ودون ذلك الكتاب أو لم يدون وكان ذلك الكتاب معجزا أو لم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي شيئا من ذلك * أما قوله تعالى ليحكم بين الناس فاعلم ان قوله ليحكم فعل فلا بد من اسناده الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة فاقربها الى هذا اللفظ الكتاب ثم النبيون ثم الله فلا جرم كان اضمار كل واحد منها صحيحا فيكون المعنى ليحكم الله أو النبي المنزل عليه أو الكتاب ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح أما الكتاب فلانه أقرب المذكورات وأما الله فلانه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب وأما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد أن يقال حمله على الكتاب أولى أقصى ما في الباب أن يقال الحاكم هو الله فاسناد الحكم الى الكتاب مجاز الا أنا نقول هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين (الاول) أنه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب الله بكذا ورضينا بكتاب الله واذا جاز أن يكون هدى وشفاء جاز أن يكون حاكما قال تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين (والثاني) أنه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله * أما قوله تعالى فيما اختلفوا فيه فاعلم أن الهاء في قوله فيما اختلفوا فيه يجب أن يكون راجعا اما الى الكتاب واما الى الحق لان ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق أولى لان الآية دلت على انه تعالى انما أنزل الكتاب ليكون حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم عليه والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم عليه * أما قوله تعالى

ما يذكر عقيبه (مبشرين ومنذرين) عن كعب الذي علمته من عدد الانبياء عليهم السلام مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا والمرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر والمذكور في القرآن ثمانية وعشرون وقيل كان الناس أمة واحدة متفقة على الكفر والضلال في فترة ادريس أو نوح فبعث الله النبيين فاختلفوا عليهم والاول هو الانسب بالنظم الكريم (وأنزل معهم الكتاب) أي جنس الكتاب أو مع كل واحد منهم ممن له كتاب كتابه الخاص به لا مع كل واحد منهم على الاطلاق اذ لم يكن لبعضهم كتاب وانما كانوا يأخذون بكتب من قبلهم وعموم النبيين لا ينافي خصوص الضمير العائد اليه بمعونة المقام (بالحق) حال من الكتاب أي ملتبسا بالحق أو متعلق بأنزل كقوله عز وعلا وبالحق أنزلناه وبالحق نزل (ليحكم) أي الكتاب أو الله سبحانه وتعالى أو كل واحد من النبيين (بين الناس) أي المذكورين والاظهار في موضع
الاضمار لزيادة التعيين (فيما اختلفوا فيه) أي الحق الذي اختلفوا فيه أو فيما التبس عليهم

وما اختلف فيه الا الذين أوتوه فالهاء الاولى راجعة الى الحق والثانية الى الكتاب والتقدير وما اختلف فى الحق الا الذين أوتوا الكتاب ثم قال أكثر المفسرين المراد بهؤلاء اليهود والنصارى والله تعالى كثيرا ما يذكرهم فى القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم ثم المراد باختلافهم يحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم بعضا كقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شئ وقالت النصارى ليست اليهود على شئ وهم يتلون الكتاب ويحتمل أن يكون اختلافهم تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه الا الذين أوتوه أى وما اختلف فى الحق الا الذين أوتوا الكتاب مع انه كان المقصود من انزال الكتاب أن لا يختلفوا وان يرفعوا المنازعة فى الدين واعلم أن هذا يدل على ان الاختلاف فى الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبياء وانزال الكتب وذلك يوجب أن قبل بعثهم ما كان الاختلاف فى الحق حاصلا بل كان الاتفاق فى الحق حاصلا وهو يدل على أن قوله تعالى كان الناس أمة واحدة معناه أمة واحدة فى دين الحق * أما قوله تعالى من بعد ما جاءتهم البينات فهو يقتضى أن يكون ايتاء الله تعالى اياهم الكتاب كان بعد مجئ البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة لايتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شئ سوى الدلائل العقلية التى نصبها الله تعالى على اثبات الاصول التى لا يمكن القول بالنبوة الا بعد ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة الا بعد ثبوته فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والا وقع الدور بل لا بد من اثباتها بالدلائل العقلية فهذه الدلائل هى البينات المتقدمة على ايتاء الله الكتب اياهم * أما قوله تعالى بغيا بينهم فالمعنى أن الدلائل اما سمعية واما عقلية أما السمعية فقد حصلت بايتاء الكتاب وأما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على ايتاء الكتاب فعند ذلك قد تمت البينات ولم يبق فى العدول عذر ولا علة فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن ذلك الا بحسب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا ونظير هذه الآية قوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة * أما قوله تعالى فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فاعلم أنه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب وأنهم بعد كمال البينات أصروا على الكفر والجهل بسبب البغى والحسد بين أن حال هذه الامة بخلاف حال أولئك فان الله عصمهم عن الزلل وهداهم الى الحق فى الاشياء التى اختلف فيها اهل الكتاب يروى أنه عليه الصلاة والسلام قال نحن الآخرون السابقون يوم القيامة ونحن أول الناس دخولا الجنة يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناه من بعدهم فهدانا الله لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فهذا اليوم الذى هدانا الله والناس لنا فيه تبع وغدا لليهود وبعد غد للنصارى وقال ابن زيد اختلفوا فى القبلة فصلت اليهود الى بيت المقدس والنصارى الى المشرق فهدانا الله للكعبة واختلفوا فى الصيام فهدانا الله لشهر رمضان واختلفوا فى ابراهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت

(وما اختلف فيه) أى فى الحق أو فى الكتاب المنزل ملتبسا به والواو حالية (الا الذين أوتوه) أى الكتاب المنزل لازالة الاختلاف وازاحة الشقاق والتعبير عن الانزال بالايتاء للتنبيه من أول الامر على كمال تمكنهم من الوقوف على ما فى تضاعيفه من الحق فان الانزال لا يفيد تلك الفائدة أى عكسوا الامر حيث جعلوا ما أنزل لازالة الاختلاف سببا لاستحكامه ورسوخه (من بعد ما جاءتهم البينات) أى رسخت فى عقولهم ومن متعلقة بمحذوف يدل عليه الكلام أى فاختلفوا وما اختلف فيه الخ وقيل بالملفوظ بناء على عدم منع الا عنه كما فى قولك ما قام الا زيد يوم الجمعة (بغيا بينهم) متعلق بما تعلقت به من أى اختلفوا بغيا وتهالكا على الدنيا (فهدى الله الذين آمنوا) بالكتاب (لما اختلفوا فيه) أى للحق الذى اختلف فيه من اختلف (من الحق) بيان لما وفى ابهامه أولا وتفسيره ثانيا ما لا يخفى من التفخيم (باذنه) بامره أو بتيسيره ولطفه

النصارى كان نصرانيا فقلنا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى فاليهود فرطوا والنصارى أفرطوا وقلنا القول العدل و بقي في الآية مسائل (المسئلة الاولى) من الاصحاب من تمسك بهذه الآية على أن الايمان مخلوق لله تعالى قال لان الهداية هي العلم والمعرفة وقوله فهدى الله نص في أن الهداية حصلت بفعل الله تعالى فدل ذلك على ان الايمان مخلوق لله تعالى واعلم أن هذا الوجه ضعيف لانا بينا أن الهداية غير والاهتداء غير والذي يدل ههنا على ان الهداية لا يمكن أن تكون عبارة عن الايمان وجهان (الاول) أن الهداية الى الايمان غير الايمان كما ان التوفيق للايمان غير الايمان (والثاني) أنه تعالى قال في آخر الآية باذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن الى قوله فهدى الله اذ لا جائز أن يأذن لنفسه فلا بد ههنا من اضمار ليصرف هذا الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا باذنه واذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتداء (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب بهذه الآية على أن الله تعالى قد يخص المؤمن بهدايات لا يفعلها في حق الكافر والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه (أحدها) أنهم اختصوا بالاهتداء فجعل هداية لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس (وثانيها) أن المراد به الهداية الى الثواب وطريق الجنة (وثالثها) هداهم الى الحق بالالطاف (المسئلة الثالثة) قوله لما اختلفوا فيه أي الى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون لما قالوا أي الى ما قالوا ويقال هديته الطريق وللطريق والى الطريق فان قيل لم قال فهداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا وقدم الاختلاف (والجواب) من وجهين (الاول) أنه لما كانت العناية بذكر الاختلاف لهم بدأ به ثم فسره بمن هداه (الثاني) قال الفراء هذا من المقلوب أي فهداهم لما اختلفوا فيه (المسئلة الرابعة) قوله باذنه فيه وجوه (أحدها) قال الزجاج بعلمه (الثاني) هداهم بأمره أي حصلت الهداية بسبب الامر يقال قطعت بالسكين وذلك لان الحق لم يكن متميزا عن الباطل و بالامر حصل التميز فجعلت الهداية بسبب اذنه (الثالث) قال بعضهم لا بد فيه من اضمار والتقدير هداهم فاهتدوا باذنه * أما قوله والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فاستدلال الاصحاب به معلوم والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه (أحدها) المراد بالهداية البيان فالله تعالى خص المكلفين بذلك (والثاني) المراد بالهداية الطريق الى الجنة (الثالث) المراد به اللطف فيكون خاصا لمن يعلم انه يصلح له وهو قول أبي بكر الرازي * قوله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا ان نصر الله قريب) في النظم وجهان (الاول) أنه تعالى قال في الاية السالفة والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم والمراد أنه يهدي من يشاء الى الحق وطلب الجنة فبين في هذه الاية أن ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد في التكليف فقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة

(والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) موصل الى الحق وهو اعتراض مقرر لمضمون ما سبق (أم حسبتم) خوطب به رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن معه من المؤمنين حثا لهم على الثبات على المصابرة على مخالفة الكفرة وتحمل المشاق من جهتهم اثر بيان اختلاف الامم على الانبياء عليهم السلام وقد بين فيه مآل اختلافهم وما لقي الانبياء ومن معهم من قبلهم من مكابدة الشدائد ومقاساة الهموم وأن عاقبة أمرهم النصر

وأم منقطعة والهمزة فيها للانكار والاستبعاد أى بل أحسبتم (أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) من الانبياء ومن معهم من المؤمنين أى والحال انه لم يأتكم مثلهم بعد ولم تبتلوا بما ابتلوا به من الاحوال الهائلة التى هى مثل فى الفظاعة والشدة وهو متوقع ومنتظر

ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم الآية (الثانى) أنه فى الآية السالفة لما بين انه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه بين فى هذه الآية انهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد فى اقامة الحق وصبروا على البلوى فكذا أنتم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة فى الدين الا بتحمل هذه المحن وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) استقصينا الكلام فى لفظ أم فى تفسير قوله تعالى أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذى نزيده ههنا أن نقول أم استفهام متوسط كما ان هل استفهام سابق فيجوز أن يقول هل عندك رجل أعندك رجل ابتداء ولا يجوز أن يقال أم عندك رجل فأما اذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوقا باستفهام آخر أو لا يكون اما اذا كان مسبوقا باستفهام آخر فهو كقولك أنت رجل لا تنصف أفعن جهل تفعل هذا أم لك سلطان وأما الذى لا يكون مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه وهذا القسم يكون فى تقدير القسم الاول والتقدير أفيؤمنون بهذا أم يقولون افتراه فكذا تقدير هذه الآية فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فصبروا على استهزاء قومهم بهم أفتسلكون سبيلهم أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم هذا ماخصه القفال رحمه الله والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله تعالى ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم أى ولم يأتكم مثل الذين خلوا وذكر الكوفيون من أهل النحو أن لما انما هى لم وما زائدة وقال سيبويه ما ليست زائدة لان لما تقع فى مواضع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه أقدم فلان فيقول لما ولا يقول لم مفردة قال المبرد اذا قال القائل لم يأتنى زيد فهو نفى لقولك أتاك زيد واذا قال لما يأتنى فمعناه أنه لم يأتنى بعد وأنا أتوقعه قال النابغة

أزف الترحل غير أن ركابنا * لما تزل برحالنا وكأن قد

فعلى هذا قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم يدل على أن اتيان ذلك متوقع منتظر (المسئلة الثالثة) قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اشتد الضرر عليهم لانهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم وأموالهم فى ايدى المشركين وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى تطييبا لقلوبهم أم حسبتم وقال قتادة والسدى نزلت فى غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال سبحانه وتعالى و بلغت القلوب الحناجر وقيل نزلت فى حرب أحد لما قال عبدالله بن أبى لاصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الى متى تقتلون أنفسكم وترجون الباطل ولو كان محمد نبيا لما سلط الله عليكم الاسر والقتل فأنزل الله تعالى هذه الآية واعلم ان تقدير الآية أم حسبتم أيها المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الايمان بى وتصديق رسولى دون أن تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وأن ينالكم من أذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة ومكابدة الضر والبؤس فى المعيشة ومقاساة الاهوال فى مجاهدة العدو كما كان كذلك من قبلكم من المؤمنين وهو المراد من قوله ولما

يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبه وهما لغتان مثل ومثل كشبه وشبه الا أن المثل مستعار لحالة غريبة أو قصة عجيبة لها شأن ومنه قوله تعالى ولله المثل الاعلى أى الصفة التى لها شأن عظيم واعلم ان فى الكلام حذفا تقديره مثل محنة الذين من قبلكم وقوله مستهم بيان للمثل وهو استئناف كأن قائلا قال فكيف كان ذلك المثل فقال مستهم البأساء والضراء وزلزلوا أما البأساء فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان فى بؤس وشدة وأما الضراء فالاقرب فيه أنه ورود المضار عليه من الالام والاوجاع وضروب الخوف وعندى أن البأساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة عليه والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والالم عليه وأما قوله وزلزلوا أى حركوا بانواع البلايا والرزايا قال الزجاج أصل الزلزلة فى اللغة من أزل الشئ عن مكانه فاذا قلت زلزلته فتأويله أنك كررت تلك الازالة فضوعف لفظه بمضاعفة معناه وكل ما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل نحو صرّ وصرصر وصل وصلصل وكف وكفكف وأقل الشئ أى رفعه من موضعه فاذا كرر قيل قلقل وفسر بعضهم زلزلوا ههنا بخوفوا وحقيقته غير ماذكرنا وذلك لان الخائف لا يستقر بل يضطرب قلبه ولذلك لا يقال ذلك الا فى الخوف المقيم المقعد لانه يذهب السكون فيجب أن يكون زلزلوا ههنا مجازا والمراد خوفوا ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما فى قلوبهم من الجزع والخوف ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الاشياء ذكر شيئا آخر وهو النهاية فى الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله وذلك لان الرسل عليهم السلام يكونون فى غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى فى الشدة فلما بلغت بهم الشدة الى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم الا أن نصر الله قريب اجابة لهم الى طلبهم فتقدير الآية هكذا كانت حالهم الى أن أتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء على دينهم وأنتم يا معشر المسلمين كونوا على ذلك وتحملوا الاذى والمشقة فى طلب الحق فان نصر الله قريب لانه آت وكل ما هو آت قريب وهذه الآية مثل قوله الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله وقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا ان أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام كان ينالهم الامر العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود ولما أذن لهم فى القتال نالهم من الجراح وذهاب الاموال والنفوس ما لا يخفى فعزاهم الله فى ذلك وبين أن حال من قبلهم فى طلب الدين كان كذلك والمصيبة اذا عمت طابت وذكر الله من قصة ابراهيم عليه السلام والقائه فى النار ومن أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه به ومن أمر سائر الانبياء عليهم السلام فى مصابرتهم على أنواع البلاء ما صار ذلك فى سلوة المؤمنين * روى قيس بن أبى حازم عن خباب بن الارت قال

(مستهم) استئناف وقع جوابا عما ينساق اليه الذهن كأنه قيل كيف كان مثلهم فقيل مستهم (البأساء) أى الشدة من الخوف والفاقة (والضراء) أى الآلام والامراض (وزلزلوا) أى ازعجوا ازعاجا شديدا بما دهمهم من الاهوال والافزاع

شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم مانلقى من المشركين فقال ان من كان قبلكم من الامم كانوا يعذبون بانواع البلاء فلم يصرفهم ذلك عن دينهم حتى ان الرجل يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقتين و يمشط الرجل بامشاط الحديد فيما دون العظم من لحم وعصب ومايصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليتمن هذا الامر حتى يسير الراكب مابين صنعاء الى حضرموت لايخشى الا الله والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون (المسئلة الرابعة) قرأ نافع حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب ووجهه أن حتى اذا نصبت المضارع تكون على ضربين (أحدهما) أن تكون بمعنى الى وفى هذا الضرب يكون الفعل الذى حصل قبل حتى والذى حصل بعدها قد وجدا ومضيا تقول سرت حتى أدخلها أى الى أن أدخلها فالسير والدخول قد وجدا ومضيا وعليه النصب فى هذه الآية لان التقدير وزلزلوا الى أن يقول الرسول والزلزلة والقول قد وجدا (والثانى) أن تكون بمعنى كى كقوله أطعت الله حتى أدخل الجنة أى كى أدخل الجنة والطاعة قد وجدت والدخول لم يوجد ونصب الآية لايمكن أن يكون على هذا الوجه واما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لابد وأن يكون على سبيل الحال المحكية التى وجدت كما حكيت الحال فى قوله هذا من شيعته وهذا من عدوه وفى قوله وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد لان هذا لايصح الاعلى سبيل أن فى ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام ويقال شربت الابل حتى يجىء البعير يجر بطنه والمعنى شربت حتى ان من حضر هناك يقول يجىء البعير يجر بطنه ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب كقولك سرت حتى أدخل البلد فيحتمل أن السير والدخول قد وجدا وحصلا و يحتمل أن يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد فهذا هو الكلام فى تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب لان قراءة الرفع لاتصح الا اذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها وقراءة النصب لاتحتاج الى هذا الفرض فلاجرم كانت قراءة النصب أولى (المسئلة الخامسة) فى الآية اشكال وهو أنه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله ووعيده ان يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) ان كونه رسولا لايمنع من أن يتأذى من كيد الاعداء قال تعالى ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون وقال تعالى لعلك باخع نفسك أن لايكونوا مؤمنين وقال تعالى حتى اذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجى وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى أنه ينصره الا أنه ماعين له الوقت فى ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه ان علم قرب الوقت زال همه وغمه وطاب قلبه والذى يدل على صحة ذلك أنه قال فى الجواب الا أن نصر الله قريب فلما كان الجواب بذكر القرب دل على أن السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع عن أنه هل يوجد النصر أم لا لما كان هذا الجواب مطابقا لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد (والجواب الثانى) أنه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا

(حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه) أى انتهى أمرهم من الشدة الى حيث اضطرهم الضجر الى أن يقول الرسول وهو أعلم الناس بشؤن الله تعالى وأوثقهم بنصره والمؤمنون المقتدون بآثاره المستضيئون بأنواره (متى) أى متى يأتى (نصر الله) طلبا وتمنيا له واستطالة لمدة الشدة والعناء وقرئ حتى يقول بالرفع على أنه حكاية حال ماضية وهذا كما ترى غاية الغايات القاصية ونهاية النهايات النائية كيف لا والرسل مع علو كعبهم فى الثبات والاصطبار حيث عيل صبرهم و بلغوا هذا المبلغ من الضجر والضجيج علم أن الامر بلغ الى غاية لا مطمح وراءها

أنهم قالوا قولا ثم ذكر كلامين (أحدهما) متى نصر الله (والثاني) ألا ان نصر الله قريب فوجب اسناد كل واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذينك المذكورين فالذين آمنوا قالوا متى نصر الله والرسول قال ألا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا نظير من القرآن والشعر أما القرآن فقوله ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله والمعنى لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله في النهار وأما من الشعر فقول امرئ القيس

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا * لدى وكرها العناب والحشف البالي

فالتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف البالي لليابس فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جدا (المسئلة السادسة) ألا ان نصر الله قريب يحتمل أن يكون جوابا من الله تعالى لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله عند ذلك ألا ان نصر الله قريب ويحتمل أن يكون ذلك قولا لقوم منهم كأنهم لما قالوا متى نصر الله رجعوا الى أنفسهم فعلموا أن الله لا يعلي عدوهم عليهم فقالوا ألا ان نصر الله قريب فنحن قد صبرنا يا رب ثقة بوعدك فان قيل قوله ألا ان نصر الله قريب يوجب في حق كل من لحقه شدة أن يعلم أنه سيظفر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمتنع أن يكون هذا من خواص الانبياء عليهم السلام ويمكن أن يكون ذلك عاما في حق الكل اذ كل من كان في بلاء فانه لا بد له من أحد أمرين اما أن يتخلص عنه واما أن يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل أمره ولا يضيع حقه وذلك من أعظم النصر وانما جعله قريبا لان الموت قريب

* قوله تعالى (يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فان الله به عليم) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بالغ في بيان أنه يجب على كل مكلف أن يكون معرضا عن طلب العاجل وأن يكون مشتغلا بطلب الآجل وأن يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع بعد ذلك في بيان الاحكام وهو من هذه الآية الى قوله ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم لان من عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها بالبعض ليكون كل واحد منها مقويا للآخر ومؤكدا له (فالحكم الاول) هو هذه الآية وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال عطاء عن ابن عباس نزلت هذه الآية في رجل أتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال ان لي دينارا فقال أنفقه على نفسك قال ان لي دينارين قال أنفقهما على أهلك قال ان لي ثلاثة قال أنفقها على خادمك قال ان لي أربعة قال أنفقها على والديك قال ان لي خمسة قال أنفقها على قرابتك قال ان لي ستة قال أنفقها في سبيل الله وهو أحسنها وروى الكلبي عن ابن عباس ان الآية نزلت في عمرو بن الجموح وكان شيخا كبيرا هرما وهو الذي قتل يوم أحد وعنده مال عظيم فقال ماذا ننفق من اموالنا وأين نضعها فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) للنحويين في ماذا قولان (أحدهما) أن يجعل ما مع ذا بمنزلة اسم واحد ويكون الموضع نصبا بينفقون والدليل عليه ان العرب يقولون

(ألا ان نصر الله قريب) على تقدير القول أي فقيل لهم حينئذ ذلك اسعافا لمرامهم والمراد بالقرب القرب الزماني وفي ايثار الجملة الاسمية على الفعلية المناسبة لما قبلها وتصديرها بحرف التنبيه والتأكيد من الدلالة على تحقق مضمونها وتقرره ما لا يخفى واختيار حكاية الوعد بالنصر لما أنها في حكم انشاء الوعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم والاقتصار على حكايتها دون حكاية نفس النصر مع تحققه للايذان بعدم الحاجة الى ذلك لاستحالة الخلف ويجوز أن يكون هذا واردا من جهته تعالى عند الحكاية على نهج الاعتراض لا واردا عند وقوع المحكي وفيه رمز الى أن الوصول الى جناب القدس لا يتسنى الا برفض اللذات ومكابدة المشاق كما ينبئ عنه قوله عليه السلام حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات (يسألونك ماذا ينفقون) أي من أصناف أموالهم

عنه ذاتسأل باثبات الالف فى ما فلولا ان مامع ذا بمنزلة اسم واحد لقالوا عم ذاتسأل بحذف الالف كما حذفوها من قوله عم يتساءلون وقوله فيم أنت من ذكراها فلما لم يحذفوا الالف من آخر ما علمت انه مع ذا بمنزلة اسم واحد ولم يحذفوا الالف منه لما لم يكن آخر الاسم والحذف يلحقها اذا كان آخرا الا أن يكون فى شعر كقوله

علا ماقام يشتمنى لئيم ❊ كخنزير تمرغ فى رماد

(والقول الثانى) أن يجعل ذا بمعنى الذى ويكون مارفعا بالابتداء وخبرها ذا والعرب قد يستعملون ذا بمعنى الذى فيقولون من ذا يقول ذاك أى من ذا الذى يقول ذاك فعلى هذا يكون تقدير الآية يسألونك ما الذى ينفقون (المسئلة الثالثة) فى الآية سؤال وهو ان القوم سألوا عما ينفقون لا عن تصرف النفقة اليهم فكيف أجابهم بهذا (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) انه حصل فى الآية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود وذلك لان قوله ما أنفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى جهة الاستحقاق فلهذا لما ذكر الله تعالى الجواب أردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان (وثانيها) قال القفال انه وان كان السؤال واردا بلفظ ما الا ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذى أمروا به انفاق مال يخرج قربة الى الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال أى شئ هو واذا خرج هذا عن أن يكون مرادا تعين ان المطلوب بالسؤال ان مصرفه أى شئ هو وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى ان البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لا ذلول وانما كان هذا الجواب موافقا لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة هى البهيمة التى شانها وصفتها كذا فقوله ما هى لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين أن يكون المراد منه طلب الصفة التى بها تميز تلك البقرة عن غيرها فبهذا الطريق قلنا ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا ههنا لما علمنا انهم كانوا عالمين بأن الذى أمروا بانفاقه ما هو وجب أن يقطع بأن مرادهم من قولهم ماذا ينفقون ليس هو طلب الماهية بل طلب المصرف فلهذا حسن هذا الجواب (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد انهم سألوا هذا السؤال فكانهم قيل لهم هذا السؤال فاسد انفق أى شئ كان ولكن بشرط أن يكون حلالا وبشرط أن يكون مصروفا الى المصرف وهذا مثل ما اذا كان الانسان صحيح المزاج لا يضره أكل أى طعام كان فقال للطبيب ماذا آكل فيقول الطبيب كل فى اليوم مرتين كان المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا ههنا المعنى أنفق أى شئ أردت بشرط أن يكون المصرف ذلك (المسئلة الرابعة) اعلم انه تعالى راعى الترتيب فى الانفاق فقدم الوالدين وذلك لانهما كالمخرج له من العدم الى الوجود فى عالم الاسباب ثم رباه فى الحال الذى كان فى غاية الضعف فكان انعامهما على الابن أعظم من انعام غيرهما عليه ولذلك قال تعالى وقضى

(قل ما أنفقتم من خير) ما اما شرطية واما موصولة حذف العائد اليها أى ما أنفقتموه من خير أى خير كان ففيه تجويز الانفاق من جميع أنواع الاموال وبيان لما فى السؤال الا انه جعل من جملة ما فى حيز الشرط أو الصلة وابرز فى معرض بيان المصرف حيث قيل (فللوالدين والاقربين) للايذان بأن الاهم بيان المصارف المعدودة لان الاعتداد بالانفاق بحسب وقوعه فى موقعه

ربك أن لاتعبدوا الا اياه و بالوالدين احسانا وفيه اشارة الى انه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شئ أوجب من رعاية حق الوالدين لان الله تعالى هو الذى أخرج الانسان من العدم الى الوجود فى الحقيقة والولدان هما اللذان أخرجاه الى عالم الوجود فى عالم الاسباب الظاهرة فثبت ان حقهما أعظم من حق غيرهما فلهذا أوجب تقديمهما على غيرهما فى رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الولدين الاقربين والسبب فيه ان الانسان لايمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لابد وأن يرجح البعض على البعض والترجيح لابد له من مرجح والقرابة تصلح أن تكون سببا للترجيح من وجوه (أحدها) ان القرابة مظنة المخالطة والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر فاذا كان أحدهما غنيا والآخر فقيرا كان اطلاع الفقير على الغنى أتم واطلاع الغنى على الفقير أتم وذلك من أقوى الحوامل على الانفاق (وثانيها) انه لولم يراع جانب الفقير احتاج الفقير الرجوع الى غيره وذلك عار وسيئة فى حقه فالاولى أن يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس (وثالثها) أن قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على النفس أولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب أولى من الانفاق على البعيد ثم ان الله تعالى ذكر بعد الاقربين اليتامى وذلك لانهم لصغرهم لايقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم أحد يكتسب لهم فالطفل الذى مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب وأشرف على الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء أقل من حاجة اليتامى لان قدرتهم على التحصيل أكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع فى الاحتياج والفقر فهذا هو الترتيب الصحيح الذى رتبه الله تعالى فى كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه بعد ذلك بالاجمال فقال وماتفعلوا من خير فان الله به عليم أى وكل مافعلتموه من خير امامع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبة لله وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من أليم عقابه فان الله به عليم والعليم مبالغة فى كونه عالما يعنى لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولافى السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه كما قال انى لاأضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (المسئلة الخامسة) المراد من الخير هو المال لقوله عز وجل وانه لحب الخير لشديد وقال ان ترك خيرا الوصية فالمعنى وماتفعلوا من انفاق شئ من المال قل أو كثر وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله وماتفعلوا من خير يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهذا أولى (المسئلة السادسة) قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية المواريث وهذا ضعيف لانه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لايتطرق النسخ اليها (أحدها) قال أبو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد بالاقربين الولد وولد الولد وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك واذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال انها منسوخة بآية المواريث لاوجه له لان هذه

وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه جاء عمرو بن الجموح وهو شيخ هم له مال عظيم فقال يارسول الله ماذا ننفق من أموالنا وأين نضعها فنزلت (واليتامى) أى المحتاجين منهم (والمساكين وابن السبيل) ولم يتعرض للسائلين والرقاب اما اكتفاء بماذكر فى المواقع الاخر واما بناء على دخولهم تحت عموم قوله تعالى (وماتفعلوا من خير) فانه شامل لكل خير واقع فى أى مصرف كان (فان الله به عليم) فيوفى ثوابه وليس فى الآية ماينافيه فرض الزكاة لينسخ به كما نقل عن السدى

النفقة تلزم في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وأيضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بأنه نفقة (وثانيها) أن يكون المراد من أحب التقرب الى الله تعالى في باب النفقة فالاولى له أن ينفقه في هذه الجهات فيقدم الاولى فالاولى فيكون المراد به التطوع (وثالثها) أن يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والاقربين من حيث الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة (ورابعها) يحتمل أن يريد بالانفاق على الوالدين والاقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم فيما يصرفه لليتامى والمساكين ما يخلص للصدقة فظاهر الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ * (الحكم الثاني) قوله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه عليه الصلاة والسلام كان غير مأذون في القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر أذن له في قتال من يقاتله من المشركين ثم أذن له في قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء في هذه الآية فقال قوم انها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول انه كان يحلف عند البيت بالله ان الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء ان هذه الآية تقتضي وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام في ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله كتب يقتضي الوجوب وقوله عليكم يقتضيه أيضا والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الآية هل يقتضي أن يكون واجبا على الاعيان أو على الكفاية قلنا بل يقتضي أن يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم أي على كل واحد من آحادكم كما في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة عطاء ان قوله كتب يقتضي الايجاب ويكفي في العمل به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت الا انا قلنا ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهي الاجماع وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب أن يبقى على الوضع الاصلي قالوا ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم الا أن يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ الا ان التزام القول بالنسخ من غير أن يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه أيضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والاجماع اليوم منعقد على انه من فروض الكفايات الا أن يدخل المشركون ديار المسلمين فانه يتعين الجهاد حينئذ على الكل والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان الظاهر من قوله كتب عليكم أن هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه أيضا لان الكافر لا يؤمر بقتال الكافر واذا كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فان هذا يشعر بكون المؤمن

(كتب عليكم القتال) بيناء الفعل للمفعول ورفع القتال أي قتال الكفرة وقرئ بيناء للفاعل وهو الله عزوجل ونصب القتال وقرئ كتب عليكم القتل أي قتل الكفرة والواو في قوله تعالى (وهو كره لكم) حالية أي والحال انه مكروه لكم طبعا على أن الكره مصدر وصف به المفعول مبالغة أو بمعنى المفعول كالخبر بمعنى المخبور

كارهاً لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لأن المؤمن لا يكون ساخطاً لأوامر الله تعالى وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويرغب فيه ويعلم أنه صلاحه وفي تركه فساده (والجواب) من وجهين (الأول) أن المراد من الكره كونه شاقاً على النفس والمكلف وإن علم أن ما أمره الله به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلاً شاقاً على النفس لأن التكليف عبارة عن إلزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم أن أعظم ما يميل إليه الطبع الحياة فلذلك أشق الأشياء على النفس القتال (الثاني) أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل أن يفرض لما فيه من الخوف ولكثرة الأعداء فبين الله تعالى أن الذي تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا تكرهونه بعد أن فرض عليكم (المسألة الثالثة) الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ثم فيه وجهان (أحدهما) أن يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء * فإنما هي إقبال وإدبار * كأنه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له (والثاني) أن يكون فعلاً بمعنى مفعول كالخبز بمعنى المخبوز أي وهو مكروه لكم وقرأ السلمي بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ويجوز أن يكون بمعنى الإكراه على سبيل المجاز كأنهم أكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً والله أعلم وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم يكره عليه وإذا كان بالإكراه فبالفتح * أما قوله وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ففيه مسائل (المسألة الأولى) عسى فعل درج مضارعه وبقي ماضيه فيقال منه عسيتما وعسيتم قال تعالى فهل عسيتم ويرتفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال تعالى قل عسى أن يكون ردف لكم أي قرب فقولك عسى زيد أن يقوم تقديره عسى قيام زيد أي قرب قيام زيد (المسألة الثانية) معنى الآية أنه ربما كان الشيء شاقاً عليكم في الحال وهو سبب للمنافع الجليلة في المستقبل وبالضد ولأجله حسن شرب الدواء المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل وحسن تحمل الأخطار في الأسفار لتوقع حصول الربح في المستقبل وحسن تحمل المشاق في طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى وههنا كذلك وذلك لأن ترك الجهاد وإن كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل وصون المال عن الإنفاق ولكن فيه أنواع من المضار منها أن العدو إذا علم ميلكم إلى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فإما أن يأخذكم ويستبيح دماءكم وأموالكم وإما أن تحتاجوا إلى قتالهم من غير إعداد آلة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض في أول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء ثم في آخر الأمر يصير المرء مضطراً إلى تحمل أضعاف تلك النفرة والمشقة والحاصل أن القتال سبب لحصول الأمن وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت ومنها وجدان الغنيمة ومنها السرور العظيم بالاستيلاء على الأعداء أما ما يتعلق بالدين فكثيرة منها ما يحصل

وقرئ بالفتح على أنه بمعنى المضموم كالضعف والضعف أو على أنه بمعنى الإكراه مجازاً كأنهم أكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ومشقته عليهم (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم) وهو جميع ما كلفوه من الأمور الشاقة التي من جملتها القتال فإن النفوس تكرهه وتنفر عنه والجملة اعتراضية دالة على أن في القتال خيراً لهم

المجاهد من الثواب العظيم اذا فضل الجهاد قربا وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ومنها انه يخشى عدوكم أن يستغنمكم فلا تصبرون على المحنة فترتدون عن الدين ومنها أن عدوكم اذا رأى جدكم في دينكم و بذلكم أنفسكم وأموالكم في طلبه مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا أسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للاجر العظيم عند الله ومنها ان من أقدم على القتال طلبا لمرضاة الله تعالى كان قد تحمل ألم القتل بسبب طلب رضوان الله وما لم يصر الرجل متيقنا بفضل الله و برحمته وأنه لا يضيع أجر المحسنين و بأن لذات الدنيا أمور باطلة لا يرضى بالقتل ومتى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله و بغض الدنيا وذلك من أعظم سعادات الانسان فثبت بما ذكرنا أن الطبع ولو كان يكره القتال مع أعداء الله فهو خير كثير و بالضد ومعلوم أن الامرين متى تعارضا فالاكثر منفعة هو الراجح وهذا هو المراد من قوله وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم (المسألة الثالثة) الشر السوء وأصله من شررت الشئ اذا بسطته يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته ليجف ومنه قوله

* حتى أشرت بالاكف المصاحف * والشرر اللهب لانبساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة (المسألة الرابعة) عسى توهم الشك مثل لعل وهي من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة فهي لا تدل على حصول الشك للقائل الا أنها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التأويل أما اذا قلنا بأنها بمعنى لعل فالتأويل فيه هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى لعلكم تتقون قال الخليل عسى من الله واجب في القرآن قال فعسى الله أن يأتي بالفتح وقد وجد وعسى الله أن يأتيني بهم جميعا وقد حصل والله أعلم * أما قوله تعالى والله يعلم وأنتم لا تعلمون فالمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد قصور علم نفسه وكمال علم الله تعالى ثم علم انه سبحانه لا يأمر العبد الا بما فيه خيرته ومصلحته علم قطعا أن الذي أمر الله تعالى به وجب عليه امتثاله سواء كان مكروها للطبع أولم يكن فكأنه تعالى قال يا أيها العبد اعلم أن علمي أكمل من علمك فكن مشتغلا بطاعتي ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الآية في هذا المقام تجري مجرى قوله تعالى في جواب الملائكة اني أعلم مالا تعلمون

* قوله تعالى (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) في الآية مسائل (المسألة الاولى) اختلفوا في أن هذا السائل أكان من المسلمين أو من الكافرين والقائلون بأنه من المسلمين فريقان (الاول) الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام أعظم الحرمة في المنع

(وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم) وهو جميع مانهوا عنه من الامور المستلذة وهو معطوف على ماقبله لا محل لهما من الاعراب (والله يعلم) ماهو خير لكم فلذلك يأمركم به (وأنتم لا تعلمون) أي لا تعلمونه ولذلك تكرهونه أو والله يعلم ماهو خير وشر لكم وأنتم لا تعلمونهما فلا تتبعوا في ذلك رأيكم وامتثلوا بأمره تعالى

(يسئلونك عن الشهر الحرام) روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش على سرية في جمادي الآخرة قبل قتال بدر بشهرين ليترصدوا عيرا لقريش فيهم عمرو بن عبد الله الحضرمي وثلاثة معه فقتلوه وأسروا اثنين واستاقوا العير بما فيها من تجارة الطائف وكان ذلك أول يوم من رجب وهم يظنونه من جمادي الآخرة فقالت قريش قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه الخائف و يذعر فيه الناس الى معايشهم فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير وعظم ذلك على أصحاب السرية وقالوا ما نبرح حتى تنزل توبتنا ورد رسول الله صلى الله عليه وسلم

من القتال لم يبعد عندهم أن يكون الامر بالقتال مقيدا بأن يكون فى غير هذا الزمان وفى غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى أن سألوا النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا أيحل لنا قتالهم فى هذا الشهر وفى هذا الموضع فنزلت الآية فعلى هذا الوجه الظاهر أن هذا السؤال كان من المسلمين (الفريق الثانى) وهم أكثر المفسرين رووا عن ابن عباس أنه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدى وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة فى ثمانية رهط وكتب له كتابا وعهدا ودفعه اليه وأمره أن يفتحه بعد منزلتين ويقرأه على أصحابه ويعمل بما فيه فاذا فيه أما بعد فسر على بركة الله تعالى بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخل فترصد بها عير قريش لعلك أن تأتينا منه بخير فقال عبد الله سمعا وطاعة لامره وقال لاصحابه من أحب منكم الشهادة فلينطلق معى فانى ماض لامره ومن أحب التخلف فليتخلف فمضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف فمر عليهم عمرو بن الحضرمى وثلاثة معه فلما رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا رأس واحد منهم وأوهموا بذلك انهم قوم عمار ثم أتى واقد بن عبد الله الحنظلى وهو أحد من كان مع عبد الله بن جحش ورمى عمرو بن الحضرمى فقتله وأسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فضجت قريش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء والمسلمون أيضا قد استبعدوا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام انى ما أمرتكم بالقتال فى الشهر الحرام وقال عبد الله بن جحش يارسول الله انا قتلنا ابن الحضرمى ثم أمسينا فنظرنا الى هلال رجب فلا ندرى أفى رجب أصبناه أم فى جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فنزلت هذه الآية فاخذ رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنيمة وعلى هذا التقدير فالاظهر ان هذا السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه (أحدها) ان أكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين (وثانيها) أن ما قبل هذه الآية وما بعدها خطاب مع المسلمين أما ما قبل هذه الآية فقوله أم حسبتم أن تدخلوا الجنة وهو خطاب مع المسلمين وقوله يسئلونك ماذا ينفقون حكاية عنهم وأما ما بعد هذه الآية فكذلك وهو قوله يسئلونك عن الخمر والميسر ويسئلونك عن اليتامى (وثالثها) روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال ما رأيت قوما كانوا خيرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه الا عن ثلاث عشرة مسئلة حتى قبض كلهن فى القرآن منها يسئلونك عن الشهر الحرام (والقول الثانى) ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سألوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن القتال فى الشهر الحرام حتى لو أخبرهم بأنه حلال فتكوا به واستحلوا قتاله فيه فأنزل الله تعالى هذه الآية يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه أى يسئلونك عن قتال فى الشهر الحرام قل قتال فيه كبير ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به أكبر من ذلك القتال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فبين تعالى ان غرضهم من هذا

العير والاسارى وعن ابن عباس رضى الله عنه لما نزلت أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة والمعنى يسألك الكفار أو المسلمون عن القتال فى الشهر الحرام على أن قوله عز وجل

السؤال أن يقاتلوا المسلمين ثم أنزل الله تعالى بعده قوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في هذه الآية بأن القتال على سبيل الدفع جائز (المسئلة الثانية) قوله تعالى قتال فيه خفض على البدل من الشهر الحرام وهذا يسمى بدل الاشتمال كقولك أعجبني زيد علمه ونفعني زيد كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل أصحاب الاخدود النار ذات الوقود وقال بعضهم الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا هو في قراءة ابن مسعود والربيع ونظيره قوله تعالى للذين استضعفوا لمن آمن منهم وقرأ عكرمة قتل فيه أما قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قتال فيه مبتدأ وكبير خبره وقوله قتال وان كان نكرة الا أنه تخصص بقوله فيه فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله كبير أي عظيم مستنكر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة قال تعالى كبرت كلمة تخرج من أفواههم فان قيل لم نكر القتال في قوله تعالى قتال فيه ومن حق النكرة اذا تكررت أن تجيء باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثاني غير الاول كما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم أن اللفظ اذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني اذن غير الاول والقوم أرادوا بقولهم يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذي أقدم عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير وفيه تنبيه على ان القتال الذي يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سألتم عنه بل هو قتال آخر لان هذا القتال كان الغرض به نصرة الاسلام واذلال الكفر فكيف يكون هذا من الكبائر انما القتال الكبير هو الذي يكون الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر فكان اختيار التنكير في اللفظين لاجل هذه الدقيقة الا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا تضيق قلوبهم بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما أرادوه و باطنه يكون موافقا للحق وهذا انما حصل بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ولو أنه وقع التعبير عنهما أو عن أحدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدي اليه الا أولو الالباب (المسئلة الثانية) اتفق الجمهور على ان حكم هذه الآية حرمة القتال في الشهر الحرام ثم اختلفوا أن ذلك الحكم هل بقي أم نسخ فنقل عن ابن جريج أنه قال حلف لي عطاء بالله انه لا يحل للناس الغزو في الحرم ولا في الاشهر الحرم الا على سبيل الدفع روى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام الا ان يغزى وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين أن يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام قال نعم قال أبو عبيد والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا في الشهور كلها ولم أر أحدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم وكذلك أحسب قول أهل الحجاز والحجة في اباحته قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الآية ناسخة لتحريم القتال

(قتال فيه) بدل اشتمال من الشهر وتنكيره لما أن سؤالهم كان عن مطلق القتال الواقع في الشهر الحرام لا عن القتال المعهود ولذلك لم يقل يسألونك عن القتال في الشهر الحرام وقرئ عن قتال فيه بتكرير العامل كما في قوله تعالى للذين استضعفوا لمن آمن منهم وقرئ قتل فيه (قل) في جوابهم (قتال فيه كبير) جملة من مبتدأ وخبر محلها النصب بقل وانما جاز وقوع قتال مبتدأ مع كونه نكرة لتخصصه اما بالوصف ان تعلق الظرف بمحذوف وقع صفة له أي قتال كائن فيه واما بالعمل ان تعلق به وانما أوثر التنكير احترازا عن توهم التعيين وايذانا بأن المراد مطلق القتال الواقع فيه أي قتال كان عن عطاء انه سئل عن القتال في الشهر الحرام فحلف بالله ما يحل للناس أن يغزوا في الحرم ولا في الشهر الحرام الا أن يقاتلوا فيه وما نسخت وأكثر الاقاويل أنها منسوخة بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم

في الشهر الحرام والذي عندي أن قوله تعالى قل قتال فيه كبير هذا نكرة في سياق الاثبات فيتناول فرداواحدا ولا يتناول كل الافراد فهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا في الشهر الحرام فلا حاجة الى تقدير النسخ فيه أما قوله تعالى وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) للنحويين في هذه الآية وجوه (الاول) قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج ان قوله وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه كلها مرفوعة بالابتداء وخبرها قوله أكبر عند الله والمعنى ان القتال الذي سألتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء أكبر منه فاذا لم تمتنعوا عنها في الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان له فيه عذرا ظاهرا فانه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعا في جمادى الآخرة ونظيره قوله تعالى لبني اسرائيل أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم لم تقولون ما لا تفعلون وهذا وجه ظاهر الا أنهم اختلفوا في الجر في قوله والمسجد الحرام وذكروا فيه وجهين (أحدهما) أنه عطف على الهاء في به (والثاني) وهو قول الاكثرين انه عطف على سبيل الله قالوا وهو متأكد بقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام واعترضوا على الوجه الاول بأنه لا يجوز العطف على الضمير فانه لا يقال مررت به وعمرو وعلى الثاني بأن على هذا الوجه يكون تقدير الآية صد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام فقوله عن المسجد الحرام صلة للصد والصلة والموصول في حكم الشيء الواحد فايقاع الاجنبي بينهما لا يكون جائزا أجيب عن الاول لم لا يجوز اضمار حرف الجر فيه حتى يكون التقدير وكفر به وبالمسجد الحرام والاضمار في كلام الله ليس بغريب ثم يتأكد هذا بقراءة حمزة تساءلون به والارحام على سبيل الخفض ولو أن حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولا بالاتفاق فاذا قرأ به في كتاب الله تعالى كان أولى أن يكون مقبولا وأما الاكثرون الذين اختاروا القول الثاني قالوا لا شك أنه يقتضي وقوع الاجنبي بين الصلة والموصول والاصل أنه لا يجوز الا انا تحملناه ههنا لوجهين (الاول) ان الصد عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى فكأنه لا فصل (والثاني) أن موضع قوله وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام الا أنه قدم عليه لفرط العناية كقوله تعالى ولم يكن له كفوا أحد كان من حق الكلام أن يقال ولم يكن له أحد كفوا الا أن فرط العناية أوجب تقديمه فكذا ههنا (الوجه الثاني) في هذه الآية وهو اختيار الفراء وأبي مسلم الاصفهاني ان قوله تعالى والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير يسألونك عن قتال في الشهر الحرام والمسجد الحرام ثم بعد هذا طريقان (أحدهما) ان قوله قتال فيه مبتدأ وقوله كبير وصد عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير ان قتالا فيه محكوم عليه بأنه كبير وبأنه صد عن سبيل الله وبأنه كفر بالله (والطريق الثاني) أن يكون قوله قتال فيه كبير جملة مبتدأ وخبر وأما قوله وصد عن سبيل الله فهو مرفوع بالابتداء وكذا

(وصد عن سبيل الله) مبتدأ قد تخصص بالعمل فيما بعده أي ومنع عن الاسلام الموصل للعبد الى الله تعالى (وكفر به) عطف على صد عامل فيما بعده مثله أي وكفر بالله تعالى وحيث كان الصد عن سبيل الله فردا من أفراد الكفر به تعالى لم يقدح العطف المذكور في حسن عطف قوله تعالى (والمسجد الحرام) على سبيل الله لانه ليس بأجنبي محض وقيل هو أيضا معطوف على صد بتقدير المضاف أي وصد المسجد الحرام

قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ماتقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله كبير وكفر به كبير ونظيره قولك زيد منطلق وعمر وتقديره وعمر و منطلق طعن البصريون فى هذا الجواب فقالوا أما قولكم تقدير الآية يسألونك عن قتال فى المسجد الحرام فهو ضعيف لان السؤال كان واقعا عن القتال فى الشهر الحرام لاعن القتال فى المسجد الحرام وطعنوا فى الوجه الاول بانه يقتضى أن يكون القتال فى الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطأ بالاجماع وطعنوا فى الوجه الثانى بأنه لماقال بعد ذلك واخراج أهله منه أكبر أى أكبر من كل ماتقدم فيلزم أن يكون اخراج أهل المسجد من المسجد أكبر عند الله من الكفر وهو خطأ بالاجماع وأقول للفراء أن يجيب عن الاول بانه من الذى أخبركم بانه ماوقع السؤال عن القتال فى المسجد الحرام بل الظاهر أنه وقع لان القوم كانوا مستعظمين للقتال فى الشهر الحرام وفى البلد الحرام وكان أحدهما كالآخر فى القبح عند القوم فالظاهر انهم جمعوهما فى السؤال وقولهم على الوجه الاول يلزم أن يكون القتال فى الشهر الحرام كفرا قلنا يلزم أن يكون قتال فى الشهر الحرام كفرا ونحن نقول به لان النكرة فى الاثبات لاتفيد العموم وعندنا أن قتالا واحدا فى المسجد الحرام كفر ولايلزم أن كل قتال كذلك وقولهم على الوجه الثانى يلزم أن يكون اخراج أهل المسجد منه أكبر من الكفر قلنا المراد من أهل المسجد هم الرسول عليه السلام والصحابة واخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لاشك أنه كفر وهو مع كونه كفرا فهو ظلم لانه ايذاء للانسان من غير جرم سابق وعرض لاحق ولاشك ان الشئ الذى يكون ظلما وكفرا أكبر وأقبح عند الله مما يكون كفرا وحده فهذا جملة القول فى تقرير قول الفراء (القول الثالث) فى الآية قوله قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به وجهه ظاهر وهو ان قتالا فيه موصوف بهذه الصفات وأما الخفض فى قوله والمسجد الحرام فهو واو القسم الا أن الجمهور ماأقاموا لهذا القول وزنا (المسئلة الثانية) أما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه (أحدها) أنه صد عن الايمان بالله وبمحمد عليه السلام (وثانيها) صد للمسلمين من أن يهاجروا الى الرسول عليه السلام (وثالثها) صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ولقائل أن يقول الرواية دلت على أن هذه الآية نزلت قبل غزوة بدر فى قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ويمكن أن يجاب عنه بان ماكان فى معلوم الله تعالى كان كالواقع وأما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسل مستحقا للعبادة قادرا على البعث وأما قوله والمسجد الحرام فان عطفناه على الضمير فى به كان المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به فقد كفروا بما هو السبب فى فضيلته التى بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال انه معطوف على سبيل الله كان المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين

(واخراج أهله) وهو النبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنون (منه) أى من المسجد الحرام وهو عطف على وكفر به (أكبر عند الله) خبر الاشياء المعدودة أى كبائر السائلين أكبر عند الله مما عنوا بالسؤال وهو مافعلته السرية خطأ وبناء على الظن وأفعل يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث

والركع السجود * وأما قوله تعالى واخراج أهله منه فالمراد أنهم أخرجوا المسلمين من المسجد بل من مكة وانما جعلهم اهلا له اذ كانوا هم القائمين بحقوق البيت كما قال تعالى وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وقال تعالى ومالهم أن لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه ان أولياؤه الا المتقون فاخبر تعالى أن المشركين خرجوا بشركهم عن ان يكونوا أولياء المسجد ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه الاشياء حكم عليها بانها أكبر أى كل واحد منها أكبر من قتال فى الشهر الحرام وهذا تفريع على قول الزجاج وانما قلنا ان كل واحد من هذه الاشياء أكبر من قتال فى الشهر الحرام لوجهين (أحدهما) أن كل واحد من هذه الاشياء كفر والكفر أعظم من القتل (والثانى) انا ندعى أن كل واحد من هذه الاشياء أكبر من قتال فى الشهر الحرام وهو القتال الذى صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع ذلك القتال فى الشهر الحرام وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الاشياء منهم فى الشهر الحرام فيلزم أن يكون وقوع هذه الاشياء أكبر * أما قوله تعالى والفتنة أكبر من القتل فقد ذكروا فى الفتنة قولين (أحدهما) هى الكفر وهذا القول عليه أكثر المفسرين وهو عندى ضعيف لان على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه تعالى قال وكفر به أكبر فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا التأويل يستقيم على قول الفراء (والقول الثانى) أن الفتنة هى ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات فى قلوبهم وتارة بالتعذيب كفعلهم ببلال وصهيب وعمار بن ياسر وهذا قول محمد بن اسحق وقد ذكرنا أن الفتنة عبارة عن الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا أدخلته فيها لتزيل الغش عنه ومنه قوله تعالى انما أموالكم وأولادكم فتنة أى امتحان لكم لانه اذا لزمه انفاق المال فى سبيل الله تفكر فى ولده فصار ذلك مانعا له عن الانفاق وقال تعالى آلم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون أى لا يمتحنون فى دينهم بأنواع البلاء وقال وفتناك فتونا وانما هو الامتحان بالبلوى وقال ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا أوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التى تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا والمراد أنهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم على دينهم وقال فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا وقال ما أنتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وقال فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة أى المحنة فى الدين وقال واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين والمعنى أن يفتنوا بها عن دينهم فيتزين فى أعينهم ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فستبصر ويبصرون بايكم المفتون قيل المفتون المجنون والجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل أهل السلامة فى العقول فثبت بهذه الآيات أن الفتنة هى الامتحان وانما قلنا ان الفتنة أكبر من القتل لان الفتنة

(والفتنة) اى ما ارتكبوه من الاخراج والشرك وصد الناس عن الاسلام ابتداء وبقاء (اكبر من القتل) أى افظع من قتل الحضرمى (ولا يزالون يقاتلونكم) بيان لاستحكام عداوتهم واصرارهم على الفتنة فى الدين

عن الدين تفضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الآخرة فصح أن الفتنة أكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي وقع السؤال عنه وهو قتل ابن الحضرمي روى أنه لما نزلت هذه الآية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية الى مؤمني مكة اذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيروهم أنتم بالكفر واخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام قال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا والمعنى ظاهر ونظيره قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) مازال يفعل كذا ولا يزال يفعل كذا قال الواحدي هذا فعل لا مصدر له ولا يقال منه فاعل ولا مفعول ومثله في الافعال كثير نحو عسى ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ذر وما فتئ وهلم وهاء وهيهات وتعال ومعنى لا يزالون أي يدومون على ذلك الفعل لان الزوال يفيد النفي فاذا أدخلت عليه ما كان ذلك نفيا للنفي فيكون دليلا على الثبوت الدائم (المسئلة الثانية) قوله حتى يردوكم عن دينكم أي الى أن يردوكم وقيل المعنى ليردوكم (المسئلة الثالثة) قوله ان استطاعوا استبعاد لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان ظفرت بي فلا تبق علي وهو واثق بانه لا يظفر به ثم قال تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدي قوله ومن يرتدد أظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثاني وهو أكثر في اللغة من الادغام وقوله فيمت هو جزم بالعطف على يرتدد وجوابه فأولئك حبطت أعمالهم (المسئلة الثانية) لما بين تعالى ان غرضهم من تلك المقاتلة هو أن يرتد المسلمون عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة واستوجب العذاب الدائم في النار (المسئلة الثالثة) ظاهر الآية يقتضي أن الارتداد انما يتفرع عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر أما اذا أسلم بعد الردة لم يثبت شئ من هذه الاحكام وقد تفرع على هذه النكتة بحث أصولي وبحث فروعي أما البحث الاصولي فهو أن جماعة من المتكلمين زعموا أن شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدي ثم بعد كفره يستحق العقاب الابدي فاما أن يبقى الاستحقاقان وهو محال واما أن يقال ان الطارئ يزيل السابق وهذا محال لوجوه (أحدها) أن المنافاة حاصلة بين السابق والطارئ فليس كون الطارئ مزيلا للسابق أولى من كون السابق دافعا للطارئ بل الثاني أولى لان الدفع أسهل من الرفع (وثانيها) أن المنافاة اذا كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطارئ زوال السابق فلو عللنا زوال السابق بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال (وثالثها) أن ثواب الايمان السابق

(حتى يردوكم عن دينكم) الحق الى دينهم الباطل واضافة الدين اليهم لتذكيرنا كدما بينهما من العلاقة الموجبة لامتناع الافتراق (ان استطاعوا) اشارة الى تصلبهم في الدين وثبات قدمهم فيه كأنه قيل وأنى لهم ذلك (ومن يرتدد منكم عن دينه) تحذير من الارتداد أي ومن يفعل ذلك باضلالهم واغوائهم (فيمت وهو كافر) بأن لم يرجع الى الاسلام وفيه ترغيب في الرجوع الى الاسلام بعد الارتداد

وعقاب الكفر الطارئ اما أن يكونا متساويين أو يكون أحدهما أزيد من الآخر فان تساويا وجب أن يتحابط كل واحد منهما بالآخر فحينئذ يبقى المكلف لا من أهل الثواب ولا من أهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد أحدهما على الآخر فلنفرض أن السابق أزيد فنقطر بان الطارئ لا يزول الا ما يساويه فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية في الماهية فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال أو لنفرض أن السابق أقل فحينئذ اما أن يكون الطارئ الزائد يكون جملة أجزائه مؤثرة في ازالة السابق فحينئذ يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال واما أن يكون المؤثر في ازالة السابق بعض أجزاء الطارئ دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فثبت بما ذكرنا أنه اذا كان مؤمنا ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كنا نظنه ايمانا الا أنه ما كان عند الله ايمانا فظهر أن الموافاة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفرا وهذا هو الذي دلت الآية عليه فانها دلت على أن شرط كون الردة موجبة لتلك الاحكام أن يموت المرتد على تلك الردة أما البحث الفروعي فهو أن المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم أسلم في الوقت قال الشافعي رحمه الله لا اعادة عليه وقال أبو حنيفة رحمه الله لزمه قضاء ما أدى وكذلك الحج حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم شرط في حبوط العمل أن يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب أن لا يصير عمله محبطا فان قيل هذا معارض بقوله ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حمل المطلق على المقيد واجب لانا نقول ليس هذا من باب المطلق والمقيد فانهم أجمعوا على أن من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط أن الحكم ينزل عند أيهما وجد كمن قال لعبده أنت حر اذا جاء يوم الخميس أنت حر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يبطل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه فجاء يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعليق الاول (والسؤال الثاني) عن التمسك بهذه الآية أن هذه الآية دلت على أن الموت على الردة شرط لمجموع الاحكام المذكورة في هذه الآية ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار وذلك لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال وليس في الآية دلالة على أن الموت على الردة شرط فيه (والجواب) أن هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين لان التعليق بشرط وبشرطين انما يصح لو لم يكن تعليقه بكل واحد منهما مانعا من تعليقه بالآخر وفي مسئلتنا لو جعلنا مجرد الردة مؤثرا في الحبوط لم يبق للموت على الردة أثر في الحبوط أصلا في شيء من الاوقات فعلمنا أن هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد (وأما السؤال الثاني) فجوابه أن الآية دلت على أن الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما توجب الخلود

(فأولئك) اشارة الى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة من الارتداد والموت عليه وما فيه من معنى البعد للاشعار ببعد منزلتهم في الشر والفساد والجمع للنظر الى المعنى أي أولئك المصرون على الارتداد الى حين الموت (حبطت أعمالهم) الحسنة التي كانوا عملوها في حالة الاسلام حبوطا لا تلافي له قطعا (في الدنيا والآخرة) بحيث لم يبق لها حكم من الاحكام الدنيوية والاخروية (وأولئك) الموصوفون بما ذكر سابقا ولاحقا من القبائح (أصحاب النار) أي ملابسوها وملازموها (هم فيها خالدون) كدأب سائر الكفرة

في النار بشرط الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط أما قوله تعالى فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أهل اللغة أصل الحبط ان تأكل الابل شيئا يضرها فتعظم بطونها فتهلك وفي الحديث وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا أو يلم فسمي بطلان الاعمال بهذا لانه كفساد الشئ بسبب ورود المفسد عليه (المسئلة الثانية) المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شئ كما وجد فني وزال واعدام المعدوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المثبتون للاحباط والتكفير المراد منه أن عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ماهو مذهب أبي هاشم وجمهور المتأخرين من المعتزلة أولا بشرط الموازنة على ماهو مذهب أبي علي وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله هو أن المرتد اذا أتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لان الآتي بالردة كان يمكنه أن يأتي بدلها بعمل يستحق به ثوابا فاذا لم يأت بذلك العمل الجيد وأتى بدله بهذا العمل الردئ الذي لا يستفيد منه نفعا بل يستفيد منه أعظم المضار يقال انه أحبط عمله أي أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذي ذكرناه في تفسير الاحباط اما أن يكون حقيقة في لفظ الاحباط واما أن لا يكون فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه وان كان مجازا وجب المصير اليه لانا ذكرنا الدلائل القاطعة في مسئلة أن الموافاة شرط في صحة الايمان على أن القول بان أثر الفعل الحادث يزيل أثر الفعل السابق محال (المسئلة الثالثة) اما حبوط الاعمال في الدنيا فهو أنه يقتل عند الظفر به ويقاتل الى أن يظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصرا ولا ثناء حسنا وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز أن يكون المعنى في قوله حبطت أعمالهم في الدنيا أن ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدتهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شئ لاعزاز الله الاسلام بانصاره فتكون الاعمال على هذا التأويل ما يعملونه بعد الردة وأما حبوط أعمالهم في الآخرة فعند القائلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذي استحقوه بأعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك معناه أنهم لا يستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعا في الآخرة بل يستفيدون منها أعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال تعالى وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون * قوله عز وجل (ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم) في الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان (الاول) أن عبد الله بن جحش قال يا رسول الله هب أنه لا عقاب علينا فيما فعلنا فهل نطمع منه أجرا وثوابا فنزلت هذه الآية لان عبد الله كان مؤمنا وكان مهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا (والثاني) أنه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب للوعيد أتبع ذلك بذكر من يقوم به

(ان الذين آمنوا) نزلت في أصحاب السرية لما ظن بهم أنهم ان سلموا من الاثم فلا أجر لهم (والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله) كرر الموصول مع أن ان المراد بهما واحد لتفخيم شأن الهجرة والجهاد فكأنهما مستقلان في تحقيق الرجاء (أولئك) المنعوتون بالنعوت الجليلة المذكورة (يرجون) بما لهم من مبادي الفوز (رحمة الله) أي ثوابه أثبت لهم الرجاء دون الفوز بالمرجو للايذان بأنهم عالمون بأن العمل غير موجب للاجر وانما هو على طريق التفضل منه سبحانه لا لان في فوزهم اشتباها (والله غفور) مبالغ في مغفرة ما فرط من عباده خطأ (رحيم) يجزل لهم الاجر والثواب والجملة اعتراض محقق لمضمون ما قبلها

فقال ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولايكاد يوجد وعيد الا ويعقبه وعد (المسئلة الثانية) هاجروا أى فارقوا أوطانهم وعشائرهم وأصله من الهجر الذى هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح هجر لانه مما ينبغى أن يهجروالها جرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة مفاعلة من الهجرة وجاز أن يكون المراد منه أن الاحباب والاقارب هجروه بسبب هذا الدين وهو أيضا هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة وأما المجاهدة فأصلها من الجهد الذى هو المشقة ويجوز أن يكون معنى المجاهدة أن يضم جهده الى جهد آخر فى نصرة دين الله كما أن المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده الى ساعد آخر ليحصل التأييد والقوة ويجوز أن يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد فى قتال العدو وعند فعل العدو مثل ذلك فتصير مفاعلة ثم قال تعالى أولئك يرجون رحمة الله وفيه قولان (الاول) أن المراد منه الرجاء وهو عبارة عن ظن المنافع التى يتوقعها وأراد تعالى فى هذا الموضع أنهم يطمعون فى ثواب الله وذلك لان عبد الله بن جحش ماكان قاطعا بالفوز والثواب فى عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد معلقا بالرجاء ولم يقطع به كما فى سائر الآيات قلنا (الجواب) من وجوه (أحدها) أن مذهبنا ان الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجاء (وثانيها) هب أنه واجب عقلا بحكم الوعد ولكنه تعلق بأن لايكفر بعد ذلك وهذا الشرط مشكوك فيه لامتيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع (وثالثها) أن المذكور ههنا هو الايمان والهجرة والجهاد فى سبيل الله ولابد للانسان مع ذلك من سائر الاعمال وهو أن يرجو أن يوفقه الله لها كما وفقه لهذه الثلاثة فلا جرم علقه على الرجاء (ورابعها) ليس المراد من الآية ان الله شكك العبد فى هذه المغفرة بل المراد وصفهم بأنهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين أنفسهم فى حق الله تعالى يرون أنهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا ما يلزمهم فى نصرة دينه فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم الى ربهم راجعون (القول الثانى) أن المراد من الرجاء القطع واليقين فى أصل الثواب والظن انما دخل فى كميته وفى وقته وفيه وجوه قررناها فى تفسير قوله تعالى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ثم قال تعالى والله غفور رحيم أى ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم اذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح وأنه غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش وأصحابه مالم يعلموا ورحمهم (الحكم الثالث) ❊ قوله عز وجل (يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما) اعلم أن قوله يسئلونك عن الخمر والميسر ليس فيه بيان أنهم عن أى شئ سألوا فانه يحتمل أنهم سألوا عن حقيقته وماهيته ويحتمل أنهم سألوا عن حل الانتفاع به ويحتمل انهم سألوا عن حل شربه وحرمته الا أنه تعالى لما أجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على أن ذلك السؤال كان واقعا عن الحل والحرمة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قالوا نزلت فى الخمر أربع آيات نزل بمكة

والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا فطفق المسلمون يشربونها ثم ان عمرو معاذا ونفرا من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين قالوا أفتنا يارسول الله فى الخمر فانها مذهبة للعقل فنزلت هذه الآية فشربها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن ابن عوف ناسا منهم فشربوا فسكروا فأم أحدهم فقرأ قل ياأيها الكافرون أعبد ما تعبدون فنزلت لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى الآية فقل من يشربها ثم دعا عتبان بن مالك سعد بن أبى وقاص فى نفر فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى أنشد سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه انصارى بلحى بعير فشجه موضحة فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اللهم بين لنا فى الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر والميسر الى قوله تعالى فهل أنتم منتهون فقال عمر رضى الله عنه انتهينا يارب

قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا وكان المسلمون يشربونها وهي حلال لهم ثم ان عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يارسول الله أفتنا في الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال فنزل فيها قوله تعالى قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس فشربها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا فقام بعضهم يصلي فقرأ قل ياأيها الكافرون اعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فقل من شربها ثم اجتمع قوم من الانصار وفيهم سعد بن أبي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الاشعار حتى أنشد سعد شعرا فيه هجاء للانصار فضربه أنصاري بلحى بعير فشجه شجة موضحة فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزل انما الخمر والميسر الى قوله فهل أنتم منتهون فقال عمر انتهينا يارب قال القفال رحمه الله والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب أن الله تعالى علم أن القوم قد كانوا ألفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم أنه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق ومن الناس من قال بان الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية ثم نزل قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فاقتضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة لان شارب الخمر لا يمكنه أن يصلي الا مع السكر فكان المنع من ذلك منعا من الشرب ضمنا ثم نزلت آية المائدة فكانت في غاية القوة في التحريم وعن الربيع بن أنس أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر (المسئلة الثانية) اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر فنفتقر الى بيان أن الخمر ما هو ثم الى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر (أما المقام الاول) في بيان أن الخمر ما هو قال الشافعي رحمه الله كل شراب مسكر فهو خمر وقال أبو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قذف بالزبد حجة الشافعي على قوله وجوه (أحدها) ما روى أبو داود في سننه عن الشعبي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ما خامر العقل وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه (أحدها) أن عمر رضي الله عنه أخبر أن الخمر حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من الحنطة والشعير كما أنها كانت تتخذ من العنب والتمر وهذا يدل على أنهم كانوا يسمونها كلها خمرا (وثانيها) أنه قال حرمت الخمر يوم حرمت وهي تتخذ من هذه الاشياء الخمسة وهذا كالتصريح بأن تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة (وثالثها) أن عمر رضي الله عنه ألحق بها كل ما خامر العقل من شراب ولاشك ان عمر كان عالما باللغة وروايته أن الخمر اسم لكل ما خامر العقل فغيره (الحجة الثانية) روى أبو داود عن النعمان ابن بشير رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن هذا صريح في أن هذه الاشياء داخلة تحت اسم الخمر فتكون

وعن علي رضي الله عنه لو وقعت قطرة منها في بئر فبنيت في مكانها منارة لم أؤذن عليها ولو وقعت في بحر ثم جف فنبت فيه الكلأ لم أرعه وعن ابن عمر رضي الله عنهما لو أدخلت أصبعي فيها لم تتبعني وهذا هو الايمان والتقى حقا رضوان الله تعالى عليهم أجمعين والخمر مصدر خمره أي ستره سمي به من عصير العنب ما غلى واشتد وقذف بالزبد لتغطيتها العقل والتمييز كأنها نفس الستر كما سميت سكرا لانها تسكرهما أي تحجزهما والميسر مصدر ميمي من يسر كالموعد والمرجع يقال يسرته اذا قمرته واشتقاقه اما من اليسر لانه أخذ المال بيسر من غير كد وتعب واما من اليسار لانه سلب له وصفته انه كانت لهم عشرة أقداح هي الازلام والاقلام الفذ والتوأم والرقيب والحلس والنافس والمسبل والمعلى والمنيح والسفيح والوغد لكل منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزؤنها عشرة أجزاء وقيل ثمانية وعشرين الا الثلاثة هي المنيح والسفيح والوغد للفذ سهم وللتوأم سهمان وللرقيب ثلاثة وللحلس أربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في الربابة وهي خريطة ويضعونها

داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر (والثانى) أنه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب أن يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت فى الخمر ثابت فيها والحكم المشهور الذى اختص به الخمر هو حرمة الشرب فوجب أن يكون ثابتا فى هذه الاشربة قال الخطابى رحمه الله وتخصيص الخمر بهذه الاشياء الخمسة ليس لاجل أن الخمر لا يكون الا من هذه الخمسة باعيانها وانما جرى ذكرها خصوصا لكونها معهودة فى ذلك الزمان فكل ما كان فى معناها من ذرة أو سلت أو عصارة شجرة فحكمها حكم هذه الخمسة كما أن تخصيص الاشياء الستة بالذكر فى خبر الربا لا يمنع من ثبوت حكم الربا فى غيرها (الحجة الثالثة) روى أبو داود أيضا عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام قال الخطابى قوله عليه السلام كل مسكر خمر دل على وجهين (أحدهما) أن الخمر اسم لكل ما وجد منه السكر من الاشربة كلها والمقصود منه أن الآية لما دلت على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع أن يقول مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا اما على سبيل أن هذا هو مسماه فى اللغة العربية أو على سبيل أن يضع اسما شرعيا على سبيل الاحداث كما فى الصلاة والصوم وغيرهما والوجه الآخر أن يكون معناه أنه كالخمر فى الحرمة وذلك لان قوله هذا خمر فحقيقة هذا اللفظ يفيد كونه فى نفسه خمرا فان قام دليل على أن ذلك ممتنع وجب حمله مجازا على المشابهة فى الحكم الذى هو خاصية ذلك الشئ (الحجة الرابعة) روى أبو داود عن عايشة رضى الله عنها أنها قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب أسكر فهو حرام قال الخطابى البتع شراب يتخذ من العسل وفيه ابطال كل تأويل يذكره اصحاب تحليل الانبذة وافساد لقول من قال ان القليل من المسكر مباح لانه عليه السلام سئل عن نوع واحد من الانبذة فاجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو كان هناك تفصيل فى شئ من أنواعه ومقاديره لذكره ولم يهمله (الحجة الخامسة) روى أبو داود عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أسكر كثيره فقليله حرام (الحجة السادسة) روى أيضا عن القاسم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام قال الخطابى الفرق مكيال يسع ستة عشر رطلا وفيه أبين البيان أن الحرمة شاملة لجميع أجزاء الشراب (الحجة السابعة) روى أيضا أبو داود عن شهر بن حوشب عن أم سلمة قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابى المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر فى الاعضاء وهذا لا شك أنه متناول لجميع أنواع الاشربة فهذه الاحاديث كلها دالة على أن كل مسكر فهو خمر وهو حرام (النوع الثانى) من الدلائل على أن كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات قال أهل اللغة أصل هذا الحرف التغطية سمى الخمار خمارا لانه يغطى رأس المرأة والخمر ما واراك من شجر وغيره من وهدة وأكمة وخمرت رأس الاناء أى غطيته

على يدى عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل فيأخذ قدحا فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء أخذ النصيب المعين لها ومن خرج له من تلك الثلاثة غرم ثمن الجزور مع حرماته وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا يأكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لا يدخل فيه ويسمونه البرم وفى حكمه جميع أنواع القمار من النرد والشطرنج وغيرهما وعن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال اياكم وهاتين اللعبتين المشؤمتين فانهما مياسر العجم وعن على كرم الله وجهه أن النرد والشطرنج من الميسر وعن ابن سيرين كل شئ فيه خطر فهو من الميسر والمعنى يسئلونك عن حكمهما وعما فى تعاطيهما (قل فيهما اثم كبير) أى فى تعاطيهما ذلك لما أن الاول مسلبة للعقول التى هى قطب الدين والدنيا مع كون كل منهما متلفة للاموال (ومنافع للناس) من كسب الطرب واللذة ومصاحبة الفتيان وتشجيع الجبان وتقوية الطبيعة وقرئ اثم كثير بالمثلثة وفى تقديم بيان اثمه ووصفه بالكبر وتأخير ذكر منافعه مع تخصيصها بالناس من الدلالة على غلبة الاول ما لا يخفى على ما نطق به قوله تعالى (واثمهما أكبر من نفعهما) أى المفاسد المترتبة على تعاطيهما أعظم من الفوائد المترتبة عليه وقرئ أقرب من نفعهما

والخامر هو الذى يكتم شهادته قال ابن الانبارى سميت خمرا لانها تخامر العقل أى تخالطه يقال خامره الداء اذا خالطه وأنشد لكثير * هنيئا مريئا غير داء مخامر * ويقال خامر السقام كبده وهذا الذى ذكره راجع الى الاول لان الشئ اذا خالط الشئ صار بمنزلة الساتر له فهذه الاشتقاقات دالة على أن الخمر مايكون ساترا للعقل كما سميت أيضا مسكرا لانها تسكر العقل أى تحجزه وكأنها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره للمبالغة ويرجع حاصله الى أن الخمر هو السكر لان السكر يغطى العقل ويمنع من وصول نوره الى الاعضاء فهذه الاشتقاقات من أقوى الدلائل على أن مسمى الخمر هو المسكر فكيف اذا انضافت الاحاديث الكثيرة اليه لا يقال هذا اثبات للغة بالقياس وهو غير جائز لانا نقول ليس هذا اثباتا للغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما أن أصحاب أبى حنيفة رحمهم الله يقولون ان مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاقات ومسمى الصوم هو الامساك ويثبتونه بالاشتقاقات (النوع الثالث) من الدلائل الدالة على أن الخمر هو المسكر أن الامة مجمعة على أن الآيات الواردة فى الخمر ثلاثة اثنان منها وردا بلفظ الخمر (احداهما) هذه الآية (والثانية) آية المائدة (والثالثة) وردت فى السكر وهو قوله لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا يدل على أن المراد من الخمر هو المسكر (النوع الرابع) من الحجة أن سبب تحريم الخمر هو أن عمر ومعاذا قالا يارسول الله ان الخمر مسلبة للعقل مذهبة للمال فبين لنا فيه فهما انما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبة للعقل فوجب أن يكون كل ما كان مساويا للخمر فى هذا المعنى اما أن يكون خمرا واما أن يكون مساويا للخمر فى هذا الحكم (النوع الخامس) من الحجة أن الله علل تحريم الخمر بقوله تعالى انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ولا شك أن هذه الافعال معللة بالسكر وهذا التعليل يقينى فعلى هذا تكون هذه الآية نصا فى أن حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة فاما أن يجب القطع بان كل مسكر خمر أو ان لم يكن كذلك فلابد من ثبوت هذا الحكم فى كل مسكر وكل من أنصف وترك العناد علم أن هذه الوجوه ظاهرة جلية فى اثبات هذا المطلوب حجة أبى حنيفة رحمه الله من وجوه (أحدها) قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا من الله تعالى علينا باتخاذ السكر والرزق الحسن وما نحن فيه سكر ورزق حسن فوجب أن يكون مباحا لان المنة لا تكون الا بالمباح (والحجة الثانية) ماروى ابن عباس أنه عليه السلام أتى السقاية عام حجة الوداع فاستند اليها وقال اسقونى فقال العباس ألا أسقيك مما ننبذه فى بيوتنا فقال ماتسقى الناس فجاءه بقدح من نبيذ فشمه فقطب وجهه ورده فقال العباس يارسول الله أفسدت على أهل مكة شرابهم فقال ردوا على القدح فردوه عليه فدعا بماء من زمزم وصب عليه وشرب وقال اذا اغتلمت عليكم هذه الاشربة فاقطعوا متنها بالماء وجه الاستدلال به أن التقطيب لا يكون الا من الشديد ولان المزج

بالماء كان لقطع الشدة بالنص ولان اغتلام الشراب شدته كاغتلام البعير سكره (الحجة الثالثة) التمسك بآثار الصحابة (والجواب عن الاول) أن قوله تعالى تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا نكرة فى الاثبات فلم قلتم ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم أجمع المفسرون على ان تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاث الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه الثلاثة اما ناسخة أو مخصصة لها وأما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء نبذت تمرات فيه لتذهب الملوحة فتغير طعم الماء قليلا الى الحموضة وطبعه عليه السلام كان فى غاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وايضا كان المراد بصب الماء فيه ازالة ذلك القدر من الحموضة أو الرائحة وبالجملة فكل عاقل يعلم أن الاعراض عن تلك الدلائل التى ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز وأما آثار الصحابة فهى متدافعة متعارضة فوجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام فهذا هو الكلام فى حقيقة الخمر (المقام الثانى) فى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه (الاول) أن الآية دالة على ان الخمر مشتملة على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى فكان مجموع هاتين الآيتين دليلا على تحريم الخمر (الثانى) أن الاثم قد يراد به العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وأيهما كان فلا يصح أن يوصف به الا المحرم (الثالث) أنه تعالى قال واثمهما أكبر من نفعهما صرح برجحان الاثم والعقاب وذلك يوجب التحريم فان قيل الآية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه اثما فهب أن ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب أن يكون حراما قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين تعالى أن فيه اثما كان المراد أن ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب أن يكون الشرب محرما ومنهم من قال هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه (أحدها) انه تعالى اثبت فيها منافع للناس والمحرم لا يكون فيه منفعة (والثانى) لو دلت هذه الآية على حرمتها فلم لم يقنعوا بها حتى نزلت آية المائدة وآية تحريم الصلاة (الثالث) أنه تعالى أخبر أن فيهما اثما كبيرا فمقتضاه أن ذلك الاثم الكبير يكون حاصلا ماداما موجودين فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها فى سائر الشرائع (والجواب عن الاول) ان حصول النفع العاجل فيه فى الدنيا لا يمنع كونه محرما ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيهما مانعا من حرمتهما لان صدق الخاص يوجب صدق العام (والجواب عن الثانى) انا روينا عن ابن عباس أنها نزلت فى تحريم الخمر والتوقف الذى ذكرته غير مروى عنهم وقد يجوز أن يطلب الكبار من الصحابة نزول ما هو آكد من هذه الآية فى التحريم كما التمس ابراهيم صلوات الله عليه مشاهدة احياء الموتى ليزداد سكونا وطمأنينة (والجواب عن الثالث) أن قوله فيهما اثم

كبير اخبار عن الحال لا عن الماضي وعندنا أن الله تعالى علم أن شرب الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان وعلم أنه ماكان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الامة فهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في حقيقة الميسر فنقول الميسر القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته اذا قمرته واختلفوا في اشتقاقه على وجوه (أحدها) قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لانه أخذ لمال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب كانوا يقولون يسرو الثامن الجزور أومن اليسار لانه سبب يساره وعن ابن عباس كان الرجل في الجاهلية يخاطر على أهله وماله (وثانيها) قال ابن قتيبة الميسر من التجزئة والاقتسام يقال يسروا الشيء اى اقتسموه فالجزور نفسه يسمى ميسرا لانه يجزأ أجزاء فكانه موضع التجزئة والياسر الجازر لانه يجزئ لحم الجزور ثم يقال للضارب بين بالقداح والمتقامرين على الجزور انهم ياسرون لانهم بسبب ذلك الفعل يجزؤن لحم الجزور (وثالثها) قال الواحدى انه من قولهم يسر لى هذا الشيء ييسر يسرا وميسرا اذا وجب والياسر الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة وأما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف كانت لهم عشرة قداح وهي الازلام والاقلام الفذ والتوأم والرقيب والحلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلى والنافس والمنيح والسفيح والوغد لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزؤنها عشرة أجزاء وقيل ثمانية وعشرين جزأ الا ثلاثة وهي المنيح والسفيح والوغد ولبعضهم في هذا المعنى شعر

لى في الدنيا سهام * ليس فيهن ربيح * وأساميهن وغد * وسفيح ومنيح

فللفذ سهم وللتوأم سهمان وللرقيب ثلاثة وللحلس أربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في الربابة وهي الخريطة ويضعونها على يد عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء أخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئا وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا يأكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم (المسئلة الرابعة) اختلفوا في ان الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين او هو اسم لجميع أنواع القمار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم اياكم وهاتين الكعبتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء كل شيء فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز واما الشطرنج فروى عن على رضى الله عنه انه قال النرد والشطرنج من الميسر وقال الشافعى رضى الله عنه اذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع المال أو أخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا والله اعلم أما السبق في الخف والحافر فبالاتفاق ليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق والرمى من كتب الفقه

(المسئلة الخامسة) الاثم الكبير فيه أمور (أحدها) ان عقل الانسان أشرف صفاته والخمر عدو العقل وكل من كان عدو الاشرف فهو أخس فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس الامور وتقريره ان العقل انما سمي عقلا لانه يجري مجرى عقال الناقة فان الانسان اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي الى فعل القبائح خاليا عن العقل المانع منها والتقريب بعد ذلك معلوم ذكر ابن أبي الدنيا أنه مر على سكران وهو يبول في يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضئ ويقول الحمد لله الذي جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد في جراءتك فقال ما أنا بآخذ جهلي بيدي فادخله جوفي ولا أرضى أن أصبح سيد قوم وأمسي سفيههم (وثانيها) ماذكره الله تعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة (وثالثها) ان هذه المعصية من خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بها أكثر ومواظبته عليها اتم كان الميل اليها أكثر وقوة النفس عليها أقوى بخلاف سائر المعاصي مثل الزاني اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته في ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك العمل أكثر كان فتوره أكثر ونفرته أتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه أكثر كان نشاطه أكثر ورغبته فيه أتم فاذا واظب الانسان عليه صار الانسان غرقا في اللذات البدنية معرضا عن تذكر الآخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فانساهم أنفسهم وبالجملة فالخمر يزيل العقل واذا زال العقل حصلت القبائح باسرها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الخمر أم الخبائث وأما الميسر فالاثم فيه انه يفضي الى العداوة أيضا لما يجري بينهم من الشتم والمنازعة وانه أكل مال بالباطل وذلك أيضا يورث العداوة لان صاحبه اذا أخذ ماله مجانا أبغضه جدا وهو أيضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة وأما المنافع المذكورة في قوله ومنافع للناس فمنافع الخمر أنهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوها من النواحي وكان المشتري اذا ترك المماكسة في الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة فكان تكثر أرباحهم بذلك السبب ومنها انه يقوي الضعيف ويهضم الطعام ويعين على الباه ويسلي المحزون ويشجع الجبان ويسخي البخيل ويصفي اللون وينعش الحرارة الغريزية ويزيد في الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على ذوي الحاجة لان من قمر لم يأكل من الجزور وانما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدي ان الواحد منهم كان ربما قمر في المجلس الواحد مائة بعير فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم يصرفه الى المحتاجين فيكتسب منه المدح والثناء (المسئلة السادسة) قرأ حمزة والكسائي كثير بالثاء المنقوطة من فوق والباقون بالباء المنقطة من تحت حجة حمزة والكسائي أن الله وصف انواعا كثيرة من الاثم في الخمر والميسر وهو قوله انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر فذكر أعدادا من الذنوب فيهما ولان النبي صلى الله عليه وسلم لعن عشرة بسبب الخمر وذلك يدل على كثرة الاثم فيهما ولان الاثم في هذه الآية

كالمضاد للمنافع لانه قال فيهما اثم ومنافع وكما ان المنافع أعداد كثيرة فكذا الاثم فصار التقدير كانه قال فيهما مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقين ان المبالغة فى تعظيم الذنب انما تكون بالكبر لا بكونه كثيرا يدل عليه قوله تعالى كبائر الاثم وكبائر ما تنهون عنه انه كان حوبا كبيرا وأيضا القراء اتفقوا على قوله وإثمهما أكبر بالباء المنقوطة من تحت وذلك يرجح ما قلناه (الحكم الرابع) * قوله تعالى (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة) اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره فاجيب عنه بذكر المصرف وأعيد ههنا فاجيب عنه بذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل لآخر يسأله عن مذهب رجل وخلقه ما فلان هذا فيقول هو رجل من مذهبه كذا ومن خلقه كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما رأوا الله ورسوله يحضان على الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سألوا عن مقدار ما كلفوا به هل هو كل المال أو بعضه فاعلمهم الله ان العفو مقبول * وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى رحمه الله أصل العفو فى اللغة الزيادة قال تعالى خذ العفو أى الزيادة وقال أيضا حتى عفوا أى زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال العفو ما سهل وتيسر مما يكون فاضلا عن الكفاية يقال خذ ما عفالك أى ما تيسر ويشبه أن يكون العفو عن الذنب راجعا الى التيسير والتسهيل قال عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا ربع عشر أموالكم معناه التخفيف باسقاط زكاة الخيل والرقيق ويقال أعفى فلان فلانا بحقه اذا أوصله اليه من غير الحاح فى المطالبة وهو راجع الى التخفيف ويقال أعطاه كذا عفوا صفوا اذا لم يكدره عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما عفالك أى ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو أى ما سهل لك من أخلاق الناس ويقال للارض السهلة العفو واذا كان العفو هو التيسير فالغالب أن ذلك انما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان فى نفسه وعياله ومن تلزمه مؤنتهم فقول من قال العفو هو الزيادة راجع الى التفسير الذى ذكرناه وجملة التأويل ان الله تعالى أدب الناس فى الانفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقال صلى الله عليه وسلم اذا كان عند أحدكم شئ فليبدأ بنفسه ثم بمن يعول وهكذا وهكذا وقال عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما أبقت غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لا أملك غيرها فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أتاه من بين يديه فقال هاتها مغضبا فاخذها منه ثم حذفه بها بحيث لو أصابته لاوجعته ثم قال يأتينى أحدكم بماله لا يملك غيره ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها وعن النبى

(ويسألونك ماذا ينفقون) عطف على يسألونك عن الخمر الخ عطف القصة على القصة أى أى شئ ينفقونه قيل هو عمرو بن الجموح أيضا سأل أولا من أى جنس ينفق من أجناس الاموال فلما بين جواز الانفاق من جميع الاجناس سأل ثانيا من أى اصنافها ننفق أمن خيارها أم من غيرها أو سأل عن مقدار ما ينفقه منه فقيل (قل العفو) بالنصب أى ينفقون العفو أو انفقوا العفو وقرئ بالرفع على ان ما استفهامية وذا موصولة صلتها ينفقون أى الذى ينفقونه العفو قال الواحدى أصل العفو فى اللغة الزيادة وقال القفال العفو ما سهل وتيسر مما فضل من الكفاية وهو قول قتادة وعطاء والسدى وكانت الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين يكسبون المال ويمسكون قدر النفقة ويتصدقون بالفضل وروى أن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم ببيضة من ذهب أصابها فى بعض المغانم فقال خذها منى صدقة فاعرض عنه فكرر ذلك مرارا حتى قال عليه السلام مغضبا هاتها فاخذها فحذفها عليه حذفا لو أصابته لشجته ثم قال يأتى أحدكم بماله كله يتصدق به ويجلس

صلى الله عليه وسلم أنه كان يحبس لاهله قوت سنة وقال الحكماء الفضيلة بين طرفى الافراط والتفريط فالانفاق الكثير هو التبذير والتقليل جدا هو التقتير والعدل هو الفضيلة وهو المراد من قوله تعالى قل العفو ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه على الخشونة التامة وشرع النصارى على المسامحة التامة وشرع محمد صلى الله عليه وسلم متوسط فى كل هذه الامور فلذلك كان أكمل من الكل (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمرو العفو بضم الواو والباقون بالنصب فمن رفع جعل ذا بمعنى الذى وينفقون صلته كانه قال ما الذى ينفقون فقال هو العفو ومن نصب كان التقدير ماينفقون وجوابه ينفقون العفو (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى أن المراد بهذا الانفاق هو الانفاق الواجب أو التطوع أما القائلون بانه هو الانفاق الواجب فلهم قولان (الاول) قول أبى مسلم يجوز أن يكون العفو هو الزكاة فجاء ذكرها ههنا على سبيل الاجمال وأما تفاصيلها فمذكورة فى السنة (الثانى) ان هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالناس كانوا مأمورين بان يأخذوا من مكاسبهم مايكفيهم فى عامهم ثم ينفقوا الباقى ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة فعلى هذا التقدير تكون الآية منسوخة (القول الثانى) ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بانه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين بل فوضه الى رأى المخاطب علمنا انه ليس بفرض وأجيب عنه بانه لا يبعد أن يوجب الله شيئا على سبيل الاجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق آخر * أما قوله كذلك يبين الله لكم الآيات فمعناه أنى بينت لكم الامر فيما سألتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه فهكذا أبين لكم فى مستأنف ايامكم جميع ما تحتاجون اليه وقوله لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة فيه وجوه (الاول) قال الحسن فيه تقديم وتأخير والتقدير كذلك يبين الله لكم الآيات فى الدنيا والآخرة لعلكم تتفكرون (والثانى) كذلك يبين الله لكم الآيات فيعرفكم أن الخمر والميسر فيهما منافع فى الدنيا ومضار فى الآخرة فاذا تفكرتم فى احوال الدنيا والآخرة علمتم أنه لابد من ترجيح الآخرة على الدنيا (الثالث) يعرفكم ان انفاق المال فى وجوه الخير لاجل الآخرة وامساكه لاجل الدنيا فتتفكرون فى امر الدنيا والآخرة وتعلمون انه لابد من ترجيح الآخرة على الدنيا واعلم انه لما أمكن اجراء الكلام على ظاهره كما قررناه فى هذين الوجهين ففرض التقديم والتأخير على ماقاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا لدليل وانه لا يجوز (الحكم الخامس) * قوله تعالى

(ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم ان الله عزيز حكيم) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان أهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع باموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيمة طمعا فى مالها أو يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها من يده ثم ان الله تعالى انزل قوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا وأنزل فى الآيات وان خفتم

يتكنف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى (كذلك) اشارة الى مصدر الفعل الآتى ومافيه من معنى البعد للايذان بعلو درجة المشار اليه فى الفضل مع كمال تميزه وانتظامه بسبب ذلك فى سلك الامور المشاهدة والكاف لتأكيد ما أفاده اسم الاشارة من الفخامة وافراد حرف الخطاب مع تعدد المخاطبين باعتبار القبيل أو الفريق أو لعدم القصد الى تعيين المخاطب كما مر ومحله النصب على انه نعت لمصدر محذوف أى مثل ذلك البيان الواضح الذى هو عبارة عما مضى فى أجوبة الاسئلة المارة (يبين الله لكم الآيات) الدالة على الاحكام الشرعية المذكورة لا بيانا أدنى منه وقد مر تمام تحقيقه فى قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا وتبيين الآيات تنزيلها مبينة الفحوى واضحة المدلول لانه تعالى بينها بعد أن كانت مشتبهة ملتبسة وصيغة الاستقبال لاستحضار الصورة

الا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله يستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى أحسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من اموالهم والقيام باموره م فعند ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم فثقل ذلك على الناس و بقوا متحيرين ان خالطوهم وتولوا أمر أموالهم استعدوا للوعيد الشديد وان تركوهم وأعرضوا عنهم اختلت معيشة اليتامى فتحير القوم عند ذلك ثم ههنا يحتمل انهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة و يحتمل أن السؤال كان فى قلبهم وأنهم تمنوا ان يبين الله لهم كيفية الحال فى هذا الباب فانزل الله تعالى هذه الآية و يروى أنه لما نزلت تلك الآيات اعتزلوا أموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم فى كل شئ حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شئ فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يارسول الله مالكلنا منازل تسكنها الايتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه (أحدها) قال القاضى هذا الكلام يجمع النظر فى صلاح مصالح اليتيم بالتقويم والتأديب وغيرهما لكى ينشأ على علم وأدب وفضل لان هذا الصنع أعظم تأثيرا فيه من اصلاح حاله بالتجارة و يدخل فيه أيضا اصلاح ماله كى لا تأكله النفقة من جهة التجارة و يدخل فيه أيضا معنى قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ومعنى قوله خير يتناول حال المتكفل أى هذا العمل خير له من أن يكون مقصرا فى حق اليتيم و يتناول حال اليتيم أيضا أى هذا العمل خير لليتيم من حيث انه يتضمن صلاح نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولى فان قيل ظاهر قوله قل اصلاح لهم خير لا يتناول الا تدبير أنفسهم دون مالهم قلنا ليس كذلك لان ما يؤدى الى اصلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون اصلاحا له فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول أحسن الاقوال المذكورة فى هذا الموضع (وثانيها) قول من قال الخير عائد الى الولى يعنى اصلاح أموالهم من غير عوض ولا اجرة خير للولى وأعظم اجرا له (والثالث) أن يكون الخير عائدا الى اليتيم والمعنى ان مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم والاعراض عن مخالطتهم والقول الاول أولى لان اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجهات دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على الخيرات العائدة الى الولى والى اليتيم فى اصلاح النفس واصلاح المال و بالجملة فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة فينبغى أن يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير فى الدنيا والآخرة لنفسه ولليتيم فى ماله وفى نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية * أما قوله

(فى الدنيا والآخرة) متعلق اما بيبين أى يبين لكم فيما يتعلق بالدنيا والآخرة الآيات واما بمحذوف وقع حالا من الآيات أى يبينها لكم كائنة فيهما أى مبينة لاحوالكم المتعلقة بهما وانما قدم عليه التعليل لمزيد الاعتناء بشأن التفكر واما بقوله تعالى تتفكرون أى تتفكرون فى الامور المتعلقة بالدنيا والآخرة فى الاحكام الواردة فى اجوبة الاسئلة المارة فتختارون منها ما يصلح لكم فيهما وتجتنبون عن غيره وهذا التخصيص هو المناسب لمقام تعداد الاحكام الجزئية و يجوز التعميم لجميع الامور المتعلقة بالدنيا والآخرة فذلك حينئذ اشارة الى ما مر من البيانات كلا أو بعضا الا الى مصدر ما بعده فانه حينئذ فعل مستقل ليس بعبارة عن تلك البيانات والمراد بالايات غير ما ذكر والمعنى مثل ذلك البيان الوارد فى الاجوبة المذكورة يبين الله لكم الآيات والدلائل لعلكم تتفكرون فى اموركم المتعلقة بالدنيا والآخرة وتأخذون بما يصلح لكم و ينفعكم فيها وتذرون ما يضركم حسبما تقتضيه تلك الآيات المنبية

(ويسألونك عن اليتامى) عطف على ما قبله من نظيره روى انه لما نزلت ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما الآية تحامى الناس عن مخالطة اليتامى وتعهد أموالهم فشق عليهم ذلك فذكروه للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت (قل اصلاح لهم خير) أى التعرض لاحوالهم وأموالهم على طريق الاصلاح خير من مجانبتهم (وان تخالطوهم) وتعاشروهم على وجه ينفعهم (فاخوانكم) أى فهم اخوانكم أى فى الدين الذى هو أقوى من العلاقة النسبية ومن حقوق الاخوة وموجبها المخالطة بالاصلاح والنفع وقد حمل المخالطة على المصاهرة

تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلاط ويقال خولط الرجل اذا جن والخلاط الجنون لاختلاط الامور على صاحبه بزوال عقله (المسئلة الثانية) فى تفسير الآية وجوه (احدها) المراد وان تخالطوهم فى الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم والمعنى أن القوم ميزوا طعامه عن طعام أنفسهم وشرابه عن شراب أنفسهم ومسكنه عن مسكن أنفسهم فالله تعالى اباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع فى المسكن الواحد كما يفعله المرء بمال ولده فان هذا أدخل فى حسن العشرة والمؤالفة والمعنى وان تخالطوهم بما لا يتضمن افساد أموالهم فذلك جائز (وثانيها) أن يكون المراد بهذه المخالطة ان ينتفعوا باموالهم بقدر ما يكون أجرة مثل ذلك العمل والقائلون بهذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنياً أو فقيرا ومنهم من قال اذا كان القيم غنيا لم يأكل من ماله لان ذلك فرض عليه وطلب الاجرة على العمل الواجب لا يجوز واحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وأما ان كان القيم فقيرا فقالوا انه يأكل بقدر الحاجة ويرده اذا أيسر فان لم يوسر تحلله من اليتيم وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال أنزلت نفسى من مال الله تعالى بمنزلة ولى اليتيم ان استغنيت استعففت وان افتقرت أكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد أنه اذا كان فقيرا وأكل بالمعروف فلا قضاء عليه (القول الثالث) أن يكون معنى الآية ان يخلطوا أموال اليتامى باموال أنفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبى (والقول الرابع) وهو اختيار أبى مسلم ان المراد بالخلط المصاهرة فى النكاح على نحو قوله وان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا وقوله عز من قائل ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه (أحدها) أن هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله (وثانيها) أن الشركة داخلة فى قوله قل اصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل فى ذلك فحمل الكلام على هذا الخلط أقرب (وثالثها) أن قوله تعالى فاخوانكم يدل على أن المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط لان اليتيم لو لم يكن من اولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحراه اذا كان مسلما فوجب أن تكون الاشارة بقوله فاخوانكم الى نوع آخر من المخالطة (ورابعها) أنه تعالى قال بعد هذه الآية ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى أن المخالطة المندوب اليها انما هى فى اليتامى الذين هم لكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغى أن تناكحوهم لتأكيد الالفة فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك (المسئلة الثالثة) قوله فاخوانكم أى فهم اخوانكم قال الفراء ولو نصبته كان صوابا والمعنى فاخوانكم تخالطون أما قوله والله يعلم المفسد من المصلح فقيل المفسد لاموالهم

من المصلح لها وقيل يعلم ضمائر من أراد الافساد والطمع فى مالهم بالنكاح من المصلح يعنى انكم اذا اظهرتم من أنفسكم ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك فى قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر فالله مطلع على ضمائركم عالم بما فى قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه وليس له احد يراعيها فكانه تعالى قال لما لم يكن له أحد يتكفل بمصالحه فانا ذلك المتكفل وأنا المطالب لوليه وقيل والله يعلم المصلح الذى يلى من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله ويعلم المفسد الذى لا يلى من اصلاح أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله فاتقوا ان تتناولوا من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح منكم لمالهم أما قوله تعالى ولو شاء الله لاعنتكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال أعنت فلان فلانا اذا أوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعنته تعنتا اذا لبس عليه فى سؤاله وعنت العظم المجبور اذا انكسر بعد الجبر وأصل العنت من المشقة وأكمة عنوت اذا كانت شاقة كدودا ومنه قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم أى شديد عليه ما شق عليكم ويقال اعتنى فى السؤال أى شدد على وطلب عنتى وهو الاضرار واما المفسرون فقال ابن عباس لو شاء الله لجعل ما اصبتم من أموال اليتامى موبقا وقال عطاء ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخلتم على أنفسكم ولضيق الامر عليكم فى مخالطتهم وقال الزجاج ولو شاء الله لكلفكم ما يشتد عليكم (المسئلة الثانية) احتج الجبائى بهذه الآية فقال انها تدل على انه تعالى لم يكلف العبد بما لا يقدر عليه لان قوله ولو شاء الله لاعنتكم يدل على انه تعالى لم يفعل الاعنات والضيق فى التكليف ولو كان مكلفا بما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق واعلم أن وجه هذا الاستدلال ان كلمة لو تفيد انتفاء الشئ لانتفاء غيره ثم سألوا أنفسهم بان هذه الآية وردت فى حق اليتيم وأجابوا عنه بان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وأيضا فولى هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى فيه قدرة الاصلاح لان هذا هو قولهم فيمن يختار خلاف الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول تعالى فيه خاصة ولو شاء الله لاعنتكم مع انه كلفه بما لا يقدر عليه ولا سبيل له الى فعله وأيضا فالاعنات لا يصح الا فيمن يتمكن من الشئ فيشق عليه ويضيق فاما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه وعند الخصم الولى اذا اختار الصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد واذا لم يقدر على الفساد لا يصح أن يقال فيه ولو شاء الله لاعنتكم (والجواب) عنه المعارضة بمسئلة العلم والداعى والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الكعبى بهذه الآية على انه تعالى قادر على خلاف العدل لانه لو امتنع وصفه بالقدرة على الاعنات ما جاز أن يقول ولو شاء الله لاعنتكم وللنظام أن يجيب بان هذا معلق على مشيئة الاعنات فلم قلتم بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت فى حقه تعالى والله أعلم (الحكم السادس)

* قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم

(والله يعلم المفسد من المصلح) العلم بمعنى المعرفة المتعدية الى واحد ومن لتضمينه معنى التميز أى يعلم من يفسد فى امورهم عند المخالطة أو من يقصد بمخالطته الخيانة والافساد مميزا له ممن يصلح فيها أو يقصد الاصلاح فيجازى كلا منهما بعمله ففيه وعد ووعيد خلا ان فى تقديم المفسد مزيد تهديد وتأكيد للوعيد (ولو شاء الله لاعنتكم) أى لو شاء ان يعنتكم أى يكلفكم ما يشق عليكم من العنت وهو المشقة لفعل ولم يجوز لكم مداخلتهم (ان الله عزيز) غالب على امره لا يعز عليه أمر من الامور التى من جملتها اعناتكم فهو تعليل لمضمون الشرطية وقوله عز وجل (حكيم) أى فاعل لافعاله حسبما تقتضيه الحكمة الداعية الى بناء التكليف على اساس الطاقة دليل على ما يفيده كلمة لو من انتفاء مقدمها

(ولا تنكحوا المشركات) أي لا تتزوجوهن وقرئ بضم التاء من الانكاح أي لا تزوجوهن من المسلمين (حتى يؤمن) والمراد بهن اما ما يعم الكتابيات أيضا حسبما يقتضيه عموم التعليلين الآتيين لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون فالآية منسوخة بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واما غير الكتابيات فهي ثابتة و روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مرثد بن ابي مرثد الغنوي الى مكة ليخرج منها ناسا من المسلمين وكان يهوى امرأة في الجاهلية اسمها عناق فأتته فقالت ألا تخلو فقال ويحك ان الاسلام حال بيننا فقالت هل لك أن تتزوج بي قال نعم ولكن أرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأمره فاستأمره فنزلت

أولئك يدعون الى النار والله يدعوا الى الجنة والمغفرة بإذنه و يبين آياته للناس لعلهم يتذكرون) اعلم ان هذه الآية نظير قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقرئ بضم التاء أي لا تزوجوهن وعلى هذه القراءة لا يزوجونهن واعلم ان المفسرين اختلفوا في ان هذه الآية ابتداء حكم وشرع أو هو متعلق بما تقدم فالأكثرون على انه ابتداء شرع في بيان ما يحل ويحرم وقال أبو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فانه تعالى لما قال وان تخالطوهم فاخوانكم واراد مخالطة النكاح عطف عليه ما يبعث على الرغبة في اليتامى وان ذلك أولى مما كانوا يتعاطون من الرغبة في المشركات و بين ان أمة مؤمنة خير من مشركة وان بلغت النهاية فيما يقتضي الرغبة فيها ليدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج الايتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية لما أمر به من النظر في صلاحهم وصلاح أموالهم وعلى الوجهين فحكم الآية لا يختلف ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) روى عن ابن عباس انه عليه الصلاة والسلام بعث مرثد بن أبي مرثد حليفا لبني هاشم الى مكة ليخرج إناسا من المسلمين بها سرا فعند قدومه جاءته امرأة يقال لها عناق خليلة له في الجاهلية أعرضت عنه عند الاسلام فالتمست الخلوة فعرفها ان الاسلام يمنع من ذلك ثم وعدها أن يستأذن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى في أمر عناق وسأله هل يحل له التزوج بها فانزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلف الناس في لفظ النكاح فقال أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بولي وشهود وقف النكاح على الولي والشهود والمتوقف على الولي والشهود هو العقد لا الوطء (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح دل الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ومعلوم ان السفاح مشتمل على الوطء فلو كان النكاح اسما للوطء لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح (وثالثها) قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ولا شك ان لفظ أنكحوا لا يمكن حمله الا على العقد (و رابعها) قول الاعشى أنشده الواحدي في البسيط

فلا تقربن من جارة ان سرها ❊ عليك حرام فانكحن أو تأبما

وقوله فانكحن لا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لا تقربن جارة يعني مقاربتها على الطريق الذي يحرم فاعقد وتزوج والا فتأيم وتجنب النساء وقال الجمهور من أصحاب ابي حنيفة انه حقيقة في الوطء واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره نفى الحل ممتدا الى غاية النكاح والنكاح الذي تنتهي به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام لا حتى تذوق عسيلته و يذوق عسيلتك فوجب أن يكون المراد منه هو الوطء (وثانيها) قوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون وناكح البهيمة ملعون أثبت النكاح مع عدم العقد (وثالثها) أن النكاح في

اللغة عبارة عن الضم والوطء يقال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس عينه وفي المثل أنكحنا الفرا فسترى وقال الشاعر

التاركين على طهر نساءهم * والناكحين بشطى دجلة البقرا

(وقال المتنبي)

أنكحت صم حصاها خف يعملة * تعثرت بي اليك السهل والجبلا

ومعلوم ان معنى الضم والوطء في المباشرة أتم منه في العقد فوجب حمله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد وفي الوطء فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا قال ابن جنى سألت أباعلى عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب في الاستعمال فرقا لطيفاحتى لايحصل الالتباس فاذا قالوا نكح فلان فلانة أراد وا انه تزوجها وعقد عليها واذاقالوا نكح امرأته اوزوجته لم يريدوا غير المجامعة لانه اذاذكرانه نكح امرأته أوزوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم تحتمل الكلمة غير المجامعة فهذاتمام مافي هذا اللفظ من البحث وأجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولاتنكحوا في هذه الآية أى لاتعقدوا عليهن عقد النكاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من أهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والاكثرون من العلماء على ان لفظ المشرك يندرج فيه الكفار من أهل الكتاب وهو المختار و يدل عليه وجوه (احدها) قوله تعالى وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال في آخر الآية سبحانه عما يشركون وهذه الآية صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك (وثانيها) قوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء دلت هذه الآية على ان ماسوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلوكان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يغفره الله تعالى في الجملة ولماكان ذلك باطلا علمنا ان كفرهما شرك (وثالثها) قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث اما أن يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة أولاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة والاول باطل لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا ومن كونه حيا واذاكانت هذه المفهومات الثلاثة لابد من الاعتراف بها كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك فانهم جوزوا في أقنوم الكلمة أن يحل في عيسى وجوزوا في أقنوم الحياة أن يحل في مريم ولولا ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة أزلية وهذا شرك وقول باثبات الآلهة فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب أن يكون اليهودي كذلك ضرورة انه لاقائل بالفرق (ورابعها) ماروى انه عليه الصلاة والسلام

(ولأمة مؤمنة) تعليل للنهي عن مواصلتهن وترغيب في مواصلة المؤمنات صدر بلام الابتداء الشبيهة بلام القسم في افادة التأكيد مبالغة في الحمل على الانزجار وأصل أمة أمو خذف لامها على غير قياس وعوض منه تاء التأنيث ودليل كون لامها واوا رجوعها في الجمع قال الكلابي * أما الاماء فلا يدعونني ولدا*
اذا تدعى بنوا الاموات بالعار *وظهورها في المصدر يقال هي أمة بينة الاموة وأقرت له بالاموة وقد وقعت مبتدأ لما فيها من لام الابتداء والوصف أى ولامة مؤمنة مع مابها من خساسة الرق وقلة الخطر (خير) بحسب الدين والدنيا (من مشركة) أى امرأة مشركة مع مالها من شرف الحرية ورفعة الشان

أمر أميرا وقال اذا لقيت عددا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان أجابوك فاقبل منهم وان أبوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فان هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم سمى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك فدل على ان الذمى يسمى بالمشرك (وخامسها) ما احتج به أبو بكر الاصم فقال كل من جحد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التى ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وكانوا منكرين صدورها عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيها انها سحر وخصلت من الجن والشياطين فالقوم قد أثبتوا شريكا لله سبحانه فى خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لا معنى للاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعترض القاضى فقال انما يلزم هذا اذا سلم اليهودى ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور الخارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافه الى غير الله تعالى كان مشركا أما اذا أنكر ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدر العباد عليه لم يلزم أن يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى (والجواب) انه لا اعتبار باقراره ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر أم لا انما الاعتبار بالدليل على ان ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر فمن نسب ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم أسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا ههنا فهذا مجموع ما يدل على ان اليهودى والنصرانى يدخلان تحت اسم المشرك واحتج من أباه بان الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين المشركين فى الذكر وذلك يدل على ان أهل الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك وانما قلنا انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا وقال أيضا ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين وقال لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ففى هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف أحدهما على الآخر وذلك يوجب التغاير (والجواب) ان هذا مشكل بقوله تعالى واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان قالوا انما خص بالذكر تنبيها على كمال الدرجة فى ذلك الوصف المذكور قلنا فههنا أيضا انما خص عبدة الاوثان فى هذه الآيات بهذا الاسم تنبيها على كمال درجتهم فى هذا الكفر فهذا جملة ما فى هذه المسئلة ثم اعلم ان القائلين بان اليهود والنصارى يندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهم من حيث اللغة لما بينا ان اليهود والنصارى قائلون بالشرك وقال الجبائى والقاضى هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واحتجا على ذلك بانه قد تواتر النقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام انه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان فى الكفار من لا يثبت الها أصلا أو كان شاكا

(ولو أعجبتكم) قدمر أن كلمة لو فى أمثال هذه المواقع ليست لبيان انتفاء الشئ فى الماضى لانتفاء غيره فيه فلا يلاحظ لها جواب قد حذف ثقة بدلالة ما قبلها عليه مع انصباب المعنى على تقديره بل هى لبيان تحقق ما يفيده الكلام السابق من الحكم على كل حال مفروض من الاحوال المقارنة له على الاجمال بادخالها على أبعدها منه وأشدها منافاة له ليظهر بثبوته معه ثبوته مع ما عداه من الاحوال بطريق الاولوية لما أن الشئ متى تحقق مع المنافى القوى فلأن يتحقق مع غيره أولى ولذلك لا يذكر معه شئ من سائر الاحوال ويكتفى عنه بذكر الواو العاطفة للجملة على نظيرتها المقابلة لها المتناولة لجميع الاحوال المغايرة لها

في وجوده أو كان شاكا في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكر البعث والقيامة فلا جرم كان منكرا للبعثة والتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان والذين كانوا يعبدون الاوثان فيهم من كانوا يقولون انها شركاء الله في الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم كانوا مقرين بان اله العالم واحد وانه ليس له في الالهية معين في خلق العالم وتدبيره وشريك ونظير اذا ثبت هذا ظهر ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالصلاة والزكاة وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة الرابعة) الذين قالوا ان اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان قالوا ان قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات نهى عن نكاح الوثنية أما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا ظاهر قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة أصلا سواء كانت من أهل الكتاب أولا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون من الائمة قالوا انه يجوز للرجل ان يتزوج بالكتابية وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادى وهو أحد الائمة الزيدية ان ذلك حرام حجة الجمهور قوله تعالى في سورة المائدة والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شئ قط فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد منه من آمن بعد ان كان من أهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل أنه تعالى أولا أحل المحصنات من المؤمنات وهذا يدخل فيه من آمن منهن بعد الكفر ومن كن على الايمان من أول الامر ولان قوله من الذين أوتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحة ومما يدل على جواز ذلك ماروى ان الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات وما ظهر من أحد منهم انكار على ذلك فكان هذا اجماعا على الجواز نقل أن حذيفة تزوج بيهودية اونصرانية فكتب اليه عمر أن خل سبيلها فكتب اليه أتزعم أنها حرام فقال لا ولكنى اخاف وعن جابر بن عبد الله رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نتزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا ويدل عليه أيضا الخبر المشهور وهو ماروى عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال في المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحى نسائهم ولا آكلى ذبائحهم ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزا لكان هذا الاستثناء عبثا واحتج القائلون بأنه لا يجوز بأمور (أولها) ان لفظ المشرك يتناول الكتابية على ما بيناه فقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكتابية والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثم قالوا وفي الآية ما يدل على تأكيد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى قال في آخر الآية أولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان الوصف مناسبا للحكم فالظاهر أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكأنه تعالى قال حرمت عليكم نكاح المشركات لانهن يدعون الى النار وهذه العلة قائمة في الكتابية فوجب القطع

وهذا معنى قولهم انها لاستقصاء الاحوال على وجه الاجمال كأنه قيل لولم تعجبكم ولو أعجبتكم والجملة في حيز النصب على الحالية من مشركة اذ المآل ولامة مؤمنة خير من امرأة مشركة حال عدم اعجابها وحال اعجابها لكم بجمالها ومالها ونسبها وبغير ذلك من مبادى الاعجاب وموجبات الرغبة فيها أى على كل حال وقد اقتصر على ذكر ما هو أشد منافاة للخيرية تنبيها على انها حيث تحققت معه فلان تحقق مع غيره أولى وقيل الواو حالية وليس بواضح وقيل اعتراضية وليس بسديد والحق انها عاطفة مستتبعة لما ذكر من الاعتبار اللطيف نعم يجوز أن تكون الجملة الاولى مع ما عطف عليها مستأنفة مقررة لمضمون ما قبلها فتدبر (ولا تنكحوا المشركين) من الانكاح والمراد بهم الكفار على الاطلاق لما مر أى لا تزوجوا منهم المؤمنات سواء كن حرائر أو اماء (حتى يؤمنوا) ويتركوا ما هم فيه من الكفر

بكونها محرمة (والحجة الثانية) لهم ان ابن عمر سئل عن هذه المسئلة فتلا آية التحريم وآية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل فى الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الاختين فى ملك اليمين فقال أحلتهما آية وحرمتهما آية فحكمتم عند ذلك بالتحريم للسبب الذى ذكرناه فكذا ههنا (الحجة الثالثة) لهم حكى محمد بن جرير الطبرى فى تفسيره عن ابن عباس تحريم أصناف النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كانت كالمرتدة فى انه لا يجوز ايراد العقد عليها (الحجة الرابعة) التمسك بأثر عمر حكى ان طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر رضى الله عنه عليهما غضبا شديدا فقالا نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ولكن أنتزعهن منكم أجاب الاولون عن الحجة الاولى بان من قال اليهودى والنصرانى لا يدخل تحت اسم المشرك فالاشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أخص من هذه الآية فان صحت الرواية أن هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم تثبت جعلناه مخصصا أقصى مافى الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الآيتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه أما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى قائم فى الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة فلعل الزوج يحبها ثم انها تحمله على المقاتلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود فى الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفضى حصول ذلك النكاح الى المقاتلة أما قوله ثالثا ان آية التحريم والتحليل قد تعارضتا فنقول لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف الآيتين فى الجمع بين الاختين فى ملك اليمين لان كل واحدة من تينك الآيتين أخص من الاخرى من وجه وأعم من وجه آخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه أما ههنا قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب أخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح وأما التمسك بقوله تعالى فقد حبط عمله (فجوابه) انا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة فى أحكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما أيضا فى هذا الحكم وأما التمسك بأثر عمر فقد نقلنا عنه أنه قال ليس بحرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله أعلم (المسئلة الخامسة) اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام أحكام الاسلام وعند هذا احتجت الكرامية بهذه الآية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا غاية التحريم والذى هو غاية التحريم ههنا الاقرار فثبت أن الايمان فى عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه (أحدها) انا بينا بالدلائل الكثيرة فى تفسير قوله الذين

يؤمنون بالغيب أن الايمان عبارة عن التصديق بالقلب (وثانيها) قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر وماهم بمؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وماهم بمؤمنين كذبا (وثالثها) قوله قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله قل لم تؤمنوا كذبا ثم اجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بأن التصديق الذى فى القلب لايمكن الاطلاع عليه فاقيم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب (المسئلة السادسة) نقل عن الحسن أنه قال هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزوج المشركات قال القاضى كونهم قبل نزول هذه الآية مقدمين على نكاح المشركات ان كان على سبيل العادة لامن قبل الشرع امتنع وصف هذه الآية بأنها ناسخة لانه ثبت فى أصول الفقه أن الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا حكمين شرعيين أما ان كان جواز نكاح المشركة قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة * أما قوله تعالى ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو مسلم اللام فى قوله ولامة فى افادة التوكيد تشبه لام القسم (المسئلة الثانية) الخير هو النفع الحسن والمعنى ان المشركة لو كانت ثابتة فى المال والجمال والنسب فالامة المؤمنة خير منها لان الايمان متعلق بالدين والمال والجمال والنسب متعلق بالدنيا والدين خير من الدنيا ولان الدين أشرف الاشياء عند كل أحد فعند التوافق فى الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد وعند الاختلاف فى الدين لاتحصل المحبة فلايحصل شئ من منافع الدنيا من تلك المرأة وقال بعضهم المراد ولامة مؤمنة خير من حرة مشركة واعلم انه لاحاجة الى هذا التقدير لوجهين (أحدهما) ان اللفظ مطلق (والثانى) ان قوله ولو أعجبتكم يدل على صفة الحرية لان التقدير ولو أعجبتكم بحسنها أو مالها أو حريتها أو نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو أعجبتكم (المسئلة الثالثة) قال الجبائى ان الآية دالة على ان القادر على طول الحرة يجوز له التزوج بالامة على ماهو مذهب أبى حنيفة وذلك لان الآية دلت على ان الواجد لطول الحرة المشركة يجوز له التزوج بالامة لكن الواجد لطول الحرة المشركة يكون لامحالة واجدا لطول الحرة المسلمة لان سبب التفاوت فى الكفر والايمان لايتفاوت بقدر المال المحتاج اليه فى أهبة النكاح فيلزم قطعا أن يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الامة وهذا استدلال لطيف فى هذه المسئلة (المسئلة الرابعة) فى الآية اشكال وهو ان قوله ولاتنكحوا المشركات يقتضى حرمة نكاح المشركة ثم قوله ولامة مؤمنة خير من مشركة يقتضى جواز التزوج بالمشركة لان لفظة أفعل تقتضى المشاركة فى الصفة ولاحدهما مزية قلنا نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الآخرة والنفعان يشتركان فى أصل كونهما نفعا الا أن نفع الآخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال والله أعلم * أما قوله ولاتنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فلاخلاف ههنا

(ولعبد مؤمن) مع مابه من ذل المملوكية (خير من مشرك) مع ماله من عز المالكية (ولو أعجبكم) بما فيه من دواعى الرغبة فيه الراجعة الى ذاته وصفاته (أولئك) استئناف مقرر لمضمون التعليلين المارين أى أولئك المذكورون من المشركات والمشركين (يدعون) من يقارنهم ويعاشرهم (الى النار) أى الى مايؤدى اليها من الكفر والفسوق فلابد من الاجتناب عن مقارنتهم (والله يدعوا) بواسطة عباده المؤمنين من يقارنهم (الى الجنة والمغفرة) أى الى الاعتقاد الحق والعمل الصالح الموصلين اليهما وتقديم الجنة على المغفرة مع ان حق التخلية أن تقدم على التحلية

ان المراد به الكل وان المؤمنة لايحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة وقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه على نحو ماتقدم أماقوله أولئك يدعون الى النار ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذه الآية نظير قوله مالى أدعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار فان قيل فكيف يدعون الى النار وربما لم يؤمنوا بالنار وأصلا فكيف يدعون اليها وجوابه انهم ذكروا فى تأويل هذه الآية وجوها (أحدها) انهم يدعون الى مايؤدى الى النار فان الظاهر أن الزوجية مظنة الالفة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة فى المطالب والاغراض وربما يؤدى ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه فان قيل احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكما يحتمل أن يصير المسلم كافرا بسبب الالفة والمحبة يحتمل أيضا أن يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب أن يتساقطا فيبقى أصل الجواز قلنا ان الرجحان لهذا الجانب لان بتقدير أن ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة و بتقدير أن ينتقل المسلم عن اسلامه يستوجب العقوبة العظيمة والاقدام على هذا العمل دائر بين أن يلحقه مزيد نفع وبين أن يلحقه ضرر عظيم وفى مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا السبب رجح الله تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق (التأويل الثانى) ان فى الناس من حمل قوله أولئك يدعون الى النار انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفى تركهما وجوب استحقاق النار والعذاب وغرض هذا القائل من هذا التأويل أن يجعل هذا فرقا بين الذمية وبين غيرها فان الذمية لاتحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق (التأويل الثالث) ان الولد الذى يحدث ربما دعاه الكافر الى الكفر فيصير الولد من أهل النار فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعو الى الجنة حيث أمر بتزوج المسلمة حتى يكون الولد مسلما من أهل الجنة * أماقوله تعالى والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ففيه قولان (القول الاول) أن المعنى وأولياء الله يدعون الى الجنة فكأنه قيل أعداء الله يدعون الى النار وأولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلاجرم يجب على العاقل أن لايدور حول المشركات اللواتى هن أعداء الله تعالى وأن ينكح المؤمنات فانهن يدعون الى الجنة والمغفرة (والثانى) انه سبحانه لمابين هذه الاحكام وأباح بعضها وحرم بعضها قال يدعو الى الجنة والمغفرة لان من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة أماقوله باذنه فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل الذى يستحق به الجنة والمغفرة ونظيره قوله وماكان لنفس أن تؤمن الا باذن الله وقوله وماكان لنفس أن تموت الا باذن الله وقوله وماهم بضارين به من أحد الا باذن الله وقرأ الحسن والمغفرة باذنه بالرفع أى والمغفرة حاصلة بتيسيره * أماقوله ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر (الحكم السابع) * قوله تعالى (ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولاتقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) فى الآية مسائل المسئلة

رعاية مقابلة النار ابتداء (باذنه) متعلق بيدعو أى يدعو ملتبسا بتوفيقه الذى من جملته ارشاد المؤمنين لمقارنيهم الى الخير ونصيحتهم اياهم فهم أحقاء بالمواصلة (ويبين آياته) المشتملة على الاحكام الفائقة والحكم الرائقة (للناس لعلهم يتذكرون) أى لكى يتذكروا ويعملوا بما فيها فيفوزوا بما دعوا اليه من الجنة والغفران هذا وقد قيل معنى والله يدعو وأولياء الله يدعون وهم المؤمنون على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه تشريفا لهم وأنت خبير بان الضمير فى المعطوف على الخبر أعنى قوله تعالى ويبين لله تعالى فيلزم التفكيك وقيل معناه والله يدعو باحكامه المذكورة الى الجنة والمغفرة فانها موصلة لمن عمل بها اليهما وهذا وان كان مستدعيا لاتحاد مرجع الضميرين الكائنين فى الجملتين المتعاطفتين الواقعتين خبرا للمبتدأ لكن يفوت حينئذ حسن المقابلة بينه وبين قوله تعالى أولئك يدعون الى النار ولعل الطريق الاسلم ماأوضحناه أولا وايراد التذكر ههنا للاشعار بانه واضح لايحتاج الى التفكر كما فى الاحكام السابقة

الاولى) اعلم أنه تعالى جمع فى هذا الموضع ستة من الاسئلة فذكر الثلاثة الاول بغير الواو وذكر الثلاثة الاخيرة بالواو والسبب أن سؤالهم عن تلك الحوادث الاول وقع فى أحوال متفرقة فلم يؤت فيها بحرف العطف لان كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ وسألوا عن المسائل الثلاثة الاخيرة فى وقت واحد فجئ بحرف الجمع لذلك كأنه قيل يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر والسؤال عن كذا والسؤال عن كذا (المسئلة الثانية) روى أن اليهود والمجوس كانوا يبالغون فى التباعد عن المرأة حال حيضها والنصارى كانوا يجامعونهن ولا يبالون بالحيض وان أهل الجاهلية كانوا اذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فرش ولم يساكنوها فى بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الآية أخذ المسلمون بظاهر الآية فاخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يارسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان آثرناهن بالثياب هلك سائر أهل البيت وان استأثرناها هلكت الحيض فقال عليه الصلاة والسلام انما أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم آمركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا الرجل يريد أن لا يدع شيئا من أمرنا الا خالفنا فيه ثم جاء عباد بن بشير وأسيد بن حضير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبراه بذلك وقالا يارسول الله أفلا ننكحهن فى المحيض فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا انه غضب عليهما فقاما فجاءته هدية من لبن فأرسل النبى صلى الله عليه وسلم اليهما فسقاهما فعلمنا أنه لم يغضب عليهما (المسئلة الثالثة) أصل الحيض فى اللغة السيل يقال حاض السيل وفاض قال الازهرى ومنه قيل للحوض حوض لان الماء يحيض اليه أى يسيل اليه والعرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو لانهما من جنس واحد اذا عرفت هذا فنقول ان هذا البناء قد يجئ للموضع كالمبيت والمقيل والمغيب وقد يجئ أيضا بمعنى المصدر يقال حاضت محيضا وجاء مجيئا وبات مبيتا وحكى الواحدى فى البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كال يكيل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح من ذلك مال مالا وهذا مميله يذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر ولو فتحهما جميعا أو كسرهما فى المصدر والاسم لجاز تقول العرب المعاش والمعيش والمغاب والمغيب والمسار والمسير فثبت أن لفظ المحيض حقيقة فى موضع الحيض وهو أيضا اسم لنفس الحيض واذا ثبت هذا فاعلم أن أكثر المفسرين من الادباء زعموا أن المراد بالمحيض ههنا الحيض وعندى أنه ليس كذلك اذ لو كان المراد بالمحيض ههنا الحيض لكان قوله فاعتزلوا النساء فى المحيض معناه فاعتزلوا النساء فى الحيض ويكون المراد فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض فيكون ظاهره مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ أو التخصيص الى الآية ومعلوم أن ذلك خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان معنى

الآية فاعتزلوا النساء في موضع الحيض و يكون المعنى فاعتزلوا موضع الحيض من النساء وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى الآية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم أن اللفظ اذا كان مشتركا بين معنيين وكان حمله على أحدهما يوجب محذورا وعلى الآخر لا يوجب ذلك المحذور فان حمل اللفظ على المعنى الذي لا يوجب المحذور أولى هذا اذا سلمنا أن لفظ المحيض مشترك بين الموضع و بين المصدر مع انا نعلم أن استعمال هذا اللفظ في الموضع أكثر واشهر منه في المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من المحيض الحيض انه قال هو أذى أي الحيض أذى ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير أن يكون المحيض عبارة عن الحيض فالحيض في نفسه ليس بأذى لان الحيض عبارة عن الدم المخصوص والاذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم لا يكون نفس العرض فلا بد وأن يقولوا المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى واذا جاز ذلك فيجوز لنا أيضا أن نقول المراد ان ذلك الموضع ذو أذى وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد من المحيض الاول هو الحيض ومن المحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ماذكرتم من الاشكال فهذا ما عندي في هذا الموضع و بالله التوفيق أما قوله تعالى قل هو أذى فقال عطاء وقتادة والسدي أي قذر واعلم أن الاذى في اللغة ما يكره من كل شيء وقوله فاعتزلوا النساء في المحيض الاعتزال التنحي عن الشيء قدم ذكر العلة وهو الاذى ثم رتب الحكم عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس اذى الا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع ان اعتزال المرأة في الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة فذلك الدم جار مجرى البول والغائط فكان أذى وقذرا أما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر في عمق الرحم فلا يكون أذى هذا ما عندي في هذا الباب وهو قاعدة طبية و بتقريرها يتخلص ظاهر القرآن من الطعن والله أعلم بمراده (المسئلة الرابعة) اعلم ان دم الحيض موصوف بصفات حقيقية و يتفرع عليه أحكام شرعية أما الصفات الحقيقية فأمران (أحدهما) المنبع ودم الحيض دم يخرج من الرحم قال تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن قيل في تفسيره المراد منه الحيض والحمل وأما دم الاستحاضة فانه لا يخرج من الرحم لكن من عروق تنقطع في فم الرحم قال عليه السلام في صفة دم الاستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه في دفع النقض عن تعليل القرآن (والنوع الثاني) من صفات دم الحيض الصفات التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها (فأحدها) انه أسود (والثاني) انه ثخين (والثالث) انه محتدم وهو المحترق من شدة حرارته (الرابعة) انه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا (والخامسة) ان له رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة (السادسة) انه بحراني وهو

شديد الحمرة وقيل ما تحصل فيه كدورة تشبيها له بماء البحر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية ثم من الناس من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم الحيض وما لا يكون كذلك لا يكون دم حيض وما اشتبه الامر فيه فالاصل بقاء التكاليف وزوالها انما يكون لعارض الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف التي كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه الصفات قد تشتبه على المكلف فايجاب التأمل في تلك الدماء وفي تلك الصفات يقتضي عسرا ومشقة فالشارع قدر وقتا مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض هي المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة والحكم الثابت للحيض بنص القرآن انما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الآية عليه (المسئلة الخامسة) اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي رحمه الله تعالى أقلها يوم وليلة وأكثرها خمسة عشر يوما وهذا قول علي بن أبي طالب وعطاء بن أبي رباح والاوزاعي وأحمد واسحق رضي الله عنهم وقال أبو حنيفة والثوري أقله ثلاثة أيام ولياليهن فان نقص عنه فهو دم فساد وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء ان أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما ثم تركه وقال مالك لا تقدير لذلك في القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد أياما فكذلك واحتج أبو بكر الرازي في أحكام القرآن على فساد قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا في القليل والكثير لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة فكان يلزم أن لا يوجد في الدنيا مستحاضة لان كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع الامة ولانه روى ان فاطمة بنت أبي حبيش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم اني أستحاض فلا أطهر وأيضا روى ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض بل أخبرهما ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول والله أعلم واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل أن يقول انما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدم الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامرين كان طريان الحيض مجهولا وبقاء التكليف الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم حكم ببقاء التكاليف الاصلية فبهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة وان لم يجعل للحيض زمان معين ويحتمل ذلك من وجهين (الاول) ان النبي صلى الله عليه وسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو

الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبي حبيش اذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة (الحجة الثانية) انه تعالى قال في دم الحيض هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ذكر وصف كونه أذى في معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال وانما كان أذى للرائحة المنكرة التي فيه واللون الفاسد والحدة القوية التي فيه واذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة في كتاب الله تعالى على سبيل التصريح وعندي ان قول مالك قوي جدا أما الشافعي فاحتج على أبي حنيفة بوجهين (الحجة الاولى) انه وجد دم الحيض في اليوم بليلته وفي الزائد على العشرة بدليل انه عليه السلام وصف دم الحيض بأنه أسود محتدم فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض تركنا العمل بهذا الدليل في الاقل من يوم وليلة وفي الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بيني وبين أبي حنيفة فوجب أن يبقى معمولا به في هذه المده (الحجة الثانية) للشافعي في جانب الزيادة ماروى انه صلى الله عليه وسلم لما وصف النسوان بنقصان الدين فسر ذلك بأن قال تمكث احداهن شطر عمرها لاتصلي وهذا يدل على ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان على هذا التقدير يكون الطهر أيضا خمسة عشر يوما فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان الحيض أقل من ذلك لما وجدت امرأة لاتصلي نصف عمرها أجاب أبو بكر الرازي عنه من وجهين (الاول) ان الشطر ليس هو النصف بل هو البعض (والثاني) انه لايوجد في الدنيا امرأة تكون حائضا نصف عمرها لان مامضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها (والجواب) عن الاول ان الشطر هو النصف يقال شطرت الشيء أي جعلته نصفين ويقال في المثل اجلب جلبا لك شطره أي نصفه وعن الثاني ان قوله عليه السلام تمكث احداهن شطر عمرها لاتصلي انما يتناول زمانا هي تصلي فيه وذلك لايتناول الازمان البلوغ واحتج أبو بكر الرازي على قول أبي حنيفة من وجوه (الحجة الاولى) ماروى عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد (الحجة الثانية) ماروى عن أنس بن مالك وعثمان بن أبي العاص الثقفي انهما قالا الحيض ثلاثة أيام وأربعة أيام الى عشرة أيام ومازاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين (أحدهما) ان القول اذا ظهر عن الصحابي ولم يخالفه أحد كان اجماعا (والثاني) ان التقدير مما لاسبيل الى العقل اليه متى روى عن الصحابي فالظاهر انه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم (الحجة الثالثة) قوله عليه السلام لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء في كل شهر مقتضاه أن يكون حيض جميع النساء في كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر في الثلاثة الى العشرة فيبقى ماعداه على الاصل (الحجة الرابعة) قوله عليه السلام في حق النساء مارأيت من

الكل عند السؤال عن الخمر وحكاية ماعداها بغير عطف لوقوع كل من ذلك في وقت على حدة والمحيض مصدر من حاضت المرأة كالمجيء والمبيت روى أن أهل الجاهلية كانوا لايساكنون الحيض ولايؤاكلونهن كدأب اليهود والمجوس واستمر الناس على ذلك الى ان سأل عن ذلك أبو الدحداح في نفر من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فنزلت (قل هو أذى) أي شيء يستقذر منه ويؤذي من يقربه نفرة منه وكراهة له (فاعتزلوا النساء في المحيض) أي فاجتنبوا مجامعتهن في حالة المحيض قيل أخذ المسلمون بظاهر الاعتزال فأخرجوهن من بيوتهم فقال ناس من الاعراب يارسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان آثرناهن هلك سائر أهل البيت وان استأثرناها هلكت الحيض فقال صلى الله عليه وسلم انما أمرتم أن تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم يأمركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم وقيل ان النصارى كانوا يجامعونهن ولايبالون بالحيض واليهود كانوا يفرطون في الاعتزال فأمر المسلمون بالاقتصاد بين الامرين

ناقصات عقل ودين أغلب لعقول ذوى الالباب منهن فقيل مانقصان دينهن قال تمكث احداهن الايام والليالى لاتصلى وهذا الخبر يدل على ان مدة الحيض مايقع عليه اسم الايام والليالى وأقلها ثلاثة وأكثرها عشرة لانه لايقال فى الواحد والاثنين لفظ الايام ولايقال فى الزائد على العشرة أيام بل يقال أحد عشر يوما اما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها أيام وأيضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبى حبيش دعى الصلاة أيام أقرائك ولفظ الايام مختص بالثلاثة الى العشرة وفى حديث أم سلمة فى المرأة التى سألته انها تهرق الدم فقال لتنظر عدد الليالى والايام التى كانت تحيض من الشهر فلتترك الصلاة ذلك القدر من الشهر ثم لتغتسل ولتصل فان قيل لعل حيض تلك المرأة كان مقدرا بذلك المقدار قلنا انه عليه السلام ماسألها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل على ان الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الايام وأيضا قال فى حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها وذلك عام فى جميع النساء (الحجة الخامسة) وهى حجة ذكرها الجبائى من شيوخ المعتزلة فى تفسيره فقال ان فرض الصوم والصلاة لازم يتعين للعمومات الدالة على وجوبهما ترك العمل بها فى الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان فيما دون الثلاثة حصل اختلاف للعلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضا ومازاد على العشرة ففيه أيضا اختلاف العلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضا فامامن الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام الفقهاء فى هذه المسئلة و بالله التوفيق (المسئلة السادسة) اتفق المسلمون على حرمة الجماع فى زمن الحيض واتفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بمافوق السرة ودون الركبة واختلفوا فى انه هل يجوز الاستمتاع بمادون السرة وفوق الركبة فنقول ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على مااخترناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع فقط فلايكون فيها دلالة على تحريم ماوراءه بل من يقول ان تخصيص الشئ بالذكر يدل على ان الحكم فيما عداه بخلافه يقول ان هذه الآية تدل على حل ماسوى الجماع أما من يفسر المحيض بالحيض كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض ثم يقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب أن يبقى الباقى على الحرمة و بالله التوفيق
*أماقوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن فاذاتطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله فاعلم ان قوله ولاتقربوهن أى ولاتجامعوهن يقال قرب الرجل امرأته اذا جامعها وهذا كالتأكيد لقوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض و يمكن أيضا حملها على فائدة جليلة جديدة وهى أن يكون قوله فاعتزلوا النساء فى المحيض نهيا عن المباشرة فى موضع الدم وقوله ولاتقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ بمايقرب من ذلك الموضع وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر و يعقوب الحضرمى وأبو بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ حمزة والكسائى يطهرن بالتشديد وكذلك

(ولا تقربوهن حتى يطهرن) تأكيد لحكم الاعتزال وتنبيه على أن المراد به عدم قربانهن لاعدم القرب منهن وبيان لغايته وهو انقطاع الدم عند أبى حنيفة رحمه الله فان كان ذلك فى أكثر المدة حل القربان كما انقطع والا فلا بد من الاغتسال أو من مضى وقت صلاة وعند الشافعى رحمه الله أن يغتسلن بعد الانقطاع كما يفصح عنه القراءة بالتشديد و ينبئ عنه قوله عزوجل

حفص عن عاصم فمن خفف فهو زوال الدم لان يطهرن من طهرت المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالمعنى لاتقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فادغم كقوله يا أيها المزمل و ياأيها المدثر أى المتزمل والمتدثر وبالله التوفيق (المسئلة الثانية) أكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لايحل للزوج مجامعتها الابعد أن تغتسل من الحيض وهذا قول مالك والاوزاعى والشافعى والثورى والمشهور عن أبى حنيفة انها ان رأت الطهر دون عشرة أيام لم يقربها زوجها وان رأته لعشرة أيام جاز أن يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعى من وجهين (الحجة الاولى) ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيل و يطهرن بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم و بالتثقيل عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة هذه الآية على وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب أن لاتنتهى هذه الحرمة الاعند حصول الامرين (الحجة الثانية) ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن علق الاتيان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط فى اللغة والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب أن لايجوز الاتيان عند عدم التطهر حجة أبى حنيفة رحمه الله قوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهى أن يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى وجب أن لايبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض أجاب القاضى عنه بانه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ماذكرتم لازما أما لماضم اليه قوله فاذا تطهرن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة أن يقول الرجل لاتكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يجب أن يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا واذا ثبت انه لابد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد اختلفوا فى ذلك التطهر فقال الشافعى وأكثر الفقهاء هو الاغتسال وقال بعضهم هو غسل الموضع وقال عطاء وطاوس هو أن تغسل الموضع وتتوضأ والصحيح هو الاول لوجهين (الاول) ان ظاهر قوله فاذا تطهرن حكم عائد الى ذات المرأة فوجب أن يحصل هذا التطهر فى كل بدنها لافى بعض من أبعاض بدنها (والثانى) ان حمله على التطهر الذى يختص الحيض بوجوبه أولى من التطهر الذى يثبت فى الاستحاضة كثبوته فى الحيض فهذا يوجب ان المراد به الاغتسال اذا أمكن بوجود الماء وان تعذر ذلك فقد أجمع القائلون بوجوب الاغتسال على ان التيمم يقوم مقامه وانما أثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الاجماع والا فالظاهر يقتضى أن لايجوز قربانها الا عند الاغتسال بالماء (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى المراد بقوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله وفيه وجوه (الاول) وهو قول ابن عباس ومجاهد وابراهيم وقتادة وعكرمة فأتوهن فى المأتى فانه هو الذى أمر الله به ولاتأتوهن فى غير المأتى وقوله من حيث أمركم

(فاذا تطهرن) فأتى التطهر هو الاغتسال (فأتوهن من حيث أمركم الله) من المأتى الذى حلله لكم وهو القبل

الله أى فى حيث أمركم الله كقوله اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة أى فى يوم الجمعة (الثانى) قال الاصم والزجاج أى فأتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن وذلك بأن لا يكن صائمات ولا معتكفات ولا محرمات (الثالث) وهو قول محمد بن الحنفية فاتوهن من قبل الحلال دون الفجور والاقرب هو القول الاول لان لفظة حيث حقيقة فى المكان مجاز فى غيره ❁ أما قوله ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين فالكلام فى تفسير محبة الله تعالى وفى تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده الا انا نقول التواب هو المكثر من فعل ما يسمى توبة وقد يقال هذا فى حق الله تعالى من حيث يكثر فى قبول التوبة فان قيل ظاهر الآية يدل على انه يحب تكثير التوبة مطلقا والعقل يدل على ان التوبة لا تليق الا بالمذنب فمن لم يكن مذنبا وجب أن لا تحسن منه التوبة (والجواب) من وجهين (الاول) ان المكلف لا يأمن البتة من التقصير فتلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز (الثانى) قال أبو مسلم الاصفهانى التوبة فى اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد الى الله تعالى فى كل الاحوال محمود اعترض القاضى عليه بأن التوبة وان كانت فى أصل اللغة عبارة عن الرجوع الا انها فى عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل فى الماضى والترك فى الحاضر والعزم على أن لا يفعل مثله فى المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعى دون المفهوم اللغوى ولابى مسلم أن يجيب عنه فيقول مرادى من هذا الجواب انه ان أمكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ وسلم عن السؤال وان تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة الاصلية لئلا يتوجه الطعن والسؤال ❁ أما قوله تعالى و يحب المتطهرين ففيه وجوه (أحدها) المراد منه التنزيه عن الذنوب والمعاصى وذلك لان التائب هو الذى فعله ثم تركه والمتطهر هو الذى ما فعله تنزها عنه ولا ثالث لهذين القسمين واللفظ محتمل لذلك لان الذنب نجاسة روحانية ولذلك قال انما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية و بهذا المعنى يوصف الله تعالى بأنه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ويقال فلان طاهر الذيل (والقول الثانى) أن المراد لا يأتيها فى زمان الحيض وأن لا يأتيها فى غير المأتى على ما قال فأتوهن من حيث أمركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا أولى لانه أليق بما قبل الآية ولانه تعالى قال حكاية عن قوم لوط أخرجوهم من قريتكم انهم أناس يتطهرون فكان قوله و يحب المتطهرين ترك الاتيان فى الادبار (والقول الثالث) انه تعالى لما أمرنا بالتطهر فى قوله فاذا تطهرن فلا جرم مدح المتطهر فقال و يحب المتطهرين والمراد منه التطهر بالماء وقد قال تعالى رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين فقيل فى التفسير انهم كانوا يستنجون بالماء فأثنى الله عليهم

❁ (الحكم الثامن) قوله تعالى (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لانفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه و بشر المؤمنين) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا فى سبب النزول وجوها (أحدها) روى أن اليهود قالوا من جامع امرأته

(ان الله يحب التوابين) مما عسى يندر منهم من ارتكاب بعض ما نهوا عنه ومن سائر الذنوب (و يحب المتطهرين) المتنزهين عن الفواحش والاقذار وفى ذكر التوبة اشعار بمساس الحاجة اليها بارتكاب بعض الناس لما نهوا عنه وتكرير الفعل لمزيد العناية بامر التطهر

في قبلها من دبرها كان ولدها أحول مخبلا وزعموا أن ذلك في التوراة فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذبت اليهود ونزلت هذه الآية (وثانيها) روى عن ابن عباس أن عمر جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله هلكت وحكى وقوع ذلك منه فانزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) كانت الانصار تنكر أن يأتي الرجل المرأة من دبرها في قبلها وكانوا أخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فانكرت الانصار ذلك عليهم فنزلت الآية (المسئلة الثانية) حرث لكم أي مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه ففرج المرأة كالارض والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج والحرث مصدر ولهذا وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون للولد فحذف المضاف وأيضا قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء على سبيل المبالغة كقوله فانما هي اقبال وادبار ويقال هذا أمر الله أي مأموره وهذا شهوة فلان أي مشتهاه فكذلك حرث الرجل محرثه (المسئلة الثالثة) ذهب أكثر العلماء الى ان المراد من الآية أن الرجل مخير بين أن يأتيها من قبلها في قبلها وبين أن يأتيها من دبرها في قبلها فقوله أنى شئتم محمول على ذلك ونقل نافع عن ابن عمر انه كان يقول المراد من الآية تجويز اتيان النساء في ادبارهن وسائر الناس كذبوا نافعا في هذه الرواية وهذا قول مالك واختيار السيد المرتضى من الشيعة والمرتضى رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه وحجة من قال انه لا يجوز اتيان النساء في ادبارهن من وجوه (الحجة الاولى) ان الله تعالى قال في آية المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض جعل قيام الاذى علة لحرمة اتيان موضع الاذى ولا معنى للاذى الا ما يتأذى الانسان منه وههنا يتأذى الانسان بنتن روائح ذلك الدم وحصول هذه العلة في محل النزاع أظهر فاذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة (الحجة الثانية) قوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله وظاهر الامر للوجوب ولا يمكن أن يقال انه يفيد وجوب اتيانهن لان ذلك غير واجب فوجب حمله على ان المراد منه ان من أتى المرأة وجب أن يأتيها في ذلك الموضع الذي أمر الله تعالى به ثم هذا غير محمول على الدبر لان ذلك بالاجماع غير واجب فتعين أن يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب (الحجة الثالثة) روى خزيمة بن ثابت أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اتيان النساء في أدبارهن فقال النبي صلى الله عليه وسلم حلال فلما ولى الرجل دعاه فقال كيف قلت في أي الخربتين أو في أي الخرزتين أو في أي الخصفتين أمن قبلها في قبلها فنعم أمن دبرها في قبلها فنعم أمن دبرها في دبرها فلا ان الله لا يستحيي من الحق لا تأتوا النساء في أدبارهن وأراد بخربتها مسلكها وأصل الخربة عروة المزادة شبه الثقب بها والخرزة هي الثقبة التي يثقبها الخراز كنى به عن المأتى وكذلك الخصفة من قولهم خصفت الجلد اذا خرزته حجة من قال بالجواز وجوه (الحجة الاولى) التمسك بهذه الآية من وجهين (الاول) انه تعالى جعل الحرث اسما للمرأة فقال نساؤكم حرث لكم فهذا يدل على ان الحرث اسم للمرأة لا للموضع

(نساؤكم حرث لكم) أي مواضع حرث لكم شبهن بها لما بين ما يلقى في أرحامهن وبين البذور من المشابهة من حيث ان كلا منهما مادة لما يحصل منه (فأتوا حرثكم) لما عبر عنهن بالحرث عبر عن مجامعتهن بالاتيان وهو بيان لقوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله (أنى شئتم) من أي جهة شئتم روى ان اليهود كانوا يزعمون ان من أتى امرأته في قبلها من دبرها يأتي ولده أحول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت

قوله قول مالك في القسطلاني تكذيب نسبة هذا القول لمالك بكثرة النقول عن نفس مالك اه مصحح

المعين فلما قال بعده فاتوا حرثكم أنى شئتم كان المراد فاتوا نساءكم أنى شئتم فيكون هذا اطلاقا في اتيانهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع (الوجه الثاني) ان كلمة أنى معناها أين قال الله تعالى أنى لك هذا قالت هو من عند الله والتقدير من أين لك هذا فصار تقدير الآية فاتوا حرثكم أين شئتم وكلمة أين شئتم تدل على تعدد الامكنة يقال اجلس أين شئت و يكون هذا تخييرا بين الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظهر أنه لا يمكن حمل الآية على الاتيان من قبلها في قبلها أو من دبرها في قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعدد انما وقع في طريق الاتيان واللفظ اللائق به أن يقال اذهبوا اليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظة كيف بل لفظة انى وثبت أن لفظة انى مشعرة بالتخيير بين الامكنة ثبت أنه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرناه (الحجة الثانية) لهم التمسك بعموم قوله تعالى الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ترك العمل به في حق الذكور لدلالة الاجماع فوجب أن يبقى معمولا به في حق النسوان (الحجة الثالثة) توافقنا على انه لو قال للمرأة دبرك على حرام ونوى الطلاق أنه يكون طلاقا وهذا يقتضي كون دبرها حلالا له هذا مجموع كلام القوم في هذا الباب أجاب الاولون فقالوا الذي يدل على انه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية اتيان النساء في غير المأتى وجوه (الاول) ان الحرث اسم لموضع الحراثة ومعلوم ان المرأة بجميع أجزائها ليست موضعا للحراثة فامتنع اطلاق اسم الحرث على ذات المرأة و يقتضي هذا الدليل أن لا يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة الا انا تركنا العمل بهذا الدليل في قوله نساؤكم حرث لكم لان الله تعالى صرح ههنا باطلاق لفظ الحرث على ذات المرأة فحملنا ذلك على المجاز المشهور من تسمية كل الشيء باسم جزئه وهذه الصورة مفقودة في قوله فاتوا حرثكم فوجب حمل الحرث ههنا على موضع الحراثة على التعيين فثبت أن هذه الآية لا دلالة فيها الا على اتيان النساء في المأتى (الوجه الثاني) في بيان أن هذه الآية لا يمكن أن تكون دالة على ما ذكروه لما بينا أن ما قبل هذه الآية يدل على المنع مما ذكروه من وجهين (أحدهما) قوله قل هو أذى (والثاني) قوله فاتوهن من حيث أمركم الله فلو دلت هذه الآية على التجويز لكان ذلك جمعا بين ما يدل على التحريم و بين ما يدل على التحليل في موضع واحد والاصل أنه لا يجوز (الوجه الثالث) الروايات المشهورة في ان سبب نزول هذه الآية اختلافهم في أنه هل يجوز اتيانها من دبرها في قبلها وسبب نزول الآية لا يكون خارجا عن الآية فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ومتى جعلناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة الى حملها على الصورة الاخرى فثبت بهذه الوجوه ان المراد من الآية ليس ما ذكروه وعند هذا نبحث عن الوجوه التي تمسكوا بها على التفصيل (أما الوجه الاول) فقد بينا ان قوله فاتوا حرثكم معناه فأتوا موضع الحرث (وأما الثاني) فانه لما كان المراد بالحرث في قوله فأتوا حرثكم ذلك الموضع المعين لم يمكن حمل انى شئتم على التخيير في المكان وعند هذا يضمر فيه زيادة وهي أن يكون المراد

من انى شئتم فيضمر لفظة من لا يقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقته والتزام هذا الاضمار أولى من حمل لفظ الحرث على المرأة على سبيل المجاز حتى لا يلزمنا هذا الاضمار لانا نقول بل هذا أولى لان الاصل فى الابضاع الحرمة (وأما الثالث) فجوابه ان قوله الاعلى أزاجهم أوما ملكت أيمانهم عام ودلائلنا خاصة والخاص مقدم على العام (وأما الرابع) فجوابه ان قوله دبرك على حرام انما صلح أن يكون كناية عن الطلاق لانه محل حل الملامسة والمضاجعة فصار ذلك كقوله يدك طالق والله أعلم (المسئلة الرابعة) اختلف المفسرون فى تفسير قوله انى شئتم والمشهور ماذكرناه أنه يجوز للزوج أن يأتيها من قبلها فى قبلها ومن دبرها فى قبلها (والثانى) ان المعنى أى وقت شئتم من أوقات الحل يعنى اذا لم تكن أجنبية أو محرمة أو صائمة أو حائضا (والثالث) أنه يجوز للرجل أن ينكحها قائمة أو باركة أو مضطجعة بعد أن يكون فى الفرج (الرابع) قال ابن عباس المعنى ان شاء عزل وان شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب (الخامس) متى شئتم من ليل أو نهار فان قيل فالمختار من هذه الاقاويل قلنا قد ظهر عن المفسرين أن سبب نزول هذه الآية هو ان اليهود كانوا يقولون من أتى المرأة من دبرها فى قبلها جاء الولد أحول فأنزل الله تعالى هذا لتكذيب قولهم فكان الاولى حمل اللفظ عليه وأما الاوقات فلا مدخل لها فى هذا الباب لان انى يكون بمعنى متى ويكون بمعنى كيف واما العزل وخلافه فلا يدخل تحت انى لان حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحمل الكلام الاعلى ماقلنا * أما قوله وقدموا لانفسكم فمعناه افعلوا ما تستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره أن يقول الرجل لغيره قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى ونظير لفظ التقديم ماحكى الله تعالى عن فريق من أهل النار وهو قوله قالوا بل أنتم لا مرحبا بكم أنتم قدمتموه لنا فبئس القرار فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله فلنا نقل عن ابن عباس أنه قال معناه التسمية عند الجماع وهو فى غاية البعد والذى عندى فيه ان قوله نساؤكم حرث لكم جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطء كأنه قيل هؤلاء النسوان انما حكم الشرع باباحة وطئهن لكم لاجل انهن حرث لكم أى بسبب أنه يتولد الولد منها ثم قال بعده فأتوا حرثكم أنى شئتم أى لما كان السبب فى اباحة وطئها لكم حصول الحرث فأتوا حرثكم ولا تأتوا غير موضع الحرث فكان قوله فأتوا حرثكم دليلا على الاذن فى ذلك الموضع والمنع من غير ذلك الموضع فلما اشتملت الآية على الاذن فى أحد الموضعين والمنع عن الموضع الآخر لا جرم قال وقدموا لانفسكم أى لا تكونوا فى قيد قضاء الشهوة بل كونوا فى قيد تقديم الطاعة ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم أكده ثالثا بقوله واعلموا أنكم ملاقوه وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها الا اذا كانت مسبوقة بالنهى عن شئ لذيذ مشتهى فثبت أن ماقبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل ومابعدها أيضا دال على تحريمه فظهر أن المذهب الصحيح فى تفسير هذه الآية ماذهب اليه جمهور المجتهدين * أما قوله تعالى واتقوا

(وقدموا لانفسكم) أى ما يدخر لكم من الثواب وقيل هو طلب الولد وقيل هو التسمية عند المباشرة (واتقوا الله) بالاجتناب عن معاصيه التى من جملتها ماعد من الامور

الله واعلموا أنكم ملاقوه فاعلم أن الكلام فى التقوى قد تقدم والكلام فى تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم فى قوله الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم واعلم أنه تعالى ذكر هذه الامور الثلاثة (أولها) وقدموا لانفسكم والمراد منه فعل الطاعات (وثانيها) قوله واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات (وثالثها) قوله واعلموا أنكم ملاقوه وفيه اشارة الى أنى انما كلفتكم بتحمل المشقة فى فعل الطاعات وترك المحظورات لاجل يوم البعث والنشور والحساب فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة فى فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما أحسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين والمراد منه رعاية الترتيب المعتبر فى القرآن وهو أن يجعل مع كل وعيد وعدا والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرهما لما أنهما كالمعلوم فصار كقوله وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا

(الحكم التاسع) * قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم) المفسرون أكثروا من الكلام فى هذه الآية وأجود ماذكروه وجهان (الاول) وهو الذى ذكره أبو مسلم الاصفهانى وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم نهى عن الجراءة على الله بكثرة الحلف به وذلك لان من أكثر ذكر شئ فى معنى من المعانى فقد جعله عرضة له يقول الرجل قد جعلتنى عرضة للومك وقال الشاعر ولا تجعلينى عرضة للوائم * وقد ذم الله تعالى من أكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا أيمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف كما قال كثير

قليل الالايا حافظ ليمينه * وان سبقت منه الالية برت

والحكمة فى الامر بتقليل الايمان أن من حلف فى كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين فى قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على اليمين الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلى فى اليمين وأيضا كلما كان الانسان أكثر تعظيما لله تعالى كان أكمل فى العبودية ومن كمال التعظيم أن يكون ذكر الله تعالى أجل وأعلى عنده من أن يستشهد به فى غرض من الاغراض الدنيوية * وأما قوله تعالى بعد ذلك ان تبروا فهو علة لهذا النهى فقوله ان تبروا أى ارادة ان تبروا والمعنى انما نهيتكم عن هذا لما ان توقى ذلك من البر والتقوى والاصلاح فتكونون يامعشر المؤمنين بررة أتقياء مصلحين فى الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى أجل وأعظم أن يستشهد باسمه العظيم فى مطالب الدنيا وخسائس مطالب الحلف فلا شك أن هذا من أعظم أبواب البر وأما معنى التقوى فظاهر انه اتقى أن يصدر منه ما يخل بتعظيم الله وأما الاصلاح بين الناس فمتى اعتقدوا فى صدق لهجته وبعده عن الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه (التأويل الثانى) قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة أنه يقال أردت أفعل كذا فعرض لى أمر كذا

(وبشر المؤمنين) الذين تلقوا ما خوطبوا به من الاوامر والنواهى بحسن القبول والامتثال بما يقصر عنه البيان من الكرامة والنعيم المقيم أو بكل ما يبشر به من الامور التى تسر بها القلوب وتقر بها العيون وفيه مع ما فى تلوين الخطاب وجعل المبشر رسول الله صلى الله عليه وسلم من المبالغة فى تشريف المؤمنين ما لا يخفى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم) قيل نزلت فى عبد الله بن رواحة حين حلف أن لا يكلم ختنه بشير بن النعمان ولا يصلح بينه وبين أخته وقيل فى الصديق رضى الله عنه حين حلف أن لا ينفق على مسطح لخوضه فى حديث الافك والعرضة فعلة بمعنى مفعول كالقبضة والعرضة تطلق على ما يعرض دون الشئ فيصير حاجزا عنه كما يقال فلان عرضة للخير وعلى المعرض للامر كما فى قوله * فلا تجعلونى عرضة للوائم * فالمعنى على الوجه الاول لا تجعلوا الله مانعا للامور الحسنة التى تحلفون على تركها وعبر عنها بالايمان لملابستها بها كما فى قوله عليه السلام لعبد الله بن سمرة اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذى هو خير وكفر عن يمينك وقوله تعالى

وأعترض أي تحامى ذلك فتنحى منه واشتقاقها من الشيء الذي يوضع في عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام آخر أي ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه اذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما يجعل معرضا دون الشيء ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع وأما اللام في قوله لايمانكم فهو للتعليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من أن تبروا أو في أن تبروا فأسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الآية ان الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم أو اصلاح ذات البين أو احسان الى أحد أعدائه ثم يقول أخاف الله أن أحنث في يميني فيترك البر ارادة البر في يمينه فقيل لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه الايمان عن فعل البر والتقوى هذا أجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلمات أخر ولكن لا فائدة فيها فتركناها ثم قال في آخر الآية والله سميع عليم أي ان حلفتم يسمع وان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له من أن تستشهد باسمه الكريم في الاغراض العاجلة فهو عليم عالم بما في قلوبكم ونياتكم * قوله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم) في الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) اللغو الساقط الذي لا يعتد به سواء كان كلاما أو غيره أما ورود هذه اللفظة في الكلام فيدل عليه الآية والخبر والرواية أما الآية فقوله تعالى واذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقوله لا تسمع فيها لاغية أما قوله واذا مروا باللغو مروا كراما فيحتمل أن يكون المراد واذا مروا بالكلام الذي يكون لغوا وأن يكون المراد واذا مروا بالفعل الذي يكون لغوا وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من قال يوم الجمعة لصاحبه صه والامام يخطب فقد لغا وأما الرواية فقال لغا الطائر يلغو لغوا اذا صوت ولغو الطائر تصويته وأما ورود هذا اللفظ في غير الكلام فهو انه يقال لما لا يعتد به من أولاد الابل لغو قال جرير

يعد الناسبون الى تميم * بيوت المجد أربعة كبارا
ويخرج منهم المرئي لغوا * كما ألغيت في الدية الحوارا

وقال العجاج

ورب أسراب حجيج كظم * عن اللغا ورفث التكلم

قال الفراء اللغا مصدر للغيت واللغو مصدر للغوت فهذا ما يتعلق باللغة أما المفسرون فقد ذكروا وجوها (الاول) قال الشافعي رضي الله عنه انه قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام ألف مرة لأنكر ذلك ولعله قال لا والله ألف مرة (والثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه أن اللغو هو أن يحلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان أنه لم يكن فهذا هو اللغو وفائدة هذا الاختلاف أن الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله

(أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس) عطف بيان لايمانكم أو بدل منها لما عرفت انها عبارة عن الامور المحلوف عليها واللام في لايمانكم متعلقة بالفعل أو بعرضة لما فيها من معنى الاعتراض أي لا تجعلوا الله لبركم وتقواكم واصلاحكم بين الناس عرضة أي برزخا حاجزا بأن تحلفوا به تعالى على تركها أو لا تجعلوه تعالى عرضة أي شيئا يعترض الامور المذكورة ويحجزها بما ذكر من الحلف به تعالى على تركها وقد جوز أن يكون اللام للتعليل ويتعلق أن تبروا الخ بالفعل أو بعرضة فيكون الايمان بمعناها وأنت خبير بانه يؤدي الى الفصل بين العامل ومعموله بأجنبي وعلى الوجه الثاني لا تجعلوا الله معرضا لايمانكم تبتذلونه بكثرة الحلف به ولذلك ذم من نزلت فيه ولا تطع كل حلاف مهين بأشنع المذام وجعل الحلاف مقدمتها وأن تبروا حينئذ علة للنهي أي ارادة أن تبروا وتتقوا وتصلحوا لان الحلاف مجترئ على الله سبحانه غير معظم له فلا يكون برا متقيا ثقة بين الناس فيكون بمعزل من التوسط في اصلاح ذات البين (والله سميع) يسمع أيمانكم (عليم) يعلم نياتكم فحافظوا على ما كلفتم

﴿ وبلى ﴾

وبلى والله ويوجبها فيما إذا حلف على شيء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن وأبو حنيفة يحكم بالضد من ذلك ومذهب الشافعي هو قول عائشة والشعبي وعكرمة وقول أبي حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد والنخعي والزهري وسليمان بن يسار وقتادة والسدي ومكحول حجة الشافعي رضي الله عنه على قوله وجوه (الأول) ما روت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لغو اليمين قول الرجل في كلامه كلا والله وبلى والله ولا والله وروي أنه صلى الله عليه وسلم مر بقوم ينتضلون ومعه رجل من أصحابه فرمى رجل من القوم فقال أصبت والله ثم أخطأ ثم قال الذي مع النبي صلى الله عليه وسلم حنث الرجل يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم كلا أيمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة أنها قالت أيمان اللغو ما كان في الهزل والمراء والخصومة التي لا يعقد عليها القلب وأثر الصحابي في تفسير كلام الله حجة (الحجة الثانية) أن قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم وذكر يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على أن لغو اليمين كالمقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب لكن المراد من قوله بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده الإنسان على الجد ويربط قلبه به وإذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذي هو كالمقابل له أن يكون معناه ما لا يقصده الإنسان بالجد ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل التعود في الكلام لا والله بلى والله فأما إذا حلف على شيء بالجد أنه كان حاصلا ثم ظهر أنه لم يكن فقد قصد الإنسان بتلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصلا بكسب القلب (الحجة الثالثة) أنه سبحانه ذكر قبل هذه الآية ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم وقد ذكرنا أن معناه النهي عن كثرة الحلف باليمين وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد لا والله وبلى والله لا شك أنهم يكثرون الحلف فذكر تعالى عقيب قوله ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتياد في الكلام لا على سبيل القصد إلى الحلف وبين أنه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لأن إيجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يفضي إما إلى أن يمتنعوا عن الكلام أو يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما حرج في الدين فظهر أن تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية وأما الذي قال أبو حنيفة رضي الله عنه فإنه لا يناسب ما قبل الآية فكان قول الشافعي أولى حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الحجة الأولى) قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين الجد والهزل (الحجة الثانية) أن اليمين معنى لا يلحقه الفسخ فلا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق فهما مانع من إيجاب الكفارة في قول الناس لا والله بلى والله إذا حصل الحنث ثم الذي يدل على أن اللغو لا يكون عبارة عما قاله الشافعي ويكون عبارة عما قاله أبو حنيفة أن اللغو في اللغة عبارة عن القوه قال الشاعر

(لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) اللغو ما سقط من الكلام عن درجة الاعتبار والمراد به في الأيمان ما لا عقد معه ولا قصد كما ينبئ عنه قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان وهو المعنى بقوله عز وجل

اذا ما راية رفعت لمجد * تلقاها عرابة باليمين

أي بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين وهذا انما يفعل في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية وهذا انما يكون اذا وقع اليمين على فعل في المستقبل فأما اذا وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى هذا اليمين على الماضي يكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها والخالي عن المطلوب يكون لغوا فثبت ان اللغو هو اليمين على الماضي وأما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا تكون لغوا (القول الثالث) في تفسير يمين اللغو هو أنه اذا حلف على ترك طاعة أو فعل معصية فهذا هو يمين اللغو وهو المعصية قال تعالى واذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه فبين انه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الأيمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أي باقامتكم على ذلك الذي حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التأويل مناف لقوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر وهذا التأويل ضعيف من وجهين (الاول) هو أن المؤاخذة المذكورة في هذه الآية صارت مفسرة في آية المائدة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته ولما كان المراد بالمؤاخذة ايجاب الكفارة وههنا الكفارة واجبة علمنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة (الثاني) انه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على الشيء الذي حلفوا عليه لان كسب القلب مشعر بالشروع في فعل جديد فاما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب (القول الرابع) في تفسير يمين اللغو أنها اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة أسقطت الاثم فكانه قيل لا يؤاخذكم الله باللغو اذا كفرتم وهذا قول الضحاك (القول الخامس) وهو قول القاضي ان المراد به ما يقع سهوا غير مقصود اليه والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أي يؤاخذكم اذا تعمدتم ومعلوم أن المقابل للعمد هو السهو (المسئلة الثانية) احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس قال انه تعالى ذكر ههنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آية المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وعقد اليمين محتمل لان يكون المراد منه عقد القلب به ولان يكون المراد به العقد الذي يضاد الحل فلما ذكر ههنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وأيضا ذكر المؤاخذة ههنا ولم يبين أن تلك المؤاخذة ما هي وبينها في آية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فبين أن المؤاخذة هي الكفارة فكل واحد من هاتين الآيتين مجملة من وجه مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للاخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما أن كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب فالكفارة واجبة فيها واليمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها

(ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) قد اختلف فيه فعندنا هو أن يحلف على شيء بظنه على ما حلف عليه ثم يظهر خلافه فانه لا قصد فيه الى الكذب وعند الشافعي رحمه الله هو قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم من غير اخطار الحلف بالبال فالمعنى على الاول لا يؤاخذكم الله أي لا يعاقبكم بلغو اليمين الذي يحلفه أحدكم ظانا انه صادق فيه ولكن يعاقبكم بما اقترفته قلوبكم من اثم القصد الى الكذب في اليمين وذلك في الغموس وعلى الثاني لا يلزمكم الكفارة بما لا قصد معه الى اليمين ولكن يلزمكموها بما نوت قلوبكم وقصدت به اليمين ولم يكن كسب اللسان فقط

※اماقوله تعالى والله غفور حليم فقد علمت ان الغفور مبالغة فى ستر الذنوب وفى اسقاط عقوبتها وأما الحليم فاعلم ان الحلم فى كلام العرب الاناة والسكون يقول ضع الهودج على احلم الجمال أى على أشدها تؤدة فى السير ومنه الحلم لانه يرى فى حال السكون وحلمة الثدى ومعنى الحليم فى صفة الله الذى لايعجل بالعقوبة بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار (الحكم العاشر) ※قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) ألى يؤلى ايلاء وتألى يتألى تاليا وائتلى يأتلى ائتلاء والاسم منه ألية وألوة كلاهما بالتشديد وحكى أبوعبيدة الوة والوة والوة ثلاث لغات وبالجملة فالالية والقسم واليمين والحلف كلها عبارات عن معنى واحد وفى الحديث حكاية عن الله تعالى آليت افعل خلاف المقدرين وقال كثير

قليل الألايا حافظ ليمينه ※ فان سبقت منه الالية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللغة أما فى عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء كما اذا قال والله لاأجامعك ولاأباضعك ولاأقربك ومن المفسرين من قال فى الآية حذف تقديره للذين يؤلون أن يعتزلوا من نسائهم الا أنه حذف لدلالة الباقى عليه وأنا أقول هذا الاضمار انما يحتاج اليه اذا حملنا لفظ الايلاء على المعهود اللغوى أما اذا حملناه على المتعارف فى الشرع استغنينا عن هذا الاضمار (المسئلة الثانية) روى ان الايلاء فى الجاهلية كان طلاقا قال سعيد بن المسيب كان الرجل لايريد المرأة ولايحب أن يتزوجها غيره فيحلف أن لايقربها فكان يتركها بذلك لاأيما ولاذات بعل والغرض منه مضارة المرأة ثم ان أهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك أيضا فأزال الله تعالى ذلك وأمهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل فان رأى المصلحة فى ترك هذه المضارة فعلها وان رأى المصلحة فى المفارقة عن المرأة فارقها (المسئلة الثالثة) قرأ عبدالله آلوا من نسائهم وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما يقسمون من نسائهم أما قوله من نسائهم ففيه سؤال وهو أنه يقال المتعارف أن يقال حلف فلان على كذا أوآلى على كذا فلم أبدلت لفظة على ههنا بلفظة من (والجواب) من وجهين (الاول) أن يراد لهم من نسائهم تربص أربعة أشهر كما يقال لى منك كذا (والثانى) انه ضمن فى هذا القسم معنى البعد فكانه قيل يبعدون من نسائهم مولين أومقسمين أما قوله تعالى تربص أربعة أشهر فاعلم ان التربص التلبث والانتظار يقال تربصت الشئ تربصا ويقال مالى على هذا الامر ربصة أى تلبث واضافة التربص الى أربعة أشهر اضافة المصدر الى الظرف كقوله بينهما مسيرة يوم أى مسيرة فى يوم ومثله كثير أما قوله فان فاؤا فمعناه فان رجعوا والفئ فى اللغة هو رجوع الشئ الى ماكان عليه من قبل ولهذا قيل لماتنسخه الشمس من الظل ثم يعود فئ وفرق أهل العربية بين الفئ والظل فقالوا الفئ ماكان بالعشى لانه الذى نسخته الشمس والظل ماكان بالغداة لانه

(والله غفور) حيث لم يؤاخذكم باللغو مع كونه ناشئا من عدم التثبت وقلة المبالاة (حليم) حيث لم يعجل بالمؤاخذة والجملة اعتراض مقرر لمضمون قوله تعالى لايؤاخذكم الخ وفيه ايذان بان المراد بالمؤاخذة المعاقبة لاايجاب الكفارة اذهى التى تتعلق بها المغفرة والحلم دونه

لم ينسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها شمس لانه لا شمس فيها فان الله تعالى وظل ممدود وأنشدوا فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ✲ ولا الفيء من برد العشي تذوق وقيل فلان سريع الفيء وانفيئة كلاهما اثر عن العرب أي سريع الرجوع عن الغضب الى الحالة المتقدمة وقيل لما رد الله على المسلمين من مال المشركين فيء كأنه كان لهم فرجع اليهم فقوله فان فاؤا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامرأته كما انه غفور رحيم لكل التائبين أما قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب على الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزما وعزيمة وعزمت عليك لتفعلن أي أقسمت والطلاق مصدر طلقت المرأة تطلق طلاقا وقال الليث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعرابي طلقت بضم اللام من الطلاق أجود ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلالا في الشرع وأصله من الانطلاق وهو الذهاب فالطلاق عبارة عن انطلاق المرأة وهذا ما يتعلق بتفسير لفظ الآية أما الاحكام فكثيرة ونذكر ههنا بعض ما دلت الآية عليه في مسائل (المسئلة الاولى) كل زوج تصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا في الشرع فانه يصح منه الايلاء وهذا القيد معتبر طردا وعكسا أما الطرد فهو أن كل من كان كذلك صح ايلاؤه وتتفرع عليه أحكام (الاول) يصح ايلاء الذمي وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه وقال أبو يوسف ومحمد لا يصح ايلاؤه بالله تعالى ويصح بالطلاق والعتاق لنا قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم (الحكم الثاني) قال الشافعي رضي الله عنه مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهي أربعة أشهر سواء كان الزوجان حرين أو رقيقين أو أحدهما كان حرا والآخر رقيقا وعند أبي حنيفة ومالك رضي الله عنهما تتنصف بالرق الا أن عند أبي حنيفة تتنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل كما قالا في الطلاق لنا ان ظاهر قوله للذين يؤلون من نسائهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر لان تقدير هذه المدة انما كان لأجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوي فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع ومدة العنة (الحكم الثالث) يصح الايلاء في حال الرضا والغضب وقال مالك لا يصح الا في حال الغضب لنا ظاهر هذه الآية (الحكم الرابع) يصح الايلاء من المرأة سواء كانت في صلب النكاح أو كانت مطلقة طلقة رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها أنها من نسائه بدليل انه لو قال نسائي طوالق وقع الطلاق عليها واذا ثبت أنها من نسائه دخلت تحت الآية لظاهر قوله الذين يؤلون من نسائهم أما عكس هذه القضية وهو أن من لا يتصور منه الوقاع لا يصح ايلاؤه ففيه حكمان (الحكم الاول) ايلاء الخصي صحيح لانه يجامع كما يجامع الفحل انما المفقود في حقه الانزال وذلك لا أثر له ولانه داخل تحت عموم الآية (الحكم الثاني) المجبوب ان بقي منه ما يمكنه أن يجامع به صح ايلاؤه وان لم يبق

(للذين يؤلون من نسائهم) الايلاء الحلف وحقه أن يستعمل بعلى واستعماله بمن لتضمينه معنى البعد أي للذين يحلفون متباعدين من نسائهم ويحتمل أن يراد لهم من نسائهم (تربص أربعة أشهر) كقولك لي منك كذا وقرئ آلوا من نسائهم وقرئ يقسمون من نسائهم والايلاء من المرأة أن يقول والله لا أقربك أربعة اشهر فصاعدا على التقييد بالاشهر أو لا أقربك على الاطلاق ولا يكون فيما دون ذلك وحكمه انه ان فاء اليها في المدة بالوطء ان أمكن أو بالقول ان عجز عنه صح الفيء وحنث القادر ولزمته كفارة اليمين ولا كفارة على العاجز وان مضت الاربعة بانت بطلقة والتربص الانتظار والتوقف أضيف الى الظرف اتساعا أي لهم ان ينتظروا في هذه المدة من غير مطالبة بفيء أو طلاق

ففيه قولان (أحدهما) انه لايصح ايلاؤه وهوقول ابي حنيفة رضي الله عنه (والثاني) انه يصح لعموم هذه الآية ولان قصد المضارة باليمين قد حصل منه (القيد الثاني) أن يكون زوجا فلوقال لاجنبية والله لا اجامعك ثم نكحها لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر يفيد أن هذا الحكم لهم لا لغيرهم كقوله لكم دينكم ولي دين أي لكم لا لغيركم (المسئلة الثانية) المحلوف به والحلف اما ان يكون بالله او بغيره فان كان بالله كان موليا ثم ان جامعها في مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل تجب كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الاصح وقول أبي حنيفة رضي الله عنه انه تجب كفارة اليمين والقديم انه اذا فاء بعد مضي المدة أوفي خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد أن الدلائل الموجبة للكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعالى عامة وأي فرق بين أن يقول والله لأقربك ثم يقربها و بين أن يقول والله لا أكلمك ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين (أحدهما) ان الكفارة لوكانت واجبة لذكرها الله ههنا لان الحاجة ههنا داعية الى معرفتها وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (والثاني) انه تعالى لما لم يذكر وجوب الكفارة نبه على سقوطها بقوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المؤاخذة وللاولين أن يجيبوا فيقولوا انما ترك الكفارة ههنا لانه تعالى بينها في القرآن وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سائر المواضع أما قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب لكن عدم العقاب لاينافي وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لاعقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص وأما ان كان الحلف في الايلاء بغير الله كما اذا قال ان وطئتك فعبدي حر اوأنت طالق أوضرتك طالق أو ألزم أمرا في الذمة فقال ان وطئتك فلله علي عتق رقبة أوصدقة أوصوم أوحج أوصلاة فهل يكون موليا للشافعي رضي الله عنه فيه قولان قال في القديم لايكون موليا و به قال أحمد في ظاهر الرواية دليله أن الايلاء معهود في الجاهلية ثم قد ثبت أن معهود الجاهلية في هذا الباب هو الحلف بالله وأيضا روى أنه صلى الله عليه وسلم قال من حلف فليحلف بالله فمطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله وقال في الجديد وهوقول أبي حنيفة ومالك وجماعة العلماء رحمهم الله انه يكون موليا لان لفظ الايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمينه منعقدة فان كان قد علق به عتقا أوطلاقا فاذا وطئها يقع ذلك المعلق وان كان المعلق به التزام قربة في الذمة فعليه ما في نذر اللجاج وفيه أقوال أصحها أن عليه كفارة اليمين (والثاني) عليه الوفاء بما سمى (والثالث) انه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمى وفائدة هذين القولين انا ان قلنا انه يكون موليا فبعد مضي أربعة أشهر يضيق الامر عليه حتى يفيء أو يطلق وان قلنا لايكون موليا لايضيق عليه الامر (المسئلة الثالثة) اختلفوا في مقدار مدة الايلاء على أقوال (فالاول) قول ابن عباس انه لايكون موليا حتى يحلف على أن لا يطأها أبدا

(فان فاؤا) أي رجعوا عن اليمين بالحنث والفاء للتفصيل كما اذا قلت أنا نازل بكم هذا الشهر فان أحمدتكم أقمت عندكم الى آخره والا لم ألبث الا ريثما أتحول (فان الله غفور رحيم) يغفر للمولي بفيئته التي هي كتوبته اثم حنثه عند تكفيره أوماقصد بالايلاء من ضرار المرأة

(والثاني) قول الحسن البصري واسحق ان أي مدة حلف عليها كان موليا وان كانت يوما وهذان المذهبان في غاية التباعد (والثالث) قول أبي حنيفة والثوري انه لا يكون موليا حتى يحلف على أن لا يطأها أربعة أشهر أو فيما زاد (والرابع) قول الشافعي وأحمد ومالك رضي الله عنهم انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على أربعة أشهر وفائدة الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما انه اذا آلى منها أكثر من أربعة أشهر أجل أربعة أشهر وهذه المدة تكون حقا للزوج فاذا مضت تطالب المرأة الزوج بالفيئة أو بالطلاق فان امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه وعند أبي حنيفة اذا مضت أربعة أشهر يقع الطلاق بنفسه حجة الشافعي من وجوه (الحجة الاولى) أن الفاء في قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم تقتضي كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء الاربعة أشهر فان قيل ماذكرتموه ممنوع لان قوله فان فاؤا وان عزموا الطلاق تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول أنا أنزل عندكم هذا الشهر فان أكرمتموني بقيت معكم والا ترحلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص هذه المدة يدل على الامرين والفاء في قوله فان فاؤا ورد عقيب ذكرهما فيكون هذا الحكم مشروعا عقيب الايلاء وعقيب حصول التربص في هذه المدة بخلاف المثال الذي ذكره وهو قوله انا أنزل عندكم فان أكرمتموني بقيت والا ترحلت لان هناك الفاء متأخر عن ذلك النزول أما ههنا فالفاء مذكورة عقيب ذكر الايلاء وذكر التربص فلا بد وان يكون مادخل الفاء عليه واقعا عقيب هذين الامرين وهذا كلام ظاهر (الحجة الثانية) للشافعي رضي الله عنه أن قوله وان عزموا الطلاق صريح في أن وقوع الطلاق انما يكون بايقاع الزوج وعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه يقع الطلاق بمضي المدة لا بايقاع الزوج فان قيل الايلاء طلاق في نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق الايلاء المتقدم قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزموا الطلاق لابد وأن يكون معناه وان عزم الذين يؤلون الطلاق فيجعل المولى عازما وهذا يقتضي أن يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا وأما الطلاق فهو متعلق العزم ومتعلق العزم متأخر عن العزم فاذا الطلاق متأخر عن العزم لا محالة والايلاء اما أن يكون مقارنا للعزم أو متقدما وهذا يفيد القطع بأن الطلاق في هذه الآية مغاير لذلك الايلاء وهذا كلام ظاهر (الحجة الثالثة) أن قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي أن يصدر من الزوج شئ يكون مسموعا وما ذاك الا أن نقول تقدير الآية فان عزموا الطلاق وطلقوا فان الله سميع لكلامهم عليم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد ان الله سميع لذلك الايلاء قلنا هذا بعيد لان هذا التهديد لم يحصل على نفس الايلاء بل انما حصل على شئ حصل بعد الايلاء وهو كلام غيره حتى يكون فان الله سميع عليم تهديدا عليه (الحجة الرابعة) ان قوله تعالى فان فاؤا وان عزموا ظاهره التخيير بين الامرين

(وان عزموا الطلاق) وأجمعوا عليه (فان الله سميع) بما جرى منهم من الطلاق وما يتعلق به من الدمدمة والمقاولة التي لا تخلو عنها الحال عادة (عليم) بنياتهم وفيه من الوعيد على الاصرار وترك الفيئة ما لا يخفى

وذلك يقتضى أن يكون وقت بيونتها واحدا وعلى قول أبى حنيفة ليس الامر كذلك (الحجة الخامسة) ان الايلاء فى نفسه ليس بطلاق بل هو حلف على الامتناع من الجماع مدة مخصوصة الاأن الشرع ضرب لذلك مقدارا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قد يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون الاعند قصد المضارة ولما كان الطول والقصر فى هذا الباب أمرا غير مضبوط بين تعالى حدا فاصلا بين القصير والطويل فعند حصول هذه تبين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللائق بحكمة الشرع عند ظهور قصد المضارة أنه يؤمر اما بترك المضارة أو بتخليصها من قيد الايلاء وهذا المعنى معتبر فى الشرع كما قلنا فى ضرب الاجل فى مدة العنين وغيره حجة أبى حنيفة رضى الله عنه أن عبد الله بن مسعود قرأ فان فاؤا فيهن (والجواب) الصحيح أن القراءة الشاذة مردودة لان كل ما كان قرآنا وجب أن يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا أنه ليس بقرآن وأولى الناس بهذا أبو حنيفة فانه بهذا الحرف تمسك فى أن التسمية ليست من القرآن وأيضا فقد بينا أن الآية مشتملة على أمور ثلاثة دلت على أن هذه الفيئة لا تكون فى المدة فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها * (الحكم الحادى عشر)

قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر) اعلم أنه تعالى ذكر فى هذا الموضع أحكاما كثيرة للطلاق (فالحكم الاول) للطلاق وجوب العدة واعلم أن المطلقة هى المرأة التى أوقع الطلاق عليها وهى اما أن تكون أجنبية أو منكوحة فان كانت أجنبية فاذا أوقع الطلاق عليها فهى مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير واجبة عليها بالاجماع وأما المنكوحة فهى اما أن تكون مدخولا بها أو لا تكون فان لم تكن مدخولا بها لم تجب العدة عليها قال الله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها واما ان كانت مدخولا بها فهى اما أن تكون حائلا أو حاملا فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالاقراء قال الله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن وأما ان كانت حائلا فاما أن يكون الحيض ممكنا فى حقها أو لا يكون فان امتنع الحيض فى حقها اما للصغر المفرط أو للكبر المفرط كانت عدتها بالاشهر لا بالاقراء قال الله تعالى واللائى يئسن من المحيض وأما اذا كان الحيض فى حقها ممكنا فاما أن تكون رقيقة واما أن تكون حرة فان كانت رقيقة كانت عدتها بقرأين لا بثلاثة اما اذا كانت المرأة منكوحة وكانت مطلقة بعد الدخول وكانت حائلا وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على ما بين الله حكمها فى هذه الآية وفى الآية سؤالات (السؤال الاول) العام اذا خص تخصيصه اذا كان الباقى بعد التخصيص أكثر من حيث انه جرت

(والمطلقات) أى ذوات الاقراء من الحرائر المدخول بهن لما قدمنا أن لا عدة على غير المدخول بها وأن عدة من لا تحيض لصغر أو كبر أو حمل بالاشهر ووضع الحمل وأن عدة الامة قرآن أو شهران

العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب يقال فى الثوب انه أسود اذا كان الغالب عليه السواد أوحصل فيه بياض قليل فأما اذا كان الغالب عليه البياض وكان السواد قليلا كان اطلاق لفظ الاسود عليه كذبا فثبت ان الشرط فى كون العام مخصوصا أن يكون الباقى بعد التخصيص أكثر وهذه الآية ليست كذلك فانكم أخرجتم من عمومها خمسة أقسام وتركتم قسما واحدا فاطلاق لفظ العام فى مثل هذا الموضع لايليق بحكمة الله تعالى (والجواب) أما الاجنبية فخارجة عن اللفظ فان الاجنبية لايقال فيها انها مطلقة وأما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان المقصود من العدة براءة الرحم والحاجة الى البراءة لاتحصل الا عند سبق الشغل وأما الحامل والآيسة فهما خارجان عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد بالاقراء انما يكون حيث تحصل الاقراء وهذان القسمان لم تحصل الاقراء فى حقهما وأما الرقيقة فتزويجها كالنادر فثبت أن الاعم الاغلب باق تحت هذا العموم (السؤال الثانى) قوله يتربصن لاشك انه خبر والمراد منه الامر فما الفائده فى التعبير عن الامر بلفظ الخبر (والجواب) من وجهين (الاول) انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لايحصل المقصود الا اذا سرعت فيها بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب أن لايكون ذلك كافيا فى المقصود لانها لما كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت أداء التكليف أما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرف انه مهما انقضت هذه العده حصل المقصود سواء علمت ذلك أو لم تعلم وسواء شرعت فى العدة بالرضا أو بالغضب (الثانى) قال صاحب الكشاف التعبير عن الامر بصيغة الخبر يفيد تأكيد الامر اشعارا بأنه مما يجب أن يتعلق بالمسارعة الى امتثاله فكأنهن امتثلن الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا ونظيره قولهم فى الدعاء رحمك الله أخرج فى صورة الخبر ثقة بالاجابة كأنها وجدت الرحمة فهو يخبر عنها (السؤال الثالث) لو قال يتربص المطلقات لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فما الحكمة فى ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدأ ثم قوله يتربصن اسناد الفعل الى الفاعل ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدا (الجواب) قال الشيخ عبد القاهر الجرجانى فى كتاب دلائل الاعجاز انك اذا قدمت الاسم فقلت زيد يفعل فهذا يفيد من التأكيد والقوة مالايفيده قولك فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل يستعمل فى أمرين (أحدهما) أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل كقولك أنا أكتب فى المهم الفلانى الى السلطان والمراد دعوى الانسان الانفراد (الثانى) أن لايكون المقصود ذلك بل المقصود ان تقديم ذكر المحدث عنه بحديث كذا لاثبات ذلك الفعل كقولهم هو يعطى الجزيل لايريد الحصر بل أن يحقق عند السامع ان اعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى والذين تدعون من دون الله لايخلقون شيئا وهم يخلقون ليس المراد تخصيص المخلوقية وقوله تعالى واذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا

(يتربصن) خبر فى معنى الامر مفيد للتأكيد باشعاره بأن المأمور به مما يجب أن يتلقى بالمسارعة الى الاتيان به فكأنهن امتثلن بالامر بالتربص فخبر به موجودا محققا وبناؤه على المبتدا مفيد لزيادة تأكيد

بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر

همـا يلبسان المجد أحسن لبسة * شجيعان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدا انك اذا قلت عبدالله فقد أشعرت بأنك تريد الاخبار عنه فيحصل في العقل شوق الى معرفة ذلك فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك أبلغ في التحقيق ونفي الشبهة (السؤال الرابع) هلا قيل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل تربص أربعة أشهر وما الفائدة في ذكر الانفس (الجواب) في ذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على أن يتربصن وذلك لان أنفس النساء طوامح الى الرجال فأراد أن يقمعن أنفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص (السؤال الخامس) لفظ أنفس جمع قلة مع انهن نفوس كثيرة والقروء جمع كثرة فلم ذكر جمع الكثرة مع ان المراد هذه القروء الثلاثة وهي قليلة (والجواب) انهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر لاشتراكهما في معنى الجمعية أولعل القروء كانت أكثر استعمالا في جمع قرء من الاقراء (السؤال السادس) لم لم يقل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض (الجواب) لانه اتبع تذكير اللفظ ولفظ القروء مذكر فهذا ما يتعلق بالسؤالات في هذه الآية وبقي من الكلام في هذه الآية مسئلة واحدة في حقيقة القروء فنقول القروء جمع قرء وقرء ولا خلاف أن اسم القرء يقع على الحيض والطهر قال أبو عبيدة الاقراء من الاضداد في كلام العرب والمشهور أنه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا وقال آخرون انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر ومنهم من عكس الامر وقال قائلون انه موضوع بحيثية معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أقوال (فالاول) ان القرء هو الاجتماع ثم في وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم وفي وقت الطهر يجتمع الدم في البدن وهو قول الاصمعي والاخفش والفراء والكسائي (والقول الثاني) وهو قول أبي عبيد انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة (والقول الثالث) وهو قول أبي عمرو بن العلاء ان القرء هو الوقت يقال أقرأت النجوم اذا طلعت وأقرأت اذا أفلت ويقال هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها وأنشدوا للهذلي

* اذا هبت لقارئها الرياح *

واذا ثبت أن القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل واحد منهمـا وقتا معينا واعلم أنه تعالى أمر المطلقة أن تعتد بثلاثة قروء والظاهر يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى ثلاثة أقراء ان تخرج عن عهدة التكليف الا ان العلماء أجمعوا على انه لا يكفي ذلك بل عليها أن تعتد بثلاثة اقراء من أحد الجنسين واختلفوا فيه فمذهب الشافعي رضي الله عنه انها الاطهار روي ذلك عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة وأحمد رضي الله عنهم في رواية وقال علي وعمر وابن مسعود هي الحيض وهو قول أبي حنيفة والثوري والاوزاعي وابن أبي

(بأنفسهن) الباء للتعدية أي يقمعنها ويحملنها على ما لا تشتهيه بل يشق عليها من التربص وفيه مزيد حث لهن على ذلك لما فيه من الاباء عن الاتصاف بما يستنكفن منه من كون نفوسهن طوامح الى الرجال فيحملهن ذلك على الاقدام على الاتيان بما أمرن به (ثلاثة قروء) نصب على الظرفية أو المفعولية بتقدير مضاف أي يتربصن مدة ثلاثة قروء أو يتربصن مضي ثلاثة قروء وهو جمع قرء والمراد به الحيض بدليل قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة أيام أقرائك وقوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر ولأن المقصود الاصلي من العدة استبراء الرحم ومداره الحيض دون الطهر ويقال أقرأت المرأة اذا حاضت وقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن معناه مستقبلات لعدتهن وهي الحيض الثلاث وايراد جمع الكثرة في مقام جمع القلة بطريق

ليلى وابن شبرمة واسحق رضي الله عنهم وفائدة الخلاف أن مدة العدة عند الشافعي أقصر وعندهم أطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرأ وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند أبي حنيفة رضي الله عنه مالم تطهر من الحيضه الثالثه ان كان الطلاق في حال الطهر ومن الحيضة الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لأكثر الحيض تنقضي عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل أو تتيمم عند عدم الماء أو يمضي عليها وقت صلاة حجة الشافعي من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ومعناه في وقت عدتهن لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب أن يكون زمان العده غير زمان الحيض أجاب صاحب الكشاف عنه فقال بمعنى مستقبلات لعدتهن كما يقول لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلا لثلاث وأقول هذا الكلام يقوي استدلال الشافعي رضي الله عنه لان قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه زمان يقع الشروع في الثلاث عقيبه فكذا ههنا قوله فطلقوهن لعدتهن معناه طلقوهن بحيث يحصل الشروع في العدة عقيبه ولما كان الامر حاصلا بالتطليق في جميع زمان الطهر وجب أن يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة وذلك هو المطلوب (الحجة الثانية) ما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت هل تدرون الاقراء الاقراء الاطهار ثم قال الشافعي رضي الله عنه والنساء بهذا اعلم لان هذا انما يبتلى به النساء (الحجة الثالثة) القرء عبارة عن الجمع يقال ماقرأت الناقة نسلا قط أي ماجمعت في رحمها ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم * هجان اللون لم تقرأ جنينا * وقال الاخفش يقال ماقرأت حيضة أي ماضمت رحمها على حيضة وسمي الحوض مقرأة لانه يجتمع فيه الماء واقرأت النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمي القرآن قرآنا لاجتماع حروفه وكلماته ولاجتماع العلوم الكثيره فيه وقرأ القارئ أي جمع الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا فنقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن فان قيل لم لا يجوز أن يقال بل زمان الحيض أولى بهذا الاسم لان الدم يجتمع في هذا الزمان في الرحم قلنا الدماء لا تجتمع في الرحم البته بل تنفصل قطره قطرة اما وقت الطهر فالكل مجتمع في البدن فكان معنى الاجتماع في وقت الطهر أتم وتمام التقرير فيه ان اسم القرء لما دل على الاجتماع فأكثر أحوال الرحم اجتماعا واشتمالا على الدم آخر الطهر اذ لولم تمتلئ بذلك الفائض لما سالت الى الخارج فمن أول الطهر ياخذ في الاجتماع والازدياد الى آخره والآخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء في الحقيقة وهذا كلام بين (الحجة الثالثة) ان الاصل أن لا يكون لاحد على أحد من العقلاء المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه وهو أقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهي الاطهار لان الاعتداد بالاطهار أقل زمانا من الاعتداد بالحيض فلما كان كذلك

الاتساع فان اراد كل من الجمعين مكان الآخر سائغ ذائع وقرئ ثلاثة قرو بغير همز

أثبتنا الاقل ضرورة العمل بهذه الآية وطرحنا الاكثر وفاء بالدلائل الدالة على ان الاصل أن لا يكون لاحد على غيره قدره الحبس والمنع (الحجة الرابعة) ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى أقراء أن تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم فوجب أن تخرج المرأة عن العهدة بأيهما كان على سبيل التخيير الا انا بينا ان مدة العدة بالاطهار أقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا تكون المرأة مخيرة بين أن تعتد بالمدة الناقصة أو بالمدة الزائدة واذا كان كذلك كانت متمكنة من أن تترك القدر الزائد لا الى بدل وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا فاذن الاعتداد بالقدر الزائد على مدة الاطهار غير واجب وذلك يقتضي أن لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجبا وهو المطلوب حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الاول) ان الاقراء في اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا ان في الشرع غلب استعمالهـــا في الحيض لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دعى الصلاة أيام اقرائك واذا ثبت هذا كان صرف الاقراء المذكورة في القرآن الى الحيض أولى (الحجة الثانية) ان القول بأن الاقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلاثة اقراء بكمالها لان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض وانما تخرج عن العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرأين وبعض الثالث لان عنده اذا طلقها في آخر الطهر تعتد بذلك قرأ فاذا كان في أحد القولين نكمل الاقراء الثلاثة دون القول الآخر كان القول الاول أليق بالظاهر أجاب الشافعي رضي الله عنه عن ذلك بأن الله قال الحج أشهر معلومات والاشهر جمع وأقله ثلاثة ثم انا حملنا الآية على شهرين وبعض وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة فكذا ههنا جاز أن نحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر أجاب الجبائي من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين (الاول) انا تركنا الظاهر في تلك الآية لدليل فلم يلزمنا أن نترك الظاهر ههنا من غير دليل (والثاني) ان في العدة تربصا متصلا فلا بد من استيفاء الثلاثة وليس كذلك أشهر الحج لانه ليس فيها فعل متصل فكأنه قيل هذه الاشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق وأجاب المتأخرون من أصحابنا عن هذه الحجة من وجهين (الاول) كما أن حمل الاقراء على الاطهار يوجب النقصان عن الثلاثة فحمله على الحيض يوجب الزيادة لانه اذا طلقها في أثناء الطهر كان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة وعذرهم عنه أن هذه لا بد من تحملها لاجل الضرورة لانه لو جاز الطلاق في الحيض لامرناه بالطلاق في آخر الحيض حتى تعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق بالطاهر صارت تلك الزيادة متحملة للضرورة فنحن أيضا نقول لما صارت الاقراء مفسرة بالاطهار والله تعالى أمرنا بالطلاق في الطهر صار تقدير الآية يتربصن بأنفسهن ثلاثة اطهار طهر الطلاق فيه (والوجه الثاني) في الجواب انا بينا ان القرء اسم للاجتماع وكمال الاجتماع

(ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن) من الحيض والولد استعجالا في العدة وابطالا لحق الرجعة وفيه دليل على قبول قولهن في ذلك نفيا واثباتا (ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر) جواب الشرط محذوف يدل عليه ماقبله دلالة واضحة أي فلا يجترئن على ذلك فان قضيه الايمان بالله تعالى واليوم الآخر الذى يقع فيه الجزاء والعقوبة منافية له قطعا

انما يحصل في آخر الطهر قرأ تاما وعلى هذا القدير يلزم دخول النقصان في شئ من القرء (الحجة الثالثة) لهم انه تعالى نقل الى الشهور عند عدم الحيض فقال واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر فأقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وأيضا لما كانت الاشهر شرعت بدلا عن الاقراء والبدل يعتبر بتمامها فان الاشهر لابد من اتمامها وجب أيضا أن يكون الكمال معتبرا في المبدل فلابد وأن يكون الاقراء الكامله هي الحيض أما الاطهار فالواجب فيها قرآن وبعض (الحجة الرابعة) لهم قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وأجمعوا على ان عدة الامة نصف عده الحرة فوجب أن يكون عدة الحره هي الحيض (الحجة الخامسه) أجمعنا على ان الاستبراء في شراء الجوارى يكون بالحيضه وكذا العدة تكون بالحيضة لان المقصود من الاستبراء والعده شئ واحد (الحجه السادسة) لهم ان الغرض الاصل في العدة استبراء الرحم والحيض هوالذى تستبرأ به الارحام دون الطهر فوجب أن يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر (الحجة السابعة) لهم ان القول بأن القروء هي الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمه لان المطلقة اذا مر عليها بقيه الطهر وطعنت في الحيضة الثالثة فان جعلنا القرء هوالحيض فحينئذ يحرم للغير التزوج بها وان جعلنا القرء طهرا فحينئذ يحل للغير التزوج بها وجانب التحريم أولى بالرعاية لقوله صلى الله عليه وسلم مااجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان الاصل في الابضاع الحرمة ولان هذا أقرب الى الاحتياط فكان أولى لقوله صلى الله عليه وسلم دع مايريبك الى مالايريبك فهذا جملة الوجوه في هذا الباب واعلم ان عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ويكون حكم الله في حق الكل ماأدى اجتهاده اليه * أما قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله في أرحامهن فاعلم ان انقضاء العدة لما كان مبنيا على انقضاء القرء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك للرجال متعذرا جعلت المرأة أمينة في العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قرئها في مده يمكن ذلك فيها وهو على مذهب الشافعي رضي الله عنه اثنان وثلاثون يوما وساعة لان أمرها يحمل على انها طلقت طاهرة فحاضت بعد ساعة ثم حاضت يوما وليله وهو أقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو أقل الطهر ثم حاضت مره أخرى يوما وليله ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة اطهار فتى ادعت هذا أو أكثر من هذا قبل قولها وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها أسقطت كان القول قولها لانها على أصل أمانتها واعلم ان للمفسرين في قوله ماخلق الله في أرحامهن ثلاثة أقوال (الاول) انه الحبل والحيض معا وذلك لان المرأة لها أغراض كثيرة في كتمانهما اما كتمان الحبل فان غرضها فيه ان انقضاء عدتها بالقروء أقل زمانا من انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتمت الحبل قصرت مدة عدتها فتتزوج بسرعة وربما كرهت مراجعه الزوج الاول وربما

أحبت التزوج بزوج آخر أو أحبت أن يلتحق ولدها بالزوج الثاني ولهذه الأغراض كتم الحبل وأما كتمان الحيض فغرضها فيه أن المرأة إذا طلقها الزوج وهي من ذوات الأقراء فقد تحب تطويل عدتها لكي يراجعها الزوج الأول وقد تحب تقصير عدتها لتبطل رجعته ولا يتم لها ذلك إلا بكتمان بعض الحيض في بعض الأوقات لأنها إذا حاضت أولاً فكتمته ثم أظهرت عند الحيضة الثانية أن ذلك أول حيضها فقد طولت العدة وإذا كتمت أن الحيضة الثالثة وجدت فكذلك وإذا كتمت أن حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها فثبت أنه كما أن لها غرضاً في كتمان الحمل فكذلك في كتمان الحيض فوجب حمل النهي على مجموع الأمرين (القول الثاني) أن المراد هو النهي عن كتمان الحمل فقط واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء (وثانيها) أن الحيض خارج عن الرحم لا أنه مخلوق في الرحم (وثالثها) أن حمل قوله تعالى ما خلق الله في أرحامهن على الولد الذي هو جوهر شريف أولى من حمله على الحيض الذي هو شيء في غاية الخساسة والقذر واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة لأنه لما كان المقصود منعها عن إخفاء هذه الأحوال التي لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها تختلف أحوال الرجعة والحل في النكاح فوجب حمل اللفظ على الكل (القول الثالث) أن المراد هو النهي عن كتمان الحيض لأن هذه الآية وردت عقيب ذكر الأقراء ولم يتقدم ذكر الحمل وهذا أيضاً ضعيف لأن قوله ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن كلام مستأنف مستقل بنفسه من غير أن يضاف إلى ما تقدم فيجب حمله على كل ما يخلق في الرحم أما قوله تعالى إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر فليس المراد أن ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة بل هذا كما تقول للرجل الذي يظلم إن كنت مؤمناً فلا تظلم تريد إن كنت مؤمناً فينبغي أن يمنعك إيمانك عن ظلمي ولا شك أن هذا تهديد شديد على النساء وهو كما قال في الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه وقال فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته وليتق الله ربه والآية دالة على أن كل من جعل أميناً في شيء فخان فيه فأمره عند الله شديد * قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم) اعلم أن هذا هو الحكم الثاني للطلاق وهو الرجعة وفي البعولة قولان (أحدهما) أنه جمع بعل كالفحولة والذكورة والجدودة والعمومة وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ولا يجوز إدخالها في كل جمع بل فيما رواه أهل اللغة عن العرب فلا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابة واعلم أن اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمرأة بعلة كما يقال لها زوجة في كثير من اللغات وزوج في أفصح اللغات فهما بعلان كما أنهما زوجان وأصل البعل السيد المالك يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه رباً وقد كان النساء يدعون أزواجهن بالسودد (القول الثاني) أن البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل

(وبعولتهن) البعول جمع بعل وهو في الأصل [illegible] المالك والتاء لتأنيث الجمع كالحزونة والسهولة أو مصدر نعت به مضاف أي أهل بعولتهن أي أزواجهن الذين [illegible] طلاقاً رجعياً [illegible] عنهم بالبعولة [illegible] (أحق بردهن) إلى ملكهم بالرجعة إليهن (في ذلك) أي في زمان التربص [illegible] أرادوا [illegible] على [illegible]

قول أبي السعود [illegible]

بعولة اذا صار بعلا و باعل الرجل امرأته اذا جامعها وفى الحديث ان النبى صلى الله عليه وسلم قال فى أيام التشريق انها أيام أكل وشرب و بعال وامرأة حسنة البعل اذا كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا احسنتن بعل أزواجكن وعلى هذا الوجه كان معنى الآية وأهل بعولتهن وأما قوله أحق بردهن فى ذلك فالمعنى أحق برجعتهن فى مدة ذلك التربص وههنا سؤالات (السؤال الاول) مافائدة قوله أحق مع أنه لاحق لغير الزوج فى ذلك (الجواب) من وجهين (الاول) انه تعالى قال قبل هذه الآية ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن كأن تقدير الكلام فانهن ان كتمن لاجل أن يتزوج بهن زوج آخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج الاول أحق بردهن وذلك لانه ثبت للزوج الثانى حق فى الظاهر فبين أن الزوج الاول أحق منه وكذا اذا ادعت انقضاء اقرائها ثم علم خلافه فالزوج الاول أحق من الزوج الآخر فى العدة (الثانى) اذا كانت معتدة فلها فى مضى العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذى يتضمن ابطال حق الزوج جاز أن يقول و بعولتهن أحق من حيث ان لهم أن يبطلوا بسبب الرجعة ماهن عليه من العدة (السؤال الثانى) مامعنى الرد (الجواب) يقال رددته أى رجعته قال تعالى فى موضع ولئن رددت الى ربى وفى موضع آخر ولئن رجعت (السؤال الثالث) مامعنى الرد فى المطلقة الرجعية وهى مادامت فى العدة فهى زوجته كما كانت (الجواب) ان الرد والرجعة يتضمن ابطال التربص والتحرى فى العدة فهى مادامت فى العدة كانها كانت جارية فى ابطال حق الزوج و بالرجعة يبطل ذلك فلاجرم سميت الرجعة ردا لاسيما ومذهب الشافعى رضى الله عنه أنه يحرم الاستمتاع بها الابعد الرجعة ففى الرد على مذهبه شيئان (أحدهما) ردها من التربص الى خلافه (الثانى) ردها من الحرمة الى الحل (السؤال الرابع) ما الفائدة فى قوله تعالى فى ذلك (الجواب) أن حق الرد انما يثبت فى الوقت الذى هو وقت التربص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة أما قوله تعالى ان أرادوا اصلاحا فالمعنى ان الازواج أحق بهذه المراجعة ان أرادوا الاصلاح وما أرادوا المضارة ونظيره قوله واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه والسبب فى هذه الآية أن فى الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات و يريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المرأة الى أن تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل الشرط فى حل المراجعة ارادة الاصلاح وهو قوله ان أرادوا اصلاحا فان قيل ان كلمة ان للشرط والشرط يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم اذا لم توجد ارادة الاصلاح أن لا يثبت حق الرجعة (والجواب) ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه و بين الله موقوف على هذه الارادة حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استحق الاثم أما قوله تعالى ولهن مثل الذى عليهن فاعلم انه تعالى

لأن لها أيضا حقا فى الرجعة (ان أرادوا) أى الازواج بالرجعة (اصلاحا) لما بينهم و بينهن واحسانا اليهن ولم يريدوا مضارتهن وليس المراد به شرطية قصد الاصلاح بصحة الرجعة بل هو الحث عليه و الزجر عن قصد الضرار

لما بين أنه يجب أن يكون المقصود من المراجعة اصلاح حالها لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الآخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعيا حق الآخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها (فأحدها) أن الزوج كالامير والراعى والزوجة كالمأمور والرعية فيجب على الزوج بسبب كونه أميرا وراعيا أن يقوم بحقها ومصالحها و يجب عليها فى مقابلة ذلك اظهار الانقياد والطاعة للزوج (وثانيها) روى عن ابن عباس انه قال انى لا تزين لامرأتى كما تتزين لى لقوله تعالى ولهن مثل الذى عليهن (وثالثها) ولهن على الزوج من ارادة الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله فى أرحامهن وهذا أوفق لمقدمة الآية أما قوله تعالى وللرجال عليهن درجة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) يقال رجل بين الرجلة أى القوة وهو أرجل الرجلين أى أقواهما وفرس رجيل قوى على المشى والرجل معروف لقوته على المشى وارتجل الكلام أى قوى عليه من غير حاجة فيه الى فكرة وروية وترجل النهار قوى ضياؤه وأما الدرجة فهى المنزلة وأصلها من درجت الشئ أدرجه درجا وأدرجته ادراجا اذا طويته ودرج القوم قرنا بعد قرن أى فنوا ومعناه انهم طووا أعمارهم شيئا فشيئا والمدرجة قارعة الطريق لانها تطوى منزلا بعد منزل والدرجة المنزلة من منازل الطريق ومنه الدرجة التى يرتقى فيها (المسئلة الثانية) اعلم أن فضل الرجل على المرأة أمر معلوم الا أن ذكره ههنا يحتمل وجهين (الاول) أن الرجل أزيد فى الفضيلة من النساء فى أمور (أحدها) العقل (والثانى) فى الدية (والثالث) فى المواريث (والرابع) فى صلاحية الامامة والقضاء والشهادة (والخامس) له أن يتزوج عليها وان يتسرى عليها وليس لها أن تفعل ذلك مع الزوج (والسادس) ان نصيب الزوج فى الميراث منها أكثر من نصيبها فى الميراث منه (والسابع) أن الزوج قادر على تطليقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المرأة أم أبت أما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج و بعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر أيضا على أن تمنع الزوج من المراجعة (والثامن) أن نصيب الرجل فى سهم الغنيمة أكثر من نصيب المرأة واذا ثبت فضل الرجل على المرأة فى هذه الامور ظهر ان المرأة كالاسير العاجز فى يد الرجل ولهذا قال صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء خيرا فانهن عندكم عوان وفى خبر آخر اتقوا الله فى الضعيفين اليتيم والمرأة وكان معنى الآية انه لاجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن فى الاقتدار كانوا مندوبين الى أن يوفوا من حقوقهن أكثر فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال فى الاقدام على مضارتهن وايذائهن وذلك لان كل من كانت نعم الله عليه أكثر كان صدور الذنب عنه أقبح واستحقاقه للزجر أشد (والوجه الثانى) أن يكون المراد حصول المنافع واللذة مشترك بين الجانبين لان المقصود من الزوجية السكن والالفة والمودة واشتباك الانساب واستكثار الاعوان والاحباب وحصول اللذة وكل ذلك مشترك

(ولهن) عليهم من الحقوق (مثل الذى) لهم (عليهن بالمعروف) من الحقوق التى يجب مراعاتها وتعتم المحافظة عليها (وللرجال عليهن درجة) أى زيادة فى الحق لان حقوقهم فى أنفسهن وحقوقهن فى المهر والكفاف وترك الضرار ونحوها أومزية فى الفضل لانهم قوامون عليهن حراس لهن ولما فى أيديهن يشاركونهن فيما هو الغرض من الزواج و يستبدون بفضيلة الرعاية والانفاق (والله عزيز) يقدر على الانتقام ممن يخالف أحكامه (حكيم) ينطوى شرائعه على الحكم والمصالح

بين الجانبين بل يمكن أن يقال ان نصيب المرأة فيها أوفر ثم ان الزوج اختص بانواع من حقوق الزوجية وهي التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها عن مواقع الآفات فكان قيام المرأة بخدمة الرجل آكد وجوبا رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم لو أمرت أحدا بالسجود لغير الله لامرت المرأة بالسجود لزوجها ثم قال تعالى والله عزيز حكيم أي غالب لا يمنع مصيب في أحكامه وأفعاله لا يتطرق اليهما احتمال العبث والسفه والغلط والباطل * قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) اعلم ان هذا هو الحكم الثالث من أحكام الطلاق وهو الطلاق الذي تثبت فيه الرجعة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) كان الرجل في الجاهلية يطلق امرأته ثم يراجعها قبل أن تنقضي عدتها ولو طلقها ألف مره كانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امرأة الى عائشة رضي الله عنها فشكت أن زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة رضي الله عنها ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى الطلاق مرتان (المسئله الثانيه) اختلف المفسرون في أن هذا الكلام حكم مبتدأ أو هو متعلق بما قبله قال قوم انه حكم مبتدأ ومعناه ان التطليق الشرعي يجب أن يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلاث حرام وزعم أبو زيد الدبوسي في الاسرار ان هذا هو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وأبي موسى الاشعري وأبي الدرداء وحذيفة (والقول الثاني) في تفسير الآيه أن هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى أن الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلاث وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه حجة القائلين بالقول الاول أن لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكونا للمعهود أفادا الاستغراق فصار تقدير الآية كل الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا لافاد أن الطلاق المشروع متفرق لان المرات لا تكون الا بعد تفرق بالاجماع فان قيل هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسنون وعندي الجمع مباح لا مسنون قلنا ليس في الآية بيان صفة السنة بل كان تفسير الاصل الطلاق ثم قال هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر الا أن معناه هو الامر أي طلقوا مرتين يعني دفعتين وانما وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم أن التعبير عن الامر بلفظ الخبر يفيد تأكيد معنى الامر فثبت أن هذه الآية دالة على الامر بتفريق الطلقات وعلى التشديد في ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين (الاول) وهو اختيار كثير من علماء الدين انه لو طلقها اثنين أو ثلاثا لا يقع الا الواحدة وهذا القول هو الاقيس لان النهي يدل على

(الطلاق) هو بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم والمراد به الرجعي لما ان السابق الاقرب حكمه ولما روى انه عليه السلام سئل عن الثالثة فقال عليه السلام أو تسريح باحسان وهو مبتدأ بتقدير مضاف خبره ما بعده أي عدد الطلاق الذي يستحق الزوج فيه الرد والرجعة حسبما بين آنفا (مرتان) أي اثنتان وايثار ما ورد به النظم الكريم عليه للايذان بأن حقهما أن يقعا مرة بعد مرة لا دفعة واحدة وان كان حكم الرد ثابتا حينئذ أيضا (فامساك) أي فالحكم بعدهما امساك لهن بالرجعة (بمعروف) أي بحسن عشرة ولطف معاملة (أو تسريح باحسان) بالطلقة الثالثة كما روى عنه صلى الله عليه وسلم أو بعدم الرجعة الى أن تنقضي العدة فتبين وقيل المراد به الطلاق الشرعي وبالمرتين مطلق التكرير لا التثنية بعينها كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين أي كرة بعد كرة والمعنى ان التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع بين الطلقتين أو الثلاث فان ذلك بدعة عندنا فقوله تعالى فامساك الخ حكم مبتدأ وتخيير مستأنف والفاء فيه للترتيب على التعليم كأنه قيل اذا علمتم كيفية التطليق فأمركم أحد الامرين ﴿ استال ﴾

اشتمال المنهي عنه على مفسد مراجعة والقول بالوقوع سعي في ادخال تلك المفسدة في الوجود وانه غير جائز فوجب أن يحكم بعدم الوقوع (والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه انه وان كان محرما الا انه يقع وهذا منه بناء على أن النهي لا يدل على الفساد (القول الثالث) في تفسير هذه الآية أن نقول انها ليست كلاما مبتدأ بل هي متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين في الآية الاولى أن حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر أن ذلك الحق ثابت دائما أو الى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل المفتقر الى المبين أو كالعام المفتقر الى المخصص فبين في هذه الآية ان ذلك الطلاق الذي ثبت فيه للزوج حق الرجعة هو ان يوجد طلقتان فقط وأما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في قوله الطلاق للمعهود السابق يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو أن يوجد مرتين فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الآية والذي يدل على ان هذا التفسير أولى وجوه (الاول) أن قوله وبعولتهن أحق بردهن ان كان لكل الاحوال فهو مفتقر الى المخصص وان لم يكن عاما فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت حق الرجعة فيكون مفتقرا الى البيان فاذا جعلنا الآية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصلا مع العام المخصوص أو كان البيان حاصلا مع المجمل وذلك أولى من أن لا يكون كذلك لان تأخير البيان عن وقت الخطاب وان كان جائزا الا أن الارجح أن لا يتأخر (الحجة الثانية) اذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ كان قوله الطلاق مرتان يقتضي حصر كل الطلاق في المرتين وهو باطل بالاجماع لا يقال انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة وهو قوله أو تسريح باحسان فصار تقدير الآية الطلاق مرتان ومرة لانا نقول ان قوله أو تسريح باحسان متعلق بقوله فامساك بمعروف لا بقوله الطلاق مرتان ولان لفظ التسريح بالاحسان لا اشعار فيه بالطلاق ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه غير جائز (الحجة الثالثة) ما روي في سبب نزول هذه الآية انها انما نزلت بسبب امرأة شكت الى عائشة رضي الله عنها أن زوجها يطلقها ويراجعها كثيرا بسبب المضارة وقد أجمعوا على ان سبب نزول الآية لا يجوز أن يكون خارجا عن عموم الآية فكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى أولى من تنزيلها على حكم آخر أجنبي عنه أما قوله تعالى فامساك بمعروف أو تسريح باحسان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الامساك خلاف الاطلاق والمسك والمسكة اسمان منه يقال انه لذو مسكة ومساكة اذا كان بخيلا قال الفراء يقال انه ليس بمساك غلمانه وفيه مساكة من جبر أي قوة وأما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تخليص بعضه من بعض وسرح الماشية سرحا اذا أرسلها ترعى (المسئلة الثانية) تقدير الآية ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج هو أن يوجد مرتان ثم الواجب بعد هاتين المرتين اما امساك بمعروف أو تسريح باحسان ومعنى الامساك بالمعروف هو أن

يراجعها لاعلى قصد المضارة بل على قصد الاصلاح والانفاع وفي معنى الآية وجهان (أحدهما) أن توقع عليها الطلقة الثالثة روى انه لما نزل قوله تعالى الطلاق مرتان قيل له صلى الله عليه وسلم فأين الثالثة فقال صلى الله عليه وسلم هو قوله أو تسريح باحسان (والثاني) أن معناه أن يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة وهو مروى عن الضحاك والسدي واعلم أن هذا الوجه هو الاقرب لوجوه (أحدها) أن الفاء في قوله فان طلقها تقتضي وقوع الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وأنه لا يجوز (وثانيها) انا لو حملنا التسريح على ترك المراجعة كانت الآية متناولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما أن يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف أو لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله أو تسريح باحسان أو يطلقها وهو المراد بقوله فان طلقها فكانت الآية مشتملة على بيان كل الاقسام أما لو جعلنا التسريح بالاحسان طلاقا آخر لزم ترك أحد الاقسام الثلاث ولزم التكرير في ذكر الطلاق وأنه غير جائز (وثالثها) أن ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة أولى من حمله على التطليق (ورابعها) انه قال بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيأ والمراد به الخلع ومعلوم أنه لا يصح الخلع بعد ان طلقها الثلاثة فهذه الوجوه ظاهرة لو لم يثبت الخبر الذي رويناه في صحة ذلك القول فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه واعلم أن المراد من الاحسان هو انه اذا تركها أدى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر الناس عنها (المسئلة الثالثة) الحكمة في اثبات حق الرجعة ان الانسان مادام يكون مع صاحبه لا يدري انه هل تشق عليه مفارقته أولا فاذا فارقه فعند ذلك يظهر فلو جعل الله الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان بتقدير أن تظهر المحبة بعد المفارقة ثم لما كان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا جرم أثبت تعالى حق المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه في تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك الباب فان كان الاصلح امساكها راجعها وأمسكها بالمعروف وان كان الاصلح له تسريحها سرحها على أحسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمته ورأفته بعبده * قوله تعالى (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيأ الا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون) اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من أحكام الطلاق وهو بيان الخلع واعلم انه تعالى لما أمر أن يكون التسريح مقرونا بالاحسان بين في هذه الآية أن من جملة الاحسان أنه اذا طلقها لا يأخذ منها شيأ من الذي أعطاها من المهر والثياب وسائر ما تفضل به عليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلة ما أعطاها فلا يجوز أن يأخذ

(ولا يحل لكم أن تأخذوا) منهن بمقابلة الطلاق (مما آتيتموهن) أي من الصدقات وتخصيصها بالذكر وان شاركها في الحكم سائر أموالهن امالرعاية العادة أو للتنبيه على انه اذا لم يحل لهم ان يأخذوا مما آتوهن بمقابلة البضع عند خروجه عن ملكهم فلان لا يحل أن يأخذوا مما لاتعلق له بالبضع أولى وأحرى (شيأ) أى نزرا يسيرا فضلا عن الكثير وتقديم الظرف عليه لما مر مرارا

منهاشيئاو يدخل فى هذا النهى أن يضيق عليها ليلجئها الى الافتداء كما قال فى سورة النساء
ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن وقوله ههنا الا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله
هو كقوله هناك الا أن يأتين بفاحشة مبينة فثبت أن الاتيان بالفاحشة المبينة قد يكون
بالبذاء وسوء الخلق ونظيره قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن يأتين
بفاحشة مبينة فقيل المراد من الفاحشة المبينة البذاء على أحمائها وقال أيضا فلا تأخذوا
منه شيئا أتأخذونه بهتانا واثما مبينا فعظم فى أخذ شئ من ذلك بعد الافضاء فان قيل لمن
الخطاب فى قوله ولا يحل لكم أن تأخذوا فان كان للازواج لم يطابقه قوله فان خفتم
أن لا يقيما حدود الله وان قلت للائمة والحكام فهؤلاء لا يأخذون منهن شيئا قلنا الامران
جائزان فيجوز أن يكون أول الآية خطابا للازواج وآخرها خطابا للائمة والحكام وذلك
غير غريب فى القرآن و يجوز أن يكون الخطاب كله للائمة والحكام لانهم هم الذين
يأمرون بالاخذ والايتاء عند الترافع اليهم فكأنهم هم الآخذون والمؤتون أما قوله تعالى
الا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فاعلم أنه تعالى لما منع الرجل أن يأخذ من امرأته عند
الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهى مسئلة الخلع وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى)
روى أن هذه الآية نزلت فى جميلة بنت عبد الله بن أبى وفى زوجها ثابت بن قيس بن
شماس وكانت تبغضه أشد البغض وكان يحبها أشد الحب فأتت رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقالت فرق بينى و بينه فانى أبغضه ولقد رفعت طرف الخباء فرأيته يجئ فى أقوام
فكان أقصرهم قامة وأقبحهم وجها وأشدهم سوادا وانى اكره الكفر بعد الاسلام فقال
ثابت يارسول مرها فلترد على الحديقة التى أعطيتها فقال لها ما تقولين قالت نعم وأزيده
فقال صلى الله عليه وسلم لا حديقته فقط ثم قال لثابت خذ منها ما أعطيتها وخل سبيلها ففعل
فكان ذلك أول خلع فى الاسلام وفى سنن أبى داود ان المرأة كانت حفصة بنت سهل
الانصارية (المسئلة الثانية) اختلفوا فى أن قوله تعالى الا أن يخافا هو استثناء متصل او
منقطع وفائدة هذا الخلاف تظهر فى مسئلة فقهية وهى ان أكثر المجتهدين قالوا يجوز
الخلع فى غير حالة الخوف والغضب وقال الزهرى والنخعى وداود لا يباح الخلع الا عند
الغضب والخوف من أن لا يقيما حدود الله فان وقع الخلع فى غير هذه الحالة فالخلع فاسد
وحجتهم أن هذه الآية صريحة فى انه لا يجوز للزوج أن يأخذ من المرأة عند طلاقها شيئا
ثم استثنى الله حالة مخصوصة فقال الا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فكانت الآية
صريحة فى انه لا يجوز الاخذ فى غير حالة الخوف وأما جمهور المجتهدين فقالوا الخلع جائز
فى حالة الخوف وفى غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فان طبن لكم عن شئ منه
نفسا فكلوه هنيئا مريئا فاذا جاز لها أن تهب مهرها من غير أن تحصل لنفسها شيئا بازاء
ما بذل كان ذلك فى الخلع الذى تصير بسببه مالكة لنفسها أولى وأما كلمة الا فهى محمولة
على الاستثناء المنقطع كما فى قوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ أى لكن

والخطاب مع الحكام واسناد الاخذ والايتاء اليهم لانهم الآمرون بهما عند المرافعة وقيل مع الازواج وما بعده مع الحكام وذلك مما يشوش النظم الكريم على القراءة المشهورة (الا أن يخافا) أى الزوجان وقرئ يظنا وهو مؤيد لتفسير الخوف بالظن

ان كان خطأ فدية مسلمة الى أهله (المسئلة الثالثة) الخوف المذكور في هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن وذلك لان الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن أنه سيحدث مكروه في المستقبل واطلاق اسم المعلول على العلة مجاز مشهور فلا جرم أطلق على هذا الظن اسم الخوف وهذا مجاز مشهور فقد يقول الرجل لغيره قد خرج غلامك بغير اذنك فتقول قد خفت ذلك على معنى ظننته وتوهمته وأنشد الفراء

اذا مت فادفني الى جنب كرمة * تروي عظامي بعد موتي عروقها
ولا تدفنني في الفلاة فانني * أخاف اذا مامت أن لا أذوقها

ثم الذي يؤكد هذا التأويل قوله تعالى فيما بعد هذه الآية فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله (المسئلة الرابعة) اعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الشرط هو حصول الخوف للرجل والمرأة ولا بد ههنا من مزيد بحث فنقول الاقسام الممكنة في هذا الباب أربعة لانه اما أن يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المرأة فقط أو من قبل الزوج فقط أو لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما أو يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا (أما القسم الاول) وهو أن يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المرأة وذلك بأن تكون المرأة ناشزة مبغضة للزوج فههنا يحل للزوج أخذ المال منها والدليل عليه ماروينا من حديث جميلة مع ثابت لانها أظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع ولثابت الاخذ فان قيل فقد شرط تعالى في هذه الآية خوفهما معا فكيف قلتم انه يكفي حصول الخوف منها فقط قلنا سبب هذا الخوف وان كان أوله من جهة المرأة الا أنه قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج لان المرأة تخاف على نفسها من عصيان الله في أمر الزوج وهو يخاف انها اذا لم تطعه فانه يضربها ويشتمها ويتجاوز بما زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصلا لهما جميعا فقد يكون ذلك السبب منها الامر يتعلق بالزوج ويجوز أن تكره المرأة مصاحبة ذلك الزوج لفقره أو لقبح وجهه أو لمرض منفر منه وعلى هذا التقدير تكون المرأة خائفة من معصية الله في أن لا تطيع الزوج ويكون الزوج خائفا من معصية الله تعالى من أن يقع منه تقصير في بعض حقوقها (القسم الثاني) أن يكون الخوف من قبل الزوج فقط بأن يضربها ويؤذيها حتى تلتزم الفدية فهذا المال حرام بدليل أول هذه الآية وبدليل سائر الآيات كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا الى قوله أتأخذونه بهتانا واثما مبينا وهذا مبالغة عظيمة في تحريم أخذ ذلك المال (القسم الثالث) أن لا يكون هذا الخوف حاصلا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا أن قول أكثر المجتهدين ان هذا الخلع جائز والمال المأخوذ حلال وقال قوم انه حرام (القسم الرابع) أن يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا فهذا المال حرام أيضا لان الآيات التي تلوناها تدل على حرمة أخذ ذلك المال اذا كان السبب حاصلا من

(ألا يقيما حدود الله) أي أن لا يراعيا مواجب أحكام الزوجية وقرئ يخافا على البناء للمفعول وابدال أن بصلته من الضمير بدل الاشتمال وقرئ تخافا وتقيما بتاء الخطاب

قبل الزوج وليس فيه تقييد بقيد أن يكون من جانب المرأة سبب لذلك أم لا ولان الله تعالى أفرد لهذا القسم آية أخرى وهو قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما الآيه ولم يذكر فيه تعالى حل أخذ المال فهذا شرح هذه الاقسام الاربعة واعلم أن هذا الذى قلناه من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلفين و بين الله تعالى فاما فى الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء (المسئلة الخامسة) قرأ حمزة الا أن يخافا بضم الياء والباقون بفتحها قال صاحب الكشاف وجه قراءة حمزة ابدال أن لا يقيما من ألف الضمير وهو من بدل الاشتمال كقولك خيف زيد تركه اقامة حدود الله وهذا المعنى متأكد بقراءة عبد الله الا أن يخافوا و بقوله تعالى فان خفتم ولم يقل خافا فجعل الخوف لغيرهما وجه قراءة العامة اضافة الخوف اليهما على ما بينا أن المرأة تخاف الفتنة على نفسها والزوج يخاف انها اذا لم تطعه يعتدى عليها (المسئلة السادسة) اختلفوا فى قدر ما يجوز وقوع الخلع به فقال الشعبى والزهرى والحسن البصرى وعطاء وطاوس لا يجوز أن يأخذ أكثر مما اعطاها وهو قول على بن أبى طالب رضى الله عنه قال سعيد بن المسيب بل ما دون ما اعطاها حتى يكون الفضل له وأما سائر الفقهاء فانهم جوزوا المخالعة بالازيد والاقل والمساوى واحتج الاولون بالقرآن والخبر والقياس أما القرآن فقوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهما فيما افتدت به فوجب أن يكون هذا راجعا الى ما آتاها واذا كان كذلك لم يدخل فى اباحة الله تعالى الا قدر ما آتاها من المهر وأما الخبر فما روينا أن ثابتا لما طلب من جميلة أن ترد عليه حديقته فقالت جميلة وازيده فقال صلى الله عليه وسلم لا حديقته فقط ولو كان الخلع بالزائد جائزا لما جاز للنبى صلى الله عليه وسلم أن يمنعها منه وأما القياس فهو انه استباح بضعها فلو أخذ منها أزيد مما دفع اليها لكان ذلك اجحافا بجانب المرأة والحاقا للضرر بها وانه غير جائز وأما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة فوجب أن لا يتقيد بمقدار معين فكما ان للمرأة ان لا ترضى عند النكاح الا بالصداق الكثير فكذا للزوج ان لا يرضى عند المخالعة الا بالبذل الكثير لاسيما وقد اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت بغضه وكراهته و يتأكد هذا بما روى أن عمر رضى الله عنه رفعت اليه امرأة ناشزة أمرها فأخذها عمر وحبسها فى بيت الزبل ليلتين ثم قال لها كيف حالك فقالت ما بت أطيب من هاتين الليلتين فقال عمر اخلعها ولو بقرطها والمراد اخلعها حتى بقرطها وعن ابن عمر انه جاءه امرأة قد اختلعت من زوجها بكل شئ و بكل ثوب عليها الا درعها فلم ينكر عليها (المسئلة السابعة) الخلع تطليقة بائنة وهو قول على وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبى والنخعى وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهرى وهو قول أبى حنيفة وسفيان وهو أحد قولى الشافعى رضى الله عنهم وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضى الله عنهم انه فسخ للعقد وهو القول الثانى للشافعى و به قال أحمد واسحق وأبو ثور حجة من قال انه طلاق ان الامة مجمعة

(فان خفتم) ايها الحكام (ألا يقيما) أى الزوجان (حدود الله) بمشاهدة بعض الامارات والمخايل (فلا جناح عليهما) أى على الزوجين (فيما افتدت به) لا على الزوج فى أخذ ما افتدت به ولا عليها فى اعطائه اياه روى ان جميلة بنت عبدالله بن أبى بن سلول كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لا انا ولا ثابت لا يجمع رأسى ورأسه شئ والله ما أعتب عليه فى دين ولا خلق ولكن أكره الكفر الاسلام ما أطيقه بغضا انى رفعت جانب الخباء فرأيته اقبل فى عدة فاذا هو أشدهم سوادا وأقصرهم قامة وأقبحهم وجها فنزلت فاختلعت منه بحديقة كان أصدقها اياها

على انه فسخ أو طلاق فاذا بطل كونه فسخا ثبت أنه طلاق وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لوكان فسخا لما صح بالزيادة على المهر المسمى كالاقالة فى البيع وأيضا لوكان الخلع فسخا فاذا خالعها ولم يذكر المهر وجب ان يجب عليها المهر كالاقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكر ولما لم يكن كذلك ثبت أن الخلع ليس بفسخ واذا بطل ذلك ثبت أنه طلاق حجة من قال انه ليس بطلاق بوجوه (الحجة الاولى) انه تعالى قال فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم ذكر الطلاق فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلوكان الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعا وهذا الاستدلال نقله الخطابى فى كتاب معالم السنن عن ابن عباس (الحجة الثانية) وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم أذن لثابت بن قيس بن شماس فى مخالعة امرأته مع أن الطلاق فى زمان الحيض أو فى طهر حصل الجماع فيه حرام فلوكان الخلع طلاقا لكان يجب على النبى صلى الله عليه وسلم ان يستكشف الحال فى ذلك فلما لم يستكشف بل أمره بالخلع مطلقا دل على أن الخلع ليس بطلاق (الحجة الثالثة) روى أبوداود فى سننه عن عكرمة عن ابن عباس ان امرأة ثابت ابن قيس لما اختلعت منه جعل النبى صلى الله عليه وسلم عدتها حيضة قال الخطابى وهذا أدل شئ على ان الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فلوكانت هذه مطلقة لم يقتصر لها على قرء واحد أما قوله تعالى تلك حدود الله فالمعنى أن ما تقدم ذكره من أحكام الطلاق والرجعة والخلع فلا تعتدوها أى فلا تجاوزوا عنها ثم بعد هذا النهى المؤكد أتبعه بالوعيد فقال ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفيه وجوه (أحدها) انه تعالى ذكر فى سائر الآيات ألا لعنة الله على الظالمين فذكر الظلم ههنا تنبيها على حصول اللعن (وثانيها) أن الظالم اسم ذم وتحقير فوقوع هذا الاسم يكون جاريا مجرى الوعيد (وثالثها) انه اطلق لفظ الظلم تنبيها على انه ظلم من الانسان على نفسه حيث اقدم على المعصية وظلم أيضا للغير بتقدير ان لا تتم المرأة عدتها او كتمت شيئا مما خلق فى رحمها أو الرجل ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان أو اخذ من جملة ما آتاها شيئا لا بسبب نشوز من جهة المرأة ففى كل هذه المواضع يكون ظالما للغير فلو أطلق لفظ الظالم دل على كونه ظالما لنفسه وظالما لغيره وفيه أعظم التهديدات * قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون) اعلم أن هذا هو الحكم الخامس من أحكام الطلاق وهو بيان أن الطلقة الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الذين قالوا ان قوله أو تسريح باحسان اشارة الى الطلقة الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها تفسير لقوله تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الا أنا بينا أن الاولى ان لا يكون المراد من قوله تسريح باحسان الطلقة الثالثة وذلك لان للزوج مع المرأة بعد الطلقة الثانية أحوالا ثلاثة (أحدها) ان يراجعها

(تلك) أى الاحكام المذكورة (حدود الله فلا تعتدوها) بالمخالفة والرفض (ومن يتعد حدود الله فأولئك) المتعدون والجمع باعتبار معنى الموصول (هم الظالمون) أى لانفسهم بتعريضها لسخط الله تعالى وعقابه ووضع الاسم الجليل فى المواقع الثلاثة الاخيرة موقع الضمير لتربية المهابة وادخال الروعة وتعقيب النهى بالوعيد للمبالغة فى التهديد (فان طلقها) أى بعد الطلقتين السابقتين

وهو المراد بقوله فامساك بمعروف (و الثاني) ان لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله أو تسريح باحسان (والثالث) ان يطلقها طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلاثة والله تعالى ذكر ألفاظا ثلاثة وجب تنزيل كل واحد من الالفاظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة فاما ان جعلنا قوله أو تسريح باحسان عبارة عن الطلقة الثالثة كنا قد صرفنا اللفظين الى معنى واحد على سبيل التكرار واهملنا القسم الثالث ومعلوم أن الاول اولى واعلم أن وقوع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين كالشيء الاجنبي ونظم الآية الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان قيل فاذا كان النظم الصحيح هو هذا فالسبب في ايقاع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين قلنا السبب أن الرجعة والخلع لا يصحان الا قبل الطلقة الثالثة أما بعدها فلا يبقى شيء من ذلك فلهذا السبب ذكر الله حكم الرجعة ثم اتبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كالخاتمة لجميع الاحكام المعتبرة في هذا الباب والله أعلم (المسئلة الثانية) مذهب جمهور المجتهدين أن المطلقة بالثلاث لا تحل لذلك الزوج الا بخمس شرائط تعتد منه وتعقد للثاني و يطؤها ثم يطلقها ثم تعتد منه وقال سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب تحل بمجرد العقد واختلف العلماء في أن شرط الوطء بالسنة أو بالكتاب قال أبو مسلم الاصفهاني الامران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان بن جني سألت أبا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة أرادوا انه عقد عليها واذا قالوا نكح امرأته أو زوجته أرادوا به المجامعة وأقول هذا الذي قاله أبو علي كلام محقق بحسب القوانين العقلية لان الاضافة الحاصلة بين الشيئين مغايرة لذات كل واحد من المضافين فاذا قيل نكح فلان زوجته فهذا النكاح أمر حاصل بينه و بين زوجته فهذا النكاح مغاير له ولزوجته ثم الزوجة ليست اسما لتلك المرأة بحسب ذاتها بل اسما لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية فالزوجة ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد مقدم لا محالة على المركب اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا نكح فلان زوجته فالنكاح متأخر عن المفهوم من الزوجية والزوجية متقدمة على الزوجة من حيث انها زوجة تقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية اذا ثبت هذا كان قوله حتى تنكح زوجا غيره يقتضي أن يكون ذلك النكاح غير الزوجية فكل من قال بذلك قال انه الوطء فثبت أن الآية دالة على انه لا بد من الوطء فقوله تنكح يدل على الوطء وقوله زوجا يدل على العقد وأما قول من يقول ان الآية غير دالة على الوطء وانما ثبت الوطء بالسنة فضعيف لان الآية تقتضي نفي الحل ممدودا الى غاية وهي قوله حتى تنكح وما كان غاية للشيء يجب انتهاء الحكم عند ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح

(فلا تحل) هي (له من بعد) أي من بعد هذا الطلاق (حتى تنكح زوجا غيره) أي حتى تتزوج غيره فان النكاح ايضا يسند الى كل منهما وتعلق بظاهره من اقتصر على العقد والجمهور على اشتراط الاصابة لما روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني فبت طلاقي وان عبد الرحمن بن الزبير تزوجني وان ما معه مثل هدبة الثوب فقال صلى الله عليه وسلم أتريدين ان ترجعي الى رفاعة قالت نعم قال صلى الله عليه وسلم لا حتى تذوقي عسيلته و يذوق من عسيلتك و بمثله تجوز الزيادة على الكتاب وقيل النكاح بمعنى الوطء والعقد مستفاد من لفظ الزوج والحكمة من هذا التشريع الردع عن المسارعة الى الطلاق والعود الى المطلقة ثلاثا والرغبة فيها والنكاح بشرط التحليل مكروه عندنا ويروى عدم الكراهة فيما لم يكن الشرط مصرحا به وفاسد عند الاكثرين لقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له

فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكانت الآية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول العقد فكان رفعها بالخبر نسخا للقرآن بخبر الواحد وانه غير جائز أما اذا حملنا النكاح على الوطء وحملنا قوله زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال وأما الخبر المشهور في السنة فما روى أن تميمة بنت عبد الرحمن القرظي كانت تحت رفاعة بن وهب بن عتيك القرظي ابن عمها فطلقها ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير القرظي فأتت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت تحت رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير وان ما معه مثل هدبة الثوب وانه طلقني قبل ان يمسني أفأرجع الى ابن عمي فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل فلبثت ما شاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان زوجي مسني فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول فلن اصدقك في الآخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتت ابابكر فاستأذنت فقال لا ترجعي اليه فلبثت حتى مضى لسبيله فأتت عمر فاستأذنت فقال لئن رجعت اليه لارجمنك وفي قصة رفاعة نزل قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره أما القياس فلان المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق لان الغالب أن الزوج يستنكر أن يفترش زوجته رجل آخر ولهذا المعنى قال بعض أهل العلم انما حرم الله تعالى على نساء النبي أن ينكحن غيره لما فيه من الغضاضة ومعلوم أن الزجر انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول فأما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصح جعله مانعا وزاجرا (المسئلة الثانية) قال الشافعي اذا طلق زوجته واحدة أو ثنتين ثم نكحت زوجا آخر واصابها ثم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات الاولى وقال ابو حنيفة بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلاث حجة الشافعي أن هذه طلقة ثالثة فوجب أن تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا انها طلقة ثالثة لانها طلقة وجدت بعد الطلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد الآية وقوله فان طلقها اعم من أن يطلقها الطلقة الثالثة مسبوقا بنكاح غيره اوغير مسبوق بنكاح غيره فكان الكل داخلا فيه (المسئلة الرابعة) مذهب الشافعي رضي الله عنه اذا تزوج بالمطلقة ثلاثا للمير على انه اذا أحلها للاول بأن أصابها فلا نكاح بينهما فهذا نكاح متعة باجل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط أن لا يطلقها اذا أحلها للاول ففيه قولان (أحدهما) لا يصح (والثاني) يصح ويبطل الشرط وبه قال أبو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا بانه اذا احلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم به وقال مالك والثوري واحمد هذا النكاح باطل دليلنا ان الآية تدل على ان الحرمة تنتهي بوطء مسبوق بعقد وقد وجدت فوجب القول بانتهاء الحرمة وحيث حكمنا بفساد النكاح فوطئها فهل

(فان طلقها) أي الزوج الثاني (فلا جناح عليهما) أي على الزوج الاول والمرأة (أن يتراجعا) ان يرجع كل منهما الى الآخر بالعقد (ان ظنا أن يقيما حدود الله) التي اوجب مراعاتها على الزوجين من الحقوق ولا وجه لتفسير الظن بالعلم لما أن العواقب غير معلومة ولأن أن الناصبة للتوقع المنافي للعلم ولذلك لا يكاد يقال علمت أن يقوم زيد (وتلك) اشارة الى الاحكام المذكورة الى هنا (حدود الله) أي احكامه المعينة المحمية من التعرض لها بالتغيير والمخالفة

يتبع

يقع به التحليل قولان والاصح انه لايقع به التحليل أما قوله تعالى فان طلقها فالمعنى ان طلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما أي على المرأة المطلقة والزوج الاول أن يتراجعا بنكاح جديد فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك فاذا تناكحا فقد تراجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع لغوي بقي في الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) ظاهر الآية يقتضي ان عندما يطلقها الزوج الثاني تحل المراجعة للزوج الاول الا أنه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولان المقصود من العدة استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل ههنا وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن المسيب في أن التحليل يحصل بمجرد العقد لان الوطء لو كان معتبرا لكانت العدة واجبة وهذه الآية تدل على سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما أن يتراجعا تدل على أن حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثاني الا أن الجواب ما قدمنا (المسئلة الثانية) قال الخليل والكسائي موضع أن يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره في أن يتراجعا وقال الفراء موضعه نصب بنزع الخافض * أما قوله تعالى ان ظنا أن يقيما حدود الله ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال كثير من المفسرين ان ظنا أي ان علما وايقنا انهما يقيمان حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) انك لا تقول علمت أن يقوم زيد ولكن علمت أنه يقوم زيد (والثاني) أن الانسان لا يعلم ما في الغد وانما يظنه (والثالث) انه بمنزلة قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا اصلاحا فان المعتبر هناك الظن وكذا ههنا واذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن أي متى حصل هذا الظن وحصل لهما العزم على اقامة حدود الله حسنت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوز منها أو اضرار منه فالمراجعة تحرم (المسئلة الثانية) كلمة ان في اللغة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فظاهر الآية يقتضي انه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن أو لم يحصل الا انا نقول ليس المراد أن هذا شرط لصحة المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى وقصد الاقامة لحدود الله وأوامره ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى وتلك حدود الله اشارة الى ما بينها من التكاليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وعندي أن هذه النصوص التي تقدمت أكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة وأكثر تلك المخصصات انما عرفت بالسنة فكان المراد والله أعلم أن هذه الاحكام التي تقدمت هي حدود الله وسيبينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وهو كقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم (المسئلة الثانية) قرأ عاصم في رواية أبان نبينها بالنون وهي نون التعظيم

(تبيينها) بهذا البيان اللائق أو سيبينها فيما سيأتي بناء على ان بعضها يلحقه زيادة كشف و بيان بالكتاب والسنة والجملة خبر ثان عند من يجوز كونه جملة كما في قوله تعالى فاذا هي حية تسعى او حال من حدود الله والعامل معنى الاشارة (لقوم يعلمون) اى يفهمون وتخصيصهم بالذكر مع عموم الدعوة والتبليغ لما أنهم المنتفعون بالبيان أولان ما سيلحق بعض النصوص من البيان لا يقف عليه الا الراسخون في العلم (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن) أى آخر عدتهن فان الاجل كما ينطلق على المدة ينطلق على منتهاها والبلوغ هو الوصول الى الشئ وقد يقال للدنو منه اتساعا وهو المراد ههنا لقوله عز وجل (فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف) اذ لا امكان للامساك بعد تحقق بلوغ الاجل اى فراجعوهن بغير ضرار أو خلوهن حتى ينقضي اجلهن باحسان من غير تطويل وهذا كما ترى اعادة الحكم في بعض صوره اعتناء بشأنه ومبالغة في ايجاب المحافظة عليه (ولا تمسكوهن ضرارا) تأكيد للامر بالامساك بمعروف وتوضيح لمعناه

والباقون بالياء على انه يرجع على اسم الله تعالى (المسئلة الثالثة) انما خص العلماء بهذا البيان لوجوه (أحدها) أنهم هم الذين ينتفعون بالآيات فغيرهم بمنزلة من لا يعتد به وهو كقوله هدى للمتقين (والثانى) انه خصهم بالذكر كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال (والثالث) يعنى به العرب لعلمهم باللسان (والرابع) يريد من له عقل وعلم كقوله وما يعقلها الا العالمون والمقصود انه لا يكلف الا عاقلا عالما بما يكلفه لانه متى كان كذلك فقد أزيح عذر المكلف (والخامس) أن قوله تلك حدود الله يعنى ما تقدم ذكره من الاحكام يبينها الله لمن يعلم ان الله أنزل الكتاب وبعث الرسول ليعملوا بامره وينتهوا عما نهوا عنه * قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف اوسرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا ان الله بكل شئ عليم) اعلم أن فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) أول ما يجب تقديمه فى هذه الآية أن لقائل أن يقول لا فرق بين هذه الآية وبين قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان فتكون اعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكرير الكلام واحد فى موضع واحد من غير فائدة وانه لا يجوز (والجواب) أما أصحاب أبى حنيفة فهم الذين حملوا قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اوتسريح باحسان على ان الجمع بين الطلقات غير مشروع وانما المشروع هو التفريق فهذا السؤال ساقط عنهم لان تلك الآيه فى بيان كيفية الجمع والتفريق وهذه الآية فى بيان كيفية الرجعة وأما أصحاب الشافعى رحمهم الله وهم الذين حملوا تلك الآية على كيفية الرجعة فهذا السؤال وارد عليهم ولهم أن يقولوا ان من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم فى بعض تلك الصور أهم لم يبعد أن يعيد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة أخرى ليدل ذلك التكرير على أن فى تلك الصورة من الاهتمام ماليس فى غيرها وههنا كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان فيه بيان انه لابد فى مدة العدة من أحد هذين الامرين وأما فى هذه الآية ففيه بيان ان عند مشارفة العدة على الزوال لابد من رعاية أحد هذين الامرين ومن المعلوم ان رعاية أحد هذين الامرين عند مشارفة زوال العدة أولى بالوجوب من سائر الاوقات التى قبل هذا الوقت وذلك لان أعظم أنواع الايذاء أن يطلقها ثم يراجعها مرتين عند آخر الاجل حتى تبقى فى العدة تسعة أشهر فلما كان هذا أعظم أنواع المضارة لم يبعد أن يعيد الله حكم هذه الصورة تنبيها على ان هذه الصورة أعظم الصور اشتمالا على المضارة وأولاها بأن يحترز المكلف عنها (المسئلة الثانية) قوله فأمسكوهن بمعروف اشارة الى المراجعة واختلف العلماء فى كيفية المراجعة فقال الشافعى رضى الله عنه لما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام لم يكن الرجعة الا بكلام وقال أبو حنيفة والثورى رضى الله عنهما تصح الرجعة

وزجر صريح عما كانوا يتعاطونه اى لا تراجعوهن ارادة الإضرار بهن كأن المطلق يترك المعتدة حتى اذا شارفت انقضاء الاجل يراجعها لا لرغبة فيها بل ليطول عليها العدة فنهى عنه بعد ما امر بضده لما ذكر وضرارا نصب على العلة أو الحالية اى لا تمسكوهن للمضارة او مضارين واللام فى قوله (لتعتدوا) متعلقة بضرارا اى لتظلموهن بالالجاء الى الافتداء (ومن يفعل ذلك) اى ما ذكر من الامساك المؤدى الى الظلم وما فيه من معنى البعد للدلالة على بعد منزلته فى الشر والفساد (فقد ظلم نفسه) فى ضمن ظلمه لهن بتعريضها للعقاب (ولا تتخذوا آيات الله) المنطوية على الاحكام المذكورة أو جميع آياته وهى داخلة فيها دخولا اوليا (هزوا) اى مهزوا بها بأن تعرضوا عنها وتتهاونوا فى المحافظة على ما فى تضاعيفها من الاحكام والحدود من قولهم لمن لم يجد فى الامر انت هازئ كأنه نهى عن الهزء بها واريد ما يستلزمه من الامر بضده اى جدوا فى الاخذ بها والعمل بما فيها وارعوها حق رعايتها والا فقد اخذتموها هزوا ولعبا ﴿ بالوطء ﴾

بالوطء وقال مالك رضي الله عنه ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة والافلا حجة الشافعي رضي الله عنه ماروى ان ابن عمر رضي الله عنه لما طلق زوجته وهي حائض فسأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه الصلاة والسلام مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر أمره النبي صلى الله عليه وسلم بالمراجعة مطلقا وأقل درجات الامر الجواز فنقول انه كان مأذونا بالمراجعة في زمان الحيض وماكان مأذونا بالوطء في زمان الحيض فيلزم أن لايكون الوطء رجعة وحجة أبي حنيفة رضي الله عنه انه تعالى قال فامسكوهن بمعروف امر بمجرد الامساك واذا وطئها فقد أمسكها فوجب أن يكون كافيا أما الشافعي رضي الله عنه فانه لما قال انه لابد من الكلام فظاهر مذهبه ان الاشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب و به قال مالك وابو حنيفة رضي الله عنهما وقال في الاملاء هو واجب وهو اختيار محمد بن جرير الطبري والحجة فيه قوله تعالى فأمسوهن بمعروف ولا يكون معروفا الااذ عرفه الغير وأجمعنا على انه لايجب عرفان غير الشاهد فوجب أن يكون عرفان الشاهد واجبا وأجاب الاولون بأن المراد بالمعروف هو المراعاة وايصال الخير لاماذكرتم (المسئلة الثالثة) لقائل ان يقول انه تعالى اثبت عند بلوغ الاجل حق المراجعة و بلوغ الاجل عبارة عن انقضاء العدة وعند انقضاء العدة لايثبت حق المراجعة (والجواب) من وجهين (احدهما) المراد ببلوغ الاجل مشارفة البلوغ لانفس البلوغ و بالجملة فهذا من باب المجاز الذي يطلق فيه اسم الكل على الأكثر وهو كقول الرجل اذا قارب البلد قد بلغنا (الثاني) أن الاجل اسم للزمان فنحمله على الزمان الذي هو آخر زمان يمكن ايقاع الرجعة فيه بحيث اذافات لايبقى بعده مكنة الرجعة وعلى هذا التأويل فلا حاجة بنا الى المجاز * أما قوله تعالى ولاتمسكوهن ضرارا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لقائل ان يقول لافرق بين ان يقول فأمسكوهن بمعروف و بين قوله ولاتمسكوهن ضرارا لان الامر بالشئ نهي عن ضده فما الفائدة في التكرار (والجواب) الامر لايفيد الامرة واحدة فلايتناول كل الاوقات اما النهي فانه يتناول كل الاوقات فلعله يمسكها بمعروف في الحال ولكن في قلبه ان يضارها في الزمان المستقبل فلما قال تعالى ولاتمسكوهن ضرارا اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات (المسئلة الثانية) قال القفال الضرار هو المضارة قال تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا أي اتخذوا المسجد ضرارا ليضاروا المؤمنين ومعناه رجع الى اثارة العداوة وازالة الالفة وايقاع الوحشة وموجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرار وجوها (احدها) ماروى ان الرجل كان يطلق المرأة ثم يدعها فاذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها وهكذا يفعل بها حتى تبقى في العدة تسعة اشهر أو أكثر (والثاني) في تفسير الضرار سوء العشرة (والثالث) تضييق النفقة واعلم انهم كانوا يفعلون في الجاهلية اكثر هذه الاعمال رجاء أن تختلع المرأة منه بمالها * اما قوله تعالى لتعتدوا ففيه وجهان (الاول) المراد لاتضاروهن فتكونوا معتدين يعني

بحسب الظاهر دون الحقيقة وهو معنى الهزؤ وقيل كان الرجل ينكح و يطلق و يعتق ثم يقول انما كنت ألعب فنزلت ولذلك قال صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق (واذكروا نعمت الله عليكم) حيث هداكم الى ما فيه سعادتكم الدينية والدنيوية اى قابلوها بالشكر والقيام بحقوقها والظرف متعلق بمحذوف وقع حالا من نعمة الله أي كائنة عليكم أوصفة لها على رأي من يجوز حذف الموصول مع بعض صلته أي الكائنة عليكم و يجوز أن يتعلق بنفسها ان يدرأ بها الانعام لانها اسم مصدر كنبات من أنبت ولا يقدح في عمله تاء التأنيث لانه مبني عليها كما في قوله * فلولا رجاء النصر منك ورهبة * عقابك قدكانوا لنا كالموارد *

فتكون عاقبة امركم ذلك وهو كقوله "فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اى فكان لهم وهى لام العاقبة (والثانى) أن يكون المعنى لاتضاروهن على قصد الاعتداء عليهن فحينئذ تصيرون عصاة لله وتكونون متعمدين قاصدين لتلك المعصية ولا شك أن هذا اعظم انواع المعاصى * اما قوله تعالى ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ففيه وجوه (احدها) ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله (وثانيها) ظلم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين أما منافع الدنيا فانه اذا اشتهر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب فى التزوج به ولا فى معاملته احد وأما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل والثواب الحاصل على الانقياد لاحكام الله تعالى وتكاليفه * أما قوله تعالى ولا تتخذوا آيات الله هزوا ففيه وجوه (الاول) ان من نسى فلم يفعله بعد أن نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الامر يقال فيه انه استهزأ بهذا الامر ويلعب به فعلى هذا كل من أمر بانه تجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف التى تقدم ذكرها فى العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يتشمر لادائها كان كالمستهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من أهل الصلاة (وثانيها) المراد ولا تتسامحوا فى تكاليف الله كما يتسامح فيما يكون من باب الهزل والعبث (والثالث) قال ابو الدرداء كان الرجل يطلق فى الجاهلية ويقول طلقت وأنا لاعب ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من طلق اوحرر او نكح فزعم انه لاعب فهو جد (والرابع) قال عطاء المعنى ان المستغفر من الذنب اذا كان مصرا عليه اوعلى مثله كان كالمستهزئ بآيات الله تعالى والاقرب هو الوجه الاول لان قوله ولا تتخذوا آيات الله هزوا تهديد والتهديد اذا ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها لا على شئ آخر غيرها واعلم انه تعالى لما رغبهم فى أداء التكاليف بما ذكر من التهديد رغبهم ايضا فى ادائها بان ذكرهم انواع نعمه عليهم فبدأ اولا بذكرها على سبيل الاجمال فقال واذكروا نعمة الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله على العبد فى الدنيا وفى الدين ثم انه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين وانما خصها بالذكر لانها اجل من نعم الدنيا فقال وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به والمعنى انه انما انزل الكتاب والحكمة ليعظكم به ثم قال واتقوا الله اى فى اوامره كلها ولا تخالفوه فى نواهيه واعلموا ان الله بكل شئ عليم * قوله تعالى ﴿ واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم ازكى لكم واطهر والله يعلم وانتم لاتعلمون ﴾ اعلم ان هذا هو الحكم السادس من احكام الطلاق وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى سبب نزول الآية وجهان (الاول) روى ان معقل بن يسار زوج اخته جميل بن عبد الله بن عاصم فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء يخطبها لنفسه ورضيت المرأة بذلك فقال لها معقل

(وما انزل عليكم) عطف على نعمة الله وما موصولة حذف عائدها من الصلة ومن فى قوله عز وجل (من الكتاب والحكمة) بيانية اى من القرآن والسنة او القرآن الجامع للعنوانين على ان العطف لتغاير الوصفين كما فى قوله * الى الملك القرم وابن الهمام * وفى ابهامه اولا ثم بيانه من التفخيم مالا يخفى وفى افراده بالذكر مع كونه اول مادخل فى النعمة المأمور بذكرها ابانة بخطره ومبالغة فى البعث على مراعاة ماذكر قبله من الاحكام (يعظكم به) أى بما انزل حال من فاعل انزل اومن مفعوله اومنهما معا (واتقوا الله) فى شأن المحافظة عليه والقيام بحقوقه الواجبة (واعلموا ان الله بكل شئ عليم) فلا يخفى عليه شئ مما تأتون وما تذرون فيأخذكم بأفانين العقاب

لا أنكحتك ثم تزوجها بعد أن طلقتها ثم جئت تخطبها والله لا ترجع إليك فانها وجهي من وجهك حرام ان راجعته فأنزل الله تعالى هذه الآية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الآية فقال معقل رغم انفي لامر ربي اللهم رضيت وسلمت لامرك وأنكح اخته زوجها (والثاني) روي عن مجاهد والسدي ان جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها واراد رجعتها بعد العدة فأبى جابر فأنزل الله تعالى هذه الآية وكان جابر يقول فيّ نزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) العضل المنع يقال عضل فلان ابنته اذا منعها من الزوج فهو يعضلها ويعضلها بضم الضاد وبكسرها وأنشد الاخفش

وان قصائدي لك فاصطنعني * كرائم قد عضلن عن النكاح

وأصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المرأة اذا نشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم قال أوس بن حجر

ترى الارض منا بالفضاء مريضة * معضلة منا بجيش عرمرم

وأعضل المريض الاطباء أي أعياهم وسميت العضلة عضلة لان القوى المحركة منشؤها منها ويقال داء عضال للامر اذا اشتد ومنه قول أوس

وليس أخوك الدائم العهد بالذي * يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا
ولكنه النائي اذا كنت آمنا * وصاحبك الادنى اذا الامر أعضلا

(المسئلة الثالثة) اختلف المفسرون في أن قوله فلا تعضلوهن خطاب لمن فقال الاكثرون انه خطاب للاولياء وقال بعضهم انه خطاب للازواج وهذا هو المختار والذي يدل عليه أن قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن والجزاء قوله فلا تعضلوهن ولا شك أن الشرط وهو قوله واذا طلقتم النساء خطاب مع الازواج فوجب أن يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم أيضا اذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية اذا طلقتم النساء أيها الازواج فلا تعضلوهن أيها الاولياء وحينئذ لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتنزيه كلام الله عن مثله واجب فهذا كلام قوي متين في تقرير هذا القول ثم انه يتأكد بوجهين آخرين (الاول) أن من أول آية في الطلاق الى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الازواج والبتة ما جرى للاولياء ذكر فكان صرف هذا الخطاب الى الاولياء على خلاف النظم (الثاني) ما قبل هذه الآية خطاب مع الازواج في كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فاذا جعلنا هذه الآية خطابا لهم في كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظما والترتيب مستقيما أما اذا جعلناه خطابا للاولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب الى الازواج أولى حجة من قال الآية خطاب للاولياء وجوه (الاول) وهو عمدتهم الكبرى ان الروايات المشهورة في سبب نزول الآية دالة على ان هذه الآية

بيان لحكم ما كانوا يفعلونه عند بلوغ الاجل حقيقة بعد بيان حكم ما كانوا يفعلونه عند المشارفة اليه والعضل الحبس والتضييق ومنه عضلت الدجاجة اذا نشب بيضها ولم يخرج والمراد المنع والخطاب اما للاولياء لما روي انها نزلت في معقل بن يسار حين عضل أخته جملاء أن ترجع الى زوجها الاول بالنكاح وقيل نزلت في جابر بن عبد الله حين عضل ابنة عم له واسناد التطليق اليهم لتسببهم فيه كما ينبئ عنه تصديهم للعضل ولعل التعرض لبلوغ الاجل مع جواز التزوج بالزوج الاول قبله أيضا لوقوع العضل المذكور حينئذ وليس فيه دلالة على ان ليس للمرأة ان تزوج نفسها والا لما احتيج الى نهي الاولياء عن العضل لما ان النهي لدفع الضرر عنهن فانهن وان قدرن على تزويج انفسهن لكنهن يحترزن عن ذلك مخافة اللوم والقطيعة واما للازواج حيث كانوا يعضلون مطلقاتهم ولا يدعونهن يتزوجن ظلما وقسرا لحمية الجاهلية واما للناس كافة فان اسناد ما فعله واحد منهم الى الجميع شائع مستفيض

خطاب مع الاولياء لامع الازواج ويمكن أن يجاب عنه بانه لما وقع التعارض بين هذه الحجة وبين الحجة التي ذكرناها كانت الحجة التي ذكرناها أولى بالرعاية لان المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد وأيضا فلان الروايات متعارضة فروى عن معقل انه كان يقول ان هذه الاية لو كانت خطابا مع الازواج لكانت اما أن تكون خطابا قبل انقضاء العدة أومع انقضائها والاول باطل لان ذلك مستفاد من الآية فلو حملنا هذه الاية على مثل ذلك المعنى كان تكرارا من غير فائدة وأيضا فقد قال تعالى لاتعضلوهن أن ينكحن أزواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى عن العضل حال حصول التراضي ولايحصل التراضي بالنكاح الابعد التصريح بالخطبة ولايجوز التصريح بالخطبة الابعد انقضاء العدة قال تعالى ولاتعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله (والثاني) أيضا باطل لان بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة فكيف يصرف هذا النهى اليه ويمكن أن يجاب عنه بان الرجل قد يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها وتلحقه الغيرة اذا رأى من يخطبها وحينئذ يعضلها عن أن ينكحها غيره اما بان يجحد الطلاق أو يدعى انه كان راجعها في العدة أو يدس الى من يخطبها بالتهديد والوعيد أو يسئ القول فيها وذلك بأن ينسبها الى أمور تنفر الرجل عن الرغبة فيها فالله تعالى نهى الازواج عن هذه الافعال وعرفهم أن ترك هذه الافعال أزكى لهم وأطهر من دنس الآثام (الحجة الثالثة لهم) قالوا قوله تعالى أن ينكحن أزواجهن معناه ولاتمنعوهن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجالهن قبل ذلك وهذا الكلام لاينتظم الا اذا جعلنا الآية خطابا للاولياء لانهم كانوا يمنعونهن من العود الى الذين كانوا أزواجالهن قبل ذلك فأما اذا جعلنا الآية خطابا للازواج فهذا الكلام لايصح ويمكن أن يجاب عنه بان معنى قوله ينكحن أزواجهن من يريدون أن يتزوجوهن فيكونون أزواجا والعرب قد تسمى الشئ باسم مايؤل اليه فهذا جملة الكلام في هذا الباب (المسئلة الرابعة) تمسك الشافعي رضى الله عنه بهذه الآية في بيان أن النكاح بغير ولى لايجوز وبنى ذلك الاستدلال على ان الخطاب في هذه الآية مع الاولياء قال واذا ثبت هذا وجب أن يكون التزويج الى الاولياء لاالى النساء لانه لو كان للمرأة أن تتزوج بنفسها أو توكل من يزوجها لما كان الولى قادرا على عضلها من النكاح ولولم يقدر الولى على هذا العضل لما نهاه الله عز وجل عن العضل وحيث نهاه عن العضل كان قادرا على العضل واذا كان الولى قادرا على العضل وجب أن لاتكون المرأة متمكنة من النكاح واعلم أن هذا الاستدلال بناء على ان هذا الخطاب مع الاولياء وقد تقدم مافيه من المباحث ثم ان سلمنا هذه المقدمة لكن لم لايجوز أن يكون المراد بقوله ولاتعضلوهن أن يخليها ورأيها في ذلك وذلك لان الغالب في النساء الايامى أن يركن الى رأى الاولياء في باب النكاح وان كان الاستئذان الشرعى لهن وان يكن تحت تدبيرهم ورأيهم وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن كتمكنهم من تزويجهن فيكون

والمعنى اذا وجد فيكم طلاق فلا يقع فيما بينكم عضل سواء كان ذلك من قبل الاولياء أومن جهة الازواج أومن غيرهم وفيه تهويل لامر العضل وتحذير منه وايذان بان وقوع ذلك بين ظهرانيهم وهم ساكتون عنه بمنزلة صدوره عن الكل في استتباع اللائمة وسراية الغائلة (أن ينكحن) أى من أن ينكحن فمحله النصب عند سيبويه والفراء والجر عند الخليل على الخلاف المشهور وقيل هو بدل اشتمال من الضمير المنصوب في تعضلوهن وفيه دلالة على صحة النكاح بعبارتهن (أزواجهن) ان أريد بهم المطلقون فالزوجية اما باعتبار ماكان واما باعتبار مايكون والافبالاعتبار الاخير (اذا تراضوا) ظرف للاتعضلوا وصيغة التذكير باعتبار تغليب الخطاب على النساء والتقييد به لانه المعتاد لالتجويز المنع قبل تمام التراضي وقيل ظرف لان ينكحن وقوله تعالى (بينهم) ظرف للتراضي مفيد لرسوخه واستحكامه ﴿ النهى ﴾

النهى محمولا على هذا الوجه وهو منقول عن ابن عباس فى تفسير الآية وأيضا فثبوت العضل فى حق الولى ممتنع لانه مهما عضل لا يبقى لعضله أثر وعلى هذا الوجه فصدور العضل عنه غير معتبر وتمسك أبو حنيفة رضى الله عنه بقوله تعالى أن ينكحن أزواجهن على ان النكاح بغير ولى جائز وقال انه تعالى أضاف النكاح اليها اضافة الفعل الى فاعله والتصرف الى مباشره ونهى الولى عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما نهى الولى عن منعها منه قالوا وهذا النص متأكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبقوله فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف وتزويجها نفسها من الكفؤ فعل بالمعروف فوجب أن يصح وحقيقة هذه الاضافة على المباشر دون الخاطب وأيضا قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى ان أراد النبى أن يستنكحها دليل واضح مع انه لم يحضر هناك ولى البتة وأجاب أصحابنا بأن الفعل كما يضاف الى المباشر قد يضاف أيضا الى المتسبب يقال بنى الامير دارا وضرب دينارا وهذا وان كان مجازا الا أنه يجب المصير اليه لدلالة الاحاديث على بطلان هذا النكاح (المسئلة الخامسة) قوله تعالى فبلغن أجلهن محمول فى هذه الآية على انقضاء العدة قال الشافعى رضى الله عنه دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى هذا الكلام أنه تعالى قال فى الآية السابقة فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال فأمسكوهن بمعروف لان امساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال أو سرحوهن بمعروف لانها بعد انقضاء العدة تكون مسرحة فلا حاجة الى تسريحها وأما هذه الآية التى نحن فيها فالله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج بالازواج وهذا النهى انما يحسن فى الوقت الذى يمكنها أن تتزوج فيه بالازواج وذلك انما يكون بعد انقضاء العدة فهذا هو المراد من قول الشافعى رضى الله عنه دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين * أما قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فى التراضى وجهان (أحدهما) ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول (وثانيها) أن المراد منه ما يضاد ما ذكره فى قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما ما لزمه فى هذا العقد لصاحبه حتى تحصل الصحبة الجميلة وتدوم الالفة (المسئلة الثانية) قال بعضهم التراضى بالمعروف هو مهر المثل وفرعوا عليه مسئلة فقهية وهى أنها اذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا فالنكاح صحيح عند أبى حنيفة وللولى أن يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر وقال أبو يوسف ومحمد ليس للولى ذلك حجة أبى حنيفة رحمه الله فى هذه الآية هو قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف وأيضا انها بهذا النقصان أرادت الحاق الشين بالاولياء لان الاولياء يتضررون بذلك لانهم يعيرون بقلة المهور ويتفاخرون بكثرتها ولهذا يكتمون المهر القليل حياء ويظهرون المهر الكثير رياء وأيضا فان نساء العشيرة يتضررن بذلك لانه ربما

(بالمعروف) الجميل عند الشرع المستحسن عند الناس والباء اما متعلقة بمحذوف وقع حالا من فاعل تراضوا أو نعتا لمصدر محذوف أى تراضيا كائنا بالمعروف واما بتراضوا أى تراضوا بما يحسن فى الدين والمروءة وفيه اشعار بان المنع من التزوج بغير كفؤ أو بما دون مهر المثل ليس من باب العضل

وقعت الحاجة الى ايجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبرون ذلك بهذا المهر القليل فلاجرم للاولياء أن يمنعوها عن ذلك وينوبوا عن نساء العشيرة ثم انه تعالى لما بين حكمة التكليف قرنه بالتهديد فقال ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر وذلك لان من حق الوعظ أن يتضمن التحذير من المخالفة كما تضمن الترغيب في الموافقة فكانت الآية تهديدا من هذا الوجه وفي الآية سؤالان (السؤال الاول) لم وحد الكاف في قوله تعالى ذلك مع انه يخاطب جماعة (والجواب) هذا جائز في اللغة والتثنية أيضا جائزة والقرآن نزل باللغتين جميعا قال تعالى ذلكما مما علمني ربي وقال فذلكن الذي لمتنني فيه وقال يوعظ به وقال ألم أنهكما عن تلكما الشجرة (السؤال الثاني) لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم (الجواب لوجوه أحدها) لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به كقوله هدى للمتقين وهو هدى للكل كما قال هدى للناس وقال انما أنت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذكر مع انه كان منذرا للكل كما قال ليكون للعالمين نذيرا (وثانيها) احتج بعضهم بهذه الآية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الدين قالوا والدليل عليه أن قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من بيان الاحكام فلما خصص ذلك بالمؤمنين دل على ان التكليف بفروع الشرائع غير حاصل الا في حق المؤمنين وهذا ضعيف لانه ثبت أن ذلك التكليف عام قال تعالى ولله على الناس حج البيت (وثالثها) أن بيان الاحكام وان كان عاما في حق المكلفين الا أن كون ذلك البيان وعظا مخصص بالمؤمنين لان هذه التكاليف انما توجه على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر الملزم المعجز أما المؤمن الذي يقر بحقيتها فانها انما تذكر له وتشرح له على سبيل التنبيه والتحذير ثم قال ذلكم ازكى لكم وأطهر يقال زكا الزرع اذا نما فقوله أزكى لكم اشارة الى استحقاق الثواب الدائم وقوله أطهر اشارة الى ازالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال والله يعلم وأنتم لا تعلمون والمعنى أن المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكاليف على الجملة الا أن التفصيل في هذه الامور غير معلوم والله تعالى عالم في كل ما أمر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير لانه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات فلما كان كذلك صح أن يقول والله يعلم وأنتم لا تعلمون ويجوز أن يراد به والله يعلم من يعمل على وفق هذه التكاليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الآيات تقرير طريقة الوعد والوعيد * (الحكم العاشر الرضاع) قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما) اعلم أن في قوله تعالى والوالدات ثلاثة أقوال (الاول) أن المراد منه ما أشعر ظاهر اللفظ به وهو جميع الوالدات سواء كن مزوجات أو مطلقات والدليل عليه أن اللفظ عام وما قام

ثم فيما بعده والتوحيد اما باعتبار كل واحد منهم واما بتأويل القبيل والفريق واما لان الكاف لمجرد الخطاب والفرق بين الحاضر والمنقضي دون تعيين المخاطبين او للرسول صلى الله عليه وسلم كما في قوله تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء للدلالة على ان حقيقة المشار اليه أمر لا يكاد يعرفه كل أحد (يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر) لانه المسارع الى الامتثال بأوامره ونواهيه الا لانه وحده من تداخله وقوله تعالى منكم اما متعلق بكان عند من يجوز تقدمه في الظروف وتقديمه واما بمحذوف وقع حالا من فاعل يؤمن أي كائنا منكم (ذلكم) أي الاتعاظ به والعمل بمقتضاه (أزكى لكم) أي أنمى وأنفع (وأطهر) من أدناس الآثام وأوضار الذنوب (والله يعلم) ما فيه من الزكاء والطهر (وأنتم لا تعلمون) ذلك أو والله يعلم ما فيه صلاح أموركم من الاحكام والشرائع التي من جملتها ما بينه هنا وأنتم لا تعلمونها فدعوا آراءكم وامتثلوا أمره تعالى ونهيه في كل ما تأتون وما تذرون (والوالدات)

دليل التخصيص فوجب تركه على عمومه (والقول الثاني) المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على ان المراد ذلك وجهان (أحدهما) أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق فكانت هذه الآية تتمة تلك الآيات ظاهرا وسبب التعليق بين هذه الآية وبين ما قبلها أنه اذا حصلت الفرقة حصل التباغض والتعادي وذلك يحمل المرأة على ايذاء الولد من وجهين (أحدهما) ان ايذاء الولد يتضمن ايذاء الزوج المطلق (والثاني) انها ربما رغبت في التزوج بزوج آخر وذلك يقتضي اقدامها على اهمال امر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ندب الله الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشأنهم فقال والوالدات يرضعن أولادهن والمراد المطلقات (الحجة الثانية لهم) ماذكره السدي قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الآية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل الرضاع واعلم أنه يمكن الجواب عن الحجة الاولى أن هذه الآية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن الحجة الثانية لايبعد أن تستحق المرأة قدرا من المال لمكان الزوجية وقدرا آخر لمكان الرضاع فانه لا منافاة بين الامرين (القول الثالث) قال الواحدي في البسيط الاولى أن يحمل على الزوجات في حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء أرضعت الولد أو لم ترضع فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع قلنا النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكين فاذا اشتغلت بالحضانة والارضاع لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما توهم متوهم أن نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة وان اشتغلت المرأة بالارضاع هذا كله كلام الواحدي رحمه الله * أما قوله تعالى يرضعن أولادهن ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا الكلام وان كان في اللفظ خبرا الا انه في المعنى أمر وانما جاز ذلك لوجهين (الاول) تقدير الآية والوالدات يرضعن أولادهن في حكم الله الذي أوجبه الا أنه حذف لدلالة الكلام عليه (والثاني) أن يكون معنى يرضعن ليرضعن الا أنه حذف ذلك للتصرف في الكلام مع زوال الايهام (المسئلة الثانية) هذا الامر ليس أمر ايجاب و يدل عليه وجهان (الاول) قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن أجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحقت الاجرة (الثاني) انه تعالى قال بعد ذلك وان تعاسرتم فسترضع له أخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك في نفي الوجوب عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الوالد الا بسبب الارضاع فلو كان الارضاع واجبا عليها لما وجب ذلك وفيه البحث الذي قدمناه اذا ثبت أن الارضاع غير واجب على الام فهذا الامر محمول على الندب من حيث ان تربية الطفل بلبن الام أصلح له من سائر الالبان ومن حيث ان شفقة الام عليه أتم من

(والوالدات يرضعن أولادهن) شروع في بيان الاحكام المتعلقة بأولادهن خصوصا واشتراكا وهو أمر أخرج مخرج الخبر مبالغة في الحمل على تحقيق مضمونه ومعناه الندب أو الوجوب ان خص بمادة عدم قبول الصبي ثدي الغير أو فقد ان الظئر أو عجز الولد عن الاستئجار والتعبير عنهن بالعنوان المذكور لهز عطفهن نحو أولادهن والحكم عام للمطلقات وغيرهن وقيل خاص بهن اذ الكلام فيهن

شفقتهما هذا إذا لم يبلغ الحال في الولد إلى حد الاضطرار أما إذا بلغ بأن لا يوجد غير الأم أو لا يرضع الطفل إلا منها فواجب عليها عند ذلك أن ترضعه كما يجب على كل أحد مواساة المضطر في الطعام * أما قوله تعالى حولين كاملين ففيه مسائل (المسئلة الاولى) أصل الحول من حال الشيء يحول إذا انقلب فالحول منقلب من الوقت الاول الى الثاني وإنما ذكر الكمال لرفع التوهم من أنه على مثل قولهم أقام فلان بمكان كذا حولين أو شهرين وإنما أقام حولا وبعض الآخر ويقولون اليوم يومان مذ لم أره وإنما يعنون يوما وبعض اليوم الآخر (المسئلة الثانية) اعلم أنه ليس التحديد بالحولين تحديد إيجاب ويدل عليه وجهان (الاول) أنه تعالى قال بعد ذلك لمن أراد أن يتم الرضاعة فلما علق هذا الاتمام بإرادتنا ثبت أن هذا الاتمام غير واجب (الثاني) أنه تعالى قال فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت أنه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه (الاول) وهو الاصح أن المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقدر الله ذلك بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع التنازع بينهما فان أراد الاب أن يفطمه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على عكس هذا فأما اذا اجتمعا على أن يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك (الوجه الثاني) في المقصود من هذا التحديد هو أن للرضاع حكما خاصا في الشريعة وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان أن الارتضاع ما لم يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم هذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري رضي الله عنهم وقال أبو حنيفة رضي الله عنه مدة الرضاع ثلاثون شهرا حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) أنه ليس المقصود من قوله لمن أراد أن يتم الرضاع هو التمام بحسب حاجة الصبي الى ذلك اذ من المعلوم أن الصبي كما يستغني عن اللبن قبل تمام الحولين فقد يحتاج اليه بعد الحولين لضعف في تركيبه لان الاطفال يتفاوتون في ذلك واذا لم يجز أن يكون المراد بالتمام هذا المعنى وجب أن يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على أن حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول الارتضاع في هذه المدة (الحجة الثانية) روى عن علي رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع بعد فصال وقال تعالى وفصاله في عامين (الحجة الثالثة) ما روى ابن عباس رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الحولين (والوجه الثالث) في المقصود من هذا التحديد ما روى ابن عباس أنه قال التي تضع لستة أشهر انها ترضع حولين كاملين فان وضعت لسبعة أشهر أرضعت ثلاثة وعشرين شهرا وقال آخرون الحولان هو الحد في رضاع كل مولود وحجة ابن عباس رضي الله عنهما أنه تعالى قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا دلت هذه الآية على أن زمان هاتين الحالتين هو هذا القدر من الزمان فكلما

(حولين كاملين) التأكيد بصفة الكمال لبيان أن التقدير تحقيقي لا تقريبي مبني على المسامحة المعتادة

[illegible] (المسألة الثالثة) روى أن
[illegible] رضي الله عنه [illegible] بها ثم ولدت لستة
أشهر فقال علي رضي الله عنه قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدات
يرضعن أولادهن حولين كاملين فإذا ذهب للفصال حولان بقي للحمل ستة أشهر وعن عمر أنه جيء بامرأة
وضعت لستة أشهر فشاور في رجمها فقال ابن عباس إن خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم
ذكر هاتين الآيتين واستخرج منهما أن أقل الحمل ستة أشهر * أما قوله تعالى لمن أراد أن يتم
الرضاعة ففيه مسألتان (المسألة الأولى) قرأ ابن عباس رضي الله عنهما أن يكمل
الرضاعة وقرئ الرضاعة بكسر الراء (المسألة الثانية) في كيفية اتصال هذه الآية بما
قبلها وجهان (الأول) أن تقدير الآية هذا الحكم لمن أراد إتمام الرضاعة وعن قتادة
فرض الله حولين كاملين ثم أنزل اليسر والتخفيف فقال لمن أراد أن يتم الرضاعة والمعنى أنه
تعالى جوز النقصان بذكر هذه الآية (والثاني) أن اللام متعلقة بقوله يرضعن
كما تقول أرضعت فلانة لفلان ولده أي يرضعن حولين لمن أراد أن يتم الإرضاع من الآباء
لأن الأب يجب عليه إرضاع الولد دون الأم على ما بيناه * أما قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن بالمعروف ففيه مسائل (المسألة الأولى) المولود له هو الوالد وإنما عبر عنه
بهذا الاسم لوجوه الأول قال صاحب الكشاف إن السبب فيه أن يعلم أن الوالدات
إنما ولدن الأولاد للآباء ولذلك ينسبون إليهم لا إلى الأمهات وأنشد للمأمون بن الرشيد

وإنما أمهات الناس أوعية * مستودعات وللآباء أبناء

(الثاني) أن هذا تنبيه على أن الولد إنما يلتحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال
صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فكأنه قال إذا ولدت المرأة الولد للرجل وعلى فراشه وجب
عليه رعاية مصالحه فهذا تنبيه على أن سبب النسب والإلحاق مجرد هذا القدر (الثالث)
أنه قيل في تفسير قوله يا ابن أم أن المراد منه أن الأم مشفقة على الولد فكان الغرض من
ذكر الأم تذكير الشفقة فكذا ههنا ذكر الوالد بلفظ المولود له تنبيها على أن هذا الولد
إنما ولد لأجل الأب فكان نقصه عائدا إليه ورعاية مصالحه لازمة له كما قيل كله لك وكله
عليك (المسألة الثانية) أنه تعالى كما وصى الأم برعاية جانب الطفل في قوله تعالى والوالدات
يرضعن أولادهن حولين كاملين وصى الأب برعاية جانب الأم حتى تكون قادرة على
رعاية مصلحة الطفل فأمره برزقها وكسوتها بالمعروف والمعروف في هذا الباب قد يكون
محدود الشرط والعقد وقد يكون غير محدود إلا من جهة العرف لأنه إذا قام بما يكفيها
طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الأجرة فإنه إن كان ذلك أقل من قدر الكفاية
لحقها من الجوع والعري ضرر وضررها يتعدى إلى الولد (المسألة الثالثة) أنه تعالى وصى
الأم برعاية الطفل أولا ثم وصى الأب برعاية الأم ثانيا وهذا يدل على أن احتياج الطفل
إلى رعاية الأم أكثر من احتياجه إلى رعاية الأب لأنه ليس بين الطفل وبين رعاية الأم واسطة

(لمن أراد أن يتم الرضاعة) بيان لمن توجه إليه الحكم أي ذلك لمن أراد إتمام الرضاعة وفيه دلالة على جواز النقص وقيل اللام متعلقة بيرضعن فإن الأب يجب عليه الإرضاع كالنفقة والأم ترضع له كما يقال أرضعت فلانة لفلان ولده (وعلى المولود له) أي الوالد فإن الولد يولد له وينسب إليه وتغيير العبارة للإشارة إلى المعنى المقتضي لوجوب الإرضاع ومؤنة المرضعة عليه (رزقهن وكسوتهن) أجرة لهن واختلف في استئجار الأم وهو غير جائز عندنا ما دامت في النكاح أو العدة جائز عند الشافعي رحمه الله (بالمعروف) حسبما يراه الحاكم ويفي به وسعه

البتة أما رعاية الاب فانما تصل الى الطفل بواسطة فانه يستأجر المرأة على ارضـ
وحضانته بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان حق الام أكثر من حق الاب والاخـ
المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ثم قال تعالى لا تكلف نفس الا وسعها وفيه مسا
(المسئلة الاولى) التكليف الالزام يقال كلفه الامر فتكلف وكلف وقيل ان أصله
الكلف وهو الاثر على الوجه من السواد فمعنى تكلف الامر اجتهد أن يبين فيه أثره وكـ
الزمه ما يظهر فيه أثره والوسع ما يسع الانسان فيطيقه أخذه من سعة الملك أى العر
ولو ضاق لعجز عنه والسعة بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة (المسئلة الثانيـ
المراد من الآية ان أب [illegible] لا يكلف [illegible] الا ما تتسع له قدرته
لان الوسع فى اللغة ما تتسع له القدرة ولا يبلغ استغراقها وبين أنه لا يلزم الاب الا ذلك وهو
نظير قوله فى سورة الطلاق فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن ثم قال وان تعاسرتم
فسترضع له أخرى ثم بين فى النفقة انها على قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة من سعته
ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها (المسئلة الثالثة)
المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على أن الله تعالى لا يكلف العباد الا ما يقدرون عليه لانه أخبر
انه لا يكلف أحدا الا ما تتسع له قدرته والوسع فوق الطاقة فاذا لم يكلفه الله تعالى ما لا
تتسع له قدرته فبأن لا يكلفه ما لا قدرة له عليه أولى ثم قال لا تضار والدة بولدها وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وقتيبه عن الكسائى لا تضار بالرفع والباقون
بالفتح أما الرفع فقال الكسائى والفراء انه نسق على قوله لا تكلف قال على بن عيسى هذا
غلط لان النسق بلا انما هو اخراج الثانى مما دخل فيه الاول نحو ضربت زيدا لا عمرا
فاما أن يقال يقوم زيد لا يقعد عمرو فهو غير جائز على النسق بل الصواب انه مرفوع على
الاستئناف فى النهى كما يقال لا يضرب زيد لا تقتل عمرا وأما النصب فعلى النهى والاصل
لا تضارر فادغمت الراء الاولى فى الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين يقال يضارر رجل
زيدا وذلك لان أصل الكلمة التضعيف فادغمت احدى الرائين فى الاخرى فصار لا تضار
كما تقول لا تردد ثم تدغم فتقول لا ترد بالفتح قال تعالى يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن
دينه وقرأ الحسن لا تضار بالكسر وهو جائز فى اللغة وقرأ أبان عن عاصم لا تضارر مظهرة
الراء مكسورة على ان الفعل لها (المسئلة الثانيه) قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما جائز
فى اللغة وانما احتمل الوجهين نظرا الحال الادغام الواقع فى تضار (أحدهما) أن يكون
أصله لا تضارر بكسر الراء الاولى وعلى هذا الوجه تكون المرأة هى الفاعلة للضرار
(والثانى) أن يكون أصله لا تضارر بفتح الراء الاولى فتكون المرأة هى المفعول بها الضرار
وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل الام الضرار بالاب بسبب ايصال الضرر الى
الولد وذلك بان تمتنع المرأة من ارضاعه مع ان الاب ما امتنع عليها فى النفقة من الرزق
والكسوة فتلقى الولد عليه وعلى الوجه الثانى معناه لا تضارر أى لا يفعل الاب الضرار

(لا تكلف نفس الا وسعها) تعليل لايجاب المؤمن بالمعروف أو تفسير للمعروف وهو نص على انه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه وذلك لا ينافى امكانه (لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده) تفصيل لما قبله وتقرير له أى لا يكلف كل واحد منهما الآخر ما لا يطيقه ولا يضاره بسبب ولده وقرئ لا تضار بالرفع بدلا من لا تكلف وأصله على القراءتين لا تضارر بالكسر على البناء للفاعل وبالفتح على البناء للمفعول وعلى الوجه الاول يجوز أن يكون بمعنى تضر والباء من صلته أى لا يضار الوالدان بالولد فيفرط فى تعهده ويقصر فيما ينبغى له وقرئ لا تضار بالسكون مع التشديد على نية الوقف وبه مع التخفيف على انه من ضاره يضيره واضافة الولد الى كل منهما لاستعطافهما اليه والتنبيه على انه جدير بان يتفقا على استصلاحه ولا ينبغى أن يضرا به أو يتضارا بسببه

بالام فينزع الولد منها مع رغبتها في امساكها وشدة محبتها له وقوله ولا مولود له بولده أي ولا تفعل الام الضرار بالاب بان تلقى الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شئ واحد وهو أن يغيظ أحدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال تضار والفعل لواحد قلنا الوجوه (أحدها) ان معناه المبالغة فان ايذاء من يؤذيك أقوى من ايذاء من لا يؤذيك (والثانى) لا يضار الام والاب بان لا ترضع الام أو يمنعها الاب وينزعه منها (والثالث) أن المقصود لكل واحد منهما باضرار الولد اضرار الآخر فكان ذلك في الحقيقة مضارة (المسئلة الثالثة) قوله لا تضار والدة بولدها وان كان خبرا في الظاهر لكن المراد منه النهى وهو يتناول اساءتها الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله ولا مولود له بولده يتناول كل المضارة وذلك بأن يمنع الوالدة أن ترضعه وهى به أرأف وقد يكون بان يضيق عليها النفقة والكسوة أو بأن يسئ اليها العشرة فيحملها ذلك على اضرارها بالولد فكل ذلك داخل في هذا النهى والله أعلم أما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم انه لما تقدم ذكر الوالد وذكر الولد وذكر الوالدات احتمل في الوارث أن يكون مضافا الى كل واحد من هؤلاء والعلماء لم يدعوا وجها يمكن القول به الا وقال به بعضهم (فالقول الاول) وهو منقول عن ابن عباس رضى الله عنهما ان المراد وارث الاب وذلك لان قوله وعلى الوارث مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما اعتراض لبيان المعروف والمعنى ان المولود له ان مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة يعنى ان مات المولود له لزم وارثه أن يقوم مقامه في أن يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب الضرار قال أبو مسلم الاصفهانى هذا القول ضعيف لانا اذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والولد أيضا وارثه أدى الى وجوب نفقته على غيره حال ماله مال ينفق منه وان هذا غير جائز ويمكن أن يجاب عنه بأن الصبى اذا ورث من أبيه مالا فانه يحتاج الى من يقوم بتعهده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع الضرار عنه وهذه الاشياء يمكن ايجابها على وارث الاب (القول الثانى) أن المراد وارث الاب يجب عليه عند موت الاب كل ما كان واجبا على الاب وهذا قول الحسن وقتادة وأبى مسلم والقاضى ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه أى وارث هو فقيل هو العصبات دون الام والاخوة من الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء وسفيان وابراهيم وقيل هو وارث الصبى من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث وهو قول قتادة وابن أبى ليلى قالوا النفقة على قدر الميراث وقيل الوارث ممن كان ذا رحم محرم دون غيرهم من ابن العم والمولى وهو قول أبى حنيفة وأصحابه واعلم أن ظاهر الكلام يقتضى أن لا فضل بين وارث ووارث لانه تعالى أطلق اللفظ فغير ذى الرحم بمنزلة ذى الرحم كما أن البعيد كالقريب والنساء كالرجال ولولا ان الام خرجت من ذلك من حيث مر ذكرها بايجاب الحق لها لصح أيضا دخولها تحت الكلام لانها قد تكون وارث الصبى كغيرها (القول الثالث)

(وعلى الوارث مثل ذلك) عطف على قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن الخ وما بينهما تعليل أو تفسير معترض والمراد به وارث الصبى ممن كان ذا رحم محرم منه وقيل عصباته وقال الشافعى رحمه الله هو وارث الاب وهو الصبى أى اثمان المرضعة من ماله عند موت الاب ولا نزاع فيه وانما الكلام فيما اذ لم يكن للصبى مال وقيل الباقى من الابوين من قوله عليه الصلاة والسلام واجعله الوارث منا وذلك اشارة الى ما وجب على الاب من الرزق والكسوة

المراد من الوارث الباقى من الابوين وجاء فى الدعاء المشهور واجعله الوارث منا أى الباقى وهو قول سفيان وجماعة (القول الرابع) أراد بالوارث الصبى نفسه الذى هو وارث ابيه المتوفى فانه ان كان له مال وجب أجر الرضاعة فى ماله وان لم يكن له مال أجبرت أمه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبى الا الوالدان وهو قول مالك والشافعى اما قوله تعالى مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة عن ابراهيم وقيل من ترك الاضرار عن الشعبى والزهرى والضحاك وقيل منهما عن أكثر أهل العلم أما قوله تعالى فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فاعلم أن فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى الفصال قولان (الاول) انه الفطام لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وانما سمى الفطام بالفصال لان الولد ينفصل عن الاغتذاء بلبن أمه الى غيره من الاقوات قال المبرد يقال فصل الولد عن الام فصلا وفصالا وقرئ بهما فى قوله وحمله وفصاله والفصال أحسن لانه اذا انفصل من أمه فقد انفصلت منه فبينهما فصال نحو القتال والضراب وسمى الفصيل فصيلا لانه مفصول عن أمه ويقال فصل من البلد اذا خرج عنه وفارقه قال تعالى فلما فصل طالوت بالجنود واعلم أن حمل الفصال ههنا على الفطام هو قول أكثر المفسرين واعلم أنه تعالى لما بين أن الحولين الكاملين هو تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه الآية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذه الآية أن الفطام قبل الحولين جائز ومنهم من قال انها تدل على ان الفطام قبل الحولين جائز وبعده أيضا جائز وهذا القول مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما حجة القول الاول ان ما قبل الآية لما دل على جواز الفطام عند تمام الحولين كان أيضا دليلا على جواز الزيادة على الحولين واذا كان كذلك بقيت هذه الآية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط وحجة القول الثانى ان الولد قد يكون ضعيفا فيحتاج الى الرضاع ويضر به فطمه كما يضر ذلك قبل الحولين وأجاب الاولون ان حصول المضرة فى الفطام بعد الحولين نادر وحمل الكلام على المعهود واجب والله أعلم (القول الثانى) فى تفسير الفصال وهو ان أبا مسلم لما ذكر القول الاول قال ويحتمل معنى آخر وهو أن يكون المراد من الفصال ايقاع المفاصلة بين الام والولد اذا حصل التراضى والتشاور فى ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد (المسئلة الثانية) التشاور فى اللغة استخراج الرأى وكذلك المشورة والمشورة مفعلة منه كالمعونة وشرت العسل استخرجته وقال أبو زيد سرت الدابة وأشرتها أى أجريتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لانه يظهر للناظر وقالوا شورته فتشور أى خجلته والشارة هيئة الرجل لانه ما يظهر من زيه ويبدو من زينته والاشارة اخراج ما فى نفسك واظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره (المسئلة الثالثة) دلت الآية على أن الفطام فى أقل من حولين لا يجوز الا عند رضاء الوالدين وعند المشاورة مع أرباب التجارب وذلك لان الام قد تمل من الرضاع فتحاول الفطام والاب أيضا قد يمل من اعطاء

(فان أرادا) أى الوالدان (فصالا) أى فطاما عن الرضاع قبل تمام الحولين والتنكير للايذان بأنه فصال غير معتاد (عن تراض) متعلق بمحذوف ينساق اليه الذهن أى صادرا عن تراض (منهما) أى من الوالدين لا من أحدهما فقط لاحتمال اقدامه على ما يضر بالولد بأن تمل المرأة الارضاع ويبخل الاب اعطاء الاجرة (وتشاور) فى شأن الولد وتفحص عن أحواله واجماع منهما على استحقاقه للفطام والتشاور من المشورة وهى استخراج الرأى من سرت العسل اذا استخرجته وتنكيرهما للتفخيم (فلا جناح عليهما) فى ذلك لما أن تراضيهما انما يكون بعد استقرار رأيهما أو اجتهادهما على ان صلاح الولد فى الفطام وقلما يتفقان على الخطا

الاجرة على الارضاع فقد يحاول الفطام دفعا لذلك لكنهما قلما يتوافقان على الاضرار بالولد لغرض النفس ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما وعند ذلك يبعد أن تحصل موافقة الكل على ما يكون فيه اضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على أن الفطام قبل الحولين لا يضره البتة فانظر الى احسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه من الشرائط دفعا للمضار عنه ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالاذن بل قال لا جناح عليكم وهذا يدل على أن الانسان كل ما كان أكثر ضعفا كانت رحمة الله معه أكثر وعنايته به أشد * قوله تعالى (وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير) اعلم انه تعالى لما بين حكم الام وانها أحق بالرضاع بين انه يجوز العدول في هذا الباب عن الام الى غيرها ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف استرضع منقول من أرضع يقال أرضعت المرأة الصبي واسترضعها الصبي فتعديه الى مفعولين كما تقول انجح الحاجة واستنجحته الحاجة والمعنى أن تسترضعوا المراضع أولادكم فحذف أحد المفعولين للاستغناء عنه كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن أحدهما عبارة عن الاول وقال الواحدي أن تسترضعوا أولادكم أي لاولادكم وحذف اللام اجتزاء بدلالة الاسترضاع لانه لا يكون الا للاولاد ولا يجوز دعوت زيدا وأنت تريد لزيد لانه تلبيس ههنا بخلاف ما قلنا في الاسترضاع ونظير حذف اللام قوله تعالى واذا كالوهم أو وزنوهم أي كالوا لهم أو وزنوا لهم (المسئلة الثانية) اعلم أنا قد بينا أن الام أحق بالارضاع فأما اذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها الى غيرها منها ما اذا تزوجت آخر فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها عن الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج الاول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر ومنها أن تأبى المرأة قبول الولد ايذاء للزوج المطلق وايحاشا له ومنها أن تمرض أو ينقطع لبنها فعند أحد هذه الوجوه اذا وجدنا مرضعة أخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدول عن الام الى غيرها فأما اذا لم نجد مرضعة أخرى أو وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها فههنا الارضاع واجب على الام أما قوله تعالى اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وحده ما أتيتم مقصورة الالف والباقون ما آتيتم ممدودة الالف أما المد فتقديره ما آتيتموه المرأة أي أردتم ايتاءه وأما القصر فتقديره ما أتيتم به فحذف المفعولان في الاول وحذف لفظة به في الثاني لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما أوتيتم أي ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الاجرة ونظيره قوله تعالى وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه (المسئلة الثانية) ليس التسليم شرطا للجواز والصحة وانما هو ندب الى الاولى والمقصود منه أن تسليم الاجرة الى المرضعة يدا بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فيصير ذلك سببا لصلاح حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم انه تعالى ختم الآية

بما أمروا به (ان تسترضعوا أولادكم) بحذف المفعول الاول استغناء عنه أي ان تسترضعوا المراضع لاولادكم يقال أرضعت المرأة الصبي واسترضعتها اياه وقيل انما يتعدى الى الثاني بحرف الجر يقال استرضعت المرأة للصبي أي ان تسترضعوا المراضع لاولادكم فحذف حرف الجر أيضا كما في قوله تعالى واذا كالوهم أي كالوا لهم (فلا جناح عليكم) أي في الاسترضاع وفيه دلالة على ان للاب أن يسترضع للولد ويمنع الام من الارضاع (اذا سلمتم) اي الى المراضع (ما آتيتم) أي ما أردتم ايتاءه كما في قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وقرئ ما أتيتم من أتى اليه احسانا اذا فعله وقرئ ما أوتيتم اى من جهة الله عز وجل كما في قوله تعالى وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه وفيه مزيد بعث لهم الى التسليم (بالمعروف) متعلق بسلمتم أي بالوجه المتعارف المستحسن شرعا وجواب الشرط محذوف لدلالة المذكور عليه وليس التسليم بشرط للصحة والجواز بل هو ندب الى ما هو الاليق والاولى

فان المراضع اذا أعطين ما قدر لهن ناجزا يدا بيد كان ذلك أدخل في استصلاح شؤن الاطفال

بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير (الحكم الحادي عشر) عدة الوفاة * قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) يتوفون معناه يموتون ويقبضون قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وأصل التوفي أخذ الشئ وافيا كاملا فمن مات فقد وجد عمره وافيا كاملا ويقال توفي فلان وتوفى اذا مات فمن قال توفي كان معناه قبض واخذ ومن قال توفى كان معناه توفى أجله واستوفى أكله وعمره وعليه قراءة علي رضي الله عنه يتوفون بفتح الياء وأما قوله ويذرون معناه يتركون ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر استغناء عنه بترك تركا ومثله يدع في رفض مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغابر والامر منهما موجودان يقال فلان يدع كذا ويذر ويقال دعه وذره أما الماضي والمصدر فغير موجودين منهما والازواج ههنا النساء والعرب تسمي الرجل زوجا وامرأته زوجا له وربما الحقوا بها الهاء (المسئلة الثانية) قوله والذين مبتدأ ولا بد له من خبر واختلفوا في خبره على أقوال (الاول) أن المضاف محذوف والتقدير وأزواج الذين يتوفون منكم يتربصن (والثاني) وهو قول الاخفش التقدير يتربصن بعدهم الا أنه أسقط لظهوره كقوله السمن منوان بدرهم وقوله تعالى ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور (والثالث) وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا أزواجهم يتربصن قال واضمار المبتدا ليس بغريب قال تعالى قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فان قيل أنتم أضمرتم ههنا مبتدأ مضافا وليس ذلك شيئا واحدا بل شيئان والامثلة التي ذكرتم المضمر فيها شئ واحد قلنا كما ورد اضمار المبتدا المفرد فقد ورد أيضا اضمار المبتدا المضاف قال تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل والمعنى تقلبهم متاع قليل (الرابع) وهو قول الكسائي والفراء أن قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدأ الا أن الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائد اليهم بل ببيان حكم عائد الى أزواجهم فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدا خبر وأنكر المبرد والزجاج ذلك لان مجئ المبتدا بدون الخبر محال (المسئلة الثالثة) قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبينا الفائدة في قوله بانفسهن وبينا أن هذا وان كان خبرا الا أن المقصود منه هو الامر وبينا الفائدة في العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر (المسئلة الرابعة) قوله وعشرا مذكور بلفظ التأنيث مع ان المراد عشرة أيام وذكروا في العذر عنه وجوها (الاول) تغليب الليالي على الايام وذلك ان ابتداء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الاوائل غلبت لان الاوائل أقوى من الثواني قال ابن السكيت يقولون صمنا خمسا من الشهر فيغلبون الليالي على الايام اذ لم يذكروا الايام فاذا أظهروا الايام قالوا صمنا خمسة أيام (الثاني) أن هذه الايام أيام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة

(واتقوا الله) في شأن مراعاة الاحكام المذكورة (واعلموا ان الله بما تعملون بصير) فيجازيكم بذلك واظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتربية المهابة وفيه من الوعيد والتهديد ما لا يخفى (والذين) على حذف المضاف أي وأزواج الذين (يتوفون منكم) أي تقبض أرواحهم بالموت فان التوفي هو القبض يقال توفيت مالي من فلان واستوفيته منه أي أخذته وقبضته والخطاب لكافة الناس بطريق التلوين (ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) أو على حذف العائد الى المبتدا في الخبر أي يتربصن بعدهم كما في قولهم السمن منوان بدرهم أي منوان منه وقرئ يتوفون بفتح الياء أي يستوفون آجالهم وتأنيث العشر باعتبار الليالي لانها غرر الشهور والايام ولذلك تراهم لا يكادون يستعملون التذكير في مثله أصلا حتى انهم يقولون صمت عشرا

كقولهم خرجنا ليالى الفتنة وجئنا ليالى امارة الحجاج (والثالث) ذكره المبرد وهو أنه انما انث العشر لان المراد به المدة معناه وعشر مدد وتلك المدد كل مدة منها يوم وليلة (الرابع) ذهب بعض الفقهاء الى ظاهر الآية فقال اذا انقضى لها أربعة أشهر وعشر ليال حلت للازواج فيتأول العشر بالليالى واليه ذهب الاوزاعى وأبو بكر الاصم (المسئلة الخامسة) روى عن أبى العالية ان الله سبحانه انما حد العدة بهذا القدر لان الولد ينفخ فيه الروح فى العشر بعد الاربعة وهو أيضا منقول عن الحسن البصرى (المسئلة السادسة) اعلم أن هذه العدة واجبة فى كل امرأة مات عنها زوجها الا فى صورتين (احداهما) أن تكون أمة فانها تعتد عند أكثر الفقهاء نصف عدة الحرة وقال أبو بكر الاصم عدتها عدة الحرائر وتمسك بظاهر الآية وأيضا الله تعالى جعل وضع الحمل فى حق الحامل بدلا عن هذه المدة ثم وضع الحمل مشترك فيه الحرة والرقيقة فكذا الاعتداد بهذه المدة يجب أن يشتركا فيه وسائر الفقهاء قالوا التنصيف فى هذه المدة ممكن وفى وضع الحمل غير ممكن فظهر الفرق (الصورة الثانية) أن يكون المراد ان كانت حاملا فان عدتها تنقضى بوضع الحمل فاذا وضعت الحمل حلت وان كان بعد وفاة الزوج بساعة وعن على رضى الله عنه تتربص أبعد الاجلين والدليل عليه القرآن والسنة أما القرآن فقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الآية مخصصة لعموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا والشافعى لم يقل بذلك لوجهين (الاول) أن كل واحدة من هاتين الآيتين أعم من الاخرى من وجه وأخص منها من وجه لان الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما ان التى توفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون ولما كان الامر كذلك امتنع جعل احدى الآيتين مخصصة للاخرى (والثانى) أن قوله وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن انما ورد عقيب ذكر المطلقات فربما يقول قائل هى فى المطلقة لا فى المتوفى عنها زوجها فلهذين السببين لم يعول الشافعى فى الباب على القرآن وانما عول على السنة وهى ماروى أبو داود باسناده أن سبيعة بنت الحرث الاسلمية كانت تحت سعد بن خولة فتوفى عنها فى حجة الوداع وهى حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت من دمها تجملت للخطاب فقال لها بعض الناس ما أنت بناكح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر قالت سبيعة فسألت النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأفتانى بأنى قد حللت حين وضعت حملى فأمرنى بالتزوج ان بدا لى اذا عرفت هذا الاصل فههنا تفاريع (الاول) لا فرق فى عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس لا عدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك لان الآية عامة فى حق الكل (الحكم الثانى) اذا تمت أربعة أشهر وعشرا انقضت عدتها وان لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك لا تنقضى عدتها حتى ترى عادتها من الحيض فى تلك الايام مثلا ان كانت عادتها أن تحيض فى كل شهر مرة فعليها فى عدة الوفاة أربع

ومن البين فى ذلك قوله تعالى ان لبثتم الا عشرا ثم ان لبثتم الا يوما ولعل الحكمة فى هذا التقدير أن الجنين اذا كان ذكرا يتحرك غالبا لثلاثة اشهر وان كان أنثى يتحرك لاربعة فاعتبر أقصى الاجلين وزيد عليه العشر استظهارا اذ ربما تضعف الحركة فلا يحس بها وعموم اللفظ يقتضى تساوى المسلمة والكتابية والحرة والامة فى هذا الحكم ولكن القياس اقتضى التنصيف فى الامة

حيض وان كانت عادتها أن تحيض في كل شهرين مرة فعليها حيضتان وان كانت عادتها أن تحيض في كل أربعة أشهر مرة فعليها حيضة واحده وان كانت عادتها أن تحيض في كل خمسة أشهر مرة فههنا تكفيها الشهور حجة الشافعي رحمه الله أن هذه الآية دلت على أنه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد على هذا القدر فوجب أن يكون هذا القدر كافيا ثم قال الشافعي انها ان ارتابت استبرأت نفسها من الريبة كما ان ذات الاقراء لو ارتابت وجب عليها أن تحتاط (الحكم الثالث) اذا مات الزوج فان كان بقي من شهر الوفاه أكثر من عشرة أيام فالشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالاهلة سواء خرجت كاملة أو ناقصة ثم يكمل الشهر الاول بالخامس ثلاثين يوما ثم تضم اليها عشرة أيام وان مات وقد بقي من الشهر أقل من عشرة أيام اعتبر أربعة أشهر بعد ذلك بالاهلة وكمل العشر من الشهر السادس (المسئلة السابعة) أجمع الفقهاء على أن هذه الآية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بالحول وان كانت متقدمة في التلاوة غير أبي مسلم الاصفهاني فانه أبى نسخها وسنذكر كلامه من بعد ان شاء الله تعالى والتقدم في التلاوة لا يمنع التأخر في النزول اذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل بأمر الله تعالى (المسئلة الثامنة) اختلفوا في أن هذه العدة سببها الوفاه أو العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بأنه تعالى قال يتربصن بأنفسهن ولا يحصل الا اذا قصدت هذا التربص والقصد الى التربص لا يحصل الا مع العلم بذلك والاكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة أو أكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب أن تعتد بما انقضى قالوا والدليل عليه أن الصغيرة التي لا علم لها يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المده (المسئلة التاسعة) المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفي زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لانه ليس فيه بيان انها تتربص في أي شيء الا أنا نقول الامتناع عن النكاح مجمع عليه وأما الامتناع عن الخروج من المنزل فواجب الا عند الضرورة والحاجة وأما ترك التزين فهو واجب لما روي عن عائشة وحفصة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوج أربعة أشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير واجب لان الحديث يقتضي حل الاحداد لا وجوبه والله أعلم واحتجوا بما روي عن أسماء بنت عميس قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تسلبي ثلاثا ثم اصنعي ما شئت (المسئلة العاشرة) احتج من قال ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم فقوله منكم خطاب مع المؤمنين فدل على أن الخطاب بهذه الفروع مختص بالمؤمنين فقط وجوابه أن المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر كقوله انما انت منذر من يخشاها مع أنه كان منذر الكل لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا وأما

وقوله عز وجل وأولات الاحمال خص الحامل منه وعن علي وابن عباس رضي الله عنهم انها تعتد بأبعد الاجلين احتياطا (فاذا بلغن أجلهن) أي انقضت عدتهن (فلا جناح عليكم) أيها الحكام والمسلمون جميعا (فيما فعلن في أنفسهن) من التزين والتعرض للخطاب وسائر ما حرم على المعتدة (بالمعروف) بالوجه الذي لا ينكره الشرع وفيه اشارة الى انهن لو فعلن ما ينكره الشرع فعليهم ان يكفوهن عن ذلك والا فعليهم الجناح (والله بما تعملون خبير) فلا تعملوا خلاف ما أمرتم به

قوله تعالى فاذا بلغن أجلهن فالمعنى اذا انقضت هذه المدة التي هي اجل العدة فلا جناح عليكم قيل الخطاب مع الاولياء لانهم الذين يتولون العقد وقيل خطاب مع الحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانهن ان تزوجن في مدة العدة وجب على كل واحد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع فان عجز وجب عليه أن يستعين بالسلطان وذلك لان المقصود من هذه العدة أنه لا يؤمن اشتمال فرجها على ماء زوجها الاول وفي الآية وجه ثالث وهو أنه لا جناح عليكم تقديره لا جناح على النساء وعليكم ثم قال فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف أي ما يحسن عقلا وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستجمعا لشرائط الصحة ثم ختم الآية بالتهديد فقال والله بما تعملون خبير بقي في الآية مسائل (المسئلة الاولى) تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المرأة بقوله تعالى فيما فعلن في أنفسهن فان ظاهره يقتضي أن يكون المراد منه ما تنفرد المرأة بفعله والنكاح ليس كذلك فانه لا يتم الا مع الغير فوجب أن يحمل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين والتطيب وغيرهما (المسئلة الثانية) تمسك أصحاب أبي حنيفة بهذه الآية في جواز النكاح بغير ولي قالوا انها اذا زوجت نفسها وجب أن يكون ذلك جائزا لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن واضافة الفعل الى الفاعل محمول على المباشرة لان هذا هو الحقيقة في اللفظة وتمسك أصحاب الشافعي رضي الله عنه في أن هذا النكاح لا يصح الا من الولي لان قوله لا جناح عليكم خطاب مع الاولياء ولولا أن هذا العقد لا يصح الا من الولي والا لما صار مخاطبا بقوله لا جناح عليكم وبالله التوفيق (الحكم الثاني عشر) خطبة النساء * قال تعالى (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا الا أن تقولوا قولا معروفا) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) التعريض في اللغة ضد التصريح ومعناه أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غير مقصوده الا أن اشعاره بجانب المقصود أتم وأرجح وأصله من عرض الشيء وهو جانبه كأنه يحوم حوله ولا يظهره ونظيره أن يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لأسلم عليك ولأنظر الى وجهك الكريم ولذلك قالوا * وجئتك بالتسليم مني تقاضيا * والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريده والفرق بين الكناية والتعريض ان الكناية أن تذكر الشيء بذكر لوازمه كقولك فلان طويل النجاد كثير الرماد والتعريض أن تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا أن قرائن أحوالك تؤكد حمله على مقصودك وأما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر بمنزلة الخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة تريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان (الاول) ان الخطب هو الامر والشأن يقال ما خطبك أي ما شأنك فقولهم خطب فلان فلانة أي سألها أمرا وشأنا في نفسها (الثاني) أصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطب المرأة خطبة لانه خاطب في عقد النكاح وخطب خطبة أي

(ولاجناح عليكم) خطاب للكل (فيما عرضتم به) التعريض والتلويح ايهام المقصود بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازا كقول السائل جئتك لأسلم عليك وأصله امالة الكلام عن نهجه الى عرض منه أي جانب والكناية هي الدلالة على الشيء بذكر لوازمه وروادفه كقولك طويل النجاد للطويل وكثير الرماد للمضياف (من خطبة النساء) الخطبة بالكسر كالقعدة والجلسة ما يفعله الخاطب من الطلب والاستلطاف بالقول والفعل فقيل هي ماخوذة من الخطب أي الشأن الذي له خطر لما انها شأن من الشؤن ونوع من الخطوب وقيل من الخطاب لانها نوع مخاطبة تجري بين جانب الرجل وجانب المرأة والمراد بالنساء المعتدات للوفاة والتعريض لخطبتهن أن يقول لها انك لجميلة أو صالحة أو نافعة ومن غرضي أن أتزوج ونحو ذلك مما يوهم انه يريد نكاحها حتى تحبس نفسها عليه ان رغبت فيه ولا يصرح بالنكاح

خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير (المسئلة الثانية) النساء فى حكم الخطبة على ثلاثة أقسام (أحدها) التى تجوز خطبتها تعريضا وتصريحا وهى التى تكون خالية عن الازواج والعدد لانه لما جاز نكاحها فى هذه الحالة فكيف لا تجوز خطبتها بل يستثنى عنه صورة واحدة وهى ما روى الشافعى عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يخطبن أحدكم على خطبة أخيه ثم هذا الحديث وان ورد مطلقا لكن فيه ثلاثة أحوال (الحالة الاولى) اذا خطب امرأة فاجيب اليه صريحا ههنا لا يحل لغيره أن يخطبها لهذا الحديث (الحالة الثانية) اذا وجد صريح الاباء عن الاجابة فههنا يحل لغيره أن يخطبها (الحالة الثالثة) اذا لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح الرد للشافعى ههنا قولان (أحدهما) انه يجوز للغير خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضاء (والثانى) وهو القديم وقول مالك ان السكوت وان لم يدل على الرضاء لكنه لا يدل أيضا على الكراهة فربما كانت الرغبــة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك القدر من الرغبة (القسم الثانى) التى لا تجوز خطبتها لا تصريحا ولا تعريضا وهى ما اذا كانت منكوحة الغير لان خطبته اياها ربما صارت سببا لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تأدية حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرام وكذا الرجعية فانها فى حكم المنكوحة بدليل انه يصح طلاقها وظهارها ولعانها وتعتد منه عدة الوفاة ويتوارثان (القسم الثالث) أن يفصل فى حقها بين التعريض والتصريح وهى المعتدة غير الرجعية وهى أيضا على ثلاثة أقسام (القسم الاول) التى تكون فى عدة الوفاة فتجوز خطبتها تعريضا لا تصريحا أما جواز التعريض فلقوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وظاهره أنه للمتوفى عنها زوجها لان هذه الآية مذكورة عقيب تلك الآية أما انه لا يجوز التصريح فقال الشــافعى لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب أن يكون التصريح بخلافه ثم المعنى يؤكد ذلك وهو أن التصريح لا يحتمل غير النكاح فلا يؤمن أن يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة قبل أوانها بخلاف التعريض فانه يحتمل غير ذلك فلا يدعوها ذلك الى الكذب (القسم الثانى) المعتدة عن الطلاق الثلاث قال الشافعى رحمه الله فى الام ولا أحب التعريض لخطبتها وقال فى القديم والاملاء يجوز لانها ليست فى النكاح فأشبهت المعتدة عن الوفاة وجه المنع هو أن المعتدة عن الوفاة يؤمن عليها بسبب الخطبة الخيانة فى أمر العدة فان عدتها تنقضى بالاشهر أما ههنا تنقضى عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها فى هذا الخاطب وكيفية الخيانة هى أن تخبر بانقضاء عدتها قبل أن تنقضى (القسم الثالث) البائن التى يحل لزوجها نكاحها فى عدتها وهى المختلعة والتى انفسخ نكاحها بعيب أو عنة أو اعسار نفقة فههنا لزوجها التعريض والتصريح لانه لما كان له نكاحها فى

العدة فالتصريح أولى وأما غير الزوج فلا شك فى أنه لا يحل له التصريح وفى التعريض قولان (أحدهما) يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثا (والثانى) وهو الاصح انه لا يحل لانها معتدة تحل للزوج أن ينكحها فى عدتها فلم يحل التعريض لها كالرجعية (المسئلة الثالثة) قال الشافعى والتعريض كثير وهو كقوله رب راغب فيك أو من يجد مثلك أولست بأيم واذا حللت فأدرينى وذكر سائر المفسرين من ألفاظ التعريض انك لجميلة وانك لصالحة وانك لنافعة وان من عزمى أن أتزوج وانى فيك لراغب أما قوله تعالى أو أكننتم فى أنفسكم فاعلم ان الاكنان الاخفاء والستر قال الفراء للعرب فى أكننت الشئ أى سترته لغتان كننته وأكننته فى الكن وفى النفس بمعنى ومنه وما تكن صدورهم وبيض مكنون وفرق قوم بينهما فقالوا كننت الشئ اذا صنته حتى لا تصيبه آفة وان لم يكن مستورا يقال در مكنون وجارية مكنونة وبيض مكنون مصون عن التدحرج وأما أكننت فمعناه أضمرت ويستعمل ذلك فى الشئ الذى يخفيه الانسان ويستره عن غيره وهو ضد أعلنت وأظهرت والمقصود من الآية انه لا حرج فى التعريض للمرأة فى عدة الوفاة ولا فيما يضمره الرجل من الرغبة فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة أعظم حالا من أن يميل قلبه اليها ولا يذكر شيئا فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك أو أكننتم فى أنفسكم جاريا مجرى ايضاح الواضحات قلنا ليس المراد ما ذكرتم بل المراد منه أنه أباح التعريض وحرم التصريح فى الحال ثم قال أو أكننتم فى أنفسكم والمراد انه يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك فى المستقبل فالآية الاولى اباحة للتعريض فى الحال وتحريم للتصريح فى الحال والآية الثانية اباحة لان يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى ذكر الوجه الذى لاجله أباح ذلك فقال علم الله أنكم ستذكرونهن لان شهوة النفس اذا حصلت فى باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهى من العزم والتمنى فلما كان دفع هذا الخاطر كالشئ الشاق أسقط تعالى عنه هذا الحرج وأباح له ذلك ثم قال تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا وفيه سؤالان (السؤال الاول) اين المستدرك بقوله تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا (الجواب) هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه تقديره علم الله أنكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن (السؤال الثانى) ما معنى السر (والجواب) ان السر ضد الجهر والاعلان فيحتمل أن يكون السر ههنا صفة المواعدة على معنى ولا تواعدوهن مواعدة سرية ويحتمل أن يكون صفة للموعود به على معنى ولا تواعدوهن بالشئ الذى يكون موصوفا بوصف كونه سرا أما على التقدير الاول وهو أظهر التقديرين فالمواعدة الواقعة بين الرجل وبين المرأة على وجه السر لا تنفك ظاهرا عن أن تكون مواعدة بشئ من المنكرات وههنا احتمالات (الاول) أنه يواعدها فى السر بالنكاح فيكون المعنى أن أول الآية اذن فى التعريض بالخطبة وآخر الآية منع عن التصريح بالخطبة (الثانى) أن يواعدها بذكر الجماع والرفث لان

ولا تصبرون على السكوت عنهن وعن اظهار الرغبة فيهن وفيه نوع توبيخ لهم على قلة التثبت (ولكن لا تواعدوهن سرا) استدراك عن محذوف دل عليه ستذكرونهن أى فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن نكاحا بل اكتفوا بما رخص لكم من التعريض والتعبير عن النكاح بالسر لان مسببه الذى هو الوطء مما يسر به وايثاره على اسمه للايذان بأنه مما ينبغى أن يسر به ويكتم وحمله على الوطء ربما يوهم الرخصة فى المحظور الذى هو التصريح بالنكاح وقيل انتصاب سرا على الظرفية أى لا تواعدوهن فى السر على ان المراد بذلك المواعدة بما يستهجن وفيه ما فيه (الا أن تقولوا قولا معروفا) استثناء مفرغ مما يدل عليه النهى أى لا تواعدوهن مواعدة ما الا مواعدة معروفة غير منكرة شرعا وهى ما يكون بطريق التعريض والتلويح أو الا مواعدة بقول معروف أو لا تواعدوهن بشئ من الاشياء الا بأن تقولوا قولا معروفا وقيل هو استثناء منقطع من سرا وهو ضعيف لادائه الى جعل التعريض موعودا وليس كذلك

ذكر ذلك بين الاجنبي والاجنبية غير جائز قال تعالى لازواج النبي صلى الله عليه وسلم فلا تخضعن بالقول أي لا تقلن من أمر الرفث شيئا فيطمع الذي في قلبه مرض (الثالث) قال الحسن ولكن لا تواعدوهن سرا بالزنا طعن القاضي في هذا الوجه وقال ان المواعدة محرمة بالاطلاق فحمل الكلام على ما يختص به الخاطب حال العدة أولى (والجواب) روى الحسن ان الرجل كان يدخل على المرأة وهو يعرض بالنكاح فيقول لها دعيني أجامعك فاذا تمت عدتك أظهرت نكاحك فالله تعالى نهى عن ذلك (الرابع) ان يكون ذلك نهيا عن أن يسار الرجل المرأة الاجنبية لان ذلك يورث نوع ريبة فيها (الخامس) أن يعاهدها بأن لا يتزوج أحدا سواها أما اذا حملنا السر على الموعود به ففيه وجوه (الاول) السر الجماع قال امرؤ القيس وأن لا يشهد السر أمثالي * وقال الفرزدق

موانع للاسرار الامن أهلها * ويخلفن ماظن الغيور المشعف

أي الذي شعفه بهن يعني أنهن عفائف يمنعن الجماع الامن أزواجهن قال ابن عباس رضي الله عنهما المراد لا يصف نفسه لها فيقول آتيك الاربعة والخمسة (الثاني) أن يكون المراد من السر النكاح وذلك لان الوطء يسمى سرا والنكاح سببه وتسمية الشيء باسم سببه جائز أما قوله تعالى الا أن تقولوا قولا معروفا ففيه سؤال وهو أنه تعالى بأي شيء علق هذا الاستثناء وجوابه انه تعالى لما أذن في أول الآية بالتعريض ثم نهى عن المسارة معها دفعا للريبة والغيبة استثنى عنه أن يسارها بالقول المعروف وذلك أن يعدها في السر بالاحسان اليها والاهتمام بشأنها والتكفل بمصالحها حتى يصير ذكر هذه الاشياء الجميلة مؤكدا لذلك التعريض والله أعلم * قوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور حليم) اعلم ان في لفظ العزم وجوها (الاول) انه عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون عزما على الفعل فلا بد في الآية من اضمار فعل وهذا اللفظ انما يعدى الى الفعل بحرف على فيقال فلان عزم على كذا اذا ثبت هذا كان تقدير الآية ولا تعزموا على عقدة النكاح قال سيبويه والحذف في هذه الاشياء لا يقاس فعلى هذا تقدير الآية ولا تعزموا عقدة النكاح أن تعقدوها حتى يبلغ الكتاب أجله والمقصود منه المبالغة في النهي عن النكاح في زمان العدة فان العزم متقدم على المعزوم عليه فاذا ورد النهي عن العزم فلأن يكون النهي متأكدا عن الاقدام على المعزوم عليه أولى (القول الثاني) أن يكون العزم عبارة عن الايجاب يقال عزمت عليكم أي أوجبت عليكم ويقال هذا من باب العزائم لا من باب الرخص وقال عليه الصلاة والسلام عزمة من عزمات ربنا وقال ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه ولذلك فان العزم بهذا المعنى جائز على الله تعالى وبالوجه الاول لا يجوز اذا عرفت هذا فنقول الايجاب سبب الوجود ظاهرا فلا يبعد أن يستفاد

(ولا تعزموا عقدة النكاح) من عزم الامر اذا قصده قصدا جازما وحقيقته القطع بدليل قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل وروى لمن لم يبيت الصيام والنهي عنه للمبالغة في النهي عن مباشرة عقد النكاح أي لا تعزموا عقد عقدة النكاح

لفظ العزم في الوجود وعلى هذا فقوله ولا تعزموا عقدة النكاح أي لا تحققوا ذلك ولا تنشئوه ولا تفرغوا منه فعلا حتى يبلغ الكتاب أجله وهذا القول هو اختيار أكثر المحققين (القول الثالث) قال القفال رحمه الله انما لم يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح لان المعنى لا تعزموا عليهن عقدة النكاح أي لا تعزموا عليهن أن يعقدن النكاح كما تقول عزمت عليك أن تفعل كذا فاما قوله تعالى عقدة النكاح فاعلم ان أصل العقد الشد والعهود والانكحة تسمى عقود الانها تعقد كما يعقد الحبل أما قوله تعالى حتى يبلغ الكتاب أجله ففي الكتاب وجهان (الاول) المراد منه المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة آخرها وصارت منقضية (والثاني) أن يكون الكتاب نفسه في معنى الفرض كقوله كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته وانما حسن أن يعبر عن معنى فرض بلفظ كتب لان ما يكتب يقع في النفوس انه أثبت وآكد وقوله حتى هو غاية فلابد من أن يفيد ارتفاع الحظر المتقدم لان من حق الغاية اذا ضربت للحظر أن تقتضي زواله ثم انه تعالى ختم الآية بالتهديد فقال واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه وهو تنبيه على أنه تعالى لما كان عالما بالسر والعلانية وجب الحذر في كل ما يفعله الانسان في السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد فقال واعلموا ان الله غفور حليم (الحكم الثالث عشر) حكم المطلقة قبل الدخول * قوله تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) اعلم ان أقسام المطلقات أربعة (أحدها) المطلقة التي تكون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذكر الله تعالى فيما تقدم أحكام هذا القسم وهو أنه لا يؤخذ منهن على الفراق شيء على سبيل الظلم ثم أخبر أن لهن كمال المهر وأن عدتهن ثلاثة قروء (والقسم الثاني) من المطلقات مالا يكون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية وذكر أنه ليس لها مهر وأن لها المتعة بالمعروف (والقسم الثالث) من المطلقات التي يكون مفروضا لها ولكن لا يكون مدخولا بها وهي المذكورة في الآية التي بعد هذه الآية وهي قوله سبحانه وتعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم واعلم انه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها البتة فقال اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن (القسم الرابع) من المطلقات التي تكون مدخولا بها ولكن لا يكون مفروضا لها وحكم هذا القسم مذكور في قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن وأيضا القياس الجلي دال عليه وذلك لان الامة مجمعة على أن الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل فالموطوءة بنكاح صحيح أولى بهذا الحكم فهذا التقسيم تنبيه على المقصود من هذه الآية ويمكن أن يعبر عن هذا التقسيم بعبارة أخرى فيقال ان عقد النكاح

(حتى يبلغ الكتاب أجله) أي العدة المكتوبة المفروضة آخرها وقيل معناه لا تقطعوا عقدة النكاح أي لا تبرموها ولا تلزموها ولا تقدموا عليها فيكون نهيا عن نفس الفعل لا عن قصده (واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم) من ذوات الصدور التي من جملتها العزم على ما نهيتم عنه (فاحذروه) بالاجتناب عن العزم ابتداء أو اقلاعا عنه بعد تحققه (واعلموا ان الله غفور) يغفر لمن يقلع عن عزمه خشية منه تعالى (حليم) لا يعاجلكم بالعقوبة فلا تستدلوا بتأخيرها على أن ما نهيتم عنه من العزم ليس مما يستتبع المؤاخذة واظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لادخال الروعة (لا جناح عليكم) أي لا تبعة من مهر وهو الاظهر وقيل من وزر اذ لا بدعة في الطلاق قبل المسيس وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر النهي عن الطلاق فظن ان فيه جناحا فنفي ذلك (ان طلقتم النساء

يوجب بدلا على كل حال ثم ذلك البدل اما أن يكون مذكورا أو غير مذكور فان كان البدل مذكورا فان حصل الدخول استقر كله وهذا هو حكم المطلقات التى ذكرهن الله تعالى قبل هذه الآية وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق وهذا هو حكم المطلقات التى ذكرهن الله تعالى فى الآية التى تجئ عقيب هذه الآية فان لم يكن البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التى ذكر الله تعالى حكمها فى هذه الاية وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها و يجب عليه لها المتعة وان حصل الدخول فحكمها غير مذكور فى هذه الايات الا انهم اتفقوا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما بينا على هذا التقسيم فلنرجع الى التفسير أما قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فهذا نص فى ان الطلاق جائز واعلم ان كثيرا من أصحابنا يتمسكون بهذه الاية فى بيان ان الجمع بين الثلاث ليس بحرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع أنواع التطليقات بدليل انه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الا اذا طلقتموهن ثلاث طلقات فان هناك يثبت الجناح قالوا وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع أنواع التطليقات أعنى حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال عندى ضعيف وذلك لان الاية دالة على الاذن فى تحصيل هذه الماهية فى الوجود ويكفى فى العمل به ادخاله فى الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولهذا قلنا انه اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا اللفظ لا يتناول حالة الجمع وأما الاستثناء الذى ذكروه فنقول يشكل هذا بالامر فانه لا يفيد التكرار بالاتفاق من المحققين مع أنه يصح أن يقال صل الا فى الوقت الفلانى وصم الا فى اليوم الفلانى والله أعلم أما قوله تعالى ما لم تمسوهن ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ حمزة والكسائى تماسوهن بالالف على المفاعلة وكذلك فى الاحزاب والباقون تمسوهن بغير ألف حجة حمزة والكسائى أن بدن كل واحد يمس بدن صاحبه و يتماسان جميعا وأيضا يدل على ذلك قوله تعالى من قبل أن يتماسا وهو اجماع وحجة الباقين اجماعهم على قوله ولم يمسسنى بشر ولان أكثر الالفاظ فى هذا المعنى جاء على المعنى بفعل دون فاعل كقوله لم يطمثهن وكقوله فانكحوهن باذن أهلهن وأيضا المراد من هذا المس الغشيان وذلك فعل الرجل و يدل فى الاية الثانية على أن المراد من هذا المس الغشيان واما ما جاء فى الظهار من قوله تعالى من قبل أن يتماسا فالمراد به المماسة التى هى غير الجماع وهى حرام فى الظهار و بعض من قرأ تماسوهن قال انه بمعنى تمسوهن لان فاعل قد يراد به فعل كقوله طارقت النعل وعاقبت اللص وهو كثير (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ظاهر الاية مشعر بأن نفى الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لا جناح عليه أيضا بعد المسيس وجوابه من وجوه (الاول) ان الاية دالة على اباحة الطلاق قبل المسيس مطلقا

ما لم تمسوهن) أى ما لم تجامعوهن وقرئ تماسوهن بضم التاء فى جميع المواقع أى مدة عدم مساسكم اياهن على ان ما مصدرية ظرفية بتقدير المضاف ونقل أبو البقاء انها شرطية بمعنى ان فيكون من باب اعتراض الشرط على الشرط فيكون الثانى قيدا للاول كما فى قولك ان تأتنى ان تحسن الى أكرمك أى ان تأتنى محسنا الى والمعنى ان طلقتموهن غير ماسين لهن وهذا المعنى اقعد من الاول لما أن ما الظرفية انما يحسن موقعها فيما اذا كان المظروف أمرا ممتدا منطبقا على ما أضيف اليه من المدة او الزمان كما فى قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض وقوله تعالى وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم ولا يخفى ان التطليق ليس كذلك وتعليق الظرف بنفى الجناح ربما يوهم امكان المسيس بعد الطلاق فالوجه ان يقدر الحال مكان الزمان والمدة

وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المسيس فانه لايحل الطلاق بعد المسيس فى زمان الحيض ولا فى الطهر الذى جامعها فيه فلما كان المذكور فى الآية حل الطلاق على الاطلاق وحل الطلاق على الاطلاق لايثبت الابشرط عدم المسيس صح ظاهر اللفظ (الوجه الثانى) فى الجواب قال بعضهم ان ما فى قوله مالم تمسوهن بمعنى الذى والتقدير لاجناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتى لم تمسوهن الا أن ما اسم جامد لايتصرف ولايبين فيه الاعراب ولا العدد وعلى هذا التقدير لايكون لفظ ما شرطا فزال السؤال (الوجه الثالث) فى الجواب مايدور حوله القفال رحمه الله وحاصله يرجع الى ماأقوله وهو أن المراد من الجناح فى هذه الآية لزوم المهر فتقدير الآية لامهر عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة بمعنى لايجب المهر الابأحد هذين الامرين فاذا فقدا جميعا لم يجب المهر وهذا كلام ظاهر الا انا نحتاج الى بيان أن قوله لاجناح معناه لامهر فنقول اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل والدليل دل عليه فوجب المصير اليه وأما بيان الاحتمال فهو ان أصل الجناح فى اللغة هو الثقل يقال أجنحت السفينة اذا مالت لثقلها والذنب يسمى جناحا لما فيه من الثقل قال تعالى وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم اذا ثبت ان الجناح هو الثقل ولزوم أداء المال ثقل فكان جناحا فثبت ان اللفظ محتمل له وانما قلنا ان الدليل دل على انه هو المراد لوجهين (الاول) انه تعالى قال لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة نفى الجناح محدود الى غاية وهى اما المسيس أو الفرض والتقدير فوجب أن يثبت ذلك الجناح عند حصول أحد هذين الامرين ثم ان الجناح الذى يثبت عند أحد هذين الامرين هو لزوم المهر فوجب القطع بأن الجناح المنفى فى أول الآية هو لزوم المهر (الثانى) ان تطليق النساء قبل المسيس على قسمين (أحدهما) الذى يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر وهو المذكور فى هذه الآية (والثانى) الذى يكون قبل المسيس وبعد تقدير المهر وهو المذكور فى الآية التى بعد هذه الآية وهى قوله وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ثم انه فى هذا القسم أوجب نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم أن يكون الجناح المنفى هناك هو المثبت ههنا فلما كان المثبت ههنا هو لزوم المهر وجب أن يقال الجناح المنفى هناك هو لزوم المهر والله أعلم واعلم انا قد ذكرنا فى أول تفسير هذه الآية ان أقسام المطلقات أربعة وهذه الآية تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة أقسام منها لانه لما صار تقدير الآية لامهر الا عند المسيس أو عند التقدير عرف منه ان التى لاتكون ممسوسة ولا مفروضا لها لايجب لها المهر وعرف ان التى تكون ممسوسة ولاتكون مفروضا لها والتى تكون مفروضا لها ولاتكون ممسوسة يجب لكل واحدة منهما المهر فتكون هذه الآية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلاثة (واما القسم الرابع) وهى التى تكون ممسوسة ومفروضا لها فبيان حكمه مذكور فى الآية المتقدمة وعلى هذا التقدير

(أو تفرضوا لهن فريضة) أى الا أن تفرضوا لهن أو حتى تفرضوا لهن عند العقد مهرا على ان فريضة فعيلة بمعنى مفعول والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية وانتصابه على المفعولية ويجوز أن يكون مصدرا صيغة واعرابا والمعنى انه لاتبعة على المطلق بمطالبة المهر أصلا اذا كان الطلاق قبل المسيس على كل حال الا فى حال تسمية المهر فان عليه حينئذ نصف المسمى وفى حال عدم تسميته عليه المتعة لا نصف مهر المثل

تكون هذه الآيات مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الاربعة بالتمام وهذا من لطائف الكلمات والحمد لله على ذلك (المسئلة الثالثة) قال أبو بكر الاصم والزجاج هذه الآية تدل على ان عقد النكاح بغير المهر جائز وقال القاضى انها لاتدل على الجواز لكنها تدل على الصحة أما بيان دلالتها على الصحة فلانه لو لم يكن صحيحا لم يكن الطلاق مشروعا ولم تكن المتعة لازمة وأما انها لاتدل على الجواز فلانه لايلزم من الصحة الجواز بدليل ان الطلاق فى زمان الحيض حرام ومع ذلك واقع وصحيح (المسئلة الرابعة) اتفقوا على ان المراد من المسيس فى هذه الآية الدخول قال أبو مسلم وانما كنى تعالى بقوله تمسوهن عن المجامعة تأديبا للعباد فى اختيار أحسن الالفاظ فيما يتخاطبون به والله أعلم أما قوله تعالى أو تفرضوا لهن فريضة فالمعنى يقدر لها مقدارا من المهر يوجبه على نفسه لان الفرض فى اللغة هو التقدير وذكر كثير من المفسرين أن أو ههنا بمعنى الواو ويريد مالم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة كقوله أو يزيدون وأنت اذا تأملت فيما لخصناه علمت ان هذا التأويل متكلف بل خطأ قطعا والله أعلم أما قوله تعالى ومتعوهن فاعلم انه تعالى لما بين انه لامهر عند عدم المسيس والتقدير بين ان المتعة لها واجبة وتفسير لفظ المتعة قد تقدم فى قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) المطلقات قسمان مطلقة قبل الدخول ومطلقة بعد الدخول أما المطلقة قبل الدخول فينظر ان لم يكن فرض لها مهر فلها المتعة بهذه الآية التى نحن فيها وان كان قد فرض لها فلا متعة لان الله تعالى أوجب فى حقها نصف المهر ولم يذكر المتعة ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التى فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر وأما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها أو لم يفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان قال فى القديم وبه قال أبو حنيفة لامتعة لها لانها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال فى الجديد بل لها المتعة وهو قول على بن أبى طالب رضى الله عنه والحسن ابن على وابن عمر والدليل عليه قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وقال تعالى فتعالين أمتعكن وكان ذلك فى نساء دخل بهن النبى صلى الله عليه وسلم وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس لانها استحقت الصداق لا بمقابلة استباحة عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة بعد الدخول استحقت الصداق بمقابلة استباحة البضع فتجب لها المتعة للايحاش بالفراق (المسئلة الثانية) مذهب الشافعى وأبى حنيفة أن المتعة واجبة وهو قول شريح والشعبى والزهرى وروى عن الفقهاء السبعة من أهل المدينة أنهم كانوا لايرونها واجبة وهو قول مالك لنا قوله تعالى ومتعوهن وظاهر الامر للايجاب وقال وللمطلقات متاع فجعل ملكا لهن أو فى معنى الملك وحجة مالك انه تعالى قال فى آخر الآية حقا على المحسنين فجعل هذا من باب الاحسان وانما يقال هذا الفعل احسان اذا لم يكن واجبا فان وجب عليه أداء دين فاداه لايقال انه أحسن وأيضا قال تعالى ما على المحسنين

وأما اذا كان بعد المساس فعليه فى صورة التسميه تمام المسمى وفى صورة عدمها تمام مهر المثل وقيل كلمة أو عاطفة لمدخولها على ماقبلها من الفعل المجزوم على معنى مالم يكن منكم مسيس ولا فرض مهر (ومتعوهن) عطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أى فطلقوهن ومتعوهن والحكمة فى ايجاب المتعة جبر ايحاش الطلاق وهى درع وملحفة وخمار على حسب الحال كما يفصح عنه قوله تعالى

٢

من سبيل وهذا يدل على عدم الوجوب والجواب عنه أن الآية التي ذكرتموها تدل على قولنا لانه تعالى قال حقا على المحسنين فذكره بكلمة على وهي للوجوب ولانه اذا قيل هذا حق على فلان لم يفهم منه الندب بل الوجوب (المسئلة الثالثة) أصل المتعة والمتاع ماينتفع به انتفاعا غير باق بل منقضيا عن قريب ولهذا يقال الدنيا متاع ويسمى التلذذ تمتعا لانقطاعه بسرعة وقلة لبث أما قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ففيه مسائل المسئلة الاولى الموسع الغني الذي يكون في سعة من غناه يقال أوسع الرجل اذا كثر ماله واتسعت حاله ويقال أوسعه كذا أي وسعه عليه ومنه قوله تعالى وانا لموسعون وقوله قدره اى قدر امكانه وطاقته فحذف المضاف والمقتر الذي في ضيق من فقره وهو المقل الفقير وأقتر اذا افتقر (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم قدره بسكون الدال والباقون قدره بفتح الدال وهما لغتان في جميع معاني القدر يقال قدر القوم أمرهم يقدرونه قدرا وهذا قدر هذا واحمل على رأسك قدر ما تطيق وقدر الله الرزق يقدره ويقدره قدرا وقدرت الشئ بالشئ أقدره قدرا وقدرت على الامر اقدر عليه قدرة كل هذا يجوز فيه التحريك والتسكين يقال هم يختصمون في القدر والقدر وخدمته بقدر كذا وبقدر كذا قال الله تعالى فسالت اودية بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره ولو حرك امكان جائزا وكذلك انا كل شئ خلقناه بقدر ولو خفف جاز (المسئلة الثالثة) ان قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على ان تقدير المتعة مفوض الى الاجتهاد ولانها كالنفقة التي أوجبها الله تعالى للزوجات وبين أن الموسع يخالف المقتر وقال الشافعي المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلاثون درهما وعلى المقتر مقنعة روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال أكثر المتعة خادم وأقلها مقنعة وأي قدر أدى جاز في جانبي الكثرة والقلة وقال أبو حنيفة المتعة لاتزاد على نصف مهر المثل قال لان حال المرأة التي يسمى لها المهر أحسن من حال التي لم يسم لها ثم لم يجب لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فلأن لا يجب زيادة على نصف مهر المثل أولى والله أعلم أما قوله تعالى متاعا بالمعروف ففيه مسئلتان المسئلة الاولى معنى الآية أنه يجب ان يكون على قدر حال الزوج في الغنى والفقر ثم اختلفوا فمنهم من يعتبر حالهما وهو قول القاضي ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال ابو بكر الرازي رحمه الله في المتعة يعتبر حال الرجل وفي مهر المثل حالها وكذلك في النفقة واحتج أبو بكر بقوله وعلى الموسع قدره واحتج القاضي بقوله بالمعروف قال فان ذلك يدل على حالهما لانه ليس من المعروف أن يسوى بين الشريفة والوضيعة (المسئلة الثانية) متاعا تأكيد لمتعوهن يعني متعوهن تمتيعا بالمعروف وحقا صفة لمتاعا أي متاعا واجبا عليهم أو حق ذلك حقا على المحسنين وقيل نصب على الحال من قدره لانه معرفة والعامل فيه الظرف وقيل نصب على القطع وأما قوله على المحسنين ففي سبب تخصيصه بالذكر وجوه

(على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) أي ما يليق بحال كل منهما وقرئ بسكون الدال وهي جملة مستأنفة لامحل لها من الاعراب مبينة لمقدار المتعة بالنظر الى حال المطلقة ايسارا واقتارا أو حال من فاعل متعوهن بحذف الرابط أي على الموسع منكم الخ أو على جعل الالف واللام عوضا من المضاف اليه عند من يجوزه أي على موسعكم الخ وهذا اذا لم يكن مهر مثلها أقل من ذلك فان كان أقل فلها الاقل من نصف مهر المثل ومن المتعة ولا ينقص عن خمسة دراهم (متاعا) أي تمتيعا (بالمعروف) أي بالوجه الذي تستحسنه الشريعة والمروأة (حقا) صفة لمتاعا أو مصدر مؤكد أي حق ذلك حقا (على المحسنين) أي الذين يحسنون الى أنفسهم بالمسارعة الى الامتثال أو الى المطلقات بالتمتيع بالمعروف وانما سموا محسنين اعتبارا للمشارفة وترغيبا وتحريضا

(أحدها) أن المحسن هو الذى ينتفع بهذا البيان كقوله انما أنت منذر من يخشاها (والثانى) قال أبو مسلم المعنى أن من أراد أن يكون من المحسنين فهذا شأنه وطريقه والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين (الثالث) حثا على المحسنين الى أنفسهم فى المسارعة الى طاعة الله تعالى ﴿ قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح وان تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير) اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة اذا لم يفرض لها مهر تكلم فى المطلقة غير الممسوسة اذا كان قد فرض لها مهر وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) مذهب الشافعى أن الخلوة لا تقرر المهر وقال أبو حنيفة الخلوة الصحيحة تقرر المهر ويعنى بالخلوة الصحيحة أن يخلو بها وليس هناك مانع حسى ولا شرعى فالحسى نحو الرتق والقرن والمرض أو يكون معهما ثالث وان كان نائما والشرعى نحو الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلاة الفرض والاحرام المطلق سواء كان فرضا أو نفلا حجة الشافعى أن الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر وههنا وجد الطلاق قبل المسيس فوجب القول بسقوط نصف المهر (بيان المقدمة الاولى) قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فقوله فنصف ما فرضتم ليس كلاما تاما بل لا بد من اضمار آخر ليتم الكلام فاما أن يضمر فنصف ما فرضتم ساقط أو يضمر فنصف ما فرضتم ثابت والاول هو المقصود والثانى مرجوح لوجوه (أحدها) أن المعلق على الشئ بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشئ ظاهر افلو حملناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق لانه غير منفى قبله أما لو حملناه على السقوط عملنا بقضية التعليق لانه منفى قبله (وثانيها) أن قوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة يقتضى وجوب كل المهر عليه لانه لما التزم كل المهر لزمه الكل لقوله تعالى أوفوا بالعقود فلم تكن الحاجة الى بيان ثبوت النصف قائمة لان المقتضى لوجوب الكل مقتض أيضا لوجوب النصف انما المحتاج اليه بيان سقوط النصف لان عند قيام المقتضى لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل فكان سقوط البعض فى هذا المقام هو المحتاج الى البيان فكان حمل الآية على بيان السقوط أولى من حملها على بيان الوجوب (وثالثها) أن الآية الدالة على وجوب ايتاء كل المهر قد تقدمت كقوله ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا فحمل هذه الآية على سقوط النصف أولى من حملها على وجوب النصف (ورابعها) وهو أن المذكور فى الاية هو الطلاق قبل المسيس وكون الطلاق واقعا قبل المسيس يناسب سقوط نصف المهر ولا يناسب وجوب شئ فلما كان المذكور فى الاية ما يناسب السقوط لا ما يناسب الوجوب كان اضمار السقوط اولى وانما استقصينا فى هذه الوجوه لان منهم

حال كونكم مسمين لهن فيما سبق أى عند النكاح مهرا على ان الجملة حال من فاعل طلقتموهن ويجوز أن تكون حالا من مفعوله لتحقق الرابط بالنسبة اليهما ونفس الفرض من المبنى للفاعل أو للمفعول وان لم يقارن حالة التطليق لكن اتصاف المطلق بالفارضية فيما سبق مما لاريب فى مقارنته لها وكذا الحال فى اتصاف المطلقة بكونها مفروضا لها فيما سبق (فنصف ما فرضتم) أى فلهن نصف ما سميتم لهن من المهر أو فالواجب عليكم ذلك وهذا صريح فى ان المنفى فى الصورة السابقة انما هو تبعة المهر وقرئ بالنصب أى فأدوا نصف ما فرضتم ولعل تأخير حكم التسمية مع انها الاصل فى العقد والاكثر فى الوقوع لما ان الآية الكريمة نزلت فى انصارى تزوج امرأة من بنى حنيفة وكانت مفوضة فطلقها قبل الدخول بها فتخاصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له عليه الصلاة والسلام عند اظهار أن لا شئ له متعها بقلنسوتك

من قال ان معنى الآية فنصف مافرضتم واجب وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الآخر الامن حيث دليل الخطاب وهو عند ابى حنيفة ليس بحجة فكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال (بيان المقدمة الثانية) وهي ان ههنا وجد الطلاق قبل المسيس هو أن المراد بالمسيس اما حقيقة المس باليد أو جعل كناية عن الوقاع وايهما كان فقد وجد الطلاق قبله حجة أبي حنيفة قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا الى قوله وقد أفضى بعضكم الى بعض وجه التمسك به من وجهين (الاول) هو أنه تعالى نهى عن اخذ المهر ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق الا أنا توافقنا على انه خص الطلاق قبل الخلوة ومن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان (والثانى) ان الله تعالى نهى عن اخذ المهر وعلل بعلة الافضاء وهي الخلوة والافضاء مشتق من الفضاء وهو المكان الخالى فعلمنا أن الخلوة تقرر المهر وجوابنا عن ذلك أن الآية التي تمسكوا بها عامة والآية التي تمسكنا بها خاصة والخاص مقدم على العام والله اعلم (المسئلة الثانية) قوله وقد فرضتم لهن فريضة حال من مفعول طلقتموهن والتقدير طلقتموهن حال مافرضتم لهن فريضة ❊ اما قوله تعالى الا أن يعفون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما لم تسقط النون من يعفون وان دخلت عليه أن الناصبة للافعال لان يعفون فعل النساء فاستوى فيه الرفع والنصب والجزم والنون فى يعفون اذا كان الفعل مسندا الى النساء ضمير جمع المؤنث واذا كان الفعل مسندا الى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم تسقط النون التي هى ضمير جمع المؤنث كما لم تسقط الواو التي هى ضمير جمع المذكر والساقط فى يعفون اذا كان الفعل للرجال الواو التي هى لام الفعل فى يعفون لا الواو التي هى ضمير الجمع والله أعلم (المسئلة الثانية) المعنى الا أن يعفون المطلقات عن أزواجهن فلا يطالبنهم نصف المهر وتقول المرأة مارآنى ولا خدمته ولا استمتع بى فكيف آخذ منه شيئا ❊ ا[illegible] وله تعالى او يعفو الذى بيده عقدة النكاح ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى الآية قولان (الاول) انه الزوج وهو قول علي بن ابى طالب رضي الله عنه وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول ابى حنيفة (والقول الثانى) أنه الولي وهو قول الحسن ومجاهد وعلقمة وهو قول أصحاب الشافعي حجة القول الاول وجوه (الاول) أنه ليس للولي أن يهب مهر موليته صغيرة كانت او كبيرة فلا يمكن حمل هذه الآية على الولي (الثانى) أن الذى بيد الولي هو عقد النكاح فاذا عقد حصلت العقدة لان بناء الفعلة يدل على المفعول كالا كلة واللقمة واما المصدر فالعقد كالا كل واللقم ثم من المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد العقد فى يد الزوج لا فى يد الولي (والثالث) أن قوله تعالى الذى بيده عقدة النكاح معناه الذى بيده عقدة نكاح ثابت له لا لغيره كما ان قوله ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى أي نهى النفس عن الهوى الثابت

(الا ان يعفون) استثناء مفرغ من اعم الاحوال أى فلهن نصف المفروض معينا فى كل حال الاحال عفوهن فانه يسقط ذلك حينئذ بعد وجوبه وظاهر الصيغة فى نفسها يحتمل التذكير والتأنيث وانما الفرق فى الاعتبار والتحقيق فان الواو فى الاولى ضمير والنون علامة الرفع وفى الثانية لام الفعل والنون ضمير والفعل مبنى ولذلك لم يؤثر فيه أن تأثيره فيما عطف على محله من قوله تعالى (أو يعفو) بالنصب وقرئ بسكون الواو

له لالغيره كانت الجنة ثابتة له فتكون مأواه (الرابع) ماروى عن جبير بن مطعم أنه تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها فأكمل الصداق وقال أنا أحق بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الآية العفو الصادر من الزوج حجة من قال المراد هو الولى وجوه (الاول) أن الصادر من الزوج هو أن يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لاتسمى عفوا أجاب الاولون عن هذا من وجوه (أحدها) أنه كان الغالب عندهم أن يسوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها (وثانيها) سماه عفوا على طريق المشاكلة (وثالثها) ان العفو قد يراد به التسهيل يقال فلان وجد المال عفوا صفوا وقد بينا وجه هذا القول فى تفسير قوله تعالى فمن عفى له من أخيه شئ وعلى هذا عفو الرجل أن يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة أجاب القائلون بأن المراد هو الولى عن السؤال الاول بان صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لايحصل الا على بعض التقديرات والله تعالى ندب الى العفو مطلقا وحمل المطلق على المقيد خلاف الاصل وأجابوا عن السؤال الثانى أن العفو الصادر عن المرأة هو الابراء وهذا عفو فى الحقيقة أما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى عفوا وأجابوا عن السؤال الثالث بانه لو كان العفو هو التسهيل لكان كل من سهل على انسان شيئا يقال انه عفا عنه ومعلوم انه ليس كذلك (الحجة الثانية) للقائلين بان المراد هو الولى هو ان ذكر الزوج قد تقدم بقوله عزوجل وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فلو كان المراد بقوله أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح هو الزوج لقال أو تعفوا على سبيل المخاطبة فلما لم يفعل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة علمنا أن المراد منه غير الزوج وأجاب الاولون عنه بان سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة التنبيه على المعنى الذى من أجله يرغب الزوج فى العفو والمعنى الا أن يعفون أو يعفو الزوج الذى حبسها بان ملك عقدة نكاحها عن الازواج ثم لم يكن منها سبب فى الفراق وانما فارقها الزوج فلاجرم كان حقيقا بان لاينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها (الحجة الثالثة) للقائلين بانه هو الولى هو أن الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح وذلك لان قبل النكاح كان الزوج أجنبيا عن المرأة ولاقدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه فلا يكون له قدرة على انكاحها البتة وأما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولاقدرة على ايجاد الموجود بل له قدرة على ازالة النكاح والله تعالى أثبت العفو لمن فى يده وفى قدرته عقدة النكاح فلما ثبت أن الزوج ليس له يد ولاقدرة على عقد النكاح ثبت أنه ليس المراد هو الزوج أما الولى فله قدرة على انكاحها فكان المراد من الآية هو الولى لا الزوج ثم ان القائلين بهذا القول أجابوا عن دلائل من قال المراد هو الزوج (أما الحجة الاولى) فان الفعل قد يضاف الى الفاعل تارة عند المباشرة وأخرى عند السبب يقال بنى الامير دارا وضرب دينارا والظاهر أن النساء انما يرجعن فى مهماتهن وفى معرفة مصالحهن الى أقوال الاولياء

(الذى بيده عقدة النكاح) أى بترك الزوج المالك لعقده وحله ما يعود اليه من نصف المهر الذى ساقه اليها كملا على ماهو المعتاد تكرما فان ترك حقه عليها عفو بلا شبهة أو سمى ذلك عفوا فى صورة عدم السوق مشاكلة أو تغليبا لحال السوق على حال عدمه فرجع الاستثناء حينئذ الى منع الزيادة فى المستثنى منه كما انه فى الصورة الاولى الى منع النقصان فيه أى فلهن هذا القدر بلا زيادة ولا نقصان فى جميع الاحوال الا فى حال عفوهن فانه حينئذ لايكون لهن القدر المذكور بل يتنقص ذلك أو يحط أو فى حال عفو الزوج فانه حينئذ يكون لهن الزيادة على ذلك القدر هذا على التفسير الاول وأما على التفسير الثانى فلا بد من المصير الى جعل الاستثناء منقطعا لان فى صورة عفو الزوج لايتصور الوجوب عليه هذا عندنا وفى القول القديم للشافعى رحمه الله أن المراد عفو الولى الذى بيده عقدة نكاح الصغيرة وهو ظاهر المأخذ خلا أن الاول انسب بقوله تعالى

﴿ والظاهر ﴾

والظاهر أن كل ما يتعلق بامر التزوج فان المرأة لا تخوض فيه بل تفوضه بالكلية الى رأى الولى وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولى و بسعيه فلهذا السبب اضيف العفو الى الاولياء (وأما الحجة الثانية) وهى قولهم الذى بيد الولى عقد النكاح لاعقدة النكاح قلنا العقدة قد يرادبها العقد قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح سلمنا أن العقدة هى المعقودة لكن تلك المعقودة انما حصلت وتكونت بواسطة العقد وكان عقد النكاح فى يد الولى ابتداء فكانت عقدة النكاح فى يد الولى أيضا بواسطة كونها من نتائج العقد ومن آثاره (وأما الحجة الثالثة) وهى قوله ان المراد من الآية الذى بيده عقدة النكاح لنفسه فجوابه أن هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ لانه اذا قيل فلان فى يده الامر والنهى والرفع والخفض فلا يراد به أن الذى فى يده أمر نفسه ونهى نفسه بل المراد أن فى يده أمر غيره ونهى غيره فكذا ههنا (المسئلة الثانية) للشافعى أن يتمسك بهذه الآية فى بيان أنه لا يجوز النكاح الا بالولى وذلك لان جمهور المفسرين أجمعوا على أن المراد من قوله أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح اما الزوج واما الولى و بطل حمله على الزوج لما بينا ان الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح فوجب حمله على الولى اذا ثبت هذا فنقول قوله بيده عقدة النكاح هذا يفيد الحصر لانه اذا قيل بيده الامر والنهى معناه أنه بيده لا بيد غيره قال تعالى لكم دينكم أى لا لغيركم فكذا ههنا بيد الولى عقدة النكاح لا بيد غيره واذا كان كذلك فوجب أن لا يكون بيد المرأة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب والله أعلم * قوله تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى فيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا خطاب للرجال والنساء جميعا الا أن الغلبة للذكور اذا اجتمعوا مع الاناث وسبب التغليب ان الذكورة أصل والتأنيث فرع فى اللفظ وفى المعنى أما فى اللفظ فلانك تقول قائم ثم تريد التأنيث فتقول قائمة فاللفظ الدال على المذكر هو الاصل والدال على المؤنث فرع عليه وأما فى المعنى فلان الكمال للذكور والنقصان للاناث فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتأنيث كان جانب التذكير مغلبا (المسئلة الثانية) موضع ان رفع بالابتداء والتقدير والعفو أقرب للتقوى واللام بمعنى الى (المسئلة الثالثة) معنى الآية ان عفو بعضكم عن بعض أقرب الى حصول معنى التقوى وانما كان الامر كذلك لوجهين (الاول) أن من سمح بترك حقه فهو محسن ومن كان محسنا فقد استحق الثواب ومن استحق الثواب نفى بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب وأزاله (والثانى) أن هذا الصنع يدعوه الى ترك الظلم الذى هو التقوى فى الحقيقة لان من سمح بحقه وهو له معرض تقربا الى ربه كان ابعد من ان يظلم غيره بأخذ ما ليس له بحق ثم قال تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد منه النهى عن النسيان لان ذلك ليس فى الوسع بل المراد منه الترك فقال تعالى ولا تتركوا الفضل والافضال فيما بينكم وذلك لان الرجل اذا تزوج بالمرأة فقد تعلق قلبها به فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتأذيها منه وايضا اذا كلف الرجل أن يبذل لها

(وان تعفوا اقرب للتقوى) الى آخره فان اسقاط حق الصغيرة ليس فى شئ من التقوى وعن جبير بن مطعم انه تزوج امرأة وطلقها قبل الدخول واكمل لها الصداق وقال انا احق بالعفو وقرئ بالياء (ولا تنسوا الفضل بينكم) أى لا تتركوا ان يتفضل بعضكم على بعض كالشئ المنسى وقرئ بكسر الواو والخطاب فى الفعلين للرجال والنساء جميعا بطريق التغليب (ان الله بما تعملون بصير) فلا يكاد يضيع ما عملتم من التفضل والاحسان

مهرا من غير أن انتفع بها البتة صار ذلك سببا لتأذيه منها فندب تعالى كل واحد منهما الى فعل يزيل ذلك التأذي عن قلب الآخر فندب الزوج الى أن يطيب قلبها بأن يسلم المهر اليها بالكلية وندب المرأة الى ترك المهر بالكلية ثم انه تعالى ختم الآية بما يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة فقال ان الله بما تعملون بصير (الحكم الرابع عشر) حكم الصلاة * قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين) اعلم انه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه واوضح لهم من شرائع شرعه امرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه (احدها) ان الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والخشوع تفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى وزوال التمرد عن الطبع وحصول الانقياد لاوامر الله تعالى والانتهاء عن مناهيه كما قال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (والثاني) ان الصلاة تذكر العبد جلال الربوبية وذلة العبودية وامر الثواب والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال استعينوا بالصبر والصلاة (والثالث) ان كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا فأتبع ذلك بذكر الصلاة التي هي من مصالح الآخرة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) أجمع المسلمون على ان الصلاة المفروضة خمسة وهذه الآية التي نحن في تفسيرها دالة على ذلك لان قوله حافظوا على الصلوت يدل على الثلاثة من حيث ان اقل الجمع ثلاثة ثم ان قوله والصلاة الوسطى يدل على شيء ازيد من الثلاثة والا لزم التكرار والاصل عدمه ثم ذلك الزائد يمتنع أن يكون اربعة والا فليس لها وسطى فلا بد وأن ينضم الى تلك الثلاثة عدد آخر يحصل به للمجموع وسط وأقل ذلك أن يكون خمسة فهذه الآية دالة على وجوب الصلوات الخمسة بهذا الطريق واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم اذا بينا أن المراد من الوسطى ما تكون وسطى في العدد لا ما تكون وسطى بسبب الفضيلة ونبين ذلك بالدليل ان شاء الله تعالى الا ان هذه الآية وان دلت على وجوب الصلوات الخمس لكنها لا تدل على اوقاتها والآيات الدالة على تفصيل الاوقات اربع الآية الاولى قوله فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وهذه الآية أبين آيات المواقيت فقوله فسبحان الله أي سبحوا الله معناه صلوا لله حين تمسون أراد به صلاة المغرب والعشاء وحين تصبحون اراد صلاة الصبح وعشيا اراد به صلاة العصر وحين تظهرون صلاة الظهر (الآية الثانية) قوله أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل اراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال وقرآن الفجر اراد صلاة الصبح (الآية الثالثة) قوله وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح واطراف النهار فمن الناس من قال هذه الآية تدل على الصلوات الخمس لان الزمان اما أن يكون قبل طلوع الشمس او قبل غروبها فالليل والنهار داخلان في هاتين اللفظتين (الآية الرابعة) قوله تعالى واقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فالمراد بطرفي النهار الصبح والعصر

(حافظوا على الصلوات) اى داوموا على أدائها لاوقاتها من غير اخلال بشئ منها كما ينبئ عنه صيغة المفاعلة المفيدة للمبالغة ولعل الامر بها في تضاعيف بيان أحكام الازواج والاولاد قبل الاتمام للايذان بانها حقيقة بكمال الاعتناء بشأنها والمثابرة عليها من غير اشتغال عنها بشأنهم بل بشأن انفسهم أيضا كما يفصح عنه الامر بها في حالة الخوف ولذلك أمر بها في خلال بيان ما يتعلق بهم من الاحكام الشرعية المتشابكة الآخذ بعضها بحجزة بعض

وقوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء وكان بعضهم يتمسك به في وجوب الوتر لان لفظ زلفا جمع فأقله الثلاثة (المسئلة الثانية) اعلم ان الامر بالمحافظة على الصلاة أمر بالمحافظة على جميع شرائطها اعنى طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع اركان الصلاة والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة سواء كان ذلك من اعمال القلوب أومن اعمال اللسان اومن اعمال الجوارح واهم الامور في الصلاة رعاية النية فانها هي المقصود الاصلي من الصلاة قال تعالى وأقم الصلاة لذكرى فمن أدى الصلاة على هذا الوجه كان محافظا على الصلاة والا فلا فان قيل المحافظة لاتكون الابين اثنين كالمخاصمة والمقاتلة فكيف المعنى ههنا (والجواب) من وجهين (أحدهما) ان هذه المحافظة تكون بين العبد والرب كانه قيل له احفظ الصلاة ليحفظك الاله الذى امرك بالصلاة وهذا كقوله فاذكرونى اذكركم وفي الحديث احفظ الله يحفظك (الثانى) أن تكون المحافظة بين المصلى والصلاة فكانه قيل احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة واعلم ان حفظ الصلاة للمصلى على ثلاثة اوجه (الاول) ان الصلاة تحفظه عن المعاصى قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فمن حفظ الصلاة حفظته الصلاة عن الفحشاء (والثانى) ان الصلاة تحفظه من البلايا والمحن قال تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة وقال تعالى وقال الله انى معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة ومعناه انى معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم اقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة (والثالث) ان الصلاة تحفظ صاحبها وتشفع لمصليها قال تعالى واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ولان الصلاة فيها القراءة والقرآن يشفع لقارئه وهو شافع مشفع وفي الخبر انه تجيء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان فيشهدان او يشفعان وأيضا في الخبر سورة الملك تصرف عن المتهجد بها عذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للنار لاسبيل لك عليه والله اعلم (المسئلة الثالثة) اختلفوا في الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب (فالقول الاول) ان الله تعالى أمر بالمحافظة عليها ولم يبين لنا انها أى صلاة هي وانما قلنا انه لم يبين لانه لو بين ذلك لكان اما أن يقال انه تعالى بينها بطريق قطعى أو بطريق ظنى والاول باطل لان بيانه اما أن يكون بهذه الآية أو بطريق آخر قاطع أو خبر متواتر ولا يمكن أن يكون البيان حاصلا في هذه الآية لان عدد الصلوات خمس وليس في الآية ذكر لاولها وآخرها واذا كان كذلك أمكن في كل واحدة من تلك الصلوات أن يقال انما هي الوسطى واما أن يقال بيانه حصل في آية أخرى أو في خبر متواتر وذلك مفقود وأما بيانه بالطريق الظنى وهو خبر الواحد والقياس فغير جائز لان الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليست كذلك فثبت ان الله تعالى لم يبين ان الصلاة الوسطى ماهي ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد مع انه تعالى لم يبينها جوز المرء في كل صلاة يؤديها أنها هي الوسطى فيصير ذلك داعيا الى أداء

(والصلاة الوسطى) أى المتوسطة بينهما أو الفضلى منها وهى صلاة العصر لقوله صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله تعالى بيوتهم نارا وقال عليه السلام انها الصلاة التى شغل عنها سليمان بن داود عليهما الصلاة والسلام وفضلها لكثرة اشتغال الناس في وقتها بتجاراتهم ومكاسبهم واجتماع ملائكة الليل وملائكة النهار حينئذ وقيل هى صلاة الظهر لانها في وسط النهار وكانت أشق الصلوات عليهم لما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصليها بالهاجرة فكانت أفضلها لقوله عليه السلام أفضل العبادات احزها وقيل هى صلاة الفجر لانها بين صلاتى الليل والنهار والواقعة في الحد المشترك بينهما ولانها مشهودة كصلاة العصر

الكل على نعت الكمال والتمام ولهذا السبب أخفى الله تعالى ليلة القدر فى رمضان وأخفى ساعة الاجابة فى يوم الجمعة وأخفى اسمه الاعظم فى جميع الاسماء وأخفى وقت الموت فى الاوقات ليكون المكلف خائفا من الموت فى كل الاوقات فيكون آتيا بالتوبة فى كل الاوقات وهذا القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين ان رجلا سأل زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال حافظ على الصلوت كلها تصبها وعن الربيع بن خيثم انه سأله واحد عنها فقال يا ابن عم الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع لو علمتها بعينها لكنت محافظا لها ومضيعا لسائرهن قال السائل لا قال الربيع فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى (القول الثانى) هى مجموع الصلوات الخمس وذلك لان هذه الخمسة هى الوسطى من الطاعات وتقريره ان الايمان بضع وسبعون درجة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق والصلوات المكتوبات دون الايمان وفوق اماطة الاذى فهى واسطة بين الطرفين (القول الثالث) انها صلاة الصبح وهذا القول من الصحابة قول على رضى الله عنه وعمر وابن عباس وجابر بن عبد الله وأبى امامة الباهلى ومن التابعين قول طاوس وعطاء وعكرمة ومجاهد وهو مذهب الشافعى رحمه الله والذى يدل على صحة هذا القول وجوه (الاول) أن هذه الصلاة تصلى فى الغلس فأولها يقع فى الظلام فأشبهت صلاة الليل وآخرها يقع فى الضوء فاشبهت صلاة النهار (الثانى) ان هذه الصلاة تؤدى بعد طلوع الصبح وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلمة فيه تامة ولا يكون الضوء أيضا تاما فكانه ليس بليل ولا نهار فهو متوسط بينهما (الثالث) انه حصل فى النهار التام صلاتان الظهر والعصر وفى الليل صلاتان المغرب والعشاء وصلاة الصبح كالمتوسط بين صلاتى الليل والنهار فان قيل فهذه المعانى حاصلة فى صلاة المغرب قلنا انا نرجح صلاة الصبح على المغرب بكثرة فضائل صلاة الصبح على ما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (الرابع) ان الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق وفى السفر عند الشافعى وكذا المغرب والعشاء وأما صلاة الفجر فهى منفردة فى وقت واحد فكان وقت الظهر والعصر وقتا واحدا ووقت المغرب والعشاء وقتا واحدا ووقت الفجر متوسطا بينهما قال القفال رحمه الله وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع الى ان الناس يقولون فلان وسط اذا لم يمل الى أحد الخصمين فكان منفردا بنفسه عنهما والله أعلم (الخامس) قوله تعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا وقد ثبت بالتواتر أن المراد منه صلاة الفجر وانما جعلها مشهودا لانها تؤدى بحضرة ملائكة الليل وملائكة النهار اذا عرفت هذا فوجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين (احدهما) ان الله تعالى أفرد صلاة الفجر بالذكر فدل هذا على مزيد فضلها ثم انه تعالى خص الصلاة الوسطى بمزيد التأكيد فيغلب على الظن ان صلاة الفجر لما ثبت أنها افضل بتلك الآية وجب أن تكون هى المراد بالتأكيد المذكور فى هذه الآية (والثانى)

وقيل هى صلاة المغرب لانها متوسطة من حيث العدد ومن حيث وقوع بين صلاتى النهار والليل ووتر النهار ولا تنقص فى السفر وقيل هى صلاة العشاء لانها بين الجهريتين الواقعتين فى طرفى الليل وعن عائشة وابن عباس رضى الله عنهم أنه عليه السلام كان يقرأ والصلاة الوسطى وصلاة العصر فتكون حينئذ احدى الاربع قد خصت بالذكر مع العصر لانفرادها بالفضل وقرئ وعلى الصلاة الوسطى وقرئ بالنصب على المدح وقرئ الوسطى

أن الملائكة تتعاقب بالليل والنهار فلا تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار فى وقت واحد الا فى صلاة الفجر فثبت أن صلاة الفجر قد أخذت بطرفى الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كالشئ المتوسط (السادس) أنه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين قرن هذه الصلاة بذكر القنوت وليس فى الشرع صلاة ثبت بالاخبار الصحاح القنوت فيها الا الصبح فدل على أن المراد بالصلاة الوسطى هى صلاة الصبح (السابع) لاشك انه تعالى انما أفردها بالذكر لاجل التأكيد ولاشك ان صلاة الصبح احوج الصلوات الى التأكيد اذليس فى الصلاة اشق منها لانها تجب على الناس فى الذ أوقات النوم حتى ان العرب كانوا يسمون نوم الفجر العسيلة للذتها ولاشك أن ترك النوم اللذيذ الطيب فى ذلك الوقت والعدول الى استعمال الماء البارد والخروج الى المسجد والتأهب للصلاه شاق صعب على النفس فيجب أن يكون هى المراد بالصلاة الوسطى اذا هى أشد الصلوات حاجة الى التأكيد (الثامن) أن صلاة الصبح افضل الصلوات واذا كان كذلك وجب أن يكون المراد من الصلاه الوسطى صلاة الصبح انما قلنا انها افضل الصلوات لوجوه (احدها) قوله تعالى الصابرين والصادقين الى قوله تعالى والمستغفرين بالاسحار فجعل ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالاسحار ثم يجب أن يكون أعظم أنواع الاستغفار هو أداء الفرض لقوله عليه الصلاة والسلام حاكيا عن ربه تعالى لن يتقرب الى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم وذلك يقتضى أن افضل الطاعات بعد الايمان هو صلاة الصبح (وثانيها) ماروى فيها ان التكبيرة الاولى منها مع الجماعة خير من الدنيا ومافيها (وثالثها) انه ثبت بالاخبار الصحيحة أن صلاة الصبح مخصوصة بالاذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة أخرى بعده وذلك لان المقصود من المرة الاولى ايقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا للوضوء (ورابعها) ان الله تعالى سماها بأسماء فقال فى بنى اسرائيل وقرآن الفجر وقال فى النور من قبل صلاة الفجر وقال فى الروم وحين تصبحون وقال عمر بن الخطاب المراد من قوله وادبار النجوم صلاة الفجر (وخامسها) انه تعالى اقسم به فقال والفجر وليال عشر ولايعارض هذا بقوله تعالى والعصر ان الانسان لفى خسر فانا اذا سلمنا ان المراد منه القسم بصلاة العصر لكن فى صلاة الفجر تأكيد وهو قوله أقم الصلاه طرفى النهار وقد بينا ان هذا التأكيد لم يوجد فى العصر (وسادسها) ان التثويب فى اذان الصبح معتبر وهو أن يقول بعد الفراغ من الحيعلتين الصلاة خير من النوم مرتين ومثل هذا التأكيد غير حاصل فى سائر الصلوات (وسابعها) أن الانسان اذا قام من منامه فكانه كان معدوما ثم صار موجودا أو كان ميتا ثم صار حيا بل كان الخلق كانوا فى الليل كلهم أمواتا فصاروا أحياء فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الامر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورحمته حيث أزال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم والغفلة وظلمة العجز والحيرة وأبدل الكل بالاحسان فملأ العالم من النور والابدان من قوة الحياة والعقل

والفهم والمعرفة فلاشك ان هذا الوقت اليق الاوقات بأن يشتغل العبد بأداء العبودية واظهار الخضوع والذلة والمسكنة فثبت بمجموع هذه البيانات ان صلاة الصبح أفضل الصلوات فكان حمل الوسطى عليها أولى (التاسع) ماروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه انه سئل عن الصلاة الوسطى فقال كنا نرى انها الفجر وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه صلى صلاة الصبح ثم قال هذه هى الصلاة الوسطى (العاشر) ان سنن الصبح آكد من سائر السنن ففرضها يجب أن يكون أقوى من سائر الفروض فصرف التأكيد اليها أولى فهذا جملة مايستدل به على ان الصلاة الوسطى هى صلاة الصبح (القول الرابع) قول من قال انها صلاة الظهر وروى هذا القول عن عمر وزيد وأبى سعيد الخدرى وأسامة بن زيد رضى الله عنهم وهو قول أبى حنيفة وأصحابه واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان الظهر كان شاقا عليهم لوقوعه فى وقت القيلولة وشدة الحر فصرف المبالغة اليه أولى وعن زيد بن ثابت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى بالهاجرة وكانت أثقل الصلوات على أصحابه وربما لم يكن وراءه الا الصف والصفان فقال عليه الصلاة والسلام لقد هممت أن أحرق على قوم لايشهدون الصلاة بيوتهم فنزلت هذه الآية (والثانى) صلاة الظهر تقع وسط النهار وليس فى المكتوبات صلاة تقع فى وسط الليل أو النهار غيرها (والثالث) أنها بين صلاتين نهاريتين الفجر والعصر (الرابع) أنها صلاة بين البردين برد الغداة وبرد العشى (الخامس) قال أبو العالية صليت مع أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الظهر فلما فرغوا سألتهم عن الصلاة الوسطى فقالوا التى صليتها (السادس) روى عن عائشة رضى الله عنها انها كانت تقرأ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وجه الاستدلال انها عطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى والمعطوف عليه قبل المعطوف والتى قبل العصر هى الظهر (السابع) روى ان قوما كانوا عند زيد بن ثابت فارسلوا الى أسامة ابن زيد وسألوه عن الصلاة الوسطى فقال هى صلاة الظهر كانت تقام فى الهاجرة (الثامن) روى فى الاحاديث الصحيحة أن أول امامة جبريل للنبى صلى الله عليه وسلم كانت فى صلاة الظهر فدل هذا على أنها اشرف الصلوات فكان صرف التأكيد اليها أولى (التاسع) ان صلاة الجمعة هى اشرف الصلوات وهى صلاة الظهر فصرف المبالغة اليها أولى (القول) الخامس قول من قال انها صلاة العصر وهو من الصحابة مروى عن على رضى الله عنه وابن مسعود وابن عباس وأبى هريرة ومن الفقهاء النخعى وقتادة والضحاك وهو مروى عن أبى حنيفة واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ماروى عن على رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق شغلونا عن الصلاة الوسطى ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارا وهذا الحديث رواه البخارى ومسلم وسائر الائمة وهو عظيم الوقع فى المسئلة وفى صحيح مسلم شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ومن الفقهاء من أجاب عنه فقال العصر وسط ولكن ليس هى المذكورة فى القرآن فههنا صلاتان وسطيان

الصبح والعصر واحدهما ثابت بالقرآن والآخر بالسنة كما ان الحرم حرمان حرم مكة بالقرآن وحرم المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا (الثانى) قالوا روى فى صلاة العصر من التأكيد مالم يرو فى غيرها قال عليه الصلاة والسلام من فاته صلاة العصر فكانما وتر أهله وماله وأيضا أقسم الله تعالى بها فقال والعصر ان الانسان لفى خسر فدل على انها أحب الساعات الى الله تعالى (الثالث) ان العصر بالتأكيد أولى من حيث ان المحافظة على سائر أوقات الصلاة أخف وأسهل من المحافظة على صلاة العصر والسبب فيه أمران (أحدهما) ان وقت صلاة العصر أخفى الاوقات لان دخول صلاة الفجر بطلوع الفجر المستطير ضوءه ودخول الظهر بظهور الزوال ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب الشفق أما صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها الا بنظر دقيق وتأمل عظيم فى حال الظل فلما كانت معرفته أشق لاجرم كانت الفضيلة فيها أكثر (الثانى) ان أكثر الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات فكان الاقبال على الصلاة أشق فكان صرف التأكيد الى هذه الصلاة أولى (الحجة الرابعة) فى ان الوسطى هى العصر ان العصر أشبه بالصلاة الوسطى لوجوه (أحدها) انها متوسطة بين صلاة هى شفع وبين صلاة هى وتر أما الشفع فالظهر وأما الوتر فالمغرب الا ان العشاء أيضا كذلك لان قبلها المغرب وهى وتر وبعدها الصبح وهو شفع (وثانيها) العصر متوسطة بين صلاة نهارية وهى الظهر وليلية وهى المغرب (وثالثها) أن العصر بين صلاتين بالليل وصلاتين بالنهار (والقول السادس) انها صلاة المغرب وهو قول أبى عبيدة السلمانى وقبيصة بن ذويب والحجة فيه من وجهين (الاول) انها بين بياض النهار وسواد الليل وهذا المعنى وان كان حاصلا فى الصبح الا أن المغرب يرجح بوجه آخر وهو أنه أزيد من الركعتين كما فى الصبح وأقل من الاربع كما فى الظهر والعصر والعشاء فهى وسط فى الطول والقصر (الحجة الثانية) أن صلاة الظهر تسمى بالصلاة الاولى ولذلك ابتدأ جبريل عليه السلام بالامامة فيها واذا كان الظهر أول الصلوات كان الوسطى هى المغرب لامحالة (القول السابع) انها صلاة العشاء قالوا لانها متوسطة بين صلاتين لا يقصران المغرب والصبح وعن عثمان ابن عفان رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال من صلى العشاء الآخرة فى جماعة كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلائل الناس وأقوالهم فى هذه المسئلة وقد تركت ترجيح بعضها فانه يستدعى تطويلا عظيما والله أعلم (المسئلة الرابعة) احتج الشافعى بهذه الآية على أن الوتر ليس بواجب قال الوتر لو كان واجبا لكانت الصلوات الواجبة ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى والآية دلت على حصول الوسطى لها فان قيل الاستدلال انما يتم اذا كان المراد هو الوسطى فى العدد وهذا ممنوع بل المراد من الوسطى الفضيلة قال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا أى عدولا وقال تعالى قال أوسطهم أى أعدلهم وقد أحكمنا هذا الاشتقاق فى تفسير قوله تعالى وكذلك جعلناكم

(وقوموا لله) أي في الصلاة (قانتين) ذاكرين لله تعالى في القيام لان القنوت هو الذكر فيه وقيل هو اكمال الطاعة واتمامها بغير اخلال بشيء من أركانها وقيل خاشعين وقال ابن المسيب المراد به القنوت في الصبح

أمة وسطا وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في المقدار كالمغرب فانه ثلاث ركعات وهو متوسط بين الاثنين وبين الاربع وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في الصفة وهو صلاة الصبح فانها تقع في وقت ليس بغاية في الظلمة ولا غاية في الضوء (الجواب) أن الخلق الفاضل انما يسمى وسطا لا من حيث انه خلق فاضل بل من حيث انه يكون متوسطا بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهي متوسطة بين الجبن والتهور فيرجع حاصل الامر الى أن لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ومجازا في الخلق الحسن والفعل الحسن من حيث ان من شأنه أن يكون متوسطا بين الطرفين اللذين ذكرناهما وحمل اللفظ على الحقيقة أولى من حمله على المجاز أما قوله نحمله على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر (فجوابه) أن الظهر ليست بوسط في الحقيقة لانها تؤدى بعد الزوال وهنا قد زال الوسط وأما قوله نحمله على الصبح لكون وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور أو على المغرب لكون عددها متوسطا بين الاثنين والاربعة (فجوابه) أن هذا محتمل وما ذكرناه أيضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل فهذا هو وجه الاستدلال في هذه المسئلة بهذه الآية بحسب الامكان والله أعلم أما قوله تعالى وقوموا لله قانتين ففيه وجوه (أحدها) وهو قول ابن عباس أن القنوت هو الدعاء والذكر واحتج عليه بوجهين (الاول) أن قوله حافظوا على الصلوات أمر بما في الصلاة من الفعل فوجب أن يحمل القنوت على كل ما في الصلاة من الذكر فمعنى الآية وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين اليه (والثاني) أن المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء بدليل قوله تعالى أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وهو المعنى بالقنوت في صلاة الصبح والوتر وهو المفهوم من قولهم قنت على فلان لان المراد به الدعاء عليه (والقول الثاني) قانتين اى مطيعين وهو قول ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد بن جبير وطاوس وقتادة والضحاك ومقاتل والدليل عليه وجهان (الاول) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل قنوت في القرآن فهو الطاعة (الثاني) قوله تعالى في أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم ومن يقنت منكن لله و رسوله وقال في كل النساء فالصالحات قانتات فالقنوت عبارة عن اكمال الطاعة واتمامها والاحتراز عن ايقاع الخلل في أركانها وسننها وآدابها وهو زجر لمن لم يبال كيف صلى فخفف واقتصر على ما يجزىء وذهب الى انه لا حاجة لله الى صلاة العباد ولو كان كما قال لوجب أن لا يصلي رأسا لانه يقال كما لا يحتاج الى الكثير من عبادتنا فكذلك لا يحتاج الى القليل وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسل والسلف الصالح فأطالوا وأظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا أعلم بالله من هؤلاء الجهال (القول الثالث) قانتين ساكتين وهو قول ابن مسعود وزيد بن أرقم قال زيد بن أرقم كنا نتكلم في الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ويسألهم كم صليتم كفعل أهل الكتاب فنزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام (القول الرابع) وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن

الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك الالتفات من هيبة الله تعالى وكان أحدهم اذا قام الى الصلاة يهاب ربه فلا يلتفت ولا يقلب الحصى ولا يعبث بشئ من جسده ولا يحدث نفسه بشئ من الدنيا حتى ينصرف (القول الخامس) القنوت هو القيام واحتجوا عليه بحديث جابر قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم أى الصلاة أفضل قال طول القنوت يريد طول القيام وهذا القول عندى ضعيف والا صار تقدير الآية وقوموا لله قائمين اللهم الا أن يقال وقوموا لله مديمين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام (القول السادس) وهو اختيار على بن عيسى أن القنوت عبارة عن الدوام على الشئ والصبر عليه والملازمة له وهو فى الشريعة صار مختصا بالمداومة على طاعة الله تعالى والمواظبة على خدمة الله تعالى وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ماقاله المفسرون ويحتمل أن يكون المراد وقوموا لله مديمين على ذلك القيام فى أوقات وجوبه واستحبابه والله تعالى أعلم * قوله تعالى (فان خفتم فرجالا أو ركبانا فاذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم مالم تكونوا تعلمون) اعلم أنه تعالى لما أوجب المحافظة على الصلوات والقيام على أدائها بأركانها وشروطها بين من بعد أن هذه المحافظة على هذا الحد لا تجب الا مع الامن دون الخوف فقال فان خفتم فرجالا أو ركبانا وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) روى فرجالا بضم الراء ورجالا بالتشديد ورجلا (المسئلة الثانية) قال الواحدى رحمه الله معنى الآية فان خفتم عدوا فحذف المفعول لاحاطة العلم به وقال صاحب الكشاف فان كان بكم خوف من عدو أو غيره وهذا القول أصح لان هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو أو من غيره وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان أخرتم الصلاة الى ان تفرغوا من حربكم فصلوا رجالا أو ركبانا وعلى هذا التقدير الآية تدل على تأكيد فرض الوقت حتى يترخص لاجل المحافظة عليه بترك القيام والركوع والسجود (المسئلة الثالثة) فى الرجال قولان (أحدهما) رجالا جمع راجل مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب والراجل هو الكائن على رجله ماشيا كان أو واقفا ويقال فى جمع راجل رجل ورجالة ورجالة ورجال ورجال (والقول الثانى) ماذكره القفال وهو انه يجوز أن يكون جمع الجمع لان راجلا يجمع على رجل ثم يجمع رجل على رجال والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس قال القفال ويقال انه انما يقال راكب لمن كان على جمل فاما من كان على فرس فانما يقال له فارس والله أعلم (المسئلة الرابعة) رجالا نصب على الحال والعامل فيه محذوف والتقدير فصلوا رجالا أو ركبانا (المسئلة الخامسة) صلاة الخوف قسمان (أحدهما) أن تكون فى حال القتال وهو المراد بهذه الآية (والثانى) فى غير حال القتال وهو المذكور فى سورة النساء فى قوله تعالى واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وفى سياق الآيتين بيان اختلاف القولين اذا عرفت هذا فنقول اذا التحم القتال ولم يكن ترك القتال لاحد فمذهب الشافعى

(فان خفتم) اى من عدو او غيره (فرجالا) جمع راجل كقيام وقائم أو رجل بمعنى راجل وقرئ بضم الراء مع التخفيف وبضمها مع التشديد أيضا وقرئ فرجلا أى راجلا (أو ركبانا) جمع راكب أى فصلوا راجلين أو راكبين حسبما يقتضيه الحال ولا تخلوا بها ما امكن الوقوف فى الجملة وقد جوز الشافعى رحمه الله أداءها حال المسايفة أيضا

رحمه الله انهم يصلون ركبانا على دوابهم ومشاة على أقدامهم الى القبلة ولى غير القبلة يؤمنــون بالركوع والسجود ويجعلون السجود أخفض من الركوع ويحترزون عن الصيحات لانه لاضرورة اليها وقال أبو حنيفة لايصلي الماشي بل يؤخر واحتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية من وجهين (الاول) قال ابن عمر فرجالا أو ركبانا يعني مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها قال نافع لا أرى ابن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (الوجه الثاني) وهو ان الخوف الذي تجوز معه الصلاة مع الترجل والمشي ومع الركوب والركض لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال فصار قوله فرجالا أو ركبانا يدل على الترخص في ترك التوجه وأيضا يدل على الترخص في ترك الركوع والسجود الى الايماء لان مع الخوف الشــديد من العدو لا يأمن الرجل على نفســه ان وقف في مكانه لا يتمكن من الركوع والسجود فصح بما ذكرنا دلالة رجالا أو ركبانا على جواز ترك الاستقبال وعلى جواز الاكتفاء بالايماء في الركوع والسجود اذا ثبت هذا فلنتكلم فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط فنقول لاشك أن الصلاة انما تتم بمجموع أمور ثلاثة (أحدها) فعل القلب وهو النية وذلك لا يسقط لانه لا يتبدل حال الخوف بسبب ذلك (والثاني) فعل اللسان وهي القراءة وهي لا تسقط عند الخوف ولا يجوز له أيضا أن يتكلم حال الصلاة بكلام أجنبي أو يأتي بصيحات لاضرورة اليها (والثالث) اعمال الجوارح فنقول أما القيام والقعود فساقطان عنه لامحالة وأما الاستقبال فساقط على ما بيناه وأما الركوع والسجود فالايماء قائم مقامهما فيجب أن يجعل الايماء النائب عن السجود أخفض من الايماء النائب عن الركوع لان هذا القدر ممكن وأما ترك الطهارة فغير جائز لاجل الخوف فانه يمكنه التطهير بالماء أو التراب انما الخلاف في انه اذا وجد الماء وامتنع عليه التوضي به هل يجوز له أن يتيمم بالغبار الذي يتمكن منه حال ركوبه والاصح انه يجوز لانه اذا كان خوف العطش يرخص التيمم فالخوف على النفس أولى أن يرخص في ذلك فهذا تفصيل قول الشافعي رحمه الله وبالجملة فاعتماده في هذا الباب على قوله عليه الصلاة والسلام اذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم واحتج أبو حنيفة بأنه عليه السلام أخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك أيضا (والجواب) أن يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة فعلمنا كون هذه الآية ناسخة لذلك الفعل (المسئلة السادسة) اختلفوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة وطريق الضبط أن نقول الخوف اما ان يكون في القتال أو في غير القتال أما الخوف في القتال فاما ان يكون في قتال واجب أو مباح أو محظور أما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الاصل في صلاة الخوف وفيه نزلت الآية ويلتحق به قتال أهل البغي قال تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ الى أمر الله وأما القتال المباح فقد قال القاضي أبو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما اذا قصد الكافر نفســه

فانه يجب الدفع لئلا يكون اخلالا بحق الاسلام اذا عرفت هذا فنقول أما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محرم فانه يجوز فيه صلاة الخوف أما اذا قصد أخذ ماله أو اتلاف حاله فهل له أن يصلي صلاة شدة الخوف فيه قولان الاصح انه يجوز واحتج الشافعي بقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد فدل هذا على ان الدفع عن المال كالدفع عن النفس (والثاني) لا يجوز لان حرمة الروح أعظم أما القتال المحظور فانه لا تجوز فيه صلاة الخوف لان هذا رخصة والرخصة اعانة والعاصي لا يستحق الاعانة أما الخوف الحاصل لا في القتال كالهارب من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين اذا كان معسرا خائفا من الحبس عاجزا عن بينة الاعسار فلهم أن يصلوا هذه الصلاة لان قوله تعالى وان خفتم مطلق يتناول الكل فان قيل قوله فرجالا أو ركبانا يدل على أن المراد منه الخوف من العدو حال المقاتلة قلنا هب أنه كذلك الا أنه لما ثبت هناك دفعا للضرر وهذا المعنى قائم ههنا فوجب أن يكون ذلك الحكم مشروعا والله أعلم (المسئلة السابعة) روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال فرض الله على لسان نبيكم الصلاة في الحضر أربعا وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجمهور على أن الواجب في الحضر أربع وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف أو لم يكن وأن قول ابن عباس متروك أما قوله تعالى فاذا أمنتم فالمعنى بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذكروا الله كما علمكم وفيه قولان (الاول) فاذكروا بمعنى فافعلوا الصلاة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بينه بشروطه وأركانه لان سبب الرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل والصلاة قد تسمى ذكرا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله (والقول الثاني) فاذكروا الله أي فاشكروه لاجل انعامه عليكم بالامن طعن القاضي في هذا القول وقال ان هذا الذكر لما كان معلقا بشرط مخصوص وهو حصول الامن بعد الخوف لم يكف حمله على ذكر يلزم مع الخوف والامن جميعا على حد واحد ومعلوم أن مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لان في كلا الحالين نعمة الله تعالى متصلة والخوف ههنا من جهة الكفار لا من جهته تعالى فالواجب حمل قوله تعالى فاذكروا الله على ذكر يختص بهذه الحالة (والقول الثالث) أنه دخل تحت قوله فاذكروا الله الصلاة والشكر جميعا لان الامن بسبب الشكر مجدد يلزم فعله مع فعل الصلاة في أوقاتها * أما قوله تعالى كما علمكم فبيان انعامه علينا بالتعليم والتعريف وأن ذلك من نعمه تعالى ولولا هدايته لم نصل الى ذلك ثم ان أصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل وفعل الالطاف وقوله تعالى ما لم تكونوا تعلمون اشارة الى ما قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة (الحكم الخامس عشر) * قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ

(فاذا امنتم) بزوال الخوف (فاذكروا الله) اي فصلوا صلاة الامن عبر عنها بالذكر لانه معظم أركانها (كما علمكم) متعلق بمحذوف وقع وصفا لمصدر محذوف أي ذكرا كائنا كما علمكم أي كتعليمه اياكم (ما لم تكونوا تعلمون) من كيفية الصلاة والمراد بالتشبيه ان تكون الصلاة المؤداة موافقة لما علمه الله تعالى وايرادها بذلك العنوان لتذكير النعمة او اشكروا الله تعالى شكرا يوازي تعليمه اياكم ما لم تكونوا تعلمونه من الشرائع والاحكام التي من جملتها كيفية اقامة الصلاة حالتي الخوف والامن هذا وفي ايراد الشرطية الاولى بكلمة ان المفيدة لمشكوكية وقوع الخوف وندرته وتصدير الشرطية الثانية بكلمة اذا المنبئة عن تحقق وقوع الامن وكثرته مع الايجاز في جواب الاولى والاطناب في جواب الثانية المبنيين على تنزيل مقام وقوع المأمور به فيهما منزلة مقام وقوع الامر تنزيلا مستدعيا لاجراء مقتضى المقام الاول في كل منهما مجرى مقتضى المقام الثاني من الجزالة ولطف الاعتبار ما فيه عبرة لاولي الابصار (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا) عود الى بيان بقية الاحكام المفصلة فيما سلف اثر بيان أحكام وسطت بينهما لما أشير اليه من الحكمة الداعية الى ذلك

ابن كثير ونافع والكسائى وأبو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقون بالنصب أما الرفع ففيه (أقوال الاول) ان قوله وصية مبتدأ وقوله لازواجهم خبر وحسن الابتداء بالنكرة لانها تخصصت بسبب تخصيص الموضع كما حسن قوله سلام عليكم وخير بين يديك (والثانى) أن يكون قوله وصية لازواجهم مبتدأ و يضمر له خبر والتقدير فعليهم وصية لازواجهم ونظيره قوله فنصف ما فرضتم فدية مسلمة فصيام ثلاثة أيام (والثالث) تقدير الآية الامر وصية أو المفروض أو الحكم وصية وعلى هذا الوجه أضمرنا المبتدأ (والرابع) تقدير الاية كتب عليكم وصية (والخامس) تقديره ليكون منكم وصية (والسادس) تقدير الاية ووصية الذين يتوفون منكم وصية الى الحول وكل هذه الوجوه جائزة حسنة وأما قراءة النصب ففيها وجوه (الاول) تقدير الاية فليوصوا وصية (والثانى) تقديرها يوصون وصية كقولك انما أنت سير البريد أى تسير سير البريد (الثالث) تقديرها ألزم الذين يتوفون وصية * وأما قوله تعالى متاعا ففيه وجوه (الاول) أن يكون على معنى متعوهن متاعا فيكون التقدير فليوصوا لهن وصية وليمتعوهن متاعا (الثانى) أن يكون التقدير جعل الله لهن ذلك متاعا لان ما قبل الكلام يدل على هذا (الثالث) أنه نصب على الحال أما قوله غير اخراج ففيه قولان (الاول) أنه نصب بوقوعه موقع الحال كأنه قال متعوهن مقيمات غير مخرجات (والثانى) انتصب بنزع الخافض أراد من غير اخراج (المسئلة الثانية) فى هذه الاية ثلاثة أقوال (الاول) وهو اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان الحكم فى ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شئ الا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليها فى الصبر عن التزوج ولكنها كانت مخيرة فى أن تعتد ان شاءت فى بيت الزوج وان شاءت خرجت قبل الحول لكنها متى خرجت سقطت نفقتها هذا جملة ما فى هذه الاية لانا ان قرأنا وصية بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وان قرأناها بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القراءتين هذه الوصية واجبة ثم ان هذه الوصية صارت مفسرة بأمرين (أحدهما) المتاع والنفقة الى الحول (والثانى) السكنى الى الحول ثم أنزل تعالى انهن ان خرجن فلا جناح عليكم فى ذلك فثبت أن هذه الاية توجب أمرين (أحدهما) وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة (والثانى) وجوب الاعتداد سنة لان وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوج آخر فى هذه السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين أما الوصية بالنفقة والسكنى فلان القرآن دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على انه لا وصية لوارث فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى فى الحول وأما وجوب العدة فى الحول فهو منسوخ بقوله يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فهذا القول هو الذى اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين (القول الثانى) وهو قول مجاهد ان الله تعالى أنزل فى عدة المتوفى عنها زوجها آيتين (احداهما) ما تقدم وهو

(وصية لازواجهم) أى يوصون أو ليوصوا أو كتب الله عليهم وصية ويؤيد هذا قراءة من قرأ كتب عليكم الوصية لازواجكم وقرئ بالرفع على تقدير مضاف فى المبتدا أو الخبر أى حكم الذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم أو والذين يتوفون أهل وصية لازواجهم أو كتب عليهم وصية أو عليهم وصية وقرئ متاع لازواجهم بدل وصية (متاعا الى الحول) منصوب بيوصون ان اضمرته والا فبالوصية أو بمتاع على القراءة الاخيرة (غير اخراج) بدل منه أو مصدر مؤكد كما فى قولك هذا القول غير ما تقول أو حال من أزواجهم أى غير مخرجات والمعنى يجب على الذين يتوفون ان يوصوا قبل الاحتضار لازواجهم بان يمتعن بعدهم حولا بالنفقة والسكنى وكان ذلك أول الاسلام ثم نسخت المدة بقوله تعالى أربعة أشهر وعشرا فانه وان كان متقدما فى التلاوة متأخر فى النزول وسقطت النفقة بتوريثها الربع أو الثمن وكذلك السكنى عندنا وعند الشافعى هى باقية ﴿ قوله ﴾

قوله يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (والاخرى) هذه الآية فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين فنقول انها ان لم تختر السكنى فى دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا على ما فى تلك الآية المتقدمة وأما ان اختارت السكنى فى دار زوجها والاخذ من ماله وتركته فعدتها هى الحول قال وتنزيل الآيتين على هذين التقديرين أولى حتى يكون كل واحد منهما معمولا به (القول الثالث) وهو قول أبى مسلم الاصفهانى ان معنى الآية من يتوفى منكم ويذرون أزواجا وقد وصوا وصية لازواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد أن يقمن المدة التى ضربها الله تعالى لهن فلا حرج فيما فعلن فى أنفسهن من معروف أى نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا فى زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول فبين الله تعالى فى هذه الآية أن ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوه (أحدها) أن النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان (والثانى) أن يكون الناسخ متأخرا على المنسوخ فى النزول واذا كان متأخرا عنه فى النزول كان الاحسن أن يكون متأخرا عنه فى التلاوة أيضا لان هذا الترتيب أحسن فاما تقدم الناسخ على المنسوخ فى التلاوة فهو وان كان جائزا فى الجملة الا أنه يعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك فى التلاوة كان الاولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بتلك (الوجه الثالث) وهو أنه ثبت فى علم أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص أولى وههنا ان خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل وأما على قول أبى مسلم فالكلام أظهر لانكم تقولون تقدير الآية فعليهم وصية لازواجهم أو تقديرها فليوصوا وصية فأنتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى وأبو مسلم يقول بل تقدير الاية والذين يتوفون منكم ولهم وصية لازواجهم أو تقديرها وقد أوصوا وصية لازواجهم فهو يضيف هذا الكلام الى الزوج واذا كان لا بد من الاضمار فليس اضماركم أولى من اضماره ثم على تقدير أن يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الآية وعند هذا يشهد كل عقل سليم بأن اضمار أبى مسلم أولى من اضماركم وان التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل مع ما فى القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذى يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا كلام واضح واعرفت هذا فنقول هذه الآية من أولها الى آخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فهذا كله شرط الجزاء وهو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن من معروف فهذا تقرير قول ابى مسلم

وهو في غاية الصحة المسئلة الثالثة المعتدة عن فرقة الوفاة لا نفقة لها ولا كسوة حاملا كانت أو حائلا وروي عن علي رضي الله عنه وابن عمر أن لها النفقة إذا كانت حاملا وعن جابر وابن عباس رضي الله عنهم أنهما قالا لا نفقة لها حسبها الميراث وهل تستحق السكنى فيه قولان أحدهما لا تستحق السكنى وهو قول علي رضي الله عنه وابن عباس وعائشة ومذهب أبي حنيفة واختيار المزني والثاني تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وأم سلمة رضي الله عنهم وبه قال مالك والثوري وأحمد وبناء القولين على حديث فريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري قتل زوجها قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أرجع إلى أهلي فإن زوجي ما تركني في منزل يملكه فقال عليه السلام نعم فانصرفت حتى إذا كنت في المسجد أو في الحجرة دعاني فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله واختلفوا في تنزيل هذا الحديث فقيل لم يوجب في الابتداء ثم أوجب فصار الأول منسوخا وقيل أمرها بالمكث في بيتها أمرا على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب واحتج المزني رحمه الله على أنه لا سكنى لها فقال أجمعنا على أنه لا نفقة لها لأن الملك انقطع بالموت وكذلك السكنى بدليل أنهم أجمعوا على أن من وجبت له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فمات انقطعت نفقتهم وسكناهم لأن ماله صار ميراثا للورثة فكذا ههنا أجاب الأصحاب فقالوا لا يمكن قياس السكنى على النفقة لأن المطلقة الثلاث تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المزني ولأن النفقة وجبت في مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا يمكن ههنا وأما السكنى فوجبت لتحصين النساء وهو موجود ههنا فافترقا إذا عرفت هذا فنقول القائلون بأن هذه الآية منسوخة لا بد وأن يختلف قولهم بسبب هذه المسئلة وذلك لأن هذه الآية توجب النفقة والسكنى أما وجوب النفقة فقد صار منسوخا وأما وجوب السكنى فهل صار منسوخا أم لا والكلام فيه ما ذكرناه المسئلة الرابعة القائلون بأن هذه الوصية كانت واجبة أوردوا على أنفسهم سؤالا فقالوا الله تعالى ذكر الوفاة ثم أمر بالوصية فكيف يوصي المتوفى وأجابوا عنه بأن المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغي أن يفعلوا هذا فالوفاة عبارة عن الإشراف عليها وجواب آخر وهو أن هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى بمعنى أمره وتكليفه كأنه قيل وصية من الله لأزواجهم كقوله يوصيكم الله في أولادكم وإنما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع * أما قوله تعالى فلا جناح عليكم فالمعنى لا جناح عليكم يا أولياء الميت فيما فعلن في أنفسهن من التزين ومن الإقدام على النكاح وفي رفع الجناح وجهان (أحدهما) لا جناح في قطع النفقة عنهن إذا خرجن قبل انقضاء الحول (والثاني) لا جناح عليكم في ترك منعهن من الخروج لأن مقامها حولا في بيت زوجها ليس بواجب عليها (الحكم السادس عشر) * قوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون) يروى أن هذه الآية إنما نزلت لأن الله تعالى لما أنزل قوله تعالى ومتعوهن إلى قوله حقا

(فإن خرجن) عن منزل الأزواج باختيارهن (فلا جناح عليكم) أيها الأئمة (فيما فعلن في أنفسهن من معروف) لا ينكره الشرع كالتزين والتطيب وترك الحداد والتعرض للخطاب وفيه دلالة على أن المحظور إخراجها عند إرادة القرار وملازمة مسكن الزوج والحداد من غير أن يجب عليها ذلك وأنها كانت مخيرة بين الملازمة مع أخذ النفقة وبين الخروج مع تركها (والله عزيز) غالب على أمره يعاقب من خالفه (حكيم) يراعي في أحكامه مصالح عباده (وللمطلقات) سواء كن مدخولا بهن أولا (متاع) أي مطلق المتعة الشاملة للواجبة والمستحبة وأوجبها سعيد بن جبير وأبو العالية والزهري للكل وقيل المراد بالمتاع نفقة العدة وقيل اللام للعهد والمراد غير المدخول بهن والتكرير للتأكيد (بالمعروف) شرعا وعادة (حقا) على المتقين أي مما لا ينبغي (كذلك) أي مثل ذلك البيان الواضح (يبين الله لكم آياته) الدالة على أحكامه التي شرعها لعباده (لعلكم تعقلون) لكي تفهموا ما فيها وتعملوا بموجبها

(ألم تر) تقرير لمن سمع بقصتهم من أهل الكتاب وأرباب الاخبار وتعجيب من شأنهم البديع

على المحسنين قال رجل من المسلمين ان أردت فعلت وان لم أرد لم أفعل فقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يعنى على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم ان المراد من المتاع ههنا فيه قولان (أحدهما) انه هو المتعة فظاهر هذه الآية يقتضى وجوب هذه المتعة لكل المطلقات فمن الناس من تمسك بظاهر هذه الآية وأوجب المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير وأبي العالية والزهرى قال الشافعى رحمه الله لكل مطلقة الا المطلقة التى فرض لها مهر ولم يوجد فى حقها المسيس وهذه المسئلة قد ذكرناها فى تفسير قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فان قيل لم أعيد ههنا ذكر المتعة مع ان ذكرها قد تقدم فى قوله ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره قلنا هناك ذكر حكما خاصا وههنا ذكر حكما عاما (والقول الثانى) ان المراد بهذه المتعة النفقة والنفقة قد تسمى متاعا واذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك أولى وههنا آخر الآيات الدالة على الاحكام والله أعلم * قوله تعالى (ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون) اعلم ان عادته تعالى فى القرآن أن يذكر بعد بيان الاحكام القصص ليفيد الاعتبار للسامع ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد ومزيد الخضوع والانقياد فقال ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم أما قوله ألم تر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الرؤية قد تجيء بمعنى رؤية البصيرة والقلب وذلك راجع الى العلم كقوله وأرنا مناسكنا معناه علمنا وقال فاحكم بين الناس بما أراك الله أى علمك ثم ان هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به وفيما لا يكون كذلك فقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء ألم تر الى ما جرى على فلان فيكون هذا ابتداء تعريف فعلى هذا يجوز أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة الا بهذه الآية ويجوز أن نقول كان العلم بها سابقا على نزول هذه الآية ثم ان الله تعالى أنزل هذه الآية على وفق ذلك العلم (المسئلة الثانية) هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبى صلى الله عليه وسلم الا انه لا يبعد أن يكون المراد هو وأمته الا انه وقع الابتداء بالخطاب معه كقوله تعالى يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (المسئلة الثالثة) دخول لفظة الى فى قوله تعالى ألم تر الى الذين يحتمل أن يكون لاجل ان الى عندهم حرف للانتهاء كقولك من فلان الى فلان فمن علم بتعليم معلم فكان ذلك المعلم أوصل ذلك المتعلم الى ذلك المعلوم وأنهاه اليه فحسن من هذا الوجه دخول حرف الى فيه ونظيره قوله تعالى ألم تر الى ربك كيف مد الظل * أما قوله الى الذين خرجوا من ديارهم ففيه روايات (أحدها) قال السدى كانت قرية وقع فيها الطاعون وهرب عامة أهلها والذين بقوا مات أكثرهم وبقى قوم منهم فى المرض والبلاء ثم بعد ارتفاع المرض والطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقى من المرضى هؤلاء أحرص منا لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الامراض والآفات ولئن وقع الطاعون

فان سماعهم لها بمنزلة الرؤية النظرية أو العلمية أو لكل أحد ممن له حظ من الخطاب ايذانا بأن قصتهم من الشهرة والشيوع بحيث يحق لكل أحد أن يحمل على الاقرار برؤيتهم وسماع قصتهم ويعجب بها وان لم يكن ممن رآهم أو سمع بقصتهم فان هذا الكلام قد جرى مجرى المثل فى مقام التعجيب لما انه شبه حال غير الرائى لشيء عجيب بحال الرائى له بناء على ادعاء ظهور أمره وجلائه بحيث استوى فى ادراكه الشاهد والغائب ثم أجرى الكلام معه كما يجرى مع الرائى قصدا الى المبالغة فى شهرته وعراقته فى التعجب وتعدية الرؤية بالى فى قوله تعالى (الى الذين خرجوا من ديارهم) على تقدير كونها بمعنى الابصار باعتبار معنى النظر وعلى تقدير كونها ادراكا قلبيا لتضمين معنى الوصول والانتهاء

ثانيا خرجنا فوقع وهربوا وهم بضعة وثلاثون ألفا فلما خرجوا من ذلك الوادي ناداهم ملك من أسفل الوادي وآخر من أعلاه أن موتوا فهلكوا وبليت أجسامهم فمر بهم نبي يقال له حزقيل فلما رآهم وقف عليهم وتفكر فيهم فأوحى الله تعالى اليه أتريد أن أريك كيف أحييهم فقال نعم فقيل له ناد أيتها العظام ان الله يأمرك أن تجتمعي فجعلت العظام يطير بعضها الى بعض حتى تمت العظام ثم أوحى الله اليه ناد أيتها العظام ان الله يأمرك أن تكتسي لحما ودما فصارت لحما ودما ثم ناد ان الله يأمرك أن تقومي فقامت فلما صاروا احياء قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبحمدك لا اله الا أنت ثم رجعوا الى قريتهم بعد حياتهم وكانت أمارات أنهم ماتوا ظاهرة في وجوههم ثم بقوا الى أن ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم (الرواية الثانية) قال ابن عباس رضي الله عنهما ان ملكا من ملوك بني اسرائيل أمر عسكره بالقتال فخافوا القتال وقالوا لملكهم ان الارض التي نذهب اليها فيها الوباء فنحن لا نذهب اليها حتى يزول ذلك الوباء فأماتهم الله تعالى بأسرهم وبقوا ثمانية أيام حتى انتفخوا وبلغ بني اسرائيل موتهم فخرجوا لدفنهم فعجزوا من كثرتهم فحظروا عليهم حظائر فأحياهم الله بعد الثمانية وبقي فيهم شيء من ذلك النتن وبقي ذلك في أولادهم الى هذا اليوم واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الآية وقاتلوا في سبيل الله (والرواية الثالثة) ان حزقيل النبي عليه السلام ندب قومه الى الجهاد فكرهوا وجبنوا فأرسل الله عليهم الموت فلما كثر فيهم خرجوا من ديارهم فرارا من الموت فلما رأى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فأرهم آية في أنفسهم تدلهم على نفاذ قدرتك وأنهم لا يخرجون عن قبضتك فأرسل الله عليهم الموت ثم انه عليه السلام ضاق صدره بسبب موتهم فدعا مرة أخرى فأحياهم الله تعالى . أما قوله تعالى وهم ألوف ففيه قولان (الاول) ان المراد منه بيان العدد واختلفوا في مبلغ عددهم قال الواحدي رحمه الله ولم يكونوا دون ثلاثة آلاف ولا فوق سبعين ألفا والوجه من حيث اللفظ أن يكون عددهم أزيد من عشرة آلاف لان الالوف جمع الكثرة ولا يقال في عشرة فما دونها ألوف (والقول الثاني) أن الالوف جمع آلف كقعود وقاعد وجلوس وجالس والمعنى انهم كانوا مؤتلفي القلوب قال القاضي الوجه الاول أولى لان ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار بحالهم لان موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه يفيد اعتبارا عظيما فأما ورود الموت على قوم بينهم ائتلاف ومحبة كوروده وبينهم اختلاف في أن وجه الاعتبار لا يتغير ولا يختلف ويمكن أن يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم آلفا لحياته محبا لهذه الدنيا فيرجع حاصله الى ما قال تعالى في صفتهم ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ثم انهم مع غاية حبهم للحياة والفهم بها أماتهم الله تعالى وأهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحياة لا يعصمه من الموت فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد أما قوله حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول له أي لحذر

على معنى ألم ينته علمك اليهم (وهم ألوف) أي ألوف كثيرة قيل عشرة آلاف وقيل ثلاثون وقيل سبعون ألفا والجملة حال من ضمير خرجوا وقوله عز وجل (حذر الموت) مفعول له روي ان أهل داوردان قرية قبل واسط وقع فيهم الطاعون فخرجوا هاربين فأماتهم الله ثم أحياهم ليعتبروا ويعلموا أن لا مفر من حكم الله عز سلطانه وقضائه وقيل مر عليهم حزقيل بعد زمان طويل وقد عريت عظامهم وتفرقت أوصالهم فلوى شدقه وأصابعه تعجبا مما رأى من أمرهم فأوحى اليه ناد فيهم أن قوموا باذن الله فنادى فاذاهم قيام يقولون سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا أنت وقيل هم قوم من بني اسرائيل دعاهم ملكهم الى الجهاد فهربوا حذرا من الموت فأماتهم الله تعالى ثمانية أيام ثم أحياهم وقوله عز وجل (فقال لهم الله موتوا) اما عبارة عن تعلق ارادته تعالى بموتهم دفعة واما تمثيل لاماتته تعالى اياهم ميتة نفس واحدة في أقرب وقت وأدناه وأسرع زمان وأوحاه بأمر آمر مطاع

لمامور مطيع كما في قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون (ثم أحياهم) عطف اما على مقدر

الموت ومعلوم أن كل أحد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع بالذكر علم أن سبب الموت كان في تلك الواقعة أكثر اما لاجل غلبة الطاعون أو لاجل الامر بالمقاتلة * أما قوله تعالى فقال لهم الله موتوا ففي تفسير قال الله وجهان (الاول) انه جار مجرى قوله انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقد تقدم انه ليس المراد منه اثبات قول بل المراد انه تعالى متى أراد ذلك وقع من غير منع وتأخير ومثل هذا عرف مشهور في اللغة ويدل عليه قوله ثم أحياهم فاذا صح الاحياء بالقول فكذا القول في الاماتة (والقول الثاني) أنه تعالى أمر الرسول أن يقول لهم موتوا وأن يقول عند الاحياء ما رويناه عن السدي ويحتمل أيضا ما رويناه من ان الملك قال ذلك والقول الاول أقرب الى التحقيق * أما قوله تعالى ثم أحياهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الآية دالة على انه تعالى أحياهم بعد أن ماتوا فوجب القطع به وذلك لانه في نفسه جائز والصادق أخبر عن وقوعه فوجب القطع بوقوعه أما الامكان فلان تركب الاجزاء على الشكل المخصوص ممكن والا لما وجد أولا واحتمال تلك الاجزاء للحياة ممكن والا لما وجد أولا ومتى ثبت هذا فقد ثبت الامكان وأما ان الصادق قد أخبر عنه ففي هذه الآية ومتى أخبر الصادق عن وقوع ما ثبت في العقل امكانه وقوعه وجب القطع به (المسئلة الثانية) قالت المعتزلة احياء الميت فعل خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهاره الا عند ما يكون معجزة نبي اذ لو جاز ظهوره لا لاجل أن يكون معجزة لنبي لبطلت دلالته على النبوة وأما عند أصحابنا فانه يجوز اظهار خوارق العادات لكرامة الولي ولسائر الاغراض فكان هذا الحصر باطلا ثم قالت المعتزلة وقد روي أن هذا الاحياء انما وقع في زمان حزقيل النبي عليه السلام ببركة دعائه وهذا يحقق ما ذكرناه من أن مثل هذا لا يوجد الا ليكون معجزة الانبياء عليهم السلام وقيل حزقيل هو ذو الكفل وانما سمي بذلك لانه تكفل بشأن سبعين نبيا وأنجاهم من القتل وقيل انه عليه السلام مر بهم وهم موتى فجعل يفكر فيهم متعجبا فأوحى الله تعالى اليه ان أردت أحييتهم وجعلت ذلك الاحياء آية لك فقال نعم فأحياهم الله تعالى بدعائه (المسئلة الثالثة) انه قد ثبت بالدلائل أن معارف المكلفين تصير ضرورية عند القرب من الموت وعند معاينة الاهوال والشدائد فهؤلاء الذين أماتهم الله ثم أحياهم لا يخلو اما أن يقال انهم عاينوا الاهوال والاحوال التي معها صارت معارفهم ضرورية واما ما شاهدوا شيئا من تلك الاهوال بل الله تعالى أماتهم بغتة كالنوم الحادث من غير مشاهدة الاهوال البتة فان كان الحق هو الاول فعندما أحياهم يمتنع أن يقال انهم نسوا تلك الاهوال ونسوا ما عرفوا به ربهم بضرورة العقل لان الاحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل فكان يجب أن تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف كما أنه لا يبقى التكليف في الآخرة واما أن يقال انهم بقوا بعد الاحياء غير مكلفين وليس في الآية ما يمنع منه أو يقال ان

يستدعيه المقام أي فماتوا ثم أحياهم وانما حذف للدلالة على الاستغناء عن ذكره لاستحالة تخلف مراده تعالى عن ارادته واما على قال لما انه عبارة عن الامانة وفيه تشجيع للمسلمين على الجهاد والتعرض لاسباب الشهادة وان الموت حيث لم يكن منه بد ولم ينفع منه المفر فأولى أن يكون في سبيل الله تعالى (ان الله لذو فضل) عظيم (على الناس) قاطبة أما أولئك فقد أحياهم ليعتبروا بما جرى عليهم فيفوزوا بالسعادة العظمى وأما الذين سمعوا قصتهم فقد هداهم الى مسلك الاعتبار والاستبصار (ولكن أكثر الناس لا يشكرون) أي لا يشكرون فضله كما ينبغي ويجوز أن يراد بالشكر الاعتبار والاستبصار واظهار الناس في مقام الاضمار لمزيد التشنيع (وقاتلوا في سبيل الله) عطف على مقدر يعينه ما قبله كأنه قيل فاشكروا فضله بالاعتبار بما قص عليكم وقاتلوا في سبيله لما علمتم ان الفرار لا ينجي من الحمام وان المقدر لا مرد له فان كان قد حان

الاجل فموت في سبيل الله عز وجل والا فنصر عزيز وثواب (واعلموا ان الله سميع) يسمع مقالة

السابقين والمتخلفين (عليم) بما يضمرونه في أنفسهم وهومن وراء الجزاء خيرا وشرا فسارعوا الى الامتثال واحذروا المخالفة والمساهلة (من ذا الذي يقرض الله) من استفهامية مرفوعة المحل بالابتداء وذا خبره والموصول صفة له أو بدل منه واقراض الله تعالى مثل لتقديم العمل العاجل طلبا للثواب الآجل والمراد ههنا اما الجهاد الذي هو عبارة عن بذل النفس والمال في سبيل الله عزوجل ابتغاء لمرضاته واما مطلق العمل الصالح المنتظم له انتظاما أوليا

الله تعالى حين أماتهم ما أراهم شيئا من الايات العظيمة التي تصير معارفهم عندها ضرورية وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون الاهوال عند القرب من الموت والله أعلم بحقائق الامور (المسئلة الرابعة) قال قتادة انما أحياهم ليستوفوا بقية آجالهم وهذا القول فيه كلام كثير وبحث طويل* أما قوله تعالى ان الله لذو فضل على الناس ففيه وجوه (أحدها) انه تفضل على أولئك الاقوام الذين أماتهم بسبب انه أحياهم وذلك لانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فهو تعالى أعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافي (وثانيها) أن العرب الذين كانوا ينكرون المعاد كانوا متمسكين بقول اليهود في كثير من الامور فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التي كانت معلومة لهم وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد فالظاهر أن أولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذي هو الانكار الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور فيخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان ذكر هذه القصة فضلا من الله تعالى واحسانا في حق هؤلاء المنكرين (وثالثها) أن هذه القصة تدل على ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله تعالى كيف كان وتزيل عن قلبه الخوف من الموت فكان ذكر هذه القصة سببا لبعد العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التي بها يفوز بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا من الله تعالى على عبده ثم قال ولكن أكثر الناس لا يشكرون وهو كقوله فأبى أكثر الناس الا كفورا * قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم) فيه قولان (الاول) أن هذا خطاب للذين أحيوا قال الضحاك أحياهم ثم أمرهم بأن يذهبوا الى الجهاد لانه تعالى انما أماتهم بسبب ان كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول لا يتم الا باضمار محذوف تقديره وقيل لهم قاتلوا (والقول الثاني) وهو اختيار جمهور المحققين ان هذا استئناف خطاب للحاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الامر بالقتال ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن أمر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت وليعلم كل أحد أنه بترك القتال لا يثق بالسلامة من الموت كما قال في قوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت أو القتل واذا لا تمتعون الا قليلا فيجعهم على القتال الذي به وعد احدى الحسنيين اما في العاجل الظهور على العدو أو في الآجل الفوز بالخلود في النعيم والوصول الى ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين * أما قوله تعالى في سبيل الله فالسبيل هو الطريق وسميت العبادات سبيلا الى الله تعالى من حيث ان الانسان يسلكها ويتوصل الى الله بها ومعلوم أن الجهاد تقوية للدين فكان طاعة فلاجرم كان المجاهد مقاتلا في سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم أي هو يسمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد وفي تنفير الغير عنه وعليم بما في صدوركم من البواعث والاغراض وان ذلك الجهاد لغرض الدين أو لعاجل الدنيا قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا

حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة والله يقبض و يبسط واليه ترجعون) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى لما أمر بالقتال فى سبيل الله ثم أردفه بقوله من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا اختلف المفسرون فيه على قولين (الاول) أن هذه الآية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض فى الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد أن ينفق على الفقير القادر على الجهاد وأمر القادر على الجهاد أن ينفق على نفسه فى طريق الجهاد ثم أكد تعالى ذلك بقوله والله يقبض و يبسط وذلك لان من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله تعالى أكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه الى انفاق المال فى سبيل الله والاحتراز عن البخل بذلك الانفاق (والقول الثانى) أن هذا الكلام مبتدأ لاتعلق له بما قبله ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فنهم من قال المراد من هذا القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بأنه انفاق المال لهم ثلاثة أقوال (الاول) أن المراد من الآية ماليس بواجب من الصدقة وهو قول الاصم واحتج عليه بوجهين (الاول) انه تعالى سماه بالقرض والقرض لايكون الا تبرعا (الحجة الثانية) سبب نزول الآية قال ابن عباس رضى الله عنه نزلت الآية فى أبى الدحداح قال يارسول الله ان لى حديقتين فان تصدقت باحداهما فهل لى مثلاها فى الجنة قال نعم قال وأم الدحداح معى قال نعم قال والصبية معى قال نعم فتصدق بأفضل حديقتيه وكانت تسمى الجنينية قال فرجع أبو الدحداح الى أهله وكانوا فى الحديقة التى تصدق بها فقام على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت أم الدحداح بارك الله لك فيما اشتريت فخرجوا منها وسلموها فكان صلى الله عليه وسلم يقول كم من نخلة رداح تدلى عروقها فى الجنة لابى الدحداح اذا عرفت سبب نزول هذه الآية ظهر ان المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لاواجبا (القول الثانى) أن المراد من هذا القرض الانفاق الواجب فى سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله بأنه تعالى ذكر فى آخر الآية واليه ترجعون وذلك كالزجر وهو انما يليق بالواجب (والقول الثالث) وهو الاقرب انه يدخل فيه كلا القسمين كما انه داخل تحت قوله مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت ومن قال المراد من هذا القرض شئ سوى انفاق المال قالوا روى عن بعض أصحاب ابن مسعود انه قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر قال القاضى وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لايقع عليه فى عرف اللغة ثم قال ولايمكن حمل هذا القول على الصحة الا أن نقول الفقير الذى لايملك شيئا اذا كان فى قلبه انه لو كان قادرا لانفق واعطى فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الانفاق وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال من لم يكن عنده مايتصدق به فليلعن اليهود فانه له صدقة (المسئلة الثانية) اختلفوا فى ان اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة أو مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض هو كل ما يفعل ليجازى عليه تقول العرب لك عندى قرض حسن وسيئ والمراد منه الفعل الذى يجازى عليه قال أمية بن أبى الصلت

بالنصب على جواب الاستفهام حملا على المعنى فانه فى معنى أيقرضه وقرئ بالرفع أى يضاعف أجره وجزاءه جعل ذلك مضاعفة له بناء على ما بينهما من المناسبة بالسببية والمسببية ظاهرا وصيغة المفاعلة للمبالغة وقرئ فيضعفه بالرفع وبالنصب (اضعافا) جمع ضعف ونصبه على انه حال من الضمير المنصوب أو مفعول بان يضمن المضاعفة معنى التصيير أو مصدر مؤكد على ان الضعف اسم للمصدر والجمع للتنوين (كثيرة) لايعلم قدرها الا الله تعالى وقيل الواحد سبعمائة (والله يقبض و يبسط) أى يقتر على بعض و يوسع على بعض أو يقتر تارة و يوسع أخرى حسبما تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم والمصالح فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم كى لا يبدل أحوالكم ولعل تأخير البسط عن القبض فى الذكر للايماء الى انه يعقبه فى الوجود تسلية للفقراء وقرئ

كل امرئ سوف يجزى قرضه حسنا * أو سيئا ومدينا كالذي دانا

ومما يدل على ان القرض ما ذكرناه أن القرض أصله في اللغة القطع ومنه المقراض وانقرض القوم اذا هلكوا وذلك لانقطاع أثرهم فاذا أقرض فالمراد قطع له من ماله أو عمله قطعة يجازى عليها (والقول الثاني) أن لفظ القرض ههنا مجاز وذلك لان القرض هو أن يعطى الانسان شيئا ليرجع اليه مثله وههنا المنفق في سبيل الله انما ينفق ليرجع اليه بدله الا انه حصل الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه (أحدها) أن القرض انما يأخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك في حق الله تعالى محال (وثانيها) أن البدل في القرض المعتاد لا يكون الا المثل وفي هذا الانفاق هو الضعف (وثالثها) أن المال الذي يأخذه المستقرض لا يكون ملكا له وههنا هذا المال المأخوذ ملك الله ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله قرضا والحكمة فيه التنبيه على ان ذلك لا يضيع عند الله فكما ان القرض يجب أداؤه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب الواجب على هذا الانفاق واصل الى المنفق لا محالة ويروى أنه لما نزلت هذه الآية قالت اليهود ان الله فقير ونحن أغنياء فهو يطلب منا القرض وهذا الكلام لائق بجهلهم وحمقهم لان الغالب عليهم التشبيه ويقولون ان معبودهم شيخ قال القاضي من يقول في معبوده مثل هذا القول لا يستبعد منه أن يصفه بالفقر فان قيل فما معنى قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولأي فائدة جرى الكلام على طريق الاستفهام قلنا ان ذلك في الترغيب في الدعاء الى الفعل أقرب من ظاهر الامر * أما قوله تعالى قرضا حسنا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال الواحدي القرض في هذه الآية اسم لا مصدر ولو كان مصدرا لكان ذلك اقراضا (المسئلة الثانية) كون القرض حسنا يحتمل وجوها (أحدها) أراد به حلالا خالصا لا يختلط به الحرام لان مع الشبهة يقع الاختلاط ومع الاختلاط ربما قبح الفعل (وثانيها) أن لا يتبع ذلك الانفاق منا ولا أذى (وثالثها) أن يفعله على نية التقرب الى الله تعالى لان ما يفعل رياء وسمعة لا يستحق به الثواب * أما قوله تعالى فيضاعفه له ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في قوله فيضاعفه أربع قراآت (أحدها) قرأ أبو عمرو ونافع وحمزة والكسائي فيضاعفه بالالف والرفع (والثاني) قرأ عاصم فيضاعفه بالالف والنصب (والثالث) قرأ ابن كثير فيضعفه بالتشديد والرفع بلا ألف (والرابع) قرأ ابن عامر فيضعفه بالتشديد والنصب ونقول أما التشديد والتخفيف فهما لغتان ووجه الرفع العطف على يقرض ووجه النصب أن يحمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لان المعنى يكون قرضا فيضاعفه والاختيار الرفع لان فيه معنى الجزاء وجواب الجزاء بالفاء لا يكون الا رفعا (المسئلة الثانية) التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على أصل الشيء حتى يبلغ مثلين أو أكثر وفي الآية حذف والتقدير فيضاعف ثوابه * أما قوله تعالى أضعافا كثيرة فمنهم من ذكر فيه قدرا معينا وأجود ما يقال فيه انه القدر المذكور في قوله

يبصط بالصاد لمجاورة الطاء (واليه ترجعون) فيجازيكم على ما قدمتم من الاعمال

تعالى مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فيقال يحمل المجمل على المفسر لان كلتا الآيتين وردتا فى الانفاق ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لم يقتصر فى هذه الآية على التحديد بل قال بعده والله يضاعف لمن يشاء (والقول الثانى) وهو الاصح واختيار السدى ان هذا التضعيف لا يعلم أحد ما هو وكم هو وانما أبهم تعالى ذلك لان ذكر المبهم فى باب الترغيب أقوى من ذكر المحدود * أما قوله تعالى والله يقبض ويبسط ففى بيان أن هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه (أحدها) أن المعنى انه تعالى لما كان هو القابض الباسط وان كان تقدير هذا الذى أمر بانفاق المال الفقر فلينفق المال فى سبيل الله فانه سواء أنفق أو لم ينفق فليس له الا الفقر وان كان تقديره الغنى فلينفق فانه سواء أنفق أو لم ينفق فليس له الا الغنى والسعة وبسط اليد وعلى كلا التقديرين يكون انفاق المال فى سبيل الله أولى (وثانيها) أن الانسان اذا علم أن القبض والبسط بالله انقطع نظره عن مال الدنيا وبقى اعتماده على الله فحينئذ يسهل عليه انفاق المال فى سبيل مرضاة الله تعالى (وثالثها) انه تعالى يوسع على عباده ويقتر فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم لئلا يبدل السعة الحاصلة لكم بالضيق (ورابعها) أنه تعالى لما أمرهم بالصدقة وحثهم عليها أخبر أنه لا يمكنهم ذلك الا بتوفيقه واعانته فقال والله يقبض ويبسط يعنى يقبض القلوب حتى لا تقدم على هذه الطاعة ويبسط بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ثم قال واليه ترجعون والمراد به الى حيث لا حاكم ولا مدبر سواه والله أعلم (القصة الثانية) قصة طالوت * قوله عز وجل (ألم تر الى الملأ من بنى اسرائيل من بعد موسى اذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا قالوا ومالنا ألا نقاتل فى سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم والله عليم بالظالمين) الملأ الاشراف من الناس وهو اسم للجماعة كالقوم والرهط والجيش وجمعه أملاء قال الشاعر

وقال لها الاملاء من كل معشر * وخير أقاويل الرجال سديدها

وأصلها من الملء وهم الذين يملؤن العيون هيبة ورواء وقيل هم الذين يملؤن المكان اذا حضروا وقال الزجاج الملأ الرؤساء سموا بذلك لانهم يملؤن القلوب بما يحتاج اليه من دواهم ملأ الرجل يملأ ملاءة فهو ملىء * قوله تعالى اذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال بقوله وقاتلوا فى سبيل الله ثم أمرنا بالانفاق فيه لما له من التأثير فى كمال المراد بالقتال ذكر قصة بنى اسرائيل وهى انهم لما أمروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى عليه ونسبهم الى الظلم والمقصود منه أن لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الامة على المخالفة وأن يكونوا مستمرين فى القتال مع أعداء الله تعالى (المسئلة الثانية) لاشك أن المقصود الذى ذكرناه حاصل سواء علمنا أن ذلك النبى من كان من أولئك وان أولئك الملأ من كانوا

خيرا وسرا (ألم تر) تقرير وتعجيب كما سبق قطع عنه للايذان باستقلاله فى التعجب مع ان له مزيد ارتباط بما وسط بينهما من الامر بالقتال (الى الملأ من بنى اسرائيل) الملأ من القوم وجوههم وأشرافهم وهو اسم للجماعة لا واحد له من لفظه كالرهط والقوم سموا بذلك لانهم يملؤن العيون مهابة والمجالس بهاء أو لانهم مليؤن بما ينبغى منهم ومن تبعيضية ومن فى قوله تعالى (من بعد موسى) ابتدائية وعاملها مقدر وقع حالا من الملأ أى كائنين بعض بنى اسرائيل من بعد وفاة موسى ولا ضير فى اتحاد الحرفين لفظا عند اختلافهما معنى (اذ قالوا) منصوب بمضمر يستدعيه المقام أى ألم تر الى قصة الملأ أو حديثهم حين قالوا (لنبى لهم) هو يوشع بن نون بن أفرائيم بن يوسف عليهما السلام وقيل شمعون بن صفية بن علقمة من ولد لاوى بن يعقوب عليهما السلام وقيل اشمويل بن بالى بن علقمة وهو بالعبرانية اسمعيل قال مقاتل هو من نسل هرون عليه السلام وقال مجاهد اشمويل بن هلقايا (ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله) أى انهض

أولم نعلم شيئا من ذلك لان المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف وانما يعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملأ بالخبر المتواتر وهو مفقود وأما خبر الواحد فانه لا يفيد الا الظن ومنهم من قال انه يوشع بن نون بن أفرايم بن يوسف والدليل عليه قوله تعالى من بعد موسى وهذا ضعيف لان قوله من بعد موسى كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان ومنهم من قال كان اسم ذلك النبي اشمويل من بني هرون واسمه بالعربية اسمعيل وهو قول الاكثرين وقال السدي هو شمعون سمته أمه بذلك لانها دعت الله تعالى أن يرزقها ولدا فاستجاب الله تعالى دعاءها فسمته شمعون يعني سمع دعاءها فيه والسين تصير شينا بالعبرانية وهو من ولد لاوى بن يعقوب عليه السلام (المسئلة الثالثة) قال وهب والكلبي ان المعاصي كثرت في بني اسرائيل والخطايا عظمت فيهم ثم غلب عليهم عدو لهم فسبى كثيرا من ذراريهم فسألوا نبيهم ملكا تنتظم به كلمتهم ويجتمع به أمرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم وقيل تغلب جالوت على بني اسرائيل وكان قوام بني اسرائيل بملك يجتمعون عليه يجاهد الاعداء ويجري الاحكام ونبي يطيعه الملك ويقيم أمر دينهم ويأتيهم بالخبر من عند ربهم * أما قوله نقاتل في سبيل الله فاعلم انه قرئ نقاتل بالنون والجزم على الجواب وبالنون وبالرفع على أنه حال أي ابعثه لنا مقدرين القتال أو استئناف كأنه قيل ما تصنعون بالملك قالوا نقاتل وقرئ بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا أما قوله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وحده عسيتم بكسر السين ههنا وفي سورة محمد صلى الله عليه وسلم واللغة المشهورة فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابي انهم يقولون هو عسى بكذا وهذا يقوى عسيتم بكسر السين ألا ترى ان عسى بكذا مثل حرى وشحيح وطعن أبو عبيدة في هذه القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسى ربكم أجاب أصحاب نافع عنه من وجهين (الاول) أن الياء اذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في التلفظ بها نوع كلفة ومشقة وليست الياء من عسى كذلك لانها وان كانت في الكتابة ياء الا انها في اللفظ مدة وهي خفيفة فلا تحتاج الى خفة أخرى (والجواب) الثاني هب أن القياس يقتضي جواز عسى ربكم الا انا ذكرنا أنهما لغتان فله أن يأخذ باللغتين فيستعمل احداهما في موضع والاخرى في موضع آخر (المسئلة الثانية) خبر هل عسيتم هو قوله أن لا تقاتلوا والشرط فاصل بينهما والمعنى هل قاربتم أن لا تقاتلوا بمعنى أتوقع جبنكم عن القتال فادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون وأراد بالاستفهام التقرير وثبت أن المتوقع كائن وانه صائب في توقعه كقوله تعالى هل أتى على الانسان حين من الدهر معناه التقرير ثم انه تعالى ذكر أن القوم قالوا ومالنا أن لا نقاتل في سبيل الله وهذا يدل على ضمان قوي خصوصا وأتبعوا ذلك بعلة قوية توجب التشدد في ذلك وهو قولهم وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا لان من بلغ منه العدو هذا المبلغ فالظاهر من أمره الاجتهاد في قمع عدوه ومقاتلته فان قيل المشهور انه

للقتال معنا أميرا نصدر في تدبر أمر الحرب عن رأيه وقرئ نقاتل بالرفع على انه حال مقدرة أي ابعثه لنا مقدرين القتال أو استئناف مبني على السؤال وقرئ يقاتل بالياء مجزوما ومرفوعا على الجواب للامر والوصف لملكا (قال) استئناف وقع جوابا عن سؤال ينساق اليه الذهن كأنه قيل فماذا قال لهم النبي حينئذ فقيل قال (هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا) فصل بين عسى وخبره بالشرط للاعتناء به أي هل قاربتم أن لا تقاتلوا كما أتوقعه منكم والمراد تقرير أن المتوقع كائن وانما لم يذكر في معرض الشرط ما التمسوه بأن قيل هل عسيتم ان بعثت لكم ملكا الخ مع انه أظهر تعلقا بكلامهم بل ذكر كتابة القتال عليهم للمبالغة في بيان تخلفهم عنه فانهم اذا لم يقاتلوا عند فرضية القتال عليهم بايجاب الله تعالى فلأن لا يقاتلوا عند عدم فرضيته أولى ولان ايراد ما ذكروه ربما يوهم ان سبب تخلفهم عن القتال هو المبعوث لا نفس القتال وقرئ عسيتم بكسر السين وهي ضعيفة

يقال مالك تفعل كذا ولا يقال مالك ان تفعل كذا قال تعالى مالكم لا ترجون لله وقارا وقال ومالكم لا تؤمنون بالله (والجواب) من وجهين (الاول) وهو قول المبرد أن ما فى هذه الآية جحد لا استفهام كانه قال مالنا نترك القتال وعلى هذا الطريق يزول السؤال (الوجه الثانى) أن نسلم أن ما ههنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه (الاول) قال الاخفش ان ههنا زائدة والمعنى مالنا لا نقاتل وهذا ضعيف لان القول بثبوت الزيادة فى كلام الله خلاف الاصل (الثانى) قال الفراء الكلام ههنا محمول على المعنى لان قولك مالك لا تقاتل معناه ما يمنعك ان تقاتل فلما ذهب الى معنى المنع حسن ادخال أن فيه قال تعالى مامنعك ان تسجد وقال مالك أن لا تكون مع الساجدين (الثالث) قال الكسائى معنى ومالنا أن لا نقاتل أى شئ لنا فى ترك القتال ثم سقطت كلمة فى ورجح أبو على الفارسى قول الكسائى على قول الفراء قال وذلك لان على قول الفراء لابد من اضمار حرف الجر والتقدير ما يمنعنا من ان نقاتل واذا كان لابد من اضمار حرف الجر على القولين ثم على قول الكسائى يبقى اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره وعلى قول الفراء لا يبقى فكان قول الكسائى لا محالة اولى وأقوى أما قوله فلما كتب عليهم القتال تولوا فاعلم أن فى الكلام محذوفا تقديره فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم القتال فتولوا أما قوله الا قليلا منهم فهم الذين عبروا النهر وسيأتى ذكرهم وقيل كان عدد هذا القليل ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل بدر والله عليم بالظالمين أى هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قبل من ربه وهذا هو الذى يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك وقاتلوا فى سبيل الله فكانه تعالى أكد وجوب ذلك بأن ذكر قصة بنى اسرائيل فى الجهاد وعقب ذلك بأن من يقدم على مثله فهو ظالم والله أعلم بما يستحقه الظالم وهذا بين فى كونه زجرا عن مثل ذلك فى المستقبل وفى كونه بعثا على الجهاد وان يستمر كل مسلم على القيام بذلك والله أعلم * قوله تعالى (وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم و زاده بسطة فى العلم والجسم والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم) اعلم أنه لما بين فى الآية الاولى انه أجابهم الى ما سألوا ثم انهم تولوا فبين أن أول ما تولوا انكارهم امرة طالوت وذلك لانهم طلبوا من نبيهم أن يطلب من الله أن يعين لهم ملكا فأجابهم بأن الله قد بعث لهم طالوت ملكا قال صاحب الكشاف طالوت اسم اعجمى كجالوت وداود وانما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول لما وصف به من البسطة فى الجسم ووزنه ان كان من الطول فعلوت واصله طولوت الا ان امتناع صرفه يدفع أن يكون منه الا أن يقال هو اسم عبرانى وافق عربيا كما وافق حطة حنطة وعلى هذا التقدير يكون احد سببيه العجمة لكونه عبرانيا ثم ان الله تعالى لما عينه لان يكون ملكا لهم اظهروا التولى عن طاعته والاعراض عن حكمه وقالوا انى يكون له

(قالوا) استئناف كما سبق (ومالنا الا نقاتل) اى اى سبب لنا فى ان لا نقاتل (فى سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا) أى والحال انه قد عرض لنا ما يوجب القتال ايجابا قويا من الاخراج عن الديار والاوطان واغتراب من الاهل والاولاد وافراد الابناء بالذكر لمزيد تقوية أسباب القتال وذلك ان جالوت رأس العمالقة وملكهم وهو جبار من أولاد عمليق بن عاد كان هو ومن معه من العمالقة يسكنون ساحل بحر الروم بين مصر وفلسطين وظهروا على بنى اسرائيل وأخذوا ديارهم وسبوا أولادهم واسروا من ابناء ملوكهم أربعمائة وأربعين نفسا وضربوا عليهم الجزية وأخذوا توراتهم (فلما كتب عليهم القتال) بعد سؤال النبى عليه السلام ذلك وبعث الملك (تولوا) أى أعرضوا وتخلفوا لكن لا فى ابتداء الامر بل بعد مشاهدة كثرة العدو وشوكته كما سيجئ تفصيله وانما ذكر ههنا مآل أمرهم اجمالا اظهارا لما بين قولهم وفعلهم من التنافى والتباين (الا قليلا منهم) وهم الذين اكتفوا بالغرفة من النهر وجاوزوه وهم ثلثمائة وثلاثة عشر بعدد أهل بدر (والله عليم بالظالمين) وعيد لهم على ظلمهم بالتولى عن القتال وترك الجهاد وتنافى أقوالهم وأفعالهم والجملة اعتراض تذييلى

الملك علينا واستبعد واجدا أن يكون هو ملكا عليهم قال المفسرون وسبب هذا الاستبعاد أن النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من أسباط بنى اسرائيل وهو سبط لاوى بن يعقوب ومنه موسى وهرون وسبط المملكة سبط يهوذا ومنه داود وسليمان وان طالوت ما كان من احد هذين السبطين بل كان من ولد بنيامين فلهذا السبب أنكروا كونه ملكا لهم و زعموا أنهم أحق بالملك منه ثم انهم أكدوا هذه الشبهة بشبهة أخرى وهى قولهم ولم يؤت سعة من المال وذلك اشارة الى أنه فقير واختلفوا فقال وهب كان دباغا وقال السدى كان مكاريا وقال آخرون كان سقاء فان قيل ما الفرق بين الواوين فى قوله ونحن أحق وفى قوله ولم يؤت قلنا الاولى للحال والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا والمعنى كيف يتملك علينا والحال انه لا يستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك وانه فقير ولابد للملك من مال يعتضد به ثم انه تعالى أجاب عن شبههم بوجوه (الاول) قوله ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى الآية انه تعالى خصه بالملك والامرة واعلم ان القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبى كان اخباره عن الله تعالى انه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة فى ثبوت الملك له لان تجويز الكذب على الانبياء عليهم السلام يقتضى رفع الوثوق بقولهم وذلك يقدح فى ثبوت نبوتهم ورسالتهم واذا ثبت صدق المخبر ثبت ان الله تعالى خصه بالملك واذا ثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة (المسئلة الثانية) قوله اصطفاه أى أخذ الملك من غيره صافيا له واصطفاه واستصفاه بمعنى الاستخلاص وهو ان يأخذ الشئ خالصا لنفسه وقال الزجاج انه مأخوذ من الصفوة والاصل فيه اصتفى بالتاء فأبدلت التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد وكيفما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه أنه تعالى خصه بالملك والامرة وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه بانه اصطفى الرسل ووصفهم بانهم المصطفون الاخيار ووصف الرسول بانه المصطفى (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول ان الامامة موروثة وذلك لان بنى اسرائيل انكروا ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فاعلمهم الله تعالى أن هذا ساقط والمستحق لذلك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء (الوجه الثانى) فى الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة فى العلم والجسم وتقرير هذا الجواب انهم طعنوا فى استحقاقه للملك بامرين (أحدهما) انه ليس من أهل بيت الملك (الثانى) انه فقير والله تعالى بين أنه أهل الملك وقرر ذلك بانه حصل له وصفان (أحدهما) العلم (والثانى) القدرة وهذان الوصفان أشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الاولين وبيانه من وجوه (احدها) أن العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية والمال والجاه ليسا كذلك (والثانى) أن العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الانسان والمال والجاه أمران منفصلان عن ذات الانسان (الثالث) أن العلم

اجمالية الى مصير حالهم أى قال لهم بعد ما أوحى اليه ما أوحى (ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا) طالوت علم عبرى كداود وجعله فعلوتا من الطول يأباه منع صرفه وملكا حال منه روى انه عليه السلام لما دعا ربه أن يجعل لهم ملكا اتى بعصا يقاس بها من يملك عليهم فلم يساوها الا طالوت (قالوا) استئناف كامر (انى يكون له الملك علينا) أى من أين يكون أو كيف يكون ذلك (ونحن احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال) الواو الاولى حالية والثانية عاطفة جامعة للجملتين فى الحكم أى كيف يتملك علينا والحال انه لا يستحق التملك لوجود من هو احق منه و لعدم ما يتوقف عليه الملك من المال وسبب هذا الاستبعاد ان النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من اسباط بنى اسرائيل وهو سبط لاوى بن يعقوب عليه السلام وسبط المملكة بسبط يهوذا ومنه داود وسليمان عليهما السلام ولم يكن طالوت من احد هذين السبطين بل من ولد بنيامين قيل كان راعيا وقيل دباغا وقيل سقاء

والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان والمال والجاه يمكن سلبهما عن الانسان (والرابع) أن العالم بامر الحروب والقوى الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به فى حفظ مصلحة البلد وفى دفع شر الاعداء اتم من الانتفاع بالرجل النسيب الغنى اذا لم يكن له علم بضبط المصالح وقدرة على دفع الاعداء فثبت بما ذكرنا أن اسناد الملك الى العالم القادر أولى من اسناده الى النسيب الغنى ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) احتج أصحابنا فى مسئلة خلق الاعمال بقوله وزاده بسطة فى العلم والجسم وهذا يدل على ان العلوم الحاصلة للخلق انما حصلت بتخليق الله تعالى وايجاده وقالت المعتزلة هذه الاضافة انما كانت لانه تعالى هو الذى يعطى العقل ونصب الدلائل وأجاب الاصحاب بأن الاصل فى الاضافة المباشرة دون التسبب (المسئلة الثانية) قال بعضهم المراد بالبسطة فى الجسم طول القامة وكان يفوق الناس برأسه ومنكبه وانما سمى طالوت لطوله وقيل المراد من البسطة فى الجسم الجمال وكان اجمل بنى اسرأيل وقيل المراد القوة وهذا القول عندى أصح لان المنتفع به فى دفع الاعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال (المسئلة الثالثة) انه تعالى قدم البسطة فى العلم على البسطة فى الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على ان الفضائل النفسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الجسمانية (الوجه الثالث) فى الجواب عن الشبهة قوله تعالى والله يؤتى ملكه من يشاء وتقريره أن الملك لله والعبيد لله فهو سبحانه يؤتى ملكه من يشاء ولا اعتراض لاحد عليه فى فعله لان المالك اذا تصرف فى ملكه فلا اعتراض لاحد عليه فى فعله (الوجه الرابع) فى الجواب قوله تعالى والله واسع عليم وفيه ثلاثة اقوال (احدها) انه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل شئ والتقدير انتم طعنتم فى طالوت بكونه فقيرا والله تعالى واسع الفضل والرحمة فاذا فوض الملك اليه فان علم أن الملك لا يتمشى الا بالمال فالله تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة فى المال (والقول الثانى)انه واسع بمعنى موسع اى يوسع على من يشاء من نعمه وتعلقه بما قبله على ما ذكرناه (والثالث) انه واسع بمعنى ذو سعة ويجئ فاعل ومعناه ذو كذا كقوله عيشة راضية أى ذات رضى وهم ناصب ذو نصب ثم بين بقوله عليم انه تعالى مع قدرته على اغناء الفقير عالم بمقادير ما يحتاج اليه فى تدبير الملك وعالم بحال ذلك الملك فى الحاضر والمستقبل فيختار لعلمه بجميع العواقب ما هو مصلحته فى قيامه بامر الملك * قوله تعالى (وقال لهم نبيهم ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة ان فى ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين) اعلم أن ظاهر الآية المتقدمة يدل على ان أولئك الاقوام كانوا

(قال ان الله اصطفاه عليكم) لما استبعدوا تملكه بسقوط نسبه وبفقره رد عليهم ذلك أولا بأن ملاك الامر هو اصطفاء الله تعالى وقد اختاره عليكم وهو أعلم بالمصالح منكم وثانيا بان العمدة فيه وفور العلم ليتمكن به من معرفة امور السياسة وجسامة البدن ليعظم خطره فى القلوب ويقدر على مقاومة الاعداء ومكابدة الحروب وقد خصه الله تعالى منهما بحظ وافر وذلك قوله عز وجل (وزاده بسطة فى العلم) أى العلم المتعلق بالملك أو به وبالديانات أيضا وقيل قد اوحى اليه ونبئ (والجسم) قيل بطول القامة فانه كان اطول من غيره برأسه ومنكبيه حتى أن الرجل القائم كان يمد يده فينال رأسه وقيل بالجمال وقيل بالقوة (والله يؤتى ملكه من يشاء) لما انه مالك الملك والملكوت فعال لما يريد فله ان يؤتيه من يشاء من عباده (والله واسع) يوسع على الفقير ويغنيه (عليم) بمن يليق بالملك ممن لا يليق به واظهار الاسم الجليل لتربية المهابة (وقال لهم نبيهم) توسيط فيما بين قوليه المحكيين عنه عليه السلام للاشعار بعدم اتصال أحدهما بالآخر وتخلل كلام من جهة المخاطبين متفرع على السابق مستتبع للاحق كأنهم طلبوا منه عليه السلام آية تدل على انه تعالى اصطفى طالوت وملكه عليهم

مقرين بنبوة النبي الذي كان فيهم لان قوله تعالى حكاية عنهم اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا كالظاهر في انهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبي ومقرين بأنه مبعوث من عند الله تعالى ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا كان هذا دليلا قاطعا في كون طالوت ملكا ثم انه تعالى لكمال رحمته بالخلق ضم الى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام و يدل أيضا على ان طالوت نصبه الله تعالى للملك واكثار الدلائل من الله تعالى جائز ولذلك انه كثرت معجزات موسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فلهذا قال تعالى وقال لهم نبيهم ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ان مجيء ذلك التابوت لابد وان يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح أن يكون آية من عند الله دالة على صدق تلك الدعوى ثم قال اصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الانبياء من أولاده فتوارثه اولاد آدم الى ان وصل الى يعقوب ثم بقي في أيدي بني اسرائيل فكانوا اذا اختلفوا في شيء تكلم وحكم بينهم واذا حضروا القتال قدموه بين أيديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا بالنصرة فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت قال ذلك النبي ان آية ملكه انكم تجدون التابوت في داره ثم ان الكفار الذين سابوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغائط فدعا النبي عليهم في ذلك الوقت فسلط الله على أولئك الكفار البلاء حتى ان كل من بال عنده أو تغوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير فعلم الكفار أن ذلك لاجل استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على ثورين فاقبل الثوران يسيران ووكل الله تعالى بهما أربعة من الملائكة يسوقونهما حتى أتوا منزل طالوت ثم ان قوم ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت فعلموا أن ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذلك هو قوله تعالى ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت والاتيان على هذا مجاز لانه أتي به ولم يأت هو فنسب اليه توسعا كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة (والرواية الثانية) ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني اسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم ان آية ملك طالوت ان يأتيكم التابوت من السماء ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء الى الارض والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما وعلى هذا الاتيان حقيقة في التابوت واضيف الحمل الى الملائكة في القولين جميعا لان من حفظ شيئا في الطريق جاز أن يوصف بانه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله كما يقول القائل حملت الامتعة الى زيد اذا حفظها في الطريق وان كان الحامل غيره واعلم أنه تعالى جعل اتيان التابوت معجزة

الذي هو الرجوع لما انه لا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وتاؤه مزيدة لغير التأنيث كملكوت ورهبوت والمشهور ان يوقف على تائه من غير أن تقلب هاء ومنهم من يقلبها اياها والمراد به صندوق التوراة وكان قد رفعه الله عز وجل بعد وفات موسى عليه السلام سخطا على بني اسرائيل لما عصوا واعتدوا فلما طلب القوم من نبيهم آية تدل على ملك طالوت قال لهم ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت من السماء والملائكة يحفظونه فاتاهم كما وصف والقوم ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس وقال أرباب الاخبار ان الله تعالى انزله على آدم تابوتا فيه تماثيل الانبياء عليهم السلام من أولاده وكان من عود الشمشاد نحوا من ثلاثة اذرع في ذراعين فكان عند آدم عليه السلام الى ان توفي فتوارثه أولاده واحدا بعد واحد الى ان وصل الى يعقوب عليه السلام ثم بقي في أيدي بني اسرائيل الى ان وصل الى موسى عليه السلام فكان عليه السلام يضع فيه التوراة

ثم فيه احتمالان (أحدهما) أن يكون مجيء التابوت معجزا وذلك هو الذي قررناه (والثاني) أن لا يكون التابوت معجزا بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بأن يشاهدوا التابوت خاليا ثم ان ذلك النبي يضعه بمحضر من القوم في بيت و يغلقوا البيت ثم ان النبي يدعي ان الله تعالى خلق فيه ما يدل على واقعتنا فاذا فتحوا باب البيت ونظروا في التابوت رأوا فيه كتابا يدل على ان ملكهم هو الطالوت وعلى ان الله سينصرهم على اعدائهم فهذا يكون معجزا قاطعا دالا على أنه من عند الله تعالى ولفظ القرآن يحتمل هذا لان قوله يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم يحتمل أن يكون المراد منه انهم يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو سبب لاستقرار قلبهم واطمئنان أنفسهم فهذا محتمل (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف وزن التابوت اما أن يكون فعلوتا أو فاعولا والثاني مرجوح لانه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من جنس واحد نحو سلس وقلق فلا يقال تابوت من تبت قياسا على ما نقل واذا فسد هذا القسم تعين الاول وهو أنه فعلوت من التوب وهو الرجوع لانه ظرف يوضع فيه الاشياء و يودع فيه فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعاته (المسئلة الثالثة) قرأ الكل التابوت بالتاء وقرأ أبي وزيد بن ثابت التابوه بالهاء وهي لغة الانصار (المسئلة الرابعة) من الناس من قال ان طالوت كان نبيا لانه تعالى أظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا ولا يقال ان هذا كان من كرامات الاولياء لان الفرق بين الكرامة والمعجزة ان الكرامة لا تكون على سبيل التحدي وهذا كان على سبيل التحدي فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات (والجواب) لا يبعد أن يكون ذلك معجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه معجزة له فانه كان آية قاطعة في ثبوت ملكه أما قوله تعالى فيه سكينة من ربكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) السكينة فعيلة من السكون وهو ضد الحركة وهي مصدر وقع موقع الاسم نحو القضية والبقية والعزيمة (المسئلة الثانية) اختلفوا في السكينة وضبط الاقوال فيها أن نقول المراد بالسكينة اما أن يقال انه كان شيأ حاصلا في التابوت أو ما كان كذلك (والقسم الثاني) هو قول أبي بكر الاصم فانه قال ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم أي تسكنون عند مجيئه وتقرون له بالملك وتزول نفرتكم عنه لانه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلا بد وأن تسكن قلوبهم اليه وتزول نفرتهم بالكلية (وأما القسم الاول) وهو ان المراد من السكينة شيء كان موضوعا في التابوت وعلى هذا ففيه أقوال (الاول) وهو قول أبي مسلم انه كان في التابوت بشارات من كتب الله تعالى المنزلة على موسى وهرون ومن بعدهما من الانبياء عليهم السلام بأن الله ينصر طالوت وجنوده و يزيل خوف العدو عنهم (الثاني) وهو قول علي رضي الله عنه كان لها وجه كوجه الانسان وكان لها ريح هفافة (والثالث) قول ابن عباس رضي الله عنهما هي صورة من زبرجد أو ياقوت لها رأس كرأس الهر وذنب كذنبه فاذا صاحت كصياح الهر ذهب

وكان اذا قاتل قدمه فكانت تسكن اليه نفوس بني اسرائيل وكان عنده الى ان توفى ثم تداولته أيدي بني اسرائيل وكانوا اذا اختلفوا في شيء تحاكموا اليه فيكلمهم و يحكم بينهم وكانوا اذا حضروا القتال يقدمونه بين أيديهم و يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر ثم يقاتلون العدو فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا النصر فلما عصوا وأفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه وجعلوه في موضع البول والغائط فلما اراد الله تعالى أن يملك طالوت سلط عليهم البلاء حتى ان كل من بال عنده ابتلي بالبواسير وهلكت من بلادهم خمس مدائن فعلم الكفار أن ذلك بسبب استهانتهم بالتابوت فأخرجوه وجعلوه على ثورين فاقبل الثوران يسيران وقد وكل الله تعالى بهما أربعة من الملائكة يسوقونهما حتى أتوا منزل طالوت فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت قال لهم النبي ان آية ملكه انكم تجدون التابوت في داره فلما وجدوه عنده ايقنوا بملكه

التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فاذا وقف وقفوا ونزل النصر (والقول الرابع) وهو قول عمرو بن عبيد ان السكينة التي كانت في التابوت شيء لا يعلم واعلم ان السكينة عبارة عن الثبات والأمن وهو كقوله في قصة الغار فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين فكذا قوله تعالى فيه سكينة من ربكم معناه الامن والسكون واحتج القائلون بانه حصل في التابوت شيء بوجهين (الاول) ان قوله فيه سكينة يدل على كون التابوت ظرفا للسكينة (والثاني) وهو أنه عطف عليه قوله وبقية مما ترك آل موسى فكما أن التابوت كان ظرفا للبقية وجب أن يكون ظرفا للسكينة (والجواب عن الاول) ان كلمة في كما تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه الصلاة والسلام في النفس المؤمنة مائة من الابل وقال في خمس من الابل شاة أي بسببه فقوله في هذه الآية فيه سكينة أي بسببه تحصل السكينة (والجواب عن الثاني) لا يبعد أن يكون المراد بقية مما ترك آل موسى وآل هرون من الدين والشريعة والمعنى أن بسبب هذا التابوت ينتظم أمر ما بقي من دينهما وشريعتهما وأما القائلون بأن المراد بالبقية شيء كان موضوعا في التابوت فقالوا البقية هي رضاض الالواح وعصا موسى وثيابه وشيء من التوراة وقفيز من المن الذي كان ينزل عليهم أما قوله آل موسى وآل هرون ففيه قولان (الاول) قال بعض المفسرين يحتمل أن يكون المراد من آل موسى وآل هرون هو موسى وهرون أنفسهما والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لابي موسى الاشعري لقد أوتي هذا مزمارا من مزامير آل داود وأراد به داود نفسه لانه لم يكن لاحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه السلام (والقول الثاني) قال القفال رحمه الله انما أضيف ذلك الى آل موسى وآل هرون لان ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما الى وقت طالوت وما في التابوت أشياء توارثها العلماء من أتباع موسى وهرون فيكون الآل هم الاتباع قال تعالى أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وأما قوله تحمله الملائكة فقد تقدم القول فيه وأما قوله ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فالمعنى ان هذه الآية معجزة باهرة ان كنتم ممن يؤمن بدلالة المعجزة على صدق المدعي * قوله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) اعلم ان وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه باقي الكلام والتقدير انه لما آتاهم بآية التابوت أذعنوا له وأجابوا الى المسير تحت رايته فلما فصل بهم أي فارق بهم حد بلده وانقطع عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل اذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلا وفاصل الرجل شريكه وامرأته فصالا ويقال للفطام فصال لانه يقطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة عنه ومنه قوله ولما فصلت العير قال صاحب الكشاف قوله فصل عن موضع كذا أصله فصل نفسه ثم لاجل الكثرة في الاستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم غير المتعدي كما يقال انفصل والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على حدة يقال للجراد الكثيرة

﴿ انها ﴾

(فيه سكينة من ربكم) أي في اتيانه سكون لكم وطمأنينة كائنة من ربكم أو في التابوت ما تسكنون اليه وهو التوراة المودعة فيه بناء على ما مر من ان موسى عليه السلام اذا قاتل قدمه فتسكن اليه نفوس بني اسرائيل وقيل السكينة صورة كانت فيه من زبرجد أو ياقوت لها رأس وذنب كرأس الهرة وذنبه وجناحان فتئن فيزف التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فاذا استقر ثبتوا وسكنوا ونزل النصر وعن علي رضي الله عنه كان لها وجه كوجه الانسان وفيها ريح هفافة (وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون) هي رضاض الالواح وعصا موسى وثيابه وشيء من التوراة وكان قد رفعه الله تعالى بعد وفاة موسى عليه السلام وآلهما ابناؤهما أو أنفسهما والآل مقحم لتفخيم شانهما أو أنبياء بني اسرائيل (تحمله الملائكة) حال من التابوت أي ان آية ملكه اتيانه حال كونه محمولا للملائكة وقد مر كيفية ذلك ولعل حمل الملائكة على الرواية الاخيرة عبارة عن سوقهم للثورين الحاملين له

انها جنود الله ومنه قوله عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجندة (المسئلة الثانية) روى ان طالوت قال لقومه لا ينبغى أن يخرج معى رجل يبنى بناء لم يفرغ منه ولا تاجر مشتغل بالتجارة ولا متزوج بامرأة لم يبن عليها ولا أبغى الا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع اليه ممن اختار ثمانون ألفا أما قوله تعالى قال ان الله مبتليكم بنهر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى أن هـذا القائل من كان فقال الاكثرون انه هو طالوت وهذا هو الاظهر لان قوله لابد وان يكون مسندا الى مذكور سابق والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا يحتمل أن يكون القول من طالوت لكنه تحمله من نبى الوقت وعلى هذا التقدير لا يلزم أن يكون طالوت نبيا و يحتمل أن يكون من قبل نفسه فلابد من وحى أتاه عن ربه وذلك يقتضى انه مـع الملك كان نبيا (والقول الثانى) ان قائل هـذا القول هو النبى المذكور فى أول الآية والتقدير فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم بنهر و نبى ذلك الوقت هو اشمويل عليه السلام (المسئلة الثانية) فى حكمة هذا الابتلاء وجهان (الاول) قال القاضى كان مشهورا من بنى اسرائيل انهم يخالفون الانبيـاء والملوك مع ظهور الآيات الباهرة فاراد الله تعالى اظهار علامة قبل لقاء العدو يتميز بها من يصبر على الحرب ممن لا يصبر لان الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر كتأثير حال لقـاء العدو فلما كان هذا هو الصلاح قبـل مقاتلة العدو لاجرم قال ان الله مبتليكم بنهر (الثانى) أنه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد (المسـئلة الثالثة) فى النهر أقوال (أحدها) وهو قول قتادة والربيع انه نهر بين الاردن وفلسطين (والثانى) وهو قول ابن عباس والسدى انه نهر فلسطين قال القاضى والتوفيق بين القولين ان النهر الممتد من بلد الى بلد قد يضاف الى أحد البلدين القول الثالث وهو الذى رواه صاحب الكشاف ان الوقت كان قيظا فسلكوا مفازة فسألوا أن يجرى الله لهم نهرا فقال ان الله مبتليكم بما اقترحتموه من النهر (المسئلة الرابعة) قوله مبتليكم بنهر أى ممتحنكم امتحـان العبد كما قال انا خلقنا الانسان من نطفة أمشـاج نبتليه ولما كان الابتلاء بين الناس انما يكون لظهور الشئ وثبت ان الله تعالى لا يثيب ولا يعاقب على علمه انما يفعل ذلك بظهور الافعال بين الناس وذلك لا يحصل الا بالتكاليف لاجرم سمى التكليف ابتلاء وفيه لغتان بلا يبلو وابتلى يبتلى قال الشاعر

ولقـد بلوتك وابتليت خليقتى ❊ ولقد كفـاك مودتى بتأدب

فجاء باللغتين المسـئلة الخامسة نهر ونهر بتسكين الهاء وتحريكها لغتـان وكل ثلاثى حشوه حرف من حروف الحلق فانه يجئ على هذين كقولك صخر وصخر وشعر وشعر وقالوا بحر و بحر وقال الشاعر

كـأنما خلقت كفاه من حجر ❊ فليس بين يديه والندى عمل

يرى التيمـم فى بر و وفى بحـر ❊ مخافة أن يرى فى كفـه بلل

(ان فى ذلك) اشارة الى ما ذكر من شأن التابوت فهو من تمام كلام النبى عليه السلام لقومه أو الى نقل القصة وحكايتها فهو ابتداء كلام من جهة الله تعالى جئ به قبل تمام القصة اظهارا لكمال العناية به وافراد حرف الخطاب مع تعدد المخاطبين على التقديرين بتأويل الفريق أو غيره كما سلف (لآية) عظيمة (لكم) دالة على ملك طالوت أو على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم حيث أخبر بهذه التفاصيل على ما هى عليه من غير سماع من البشر (ان كنتم مؤمنين) أى مصدقين بتمليكه عليكم او بشئ من الآيات وان شرطية والجواب محذوف ثقة بما قبله وقيل هى بمعنى اذ (فلما فصل طالوت بالجنود) أى انفصل بهم عن بيت المقدس والاصل فصل نفسه ولما اتحد فاعله ومفعوله شاع استعماله محذوف المفعول حتى نزل منزلة القاصر كانفصل وقيل فصل فصولا وقد جوز كونه أصلا برأسه ممتازا من المتعدى بمصدره كوقف وقوفا ووقفه وقفـا وكصـد صـدودا وصده صدا ورجع رجوعا ورجعه رجعا والباء متعلقة بمحذوف وقع حالا من طالوت أى ملتبسا بهم ومصاحبا لهم

أما قوله تعالى فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله فليس منى كالزجر يعنى ليس من أهل دينى وطاعتى ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ثم قال قبل هذا المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف وأيضا نظيره قوله صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا أى ليس على ديننا ومذهبنا والله أعلم (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة لم يطعمه أى لم يذقه وهو من الطعم وهو يقع على الطعام والشراب هذا ما قاله أهل اللغة وعندى انما اختير هذا اللفظ لوجهين من الفائدة (أحدهما) ان الانسان اذا عطش جدا ثم شرب الماء وأراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان هذا الماء كأنه الجلاب وكأنه عسل فيصفه بالطعوم اللذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه انه وان بلغ به العطش الى حيث يكون ذلك الماء فى فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه وأن لا يشرب به (والثانى) ان من جعل الماء فى فمه وتمضمض به ثم اخرجه من الفم فانه يصدق عليه انه ذاقه وطعمه ولا يصدق عليه انه شرب به فلو قال ومن لم يشرب به فانه منى كان المنع مقصورا على الشرب أما لما قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصلا فى الشرب وفى المضمضة ومعلوم أن هذا التكليف أشق وان الممنوع من شرب الماء اذا تمضمض به وجد نوع خفة وراحة (المسئلة الثالثة) أنه تعالى قال فى أول الآية فمن شرب منه فليس منى ثم قال بعده ومن لم يطعمه وكان ينبغى أن يقال ومن لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقا لاولها الا أنه ترك ذلك اللفظ واختير هذه الفائدة وهى ان الفقهاء اختلفوا فى ان من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يحنث قال ابو حنيفة لا يحنث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشرب به لا يحنث لان الشرب من الشئ هو أن يكون ابتداء شربه متصلا بذلك الشئ وهذا لا يحصل الا بأن يشرب من النهر وقال الباقون اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشرب به يحنث لان ذلك وان كان مجازا الا أنه مجاز معروف مشهور واذا عرفت هذا فنقول ان قوله فمن شرب منه فليس منى ظاهره أن يكون النهى مقصورا على الشرب من النهر حتى لو أخذه بالكوز وشرب به لا يكون داخلا تحت النهى فلما كان هذا الاحتمال قائما فى اللفظ الاول ذكر فى اللفظ الثانى ما يزيل هذا الابهام فقال ومن لم يطعمه فانه منى أضاف الطعم والشرب الى الماء لا الى النهر ازالة لذلك الابهام أما قوله الا من اغترف غرفة بيده ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو غرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائى بالضم قال أهل اللغة الغرفة بالضم الشئ القليل الذى يحصل فى الكف والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الاكلة والاكلة يقال فلان يأكل فى النهار اكلة واحدة وما أكلت عندهم الأكلة بالضم أى شيئا قليلا كاللقمة ويقال الحزة من اللحم بالضم للقطعة اليسيرة منه وحززت اللحم

بامرأة لم يبن عليها ولا أبتغى الا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع اليه ممن اختاره ثمانون الفا وكان الوقت قيظا وسلكوا مفازة فسألوا ان يجرى الله تعالى لهم نهرا فبعدما ظهر لهم ما تعلقت به مشيئته تعالى من جهة النبى عليه السلام أو بطريق الوحى عند من يقول بنبوته (قال ان الله مبتليكم بنهر) بفتح الهاء وقرئ بسكونها (فمن شرب منه) أى ابتدأ شربه من النهر بان كرع لانه الشرب منه حقيقة (فليس منى) أى من جملتى وأشياعى المؤمنين وقيل ليس بمتصل بى ومتحد معى من قولهم فلان منى كأنه بعضه لكمال اختلاطهما (ومن لم يطعمه) أى لم يذقه من طعم الشئ اذا ذاقه مأكولا كان أو مشروبا أو غيرهما قال

وان شئت حرمت النساء سواكم * وان شئت لم أطعم نقاخا ولا بردا *

أى نوما

(فانه مني الا من اغترف غرفة بيده) استثناء من قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني وانما أخر عن الجملة الثانية لابراز كمال
العناية بها ومعناه الرخصة في اعتراف ❁ ٤٤١ ❁ الغرفة باليد دون الكروع والغرفة ما يغرف وقرئ بفتح الغين

حزة أي قطعته مرة واحدة ونحوه الخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة أن يخطو مرة واحدة وقال المبرد غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف أو ما اغترف به (المسئلة الثانية) قوله الا من اغترف استثناء من قوله فمن شرب منه فليس مني وهذه الجملة في حكم المتصلة بالاستثناء الا انها قدمت في الذكر للعناية (المسئلة الثالثة) قال ابن عباس رضي الله عنهما كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه ويحمل منها وأقول هذا الكلام يحتمل وجهين (أحدهما) انه كان مأذونا أن يأخذ من الماء ما شاء مرة واحدة بغرفة واحدة بحيث كان المأخوذ في المرة الواحدة يكفيه ولدوابه وخدمه ولأن يحمله مع نفسه (والثاني) انه كان يأخذ القليل الا ان الله تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفي لكل هؤلاء وهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان كما انه تعالى كان يروى الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد عليه الصلاة والسلام * أما قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا منهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبي والاعمش الا قليل قال صاحب الكشاف وهذا بسبب ميلهم الى المعنى واعراضهم عن اللفظ لان قوله فشربوا منه في معنى فلم يطيعوه لاجرم حمل عليه كانه قيل فلم يطيعوه الا قليل منهم (المسئلة الثانية) قد ذكرنا ان المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن المخالف فلما ذكر الله تعالى ان الذين يكونون أهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر وأن كل من شرب منه فانه لا يكون مأذونا في هذا القتال وكان في قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لاجرم أقدموا على الشرب فتميز الموافق عن المخالف والصديق عن العدو يروى ان أصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع أكثرهم في النهر وأكثروا الشرب وأطاع قوم قليل منهم أمر الله تعالى فلم يزيدوا على الاغتراف وأما الذين شربوا وخالفوا أمر الله فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو وأما الذين أطاعوا أمر الله تعالى فقوى قلبهم وصح ايمانهم وعبروا النهر سالمين (المسئلة الثالثة) القليل الذي لم يشرب قيل انه أربعة آلاف والمشهور وهو قول الحسن انهم كانوا على عدد أهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون والدليل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه يوم بدر أنتم اليوم على عدة أصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز معه الا مؤمن قال البراء بن عازب وكنا يومئذ ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا * أما قوله فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لا خلاف بين المفسرين ان الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا الى بلدهم ولم يتوجه معه الى لقاء العدو الا من أطاع الله تعالى في باب الشرب من النهر وانما اختلفوا في ان رجوعهم الى بلدهم كان قبل عبور النهر أو بعده وفيه قولان (الاول) انه ما عبر معه الا المطيع واحتج هذا القائل بأمور (الاول) ان الله تعالى قال فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه فالمراد بقوله الذين آمنوا معه

على انها مصدر والباء متعلقة باغترف أو بمحذوف وقع صفة لغرفة أي غرفة كائنة بيده يروى ان الغرفة كانت تكفي الرجل لشربه واداوته ودوابه وأما الذين شربوا منه فقد اسودت شفاههم وغلبهم العطش (فشربوا منه) عطف على مقدر يقتضيه المقام أي فابتلوا به فشربوا منه (الا قليلا منهم) وهم المشار اليهم فيما سلف بالاستثناء من التولي وقرئ الا قليل منهم ميلا الى جانب المعنى وضربا عن عدوة اللفظ جانبا فان قوله تعالى فشربوا منه في قوة أن يقال فلم يطيعوه فحق أن يرد المستثنى مرفوعا كما في قول الفرزدق * وعض زمان يا ابن مروان لم يدع * من المال الا مسحت أو مجلف * فان قوله لم يدع في حكم لم يبق (فلما جاوزه) أي النهر (هو) أي طالوت (والذين آمنوا معه) عطف على الضمير المتصل المؤكد بالمنفصل

والظرف متعلق بجاوز لا بآمنوا وقيل الواو حالية والظرف متعلق بمحذوف وقع خبرا عن الموصول كأنه قيل فلما جاوزه
❁ ٥٦ ❁ ني والحال أن الذين آمنوا كائنون معه وهم أولئك القليل وفيه اشارة الى ان من عداهم بمعزل

من الايمان (قالوا) أى بعض من معه من المؤمنين لبعض (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) أى بمحاربتهم ومقاومتهم فضلا عن أن يكون لنا غلبة عليهم لما شاهدوا منهم من الكثرة والشدة قيل ﴿٤٤٢﴾ كانوا امائة ألف مقاتل شاكى السلاح

(قال) استئناف مبنى على السؤال كأنه قيل فماذا قال مخاطبهم فقيل قال (الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) قيل أى الخلص منهم الذين يتيقنون لقاء الله تعالى بالبعث ويتوقعون ثوابه وافرادهم بذلك الوصف لا ينافى ايمان الباقين فان درجات المؤمنين فى التيقن والتوقع متفاوتة أو الذين يعلمون انهم يستشهدون عما قريب فيلقون الله تعالى وقيل الموصول عبارة عن المؤمنين كافة والضمير فى قالوا للمنخزلين عنهم كأنهم قالوا اعتذارا عن التخلف والنهر بينهما (كم من فئة) أى فرقة وجماعة من الناس من فأوت رأسه اذا شققتها أو من فاء اليه اذا رجع فوزنها على الاول فعة وعلى الثانى فلة (قليلة غلبت فئة كثيرة) وكم خبرية كانت أو استفهامية مفيدة للتكثير وهى فى حيز الرفع بالابتداء خبرها غلبت أى كثير من الفئات القليلة غلبت الفئات الكثيرة (باذن الله) أى بحكمه وتيسيره فان دوران كافة الامور على مشيئته تعالى فلا يذل من نصره وان قل عدده ولا يعز من خذله وان كثر أسبابه وعدده وقد روعى فى الجواب نكتة بديعة حيث لم يقل أطاقت بفئة كثيرة حسبما وقع فى كلام أصحابهم مبالغة فى رد مقالتهم وتسكين قلوبهم

الذين وافقوه فى تلك الطاعة فلما ذكر الله تعالى كل العسكر ثم خص المطيعين بأنهم عبروا النهر علمنا انه ماعبر النهر أحد الا المطيعون (الحجة الثانية) الآية المتقدمة وهى قوله تعالى حكاية عن طالوت فمن شرب منه فليس منى أى ليس من أصحابى فى سفرى كالرجل الذى يقول لغيره لست أنت منى فى هذا الامر قال ومعنى فشربوا منه أى ليتسببوا به الى الرجوع وذلك لفساد دينهم وقلبهم (الحجة الثالثة) ان المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصى والمتمرد حتى يصرفهم عن نفسه ويردهم قبل أن يرتدوا عند حضور العدو واذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس الا هذا المعنى كان الظاهر انه صرفهم عن نفسه فى ذلك الوقت وما أذن لهم فى عبور النهر (القول الثانى) انه استصحب كل جنوده وكلهم عبر النهر واعتمدوا فى اثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المنقاد لامر ربه بل لا يصدر الا عن المنافق أو الفاسق وهذه الحجة ضعيفة وبيان ضعفها من وجوه (أحدها) يحتمل أن يقال ان طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الاكثرون ذكر المتخلفون ان عذرنا فى هذا التخلف انه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فنحن معذورون فى هذا التخلف أقصى مافى الباب أن يقال ان الفاء فى قوله فلما جاوزه تقتضى أن يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا انا نقول يحتمل أن يقال ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم تخلفوا وما جاوزوه سألوهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك وما كان النهر فى العظم بحيث يمنع من المكالمة ويحتمل أن يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة وعلى هذا التقدير فالاشكال أيضا زائل (والجواب الثانى) انه يحتمل أن يقال المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين بعضهم من يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ومنهم من كان شجاعا قوى القلب لا يبالى بالموت فى طاعة الله تعالى (فالقسم الاول) هم الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم (والقسم الثانى) هم الذين أجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة (والجواب الثالث) يحتمل أن يقال القسم الاول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلابد أن نوطن أنفسنا على القتل لانه لا سبيل الى الفرار من أمر الله (والقسم الثانى) قالوا لا نوطن أنفسنا بل نرجو من الله الفتح والظفر فكان غرض الاولين الترغيب فى الشهادة والفوز بالجنة وغرض الفريق الثانى الترغيب فى طلب الفتح والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون فى واحد من القولين ما يناقض الآخر (المسئلة الثانية) الطاقة مصدر بمنزلة الاطاقة يقال أطقت الشئ اطاقة وطاقة ومثلها أطاع اطاعة والاسم الطاعة وأغار يغير اغارة والاسم الغارة وأجاب يجيب اجابة والاسم الجابة وفى المثل أساء سمعا فأساء جابة أى جوابا * قوله تعالى قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله ففيه سؤال وهو انه تعالى لم جعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين

﴿ وجوابه ﴾

وجوابه ان السبب فيه أمور (الاول) وهو قول قتادة ان المراد من لقاء الله الموت قال عليه الصلاة والسلام من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وهؤلاء المومنون لما وطنوا انفسهم على القتل وغلب على ظنونهم انهم لا يتخلصون من الموت لاجرم قيل في صفتهم انهم يظنون أنهم ملاقوا الله (الثاني) الذين يظنون انهم ملاقو الله أي ملاقو ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان أحدا لا يعلم عاقبة أمره فلا بد أن يكون ظانا راجيا وان بلغ في الطاعة أبلغ الامر الا من أخبر الله بعاقبة أمره وهذا قول أبي مسلم وهو حسن (الوجه الثالث) أن يكون المعنى قال الذين يظنون أنهم ملاقو طاعة الله وذلك لان الانسان لا يمكنه أن يكون قاطعا بأن هذا العمل الذي عمله طاعة لانه ربما أتى فيه بشيء من الرياء والسمعة ولا يكون بنية خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة انما الممكن فيه أن يظن أنه أتى به على نعت الطاعة والاخلاص (الوجه الرابع) انا ذكرنا في تفسير قوله تعالى أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم ان المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين انه كان في التابوت كتب الهية نازلة على الانبياء المتقدمين دالة على حصول النصر والظفر لطالوت وجنوده ولكنه ما كان في تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل في المرة الاولى أو بعدها فقوله الذين يظنون أنهم ملاقوا الله يعني الذين يظنون أنهم ملاقو وعد الله اياهم بالنصر والظفر وانما جعله ظنا لا يقينا لان حصوله في الجملة وان كان قطعا الا أن حصوله في المرة الاولى ما كان الا على سبيل حسن الظن (الوجه الخامس) قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون أنهم ملاقوا الله أنهم يعلمون ويوقنون الا انه أطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظفر واليقين من المشابهة في تأكد الاعتقاد * أما قوله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده والمعنى انه لا عبرة بكثرة العدد انما العبرة بالتأييد الالهي والنصر السماوي فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة واذا جاءت المحنة فلا منفعة في كثرة العدد والعدة (المسئلة الثانية) الفئة الجماعة لان بعضهم قد فاء الى بعض فصاروا جماعة وقال الزجاج أصل الفئة من قولهم فأوت رأسه بالسيف وفأيت اذا قطعت فالفئة الفرقة من الناس كانها قطعة منهم (المسئلة الثالثة) قال الفراء لو ألغيت من ههنا جاز في فئة الرفع والنصب والخفض أما النصب فلان كم بمنزلة عدد فنصب ما بعده نحو عشرين رجلا وأما الخفض فبتقدير دخول حرف من عليه وأما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كأنه قيل كم غلبت فئة وأما قوله والله مع الصابرين فلا شبهة ان المراد المعونة والنصرة ثم يحتمل أن يكون هذا قولا للذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل أن يكون قولا من الله تعالى وان كان الاول أظهر

* قوله تعالى (ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) المبارزة في الحروب هي أن

وهذا كما ترى جواب ناشئ من كمال ثقتهم بنصر الله تعالى وتوفيقه ولا دخل في ذلك لظن لقاء الله تعالى بالبعث لاسيما بالاستشهاد فان العلم به ربما يورث الياس من الغلبة ولا لتوقع ثوابه تعالى ولا ريب في أن ماذكر في حيز الصلة ينبغي أن يكون مدارا للحكم الوارد على الموصول فلا أقل من أن يكون وصفا ملائما له فلعل المراد بلقائه تعالى لقاء نصره وتأييده عبر عنه بذلك مبالغة كما عبر عن مقارنة نصره تعالى بمقارنته سبحانه حيث قيل (والله مع الصابرين) فان المراد به معية نصره وتوفيقه حتما وحملها على المعية بالاثابة كما فعل يأباه أنهم انما قالوه تتميما لجوابهم و تأييدا له بطريق الاعتراض التذييلي تشجيعا لاصحابهم وتثبيتا لهم على الصبر المؤدي الى الغلبة ولا تعلق له بما ذكر من المعية بالاثابة قطعا وكذا الحال اذا جعل ذلك ابتداء كلام من جهة الله تعالى جيء به تقريرا لكلامهم والمعنى قال الذين يظنون أو يعلمون من جهة النبي أو من جهة التابوت والسكينة أنهم ملاقو نصر الله العزيز كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله تعالى فنحن أيضا نغلب جالوت وجنوده وايراد خبر أن اسما مع أن اللقاء مستقبل للدلالة على تقرره وتحققه

يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال والاصل فيها ان الارض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الارض المسماة بالبراز وهو أن يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه (المسئلة الثانية) ان العلماء والاقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفاء أنه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وأوضحوا ان الفتح والنصرة لا يحصلان الا باعانة الله لا جرم لما برز عسكر طالوت الى عسكر جالوت ورأوا القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لا جرم اشتغلوا بالدعاء والتضرع فقالوا ربنا أفرغ علينا صبرا ونظيره ما حكى الله عن قوم آخرين انهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير الى قوله وما كان قولهم الا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل المواطن وروى عنه في قصة بدر أنه عليه السلام لم يزل يصلي و يستنجز من الله وعده وكان متى لقي عدوا قال اللهم انى أعوذ بك من شرورهم وأجعلك في نحورهم وكان يقول اللهم بك أصول و بك أحول (المسئلة الثالثة) الافراغ الصب يقال أفرغت الاناء اذا صببت ما فيه وأصله من الفراغ يقال فلان فارغ معناه انه خال مما يشغله والافراغ اخلاء الاناء مما فيه وانما يخلو بصب كل ما فيه اذا عرفت هذا فنقول قوله أفرغ علينا صبرا يدل على المبالغة في طلب الصبر من وجهين (أحدهما) انه اذا صب الشيء في الشيء فقد أثبت فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التأكيد (والثاني) أن افراغ الاناء هو اخلاؤه وذلك يكون بصب كل ما فيه فمعنى أفرغ علينا صبرا أي اصبب علينا أتم صب وأبلغه (المسئلة الرابعة) اعلم أن الامور المطلوبة عند المحاربة مجموع أمور ثلاثة (فأولها) أن يكون الانسان صبورا على مشاهدة المخاوف والامور الهائلة وهذا هو الركن الاعلى للمحارب فانه اذا كان جبانا لا يحصل منه مقصود أصلا (وثانيها) أن يكون قد وجد من الآلات والادوات والاتفاقات الحسنة مما يمكنه أن يقف و يثبت ولا يصير ملجأ الى الفرار (وثالثها) أن تزداد قوته على قوة عدوه حتى يمكنه أن يقهر العدو اذا عرفت هذا فنقول (المرتبة الاولى) هي المراد من قوله أفرغ علينا صبرا (والثانية) هي المراد بقوله وثبت أقدامنا (والثالثة) هي المراد بقوله وانصرنا على القوم الكافرين (المسئلة الخامسة) احتج الاصحاب على ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله ربنا أفرغ علينا صبرا وذلك لانه لا معنى للصبر الا القصد على الثبات ولا معنى للثبات الا السكون والاستقرار وهذه الآية دالة على أن ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله أفرغ علينا صبرا وعلى أن الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد أيضا بفعل الله تعالى وهو قوله وثبت أقدامنا وهذا صريح في أن الارادة من فعل العبد و بخلق الله تعالى أجاب القاضي عنه بأن المراد من الصبر و تثبيت القدم تحصيل أسباب الصبر وأسباب ثبات القدم وتلك الاسباب أمور (أحدها) أن يجعل

(ولما برزوا) أي ظهر طالوت ومن معه من المؤمنين وصاروا الى براز من الارض في موطن الحرب (لجالوت وجنوده) وشاهدوا ماهم عليه من العدد والعدد وأيقنوا أنهم غير مطيقين بهم عادة (قالوا) أي جميعا عند تقوى قلوب الفريق الاول منهم بقول الفريق الثاني متضرعين الى الله تعالى مستعينين به (ربنا أفرغ علينا صبرا) على مقاساة شدائد الحرب واقتحام موارده الصعبة الضيقة وفي التوسل بوصف الربوبية المنبئة عن التبليغ الى الكمال وايثار الافراغ المعرب عن الكثرة وتنكير الصبر المفصح عن التفخيم من الجزالة ما لا يخفى (وثبت أقدامنا) في مداحض القتال ومزال النزال وثبات القدم عبارة عن كمال القوة والرسوخ عند المقارعة وعدم التزلزل وقت المقاومة لا مجرد التقرر في حيز واحد (وانصرنا على القوم الكافرين) بقهرهم وهزمهم ووضع الكافرين في موضع الضمير العائد الى جالوت وجنوده للاشعار بعلة النصر عليهم ولقد راعوا في الدعاء ترتيبا بديعا حيث قدموا سؤال افراغ الصبر الذي هو ملاك الامر ثم سؤال تثبيت القدم المتفرع عليه ثم سؤال النصر الذي هو الغاية القصوى

(فهزموهم) أي كسروهم بلا مكث (باذن الله) بنصره وتأييده اجابة لدعائهم وايثارهم هذه الطريقة على طريقة قوله عزوجل فآتاهم الله ثواب الدنيا الخ للمحافظة ❀ ٤٤٥ ❀ على مضمون قولهم غلبت فئة كثيرة باذن الله (وقتل داود جالوت) كان ايشا أبو داود في عسكر طالوت معه ستة من بنيه. وكان داود عليه السلام سابعهم وكان صغيرا يرعى الغنم فأوحى الله تعالى الى نبيهم أنه الذي يقتل جالوت فطلبه من أبيه فجاء وقد مر في طريقه بثلاثة أحجار قال له كل منها احملنا فانك بنا تقتل جالوت فحملها في مخلاته فقيل لما أبطأ على أبيه خبر اخوته في المصاف أرسل داود اليهم ليأتيه بخبرهم فأتاهم وهم في القراع وقد برز جالوت بنفسه الى البراز ولا يكاد يبارزه أحد وكان ظله ميلا فقال داود لاخوته أما فيكم من يخرج الى هذا الاقلف فزجروه فتحا ناحية أخرى ليس فيها اخوته و قد مر به طالوت وهو يحرض الناس على القتال فقال له داود ما تصنعون بمن يقتل هذا الاقلف قال طالوت أنكحه بنتي وأعطيه شطر مملكتي فبرز له داود فرماه بما معه من الاحجار

في قلوب أعدائهم الرعب والجبن منهم فيقع بسبب ذلك منهم الاضطراب فيصير ذلك سببا لجراءة المسلمين عليهم و يصير داعيا لهم الى الصبر على القتال وترك الانهزام (وثانيها) أن يلطف ببعض أعدائهم في معرفة بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الاختلاف والتفرق و يصير ذلك سببا لجراءة المؤمنين عليهم (وثالثها) أن يحدث تعالى فيهم وفي ديارهم وأهاليهم من البلاء مثل الموت والوباء وما يكون سببا لاشتغالهم بأنفسهم ولا يتفرغون حينئذ للمحاربة فيصير ذلك سببا لجراءة المسلمين عليهم (ورابعها) أن يبتليهم بمرض وضعف يعمهم أو يعم أكثرهم أو يموت رئيسهم ومن يدبر أمرهم فيعرف المؤمنون ذلك فيصير ذلك سببا لقوة قلوبهم وموجبا لان يحصل لهم الصبر والثبات هذا كلام القاضي (والجواب) عنه من وجهين (الاول) أنا بينا أن الصبر عبارة عن القصد الى السكون والثبات عبارة عن السكون فدلت هذه الآية على ان ارادة العبد ومراده من الله تعالى وذلك يبطل قولكم وأنتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على أسباب الصبر وثبات الاقدام ومعلوم أن ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز (الوجه الثاني) في الجواب أن هذه الاسباب التي سلمتم أنها بفعل الله تعالى اذا حصلت ووجدت فهل لها أثر في ترجيح الداعي أو ليس لها أثر فيه وان لم يكن لها أثر فيه لم يكن لطلبها من الله فائدة وان كان لها أثر في الترجيح فعند صدور هذه الاسباب المرجحة من الله يحصل الرجحان وعند حصول الرجحان يمتنع الطرف المرجوح فيجب حصول الطرف الراجح لانه لا خروج عن طرفي النقيض وهو المطلوب والله أعلم * قوله تعالى (فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين) المعنى ان الله تعالى استجاب دعاءهم وأفرغ الصبر عليهم وثبت أقدامهم ونصرهم على القوم الكافرين جالوت وجنوده وحقق بفضله ورحمته ظن من قال كم فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وهزموهم باذن الله وأصل الهزم في اللغة الكسر يقال سقاء منهزم اذا تشقق مع جفاف وهزمت العظم أو القصبة هزما والهزمة نقرة في الجبل أو في الصخرة قال سفيان بن عيينة في زمزم هي هزمة جبريل يريد هزمها برجله فخرج الماء و يقال سمعت هزمة الرعد كأنه صوت فيه تشقق و يقال للسحاب هزيم لانه يتشقق بالمطر وهزم الضرع وهزمه ما يكسر منه ثم أخبر تعالى أن تلك الهزيمة كانت باذن الله وباعانته وتوفيقه وتيسيره وأنه لولا اعانته وتيسيره لما حصل البتة ثم قال وقتل داود جالوت قال ابن عباس رضي الله عنهما ان داود عليه السلام كان راعيا وله سبعة اخوة مع طالوت فلما أبطأ خبر اخوته على أبيهم (١) ايشا أرسل ابنه داود اليهم ليأتيه بخبرهم فأتاهم وهم في المصاف و بدر جالوت الجبار وكان من قوم عاد الى البراز فلم يخرج اليه أحد فقال يا بني اسرائيل لو كنتم على حق لبارزني بعضكم فقال داود لاخوته أما فيكم من يخرج الى هذا الاقلف فسكتوا فذهب الى ناحية من الصف ليس فيها اخوته فمر به طالوت وهو

(١) قوله ايشا هكذا في النسخ والذي في تاريخ أبي الفداء داود بن يشا بفتح الموحدة وسكون المثناة التحتية وفتح الشين المعجمة آخره ألف فليحرر اهـ مصححه

بالمقلاع فأصابه في صدره فنفذ الاحجار منه وقتلت بعده ناسا كثيرا وقيل انما كلمه الاحجار عند بروزه لجالوت في المعركة
فأنجز له طالوت ماوعده وقيل انه حسده وأخرجه من مملكته ثم ندم على ماصنعه فذهب يطلبه
الى أن قتل وملك داود عليه السلام وأعطى النبوة وذلك قوله تعالى (وآتاه الله الملك) أي ملك بني اسرائيل في مشارق الارض المقدسة ومغاربها (والحكمة) أي النبوة ولم يجتمع في بني اسرائيل الملك والنبوة قبله الا له بل كان الملك في سبط والنبوة في سبط آخر وما اجتمعوا قبله على ملك قط (وعلمه مما يشاء) اي مما يشاء الله تعالى تعليمه اياه لا مما يشاء داود عليه السلام كما قيل لان معظم ما علمه تعالى اياه مما لا يكاد يخطر ببال أحد ولا يقع في أمنية بشر ليتمكن من طلبه ومشيئته كالسرد بالانة الحديد ومنطق الطير والدواب ونحو ذلك من الامور الخفية (ولولا دفع الله الناس بعضهم) الذين يباشرون الشر والفساد (ببعض) آخر منهم بردهم عما هم عليه بما قدر الله تعالى من القتل كما في القصة المحكية أو غيره وقرئ دفاع الله على أن صيغة المغالبة للمبالغة (لفسدت الارض) وبطلت منافعها وتعطلت مصالحها من الحرث

يحرض الناس فقال له داود ماتصنعون بمن يقتل هذا الاقلف فقال طالوت أنكحه ابنتي وأعطيه نصف ملكي فقال داود فأنا خارج اليه وكان عادته أن يقاتل بالمقلاع الذئب والاسد في الرعي وكان طالوت عارفا بجلادته فلما هم داود بأن يخرج الى جالوت مر بثلاثة أحجار فقلن يا داود خذنا معك ففينا ميتة جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فأصابه في صدره ونفذ الحجر فيه وقتل بعده ناسا كثيرا فهزم الله جنود جالوت وقتل داود جالوت فحسده طالوت وأخرجه من مملكته ولم يف له بوعده ثم ندم فذهب يطلبه الى أن قتل وملك داود حصلت له النبوة ولم يجتمع في بني اسرائيل الملك والنبوة الا له واعلم أن قوله فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت يدل على أن هزيمة عسكر جالوت كانت من طالوت وان كان قتل جالوت ما كان الا من داود ولا دلالة في الظاهر على ان انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت أو بعده لان الواو لا تفيد الترتيب * أما قوله تعالى وآتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على مافعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس في سبيل الله مع انه تعالى كان عالما بأنه صالح لتحمل أمر النبوة والنبوة لا يمتنع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين وقال الله أعلم حيث يجعل رسالاته وظاهر هذه الآية يدل أيضا على ذلك لانه تعالى لما حكى عن داود انه قتل جالوت قال بعده وآتاه الله الملك والحكمة والسلطان اذا أنعم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة شاقة يغلب على الظن ان ذلك الانعام لاجل تلك الخدمة وقال الاكثرون ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الاعمال بل ذلك محض التفضل والانعام قال تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس (المسئلة الثانية) قال بعضهم ظاهر الآية يدل على ان داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر ايتاء الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل داود جالوت وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبيان المناسبة انه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر كان ذلك معجزا لاسيما وقد تعلقت الاحجار معه وقالت خذنا فانك تقتل جالوت بنا فظهور المعجز يدل على النبوة وأما الملك فلان القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل القليل فلا شك أن النفوس تميل اليه وذلك يقتضي حصول الملك له ظاهرا وقال الاكثرون ان حصول الملك والنبوة له تأخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ماقاله الضحاك قالوا والروايات وردت بذلك قالوا لان الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيبعد أن يعزله عن الملك حال حياته والمشهور في أحوال بني اسرائيل ان الله كان يبعث فيهم نبيا وكان يملك عليهم ملكا فكان ذلك الملك ينفذ أمور ذلك النبي وقد كان نبي ذلك الزمان اشمويل وملك ذلك الزمان طالوت فلما توفي اشمويل أعطى الله تعالى النبوة لداود ولما مات طالوت أعطى الله تعالى الملك لداود فاجتمع الملك والنبوة

فيه (المسئلة الثالثة) الحكمة هي وضع الامور مواضعها على الصواب والصلاح وكمال هذا المعنى انما يحصل بالنبوة فلا يبعد أن يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة قال تعالى أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام و يعلمهم الكتاب والحكمة فان قيل فاذا كان المراد من الحكمة النبوة فلم قدم الملك على الحكمة مع ان الملك أدون حالا من النبوة قلنا لان الله تعالى بين في هذه الآية كيفية ترقي داود عليه السلام الى المراتب العالية واذا تكلم المتكلم في كيفية الترقي فكلما كان أكثر تأخرا في الذكر كان أعلى حالا وأعظم رتبة * أما قوله تعالى وعلمه مما يشاء ففيه وجوه (أحدها) أن المراد به ما ذكره في قوله وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم وقال وألنا له الحديد أن اعمل سابغات وقدر في السرد (وثانيها) أن المراد كلام الطير والنمل قال تعالى حكاية عنه علمنا منطق الطير (وثالثها) أن المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك فانه ما ورث الملك من آبائه لانهم ما كانوا ملوكا بل كانوا رعاة (ورابعها) علم الدين قال تعالى وآتينا داود زبورا وذلك لانه كان حاكما بين الناس فلا بد وأن يعلمه الله تعالى كيفية الحكم والقضاء (وخامسها) الالحان الطيبة ولا يبعد حمل اللفظ على الكل فان قيل انه تعالى لما ذكر أنه آتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة فقد دخل العلم في ذلك فلم ذكر بعده وعلمه مما يشاء قلنا المقصود منه التنبيه على أن العبد قط لا ينتهي الى حالة يستغني عن التعلم سواء كان نبيا أو لم يكن ولهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم وقل رب زدني علما ثم قال تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض اعلم انه تعالى لما بين أن الفساد الواقع بجالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وبما كان من داود من قتل جالوت بين عقيب ذلك جملة تشتمل كل تفصيل في هذا الباب وهو انه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكي لا تفسد الارض فقال ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو ولولا دفع الله بغير ألف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وقرآ جميعا ان الله يدفع عن الذين آمنوا بغير ألف ووافقهما عاصم وحمزة والكسائي وابن عامر اليحصبي على دفع الله بغير ألف الا انهم قرؤا ان الله يدافع عن الذين آمنوا بالف وقرأ نافع ولولا دفاع الله وان الله يدافع بالف اذا عرفت هذه الروايات فنقول أما من قرأ ولولا دفع الله ان الله يدفع فوجهه ظاهر وأما من قرأ ولولا دفاع الله ان الله يدافع عن الذين آمنوا فوجه الاشكال فيه ان المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعا لصاحبه ومانعا له من فعله وذلك من العبد في حق الله تعالى محال وجوابه أن لأهل اللغة في لفظ دفاع قولين (أحدهما) انه مصدر لدفع تقول دفعته دفعا ودفاعا كما تقول كتبته كتبا وكتابا قالوا وفعال كثيرا يجيء مصدر الثلاثي من فعل وفعل تقول جمح جماحا وطمح طماحا وتقول لقيته لقاء وقت

والنسل وسائر ما يعمر الارض ويصلحها وقيل لولا أن الله ينصر المسلمين على الكافرين لفسدت الارض ببغيهم وقتلهم المسلمين أو لولم يدفعهم بالمسلمين لعم الكفر ونزلت السخطة فاستؤصل أهل الارض قاطبة (ولكن الله ذو فضل عظيم لا يقادر قدره (على العالمين) كافة وهذا اشارة الى قياس استثنائي مؤلف من وضع نقيض المقدم منتج لنقيض التالي خلا انه قد وضع موضعه ما يستتبعه ويستوجبه أعني كونه تعالى ذا فضل على العالمين ايذانا بأنه تعالى متفضل في ذلك الدفع من غير أن يجب عليه ذلك وأن فضله تعالى غير منحصر فيه بل هو فرد من أفراد فضله العظيم كأنه قيل ولكنه تعالى يدفع فساد بعضهم ببعض فلا تفسد الارض وتنتظم به مصالح العالم وتنصلح أحوال الامم

قياما وعلى هذا التأويل كان قوله ولولا دفاع الله معنا ه ولولا دفع الله (والقول الثاني) قول من جعل دفاع من دافع فالمعنى انه سبحانه انما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أيدي أنبيائه ورسله وأئمة دينه وكان يقع بين أولئك المحقين وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات فحسن الاخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال يحاربون الله ورسوله وشاقوا الله وكما قال قاتلهم الله ونظائره كثيرة والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآية المدفوع والمدفوع به فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم اشارة الى المدفوع وقوله ببعض اشارة الى المدفوع به فأما المدفوع عنه فغير مذكور في الآية فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ويحتمل أن يكون مجموعهما أما القسم الاول وهو أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فتلك الشرور اما أن يكون المرجع بها الى الكفر أوالى الفسق أواليهما فلنذكر هذه الاحتمالات (الاحتمال الاول) أن يكون المعنى ولولا دفع الله بعض الناس على الكفر بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الانبياء وأئمة الهدى فانهم الذين يمنعون الناس عن الوقوع في الكفر باظهار الدلائل والبراهين والبينات قال تعالى كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور (والاحتمال الثاني) أن يكون المراد ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي والمنكرات بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القائمون بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما قال تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويدخل في هذا الباب الأئمة المنصوبون من قبل الله تعالى لاجل اقامة الحدود واظهار شعائر الاسلام ونظيره قوله تعالى ادفع بالتي هي أحسن السيئة وفي موضع آخر ويدرؤن بالحسنة السيئة (الاحتمال الثالث) ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج والمرج واثارة الفتن في الدنيا بسبب البعض واعلم أن الدافعين على هذا التقدير هم الانبياء عليهم السلام ثم الائمة والملوك الذابون عن شرائعهم وتقريره ان الانسان الواحد لا يمكنه أن يعيش وحده لانه ما لم يخبز هذا لذاك ولا يطحن ذاك لهذا ولا يبنى هذا لذاك ولا ينسج ذاك لهذا لا تتم مصلحة الانسان الواحد ولا تتم الا عند اجتماع جمع في موضع واحد فلهذا قيل الانسان مدني بالطبع ثم ان الاجتماع بسبب المنازعة المفضية الى المخاصمة أولا والمقاتلة ثانيا فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات فالانبياء عليهم السلام الذين أتوا من عند الله بهذه الشرائع هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم الآفات عن الخلق فان الخلق ماداموا يبقون متمسكين بالشرائع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع فالملوك والائمة متى كانوا يتمسكون بهذه الشرائع كانت الفتن زائلة والمصالح حاصلة فظهر ان الله تعالى يدفع عن المؤمنين أنواع شرور الدنيا بسبب بعثة الانبياء عليهم السلام وانه كما لا بد في قطع الخصومات والمنازعات من الشريعة فكذلك لا بد في تنفيذ الشريعة من الملك ولهذا

قال عليه الصلاة والسلام الاسلام والسلطان أخوان توأمان وقال أيضا الاسلام أمير والسلطان حارس فالا أمير له فهو منهزم ومالا حارس له فهو ضائع ولهذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ومن قال بهذا القول قال فى تفسير قوله لفسدت الارض أى لغلب على أهل الارض القتل والمعاصى وذلك يسمى فسادا قال الله تعالى ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وقال أتريد أن تقتلنى كما قتلت نفسا بالامس ان تريد الا أن تكون جبارا فى الارض وما تريد أن تكون من المصلحين وقال انى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الارض الفساد وقال أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الارض وقال ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس وهذا التأويل يشهد له قوله فى سورة الحج ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد (الاحتمال الرابع) ولولا دفع الله بالمؤمنين والابرار عن الكفار والفجار لفسدت الارض ولهلكت بمن فيها وتصديق هذا ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال يدفع بمن يصلى من أمتى عمن لا يصلى وبمن يزكى عمن لا يزكى وبمن يصوم عمن لا يصوم وبمن يحج عمن لا يحج وبمن يجاهد عمن لا يجاهد ولو اجتمعوا على ترك هذه الاشياء لما أنظرهم الله طرفة عين ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية ومما يدل على صحة هذا القول من القرآن قوله تعالى وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا وقال تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات الى قوله لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما وقال وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ومن قال بهذا القول قال فى تفسير قوله لفسدت الارض أى لاهلك الله أهلها لكثرة الكفار والعصاة (والاحتمال الخامس) أن يكون اللفظ محمولا على الكل لان بين هذه الاقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة فاذا حملنا اللفظ عليه دخلت الاقسام بأسرها فيه (المسئلة الثالثة) قال القاضى هذه الآية من أقوى ما يدل على بطلان الجبر لانه اذا كان الفساد من خلقه فكيف يصح أن يقول تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ويجب أن لا يكون على قولهم لدفاع الناس بعضهم ببعض تأثير فى زوال الفساد وذلك لان على قولهم الفساد انما لا يقع بسبب أن لا يفعله الله تعالى ولا يخلقه لا لامر يرجع الى الناس (والجواب) أن الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد فاذا صح مع ذلك العلم أن لا يفعل الفساد كان المعنى أنه يصح من العبد أن يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد فيلزم أن يكون قادرا على الجمع بين النفى والاثبات وهو محال أما قوله ولكن الله ذو فضل على العالمين فالمقصود منه ان دفع الفساد بهذا الطريق انعام يعم الناس كلهم واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكل بقضاء الله تعالى فقالوا لو لم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى لم يكن دفع المحقين شر المبطلين فضلا من الله تعالى على أهل الدنيا لان المتولى لذلك الدفع اذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن الله

تعالى فى ذلك الدفع أثر أصلا البتة لم يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب ذلك الدفع لكن قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين عقيب قوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض يدل على أنه تعالى ذو فضل على العالمين بسبب ذلك الدفع فدل هذا على أن ذلك الدفع الذى هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره فان قالوا يحمل هذا على البيان والارشاد والامر قلنا كل ذلك قائم فى حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفع فعلمنا أن فضل الله ونعمته علينا انما كان بسبب نفس ذلك الدفع وذلك يوجب قولنا والله أعلم * قوله تعالى (تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين) اعلم أن قوله تلك اشارة الى القصص التى ذكرها من حديث الالوف واماتتهم واحيائهم وتمليك طالوت واظهار الآية التى هى نزول التابوت من السماء وغلب الجبابرة على يد داود وهو صبى فقير ولا شك أن هذه الاحوال آيات باهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته فان قيل لم قال تلك ولم يقل هذه مع أن تلك يشار بها الى غائب لا الى حاضر قلنا قد بينا فى تفسير قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه أن تلك وذلك يرجع الى معنى هذه وهذا وأيضا فهذه القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشئ الذى انقضى ومضى فكانت فى حكم الغائب فلهذا التأويل قال تلك أما قوله تعالى نتلوها يعنى يتلوها جبريل عليه السلام عليك لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة لنفسه وهذا تشريف عظيم لجبريل عليه السلام وهو كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله أما قوله بالحق ففيه وجوه (أحدها) ان المراد من ذكر هذه القصص أن يعتبر بها محمد صلى الله عليه وسلم وتعتبر بها أمته فى احتمال الشدائد فى الجهاد كما احتملها المؤمنون فى الامم المتقدمة (وثانيها) بالحق أى باليقين الذى لا يشك فيه أهل الكتاب لانه فى كتبهم كذلك من غير تفاوت أصلا (وثالثها) انا أنزلنا هذه الآيات على وجه تكون دالة على نبوتك بسبب ما فيها من الفصاحة والبلاغة (ورابعها) تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق أى يجب أن يعلم أن نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى وليس بسبب القاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك لمن المرسلين وانما ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجوه (أحدها) انك أخبرت عن هذه الاقاصيص من غير تعلم ولا دراسة وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام انما ذكرها وعرفها بسبب الوحى من الله تعالى (وثانيها) انك قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على الانبياء عليهم السلام فى بنى اسرائيل من الخلاف عليهم والرد لقولهم فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك وخلاف من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث الكل لتأدية الرسالة ولامتثال الامر على سبيل الاختيار والطوع لا على سبيل الاكراه فلا عتب عليك فى خلافهم وكفرهم والوبال فى ذلك يرجع عليهم فيكون تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم فيما يظهر من الكفار والمنافقين ويكون قوله وانك لمن المرسلين كالتنبيه على ذلك * (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى

للايذان بعلو شان المشار اليه (آيات الله) المنزلة من عنده تعالى والجملة مستأنفة وقوله تعالى (نتلوها عليك) أى بواسطة جبريل عليه السلام اما حال من الآيات والعامل معنى الاشارة واما جملة مستقلة لا محل لها من الاعراب (بالحق) فى حيز النصب على أنه حال من مفعول نتلوها أى ملتبسة باليقين الذى لا يرتاب فيه أحد من أهل الكتاب وأرباب التواريخ لما يجدونها موافقة لما فى كتبهم أو من فاعله أى نتلوها عليك ملتبسين بالحق والصواب أو من الضمير المجرور أى ملتبسا بالحق والصدق (وانك لمن المرسلين) أى من جملة الذين أرسلوا الى الامم لتبليغ رسالاتنا واجراء أوامرنا وأحكامنا عليهم فان هذه المعاملة لا تجرى بيننا وبين غيرهم فهى شهادة منه سبحانه برسالته عليه الصلاة والسلام اثر بيان ما يستوجبها والتأكيد من مقتضيات مقام الجاحدين بها

ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ولوشاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فنهم من آمن ومنهم من كفر ولوشاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) (تلك) ابتداء وانما قال تلك ولم يقل أولئك الرسل لانه ذهب الى الجماعة كأنه قيل تلك الجماعة الرسل بالرفع لانه صفة لتلك وخبر الابتداء فضلنا بعضهم على بعض (المسئلة الثانية) فى قوله تلك الرسل أقوال * احدها ان المراد منه من تقدم ذكرهم من الانبياء عليهم السلام فى القرآن كابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم * والثانى ان المراد منه من تقدم ذكرهم فى هذه الآية كاشمويل وداود وطالوت على قول من يجعله نبيا * والقول الثالث وهو قول الاصم تلك الرسل الذين أرسلهم الله لدفع الفساد الذين اليهم الاشارة بقوله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض (المسئلة الثالثة) وجه تعلق هذه الآية بما قبلها ما ذكره ابو مسلم وهو أنه تعالى أنبأ محمدا صلى الله عليه وسلم من اخبار المتقدمين مع قومهم كسؤال قوم موسى أرنا الله جهرة وقولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وكقوم عيسى بعد أن شاهدوا منه احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ثم أقام فريق على الكفر به وهم اليهود وفريق زعموا أنهم اولياؤه وادعت على اليهود من قتله وصلبه ما كذبهم الله تعالى فيه كالملأ من بنى اسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسئلة وكذلك ماجرى من امر النهر فعزى الله رسوله عما رأى من قومه من التكذيب والحسد فقال هؤلاء الرسل الذين كلم الله تعالى بعضهم ورفع الباقين درجات وأيد عيسى بروح القدس قد نالهم من قومهم ما ذكرناه بعد مشاهدة المعجزات وأنت رسول مثلهم فلا تحزن على ماترى من قومك فلوشاء الله لم تختلفوا أنتم وأولئك ولكن ما قضى الله فهو كائن وماقدره فهو واقع وبالجملة فالمقصود من هذا الكلام تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم على ايذاء قومه له (المسئلة الرابعة) أجمعت الامة على ان بعض الانبياء أفضل من بعض وعلى أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل ويدل عليه وجوه * أحدها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلما كان رحمة لكل العالمين لزم أن يكون أفضل من كل العالمين * الحجة الثانية قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك فقيل فيه لانه قرن ذكر محمد بذكره فى كلمة الشهادة وفى الاذان وفى التشهد ولم يكن ذكر سائر الانبياء كذلك * الحجة الثالثة أنه تعالى قرن طاعته بطاعته فقال من يطع الرسول فقد أطاع الله وبيعته ببيعته فقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم وعزته بعزته فقال ولله العزة ولرسوله ورضاه برضاه فقال والله ورسوله أحق أن يرضوه واجابته باجابته فقال ياأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول * الحجة الرابعة أن الله تعالى أمر محمدا بأن يتحدى بكل سورة من القرآن فقال فأتوا بسورة من مثله وأقصر السور سورة الكوثر وهى ثلاث آيات وكان الله تحداهم بكل ثلاث آيات من

(تلك الرسل) استئناف فيه رمز الى أنه عليه الصلاة والسلام من أفاضل الرسل العظام عليهم الصلاة والسلام اثر بيان كونه من جملتهم والاشارة الى الجماعة الذين من جملتهم النبى صلى الله عليه وسلم فاللام فى المآل للاستغراق ومافيه من معنى البعد للايذان بعلو طبقتهم وبعد منزلتهم وقيل الى الذين ذكرت قصصهم فى السورة وقيل الى الذين ثبت علمه صلى الله عليه وسلم بهم (فضلنا بعضهم على بعض) فى مراتب الكمال بأن خصصناه حسبما تقتضيه مشيئتنا بمآثر جليلة خلا عنها غيره

القرآن ولما كان كل القرآن ستة آلاف آية وكذا آية لزم أن لا يكون معجزا القرآن معجزا واحدا بل يكون ألفي معجزة وأزيد وإذا ثبت هذا فنقول ان الله سبحانه ذكر تشريف موسى بتسع آيات بينات فلأن يحصل التشريف لمحمد بهذه الآيات الكثيرة كان أولى * الحجة الخامسة أن معجزة رسولنا أفضل من معجزات سائر الانبياء فوجب أن يكون رسولنا أفضل من سائر الانبياء بيان الاول قوله عليه السلام القرآن في الكلام كآدم في الموجودات بيان الثاني أن الخلعة كلما كانت أشرف كان صاحبها أكرم عند الملك * الحجة السادسة أن معجزته عليه السلام هي القرآن وهي من جنس الحروف والاصوات وهي اعراض غير باقية وسائر معجزات سائر الانبياء من جنس الامور الباقية ثم انه سبحانه جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم باقية الى آخر الدهر ومعجزات سائر الانبياء فانية منقضية * الحجة السابعة أنه تعالى بعد ما حكى أحوال الانبياء عليهم السلام قال أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فأمر محمدا صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بمن قبله فاما أن يقال انه كان مأمورا بالاقتداء بهم في أصول الدين وهو غير جائز لانه تقليد أو في فروع الدين وهو غير جائز لان شرعه نسخ سائر الشرائع فلم يبق الا أن يكون المراد محاسن الاخلاق فكأنه سبحانه قال انا أطلعناك على أحوالهم وسيرهم فاختر أنت منها أجودها وأحسنها وكن مقتديا بهم في كلها وهذا يقتضي أنه اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان متفرقا فيهم فوجب أن يكون أفضل منهم * الحجة الثامنة أنه عليه السلام بعث الى كل الخلق وذلك يقتضي أن تكون مشقته أكثر فيجب أن يكون أفضل أما أنه بعث الى كل الخلق فلقوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وأما أن ذلك يقتضي أن تكون مشقته أكثر فلانه كان انسانا فردا من غير مال ولا اعوان وأنصار فاذا قال لجميع العالمين يا أيها الكافرون صار الكل أعداء له وحينئذ يصير خائفا من الكل فكانت المشقة عظيمة وكذلك فان موسى عليه السلام لما بعث الى بني اسرائيل فهو ما كان يخاف أحدا الامن فرعون وقومه وأما محمد عليه السلام فالكل كانوا أعداء له يبين ذلك ان انسانا لو قيل له هذا البلد الخالي عن الصديق والرفيق فيه رجل واحد ذو قوة وسلاح فاذهب اليه اليوم وحيدا وبلغ اليه خبرا يوحشه ويؤذيه فانه قلما سمحت نفسه بذلك مع انه انسان واحد ولو قيل له اذهب الى بادية بعيدة ليس فيها أنيس ولا صديق وبلغ الى صاحب البادية كذا وكذا من الاخبار الموحشة لشق ذلك على الانسان أما النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان مأمورا بأن يذهب طول ليله ونهاره في كل عمره الى الجن والانس الذين لا عهد له بهم بل المعتاد منهم أنهم يعادونه ويؤذونه ويستخفونه ثم انه عليه السلام لم يمل من هذه الحالة ولم يتلكأ بل سارع اليها سامعا مطيعا فهذا يقتضي أنه تحمل في اظهار دين الله أعظم المشاق ولهذا قال تعالى لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ومعلوم أن ذلك البلاء كان على الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا عظم فضل الصحابة بسبب تلك الشدة فاظنك

بالرسول واذا ثبت أن مشقته أعظم من مشقة غيره وجب أن يكون فضله أكثر من فضل غيره لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحزها * الحجة التاسعة أن دين محمد عليه السلام أفضل الاديان فيلزم أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الانبياء بيان الاول أنه تعالى جعل الاسلام ناسخا لسائر الاديان والناسخ يجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة فلما كان هذا الدين أفضل وأكثر ثوابا كان واضعه أكثر ثوابا من واضعي سائر الاديان فيلزم أن يكون محمد أفضل من سائر الانبياء * الحجة العاشرة أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الامم فوجب أن يكون محمد أفضل الانبياء بيان الاول قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس بيان الثاني أن هذه الامة انما نالت هذه الفضيلة لمتابعة محمد صلى الله عليه وسلم قال تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وفضيلة التابع توجب فضيلة المتبوع وأيضا ان محمدا صلى الله عليه وسلم أكثر ثوابا لانه مبعوث الى الجن والانس فوجب أن يكون ثوابه أكثر لان لكثرة المستجيبين اثرا في علو شأن المتبوع * الحجة الحادية عشرة أنه عليه السلام خاتم الرسل فوجب أن يكون أفضل لان نسخ الفاضل بالمفضول قبيح في المعقول * الحجة الثانية عشرة أن تفضيل بعض الانبياء على بعض يكون لامور منها كثرة المعجزات التي هي دالة على صدقهم وموجبة لتشريفهم وقد حصل في حق نبينا عليه السلام ما يفضل على ثلاثة آلاف وهي بالجملة على أقسام منها ما يتعلق بالقدرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل واروائهم من الماء القليل ومنها ما يتعلق بالعلوم كالاخبار عن الغيوب وفصاحة القرآن ومنها اختصاصه في ذاته بالفضائل نحو كونه أشرف نسبا من أشراف العرب وأيضا كان في غاية الشجاعة كما روى أنه قال بعد محاربة علي رضي الله عنه لعمرو بن ود كيف وجدت نفسك يا علي قال وجدتها لو كان كل أهل المدينة في جانب وأنا في جانب لقدرت عليهم فقال تأهب فانه يخرج من هذا الوادي فتى يقاتلك الحديث الى آخره وهو مشهور ومنها في خلقه وحلمه ووفائه وفصاحته وسخائه وكتب الحديث ناطقة بتفصيل هذه الابواب * الحجة الثالثة عشرة قوله عليه السلام آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة وذلك يدل على أنه أفضل من آدم ومن كل أولاده وقال عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا فخر وقال عليه السلام لا يدخل الجنة أحد من النبيين حتى أدخلها أنا ولا يدخلها أحد من الامم حتى تدخلها أمتي وروى أنس قال صلى الله عليه وسلم أنا أول الناس خروجا اذا بعثوا وأنا خطيبهم اذا وفدوا وأنا مبشرهم اذا أيسوا لواء الحمد بيدي وأنا أكرم ولد آدم على ربي ولا فخر وعن ابن عباس قال جلس ناس من الصحابة يتذاكرون فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثهم فقال بعضهم عجبا ان الله اتخذ ابراهيم خليلا وقال آخر ماذا بأعجب من كلام موسى كلمه تكليما وقال آخر فعيسى كلمة الله وروحه وقال آخر آدم اصطفاه الله فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قد سمعت كلامكم وحجتكم ان ابراهيم خليل الله

وهو كذلك وموسى نجي الله وهو كذلك وعيسى روح الله وهو كذلك وآدم اصطفاه الله تعالى وهو كذلك الا وأنا حبيب الله ولا فخر وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر وأنا أول شافع وأنا أول مشفع يوم القيامة ولا فخر وأنا أول من يحرك حلقة الجنة فيفتح لى فأدخلها ومعي فقراء المؤمنين ولا فخر وأنا أكرم الاولين والآخرين ولا فخر * الحجة الرابعة عشرة روى البيهقي في فضائل الصحابة أنه ظهر علي بن أبي طالب من بعيد فقال عليه السلام هذا سيد العرب فقالت عائشة ألست أنت سيد العرب فقال أنا سيد العالمين وهو سيد العرب وهذا يدل على أنه أفضل الانبياء عليهم السلام * الحجة الخامسة عشرة روى مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي ولا فخر بعثت الى الاحمر والاسود وكان النبي قبلي يبعث الى قومه وجعلت لى الارض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب أمامي مسيرة شهر وأحلت لى الغنائم ولم تكن لاحد قبلي وأعطيت الشفاعة فادخرتها لامتي فهي نائلة ان شاء الله تعالى لمن لا يشرك بالله شيأ وجه الاستدلال أنه صريح أن الله تعالى فضله بهذه الفضائل على غيره * الحجة السادسة عشرة قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى ان كل أمير فانه تكون مؤنته على قدر رعيته فالامير الذي تكون امارته على قرية تكون مؤنته بقدر تلك القرية ومن ملك الشرق والغرب احتاج الى أموال وذخائر أكثر من أموال أمير تلك القرية فكذلك كل رسول بعث الى قومه فأعطى من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة فالمرسل الى قومه في طرف مخصوص من الارض انما يعطى من هذه الكنوز الروحانية بقدر ذلك الموضع والمرسل الى كل أهل الشرق والغرب انسهم وجنهم لابد وأن يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه أن يقوم بسعيه بأمور أهل الشرق والغرب واذا كان كذلك كانت نسبة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الى نبوة سائر الانبياء كنسبة كل المشارق والمغارب الى ملك بعض البلاد المخصوصة ولما كان كذلك لاجرم أعطى من كنوز الحكمة والعلم مالم يعط أحد قبله فلاجرم بلغ في العلم الى الحد الذي لم يبلغه أحد من البشر قال تعالى في حقه فأوحى الى عبده ما أوحى وفي الفصاحة الى أن قال أوتيت جوامع الكلم وصار كتابه مهيمنا على الكتب وصارت أمته خير الامم * الحجة السابعة عشرة روى محمد بن الحكيم الترمذي رحمه الله في كتاب النوادر عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله تعالى اتخذ ابراهيم خليلا وموسى نجيا واتخذني حبيبا ثم قال وعزتي وجلالي لأوثرن حبيبي على خليلي ونجيي * الحجة الثامنة عشرة في الصحيحين عن همام ابن منبه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلي ومثل الانبياء من قبلي كمثل رجل ابتنى بيوتا فأحسنها وأجملها وأكملها الا موضع لبنة من زاوية من زواياها فجعل الناس يطوفون به ويعجبهم البنيان فيقولون ألا وضعت ههنا لبنة فيتم بناؤك فقال محمد كنت أنا تلك اللبنة * الحجة التاسعة عشرة أن الله تعالى كما نادى نبيا في القرآن

ناداه باسمه يا آدم اسكن وناديناه أن يا ابراهيم ياموسى أنى أنا ربك وأما النبي عليه السلام فانه ناداه بقوله يا أيها النبي يا أيها الرسول وذلك يفيد الفضل واحتج المخالف بوجوه * الاول أن معجزات الانبياء كانت أعظم من معجزاته فان آدم عليه السلام كان مسجودا للملائكة وماكان محمد عليه السلام كذلك وان ابراهيم عليه السلام ألقى فى النيران العظيمة فانقلبت روحا وريحانا عليه وان موسى عليه السلام أوتى تلك المعجزات العظيمة ومحمد ماكان له مثلها وداود لان له الحديد فى يده وسليمان كان الجن والانس والطير والوحش والرياح مسخرين له وماكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم وعيسى أنطقه الله فى الطفولية وأقدره على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وماكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم * الحجة الثانية أنه تعالى سمى ابراهيم فى كتابه خليلا فقال واتخذ الله ابراهيم خليلا وقال فى موسى عليه السلام وكلم الله موسى تكليما وقال فى عيسى عليه السلام ونفخنا فيه من روحنا وشئ من ذلك لم يقله فى حق محمد عليه السلام * الحجة الثالثة قوله عليه السلام لاتفضلونى على يونس بن متى وقال صلى الله عليه وسلم لاتخيروا بين الانبياء * الحجة الرابعة روى عن ابن عباس قال كنا فى المسجد نتذاكر فضل الانبياء فذكرنا نوحا بطول عبادته وابراهيم بخلته وموسى بتكليم الله تعالى اياه وعيسى برفعه الى السماء وقلنا رسول الله أفضل منهم بعث الى الناس كافة وغفر له ماتقدم من ذنبه وما تأخر وهو خاتم الانبياء فدخل رسول الله فقال فيم أنتم فذكرنا له فقال لاينبغى لاحد أن يكون خيرا من يحيى بن ذكريا وذلك أنه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها * والجواب أن كون آدم عليه السلام مسجودا للملائكة لايوجب أن يكون أفضل من محمد عليه السلام بدليل قوله صلى الله عليه وسلم آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة وقال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ونقل أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد عليه السلام ليلة المعراج وهذا أعظم من السجود وأيضا أنه تعالى صلى بنفسه على محمد وأمر الملائكة والمؤمنين بالصلاة عليه وذلك أفضل من سجود الملائكة * ويدل عليه وجوه * الاول أنه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم تأديبا وأمرهم بالصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم تقريبا * والثانى أن الصلاة على محمد عليه السلام دائمة الى يوم القيامة وأما سجود الملائكة لآدم عليه السلام ماكان الامرة واحدة * والثالث أن السجود لآدم انما تولاه الملائكة وأما الصلاة على محمد فانما تولاه رب العالمين ثم أمر بها الملائكة والمؤمنين * والرابع أن الملائكة أمروا بالسجود لآدم لاجل أن نور محمد عليه السلام فى جبهة آدم فان قيل انه تعالى خص آدم بالعلم فقال وعلم آدم الاسماء كلها وأما محمد فقال فى حقه ماكنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان وقال ووجدك ضالا فهدى وأيضا فمعلم آدم هو الله تعالى قال وعلم آدم الاسماء ومعلم محمد عليه السلام جبريل عليه السلام لقوله علمه شديد القوى والجواب أنه تعالى قال فى علم محمد صلى الله عليه وسلم وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال

عليه السلام أدبني ربي فأحسن تأديبي وقال تعالى الرحمن علم القرآن وكان عليه السلام يقول أرنا الاشياء كما هي وقال تعالى لمحمد وقل رب زدني علما وأما الجمع بينه و بين قوله تعالى علمه شديد القوى فذلك بحسب التلقين وأما التعليم فمن الله تعالى كما أنه تعالى قال قل يتوفاكم ملك الموت ثم قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها فان قيل قال نوح عليه السلام وما أنا بطارد المؤمنين وقال الله تعالى لمحمد عليه السلام ولا تطرد الذين يدعون ربهم وهذا يدل على أن خلق نوح أحسن قلنا انه تعالى قال انا أرسلنا نوحا الى قومه أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم فكان أول أمره العذاب وأما محمد عليه السلام فقيل فيه وما أرسلناك الا رحمة للعالمين لقد جاءكم رسول من أنفسكم الى قوله رؤف رحيم فكان عاقبة نوح أن قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وعاقبة محمد عليه السلام الشفاعة عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا وأما سائر المعجزات فقد ذكر في كتب دلائل النبوة في مقابلة كل واحد منها معجزة أفضل منها لمحمد صلى الله عليه وسلم وهذا الكتاب لا يحتمل أكثر مما ذكرناه والله أعلم ❊ وأما قوله تعالى (منهم من كلم الله) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد منه من كلمه الله تعالى والهاء تحذف كثيرا كقوله تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين (المسئلة الثانية) قرئ كلم الله بالنصب والقراءة الاولى أدل على الفضل لان كل مؤمن فانه يكلم الله على ما قال عليه السلام المصلي مناج ربه انما شرف في أن يكلمه الله تعالى وقرأ اليماني كالم الله من المكالمة و يدل عليه قولهم كليم الله بمعنى مكالمه (المسئلة الثالثة) اختلفوا في أن من كلمه الله فالمسموع هو الكلام القديم الازلي الذي ليس بحرف ولا صوت أم غيره فقال الاشعري وأتباعه المسموع هو ذلك فانه لما لم يمتنع رؤية ما ليس بمكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بمكيف وقال الماتريدي سماع ذلك الكلام محال وانما المسموع هو الحرف والصوت (المسئلة الرابعة) اتفقوا على أن موسى عليه السلام مراد بقوله تعالى فمنهم من كلم الله قالوا وقد سمع من قوم موسى السبعون المختارون وهم الذين أرادهم الله بقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا وهل سمعه محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج اختلفوا فيه منهم من قال نعم بدليل قوله فأوحى الى عبده ما أوحى فان قيل ان قوله تعالى منهم من كلم الله المقصود منه بيان غاية منقبة أولئك الانبياء الذين كلم الله تعالى ولهذا السبب لما بالغ في تعظيم موسى عليه السلام قال وكلم الله موسى تكليما ثم جاء في القرآن مكالمة بين الله و بين ابليس حيث قال أنظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم الى آخر هذه الآيات وظاهر هذه الآيات يدل على مكالمة كثيرة بين الله و بين ابليس فان كان ذلك يوجب غاية الشرف فكيف حصل لابليس الذم وان لم يوجب شرفا فكيف ذكره في معرض التشريف لموسى عليه السلام حيث قال وكلم الله موسى تكليما والجواب ان قصة ابليس ليس فيها يدل على انه تعالى قال تلك الجوابات معه من غير

(منهم من كلم الله) تفصيل للتفضيل المذكور اجمالا أي فضله بأن كلمه تعالى بغير سفير وهو موسى عليه الصلاة السلام حيث كلمه تعالى ليلة الحيرة وفي الطور وقرئ كلم الله بالنصب وقرئ كالم الله من المكالمة فانه كلم الله تعالى كما أنه تعالى كلمه و يؤيده كليم الله بمعنى مكالمه وايراد الاسم الجليل بطريق الالتفات لتربية المهابة والرمز الى ما بين التكليم والرفع و بين ما سبق من مطلق التفضيل وما لحق من ايتاء البينات والتأييد بروح القدس من التفاوت

(ورفع بعضهم درجات) أى ومنهم من رفعه على غيره من الرسل المتفاوتين فى معارج الفضل بدرجات فاصية ومراتب نائيه ونغيير الاسلوب لتربية ما بينهم من اختلاف الحالين فى درجات السرف والظاهر أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ينبئ عنه الاخبار بكونه عليه السلام منهم فان ذلك فى قوة بعضهم فانه قد خص بالدعوة العامة والحجج الجمة والمعجزات المستمره والآيات المتعاقبة بتعاقب الدهور والفضائل العلية والعملية الفائتة للحصر والابهام لتفخيم شأنه وللاشعار بأنه العلم الفرد الغنى عن التعيين وقيل انه ابراهيم عليه الصلاة والسلام حيث خصه تعالى بكرامة الخلة وقيل ادريس عليه السلام حيث رفعه مكانا عليا وقيل اولوا العزم من الرسل عليهم الصلاة والسلام

وأسطة فلعل الواسطة كانت موجودة * أما قوله تعالى (ورفع بعضهم درجات) ففيه قولان (الاول) ان المراد منه بيان ان مراتب الرسل متفاوتة وذلك لانه تعالى اتخذ ابراهيم خليلا ولم يؤت أحدا مثله هذه الفضيلة وجمع لداود الملك والنبوة ولم يحصل هذا لغيره وسخر لسليمان الانس والجن والطير والريح ولم يكن هذا حاصلا لابيه داود عليه السلام ومحمد عليه السلام مخصوص بأنه مبعوث الى الجن والانس وبأن شرعه ناسخ لكل الشرائع وهذا ان حملنا الدرجات على المناصب والمراتب أما اذا حملناها على المعجزات ففيه أيضا وجه لان كل واحد من الانبياء أوتى نوعا آخر من المعجزة لائقا بزمانه فمعجزات موسى عليه السلام وهى قلب العصا حية واليد البيضاء وفلق البحر كان كالشبيه بما كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر ومعجزات عيسى عليه السلام وهى ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى كانت كالشبيه بما كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ومعجزة محمد عليه السلام وهى القرآن كانت من جنس البلاغة والفصاحة والخطب والاشعار وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة وبالبقاء وعدم البقاء وبالقوة وعدم القوة وفيه وجه ثالث وهو أن يكون المراد بتفاوت الدرجات ما يتعلق بالدنيا وهو كثرة الامة والصحابة وقوة الدولة فاذا تأملت الوجوه الثلاثة علمت ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان مستجمعا للكل فمنصبه أعلى ومعجزاته أبقى وأقوى وقومه أكثر ودولته أعظم وأوفر (القول الثانى) ان المراد بهذه الآية محمد عليه السلام لانه هو المفضل على الكل وانما قال ورفع بعضهم درجات على سبيل التنبيه والرمز كمن فعل فعلا عظيما فيقال له من فعل هذا فيقول أحدكم أو بعضكم ويريد به نفسه ويكون ذلك أفخم من التصريح به وسئل الحطيئة عن أشعر الناس فذكر زهيرا والنابغة ثم قال ولو شئت لذكرت الثالث أراد نفسه ولو قال ولو شئت لذكرت نفسى لم يبق فيه فخامة فان قيل المفهوم من قوله ورفع بعضهم درجات هو المفهوم من قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض فما الفائدة فى التكرير وأيضا قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض كلام كلى وقوله بعد ذلك منهم من كلم الله شروع فى تفصيل تلك الجملة وقوله بعد ذلك ورفع بعضهم درجات اعادة لذلك الكلى ومعلوم ان اعادة الكلام الكلى بعد الشروع فى تفصيل جزئياته يكون مستدركا والجواب ان قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض يدل على اثبات تفضيل البعض على البعض فأما ان يدل على ان ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة أو بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه فكان قوله ورفع بعضهم درجات فيه فائدة زائدة فلم يكن تكريرا * أما قوله (وآتينا عيسى بن مريم البينات) ففيه سؤالات * (السؤال الاول) انه تعالى قال فى أول الآية فضلنا بعضهم على بعض ثم عدل عن هذا النوع من الكلام الى المغايبة فقال منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ثم عدل من المغايبة الى النوع الاول فقال وآتينا عيسى بن مريم البينات فما الفائدة فى العدول عن المخاطبة الى

المغايبة ثم عنها الى المخاطبة مرة أخرى والجواب ان قوله منهم من كلم الله أهيب وأكثر وقعا من أن يقال منهم من كلمنا ولذلك قال وكلم الله موسى تكليما فلهذا المقصود اختار لفظ الغيبة وأما قوله وآتينا عيسى بن مريم البينات فانما اختار لفظ المخاطبة لان الضمير فى قوله وآتينا ضمير التعظيم وتعظيم المؤتى يدل على عظمة الايتاء * (السؤال الثانى) * لم خص موسى وعيسى من بين الانبياء بالذكر وهل يدل ذلك على انهما أفضل من غيرهما والجواب سبب التخصيص ان معجزاتهما أبهر وأقوى من معجزات غيرهما وأيضا فامتهما موجودون حاضرون فى هذا الزمان وأمم سائر الانبياء ليسوا موجودين فتخصيصهما بالذكر تنبيه على الطعن فى أمتهما كأنه قيل هذان الرسولان مع علو درجتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد من أمتهما بل نازعوا وخالفوا وعن الواجب عليهم فى طاعتهما أعرضوا * (السؤال الثالث) * تخصيص عيسى بن مريم بايتاء البينات يدل أو يوهم ان ايتاء البينات ما حصل فى غيره ومعلوم ان ذلك غير جائز فان قلتم انما خصهما بالذكر لان تلك البينات أقوى فنقول ان بينات موسى عليه السلام كانت أقوى من بينات عيسى عليه السلام فان لم تكن أقوى فلا أقل من المساواة الجواب المقصود منه التنبيه على قبح افعال اليهود حيث أنكروا نبوة عيسى عليه السلام مع ما ظهر على يديه من البينات اللائحة * (السؤال الرابع) * البينات جمع قلة وذلك لا يليق بهذا المقام قلنا لا نسلم انه جمع قلة والله أعلم * أما قوله تعالى (وأيدناه بروح القدس) ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) القدس تثقله أهل الحجاز وتخففه تميم (المسئلة الثانية) فى تفسيره أقوال * الاول قال الحسن القدس هو الله تعالى وروحه جبريل عليه السلام والاضافة للتشريف والمعنى أعناه بجبريل عليه السلام فى أول أمره وفى وسطه وفى آخره أما فى أول الامر فلقوله فنفخنا فيه من روحنا وأما فى وسطه فلان جبريل عليه السلام علمه العلوم وحفظه من الاعداء وأما فى آخر الامر فحين أرادت اليهود قتله أعانه جبريل عليه السلام ورفعه الى السماء والذى يدل على ان روح القدس جبريل عليه السلام قوله تعالى قل نزله روح القدس * والقول الثانى وهو المنقول عن ابن عباس ان روح القدس هو الاسم الذى كان يحيى به عيسى عليه السلام الموتى * والقول الثالث وهو قول أبى مسلم ان روح القدس الذى أيده به يجوز أن يكون الروح الطاهرة التى نفخها الله تعالى فيه وأبانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع نطفتى الذكر والانثى * ثم قال تعالى (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات) وفيه مسائل * (المسئلة الاولى) * تعلق هذه بما قبلها هو أن الرسل بعد ما جاءتهم البينات ووضحت لهم الدلائل والبراهين اختلفت أقوامهم فنهم من آمن ومنهم من كفر وبسبب ذلك الاختلاف تقاتلوا وتحاربوا * (المسئلة الثانية) * احتج القائلون بأن كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الآية وقالوا تقدير الآية ولو شاء الله أن لا يقتتلوا لم يقتتلوا والمعنى ان عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال وعدم

والابرص والاخبار بالمغيبات أو الانجيل (وأيدناه) أى قويناه (بروح القدس) بضم الدال وقرئ بسكونها أى بالروح المقدسة قواك رجل صدق وهى روح عيسى وانما وصفت بالقدس للكرامة أو لانه عليه السلام لم تضمه الاصلاب والارحام الطوامث وقيل بجبريل وقيل بالانجيل كما مر وافراده عليه السلام بما ذكر لرد ما بين أهل الكتابين فى شأنه عليه السلام من التفريط والافراط والآية ناطقة بأن الانبياء عليهم السلام متفاوتة الاقدار فيجوز تفضيل بعضهم على بعض ولكن بقاطع (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم) أى جاؤا من بعد الرسل من الامم المختلفة أى لو شاء الله عدم اقتتالهم ما اقتتلوا بأن جعلهم متفقين على اتباع الرسل المتفقة على كلمة الحق فمفعول المشيئة محذوف لكونه مضمون الجزاء على القاعدة المعروفة وقيل تقديره ولو شاء هدى الناس جميعا ما اقتتل الخ وليس بذاك ﴿ اللازم ﴾

اللازم يدل على عدم الملزوم فحيث وجد الاقتتال علمنا ان مشيئة عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ولا شك أن ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على أن الكفر والايمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته وعلى ان قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بارادة الله تعالى وأما المعتزلة فقد أجابوا عن هذا الاستدلال وقالوا المقصود من الآية بيان أن الكفار اذا قتلوا وقاتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بأن يقال انه تعالى لو شاء لاهلكهم وأبادهم أو يقال لو شاء لسلب القوى والقدر منهم أو يقال لو شاء لمنعهم من القتال جبرا وقسرا واذا كان كذلك فقوله ولو شاء الله المراد منه هذه الانواع من المشيئة وهذا كما يقال لو شاء الامام لم يعبد المجوس النار فى مملكته ولم تشرب النصارى الخمر والمراد منه المشيئة التى ذكرناها وكذا ههنا ثم أكد القاضى هذه الاجوبة وقال اذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنفى على وجوه لم يكن فى الظاهر دلالة على الوجه المخصوص لاسيما وهذه الانواع من المشيئة متباينة متنافية والجواب ان أنواع المشيئة وان اختلفت وتباينت الا أنها مشتركة فى عموم كونها مشيئة والمذكور فى الآية فى معرض الشرط هو المشيئة من حيث انها مشيئة لا من حيث انها مشيئة خاصة فوجب أن لا يكون هذا المسمى حاصلا وتخصيص المشيئة بمشيئة خاصة وهى اما مشيئة الهلاك أو مشيئة سلب القوى والقدر أو مشيئة القهر والاجبار تقييد للمطلق وهو غير جائز وكما ان هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع وذلك لان الله تعالى اذا كان عالما بوقوع الاقتتال والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفى والاثبات و بين السلب والايجاب فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو أراد عدم الاقتتال لكان قد أراد الجمع بين النفى والاثبات وذلك محال فثبت ان ظاهر الآية على ضد قولهم والبرهان القاطع القاهر على ضد قولهم وبالله التوفيق * ثم قال (ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر) فقد ذكرنا فى أول الآية ان المعنى ولو شاء الله لم يختلفوا واذا لم يختلفوا لم يقتتلوا واذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا وهذه الآية دالة على ان الفعل لا يقع الا بعد حصول الداعى لانه بين ان الاختلاف يستلزم التقاتل والمعنى ان اختلافهم فى الدين يدعوهم الى المقاتلة وذلك يدل على ان المقاتلة لا تقع الا لهذا الداعى وعلى انه متى حصل هذا الداعى وقعت المقاتلة فمن هذا الوجه يدل على ان الفعل ممتنع الوقوع عند عدم الداعى وواجب عند حصول الداعى ومتى ثبت ذلك ظهر أن الكل بقضاء الله وقدره لان الدواعى تستند لا محالة الى داعية يخلقها الله فى العبد دفعا للتسلسل فكانت الآية دالة أيضا من هذا الوجه على صحة مذهبنا * ثم قال (ولو شاء الله ما اقتتلوا) فان قيل فما الفائدة فى التكرير قلنا قال الواحدى رحمه الله انما كرره تأكيد الكلام وتكذيبا لمن زعم انهم فعلوا ذلك من عند أنفسهم ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى * ثم قال (ولكن الله يفعل ما يريد) فيوفق

(من بعد ما جاءتهم) من جهة أولئك ﴿٤٥٩﴾ الرسل (البينات) المعجزات الواضحة والآيات الظاهرة الدالة على حقية الحق الموجبة لاتباعهم الزاجرة عن الاعراض عن سننهم المؤدى الى الاقتتال فمن متعلقة باقتتل (ولكن اختلفوا) استدراك من الشرطية أشير به الى قياس استثنائى مؤلف من وضع نقيض مقدمها منتج لنقيض تاليها الا انه قد وضع فيه الاختلاف موضع نقيض المقدم المترتب عليه للايذان بأن الاقتتال ناشئ من قبلهم لا من جهته تعالى ابتداء كأنه قيل ولكن لم يشأ عدم اقتتالهم لانهم اختلفوا اختلافا فاحشا (فمنهم من آمن) بما جاءت به أولئك الرسل من البينات وعملوا به (ومنهم من كفر) بذلك كفرا لا ارعواء له عنه فاقتضت الحكمة عدم مشيئته تعالى لعدم اقتتالهم فاقتتلوا بموجب اقتضاء أحوالهم (ولو شاء الله) عدم اقتتالهم بعد هذه المرتبة أيضا من الاختلاف والشقاق المستتبعين للاقتتال بحسب العادة (ما اقتتلوا) وما نبض منهم عرق التطاول والتعادى لما أن الكل تحت ملكوته تعالى فالتكرير ليس للتأكيد كما ظن بل للتنبيه على أن اختلافهم

من يشاء و يخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله واحتج الاصحاب بهذه الآية على انه تعالى هو الخالق لايمان المؤمنين وقالوا لان الخصم يساعد على انه تعالى يريد الايمان من المؤمن ودلت الآية على انه يفعل كل ما يريد فوجب أن يكون الفاعل لايمان المؤمن هو الله تعالى وأيضا ما دل على انه يفعل كل ما يريد فلو كان يريد الايمان من الكفار لفعل فيهم الايمان ولكانوا مؤمنين ولما لم يكن كذلك دل على انه تعالى لا يريد الايمان منهم فكانت هذه الآية دالة على مسئلة خلق الاعمال وعلى مسئلة ارادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق و يقولون المراد يفعل كل ما يريد من أفعال نفسه وهذا ضعيف لوجوه •أحدها انه تقييد للمطلق * والثاني انه على هذا التقييد تصير الآية بيانا للواضحات فانه يصير معنى الآية انه يفعل ما يفعله • الثالث ان كل أحد كذلك فلا يكون في وصف الله تعالى بذلك دليلا على كمال قدرته وعلو مرتبته والله أعلم * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون) اعلم ان أصعب الاشياء على الانسان بذل النفس في القتال و بذل المال في الانفاق فلما قدم الامر بالقتال أعقبه بالامر بالانفاق وأيضا فيه وجه آخر وهو أنه تعالى أمر بالقتال فيما سبق بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم أعقبه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والمقصود منه انفاق المال في الجهاد ثم انه مرة ثانية أكد الامر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت ثم أعقبه بالامر بالانفاق في الجهاد وهو قوله يا أيها الذين آمنوا أنفقوا اذا عرفت وجه النظم فنقول في الآية مسائل *(المسئلة الاولى)* المعتزلة احتجوا على ان الرزق لا يكون الا حلالا بقوله أنفقوا مما رزقناكم فنقول الله تعالى أمر بالانفاق من كل ما كان رزقا بالاجماع أما ما كان حراما فانه لا يجوز انفاقه وهذا يفيد القطع بأن الرزق لا يكون حراما والاصحاب قالوا ظاهر الآية وان كان يدل على الامر بانفاق كل ما كان رزقا الا أنا نخصص هذا الامر بانفاق كل ما كان رزقا حلالا • (المسئلة الثانية)* اختلفوا في ان قوله أنفقوا مختص بالانفاق الواجب كالزكاة ام هو عام في كل الانفاقات سواء كانت واجبة أو مندوبة فقال الحسن هذا الامر مختص بالزكاة قال لان قوله من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة كالوعد والوعيد لا يتوجه الا على الواجب وقال الاكثرون هذا الامر يتناول الواجب والمندوب وليس في الآية وعيد فكأنه قيل حصلوا منافع الآخرة حين تكونون في الدنيا فانكم اذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها في الآخرة والقول الثالث ان المراد منه الانفاق في الجهاد والدليل عليه انه مذكور بعد الامر بالجهاد فكان المراد منه الانفاق في الجهاد وهذا قول الاصم *(المسئلة الثالثة)* قرأ ابن كثير وأبو عمرو لا بيع ولا خلة ولا شفاعة بالنصب وفي سورة ابراهيم عليه السلام لا بيع فيه ولا خلال وفي الطور لا لغو فيها ولا تأثيم والباقون جميعا بالرفع والفرق بين النصب والرفع قد ذكرناه في قوله فلا رفث ولا فسوق

سبحانه مختار في ذلك حتى لو شاء بعد ذلك عدم اقتتالهم ما اقتتلوا كما يفصح عنه الاستدراك بقوله عز وجل (ولكن الله يفعل ما يريد) أي من الامور الوجودية والعدمية التي من جملتها عدم مشيئته عدم اقتتالهم فان الترك أيضا من جملة الافعال أي يفعل ما يريد حسبما يريد من غير أن يوجبه عليه موجب أو يمنعه منه مانع وفيه دليل بين على أن الحوادث تابعة لمشيئته سبحانه خيرا كان أو شرا ايمانا كان أو كفرا (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا) في سبيل الله (مما رزقناكم) أي شيئا مما رزقناكموه على أن ما موصولة حذف عائدها والتعرض لوصوله منه تعالى للحث على الانفاق كما في قوله تعالى وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه والمراد به الانفاق الواجب بدلالة ما بعده من الوعيد

ولاجدال * (المسئلة الرابعة) * المقصود من الآية ان الانسان يجئ وحده ولا يكون معه شئ مما حصله فى الدنيا قال تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ماخولناكم وراء ظهوركم وقال ونرثه مايقول ويأتينا فردا * أما قوله لا بيع فيه ففيه وجهان الاول ان البيع ههنا بمعنى الفدية كما قال فاليوم لا يؤخذ منكم فدية وقال ولا يقبل منها عدل وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها فكأنه قال من قبل أن يأتى يوم لا تجارة فيه فتكتسب ماتفتدى به من العذاب والثانى أن يكون المعنى قدموا لانفسكم من المال الذى هو فى ملككم قبل أن يأتى اليوم الذى لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة حتى يكتسب شئ من المال * أما قوله ولا خلة فالمراد المودة ونظيره من الآيات قوله تعالى الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال وتقطعت بهم الاسباب وقال ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقال حكاية عن الكفار فمالنا من شافعين ولا صديق حميم وقال وما للظالمين من أنصار وأما قوله ولا شفاعة يقتضى نفى كل الشفاعات واعلم ان قوله ولا خلة ولا شفاعة عام فى الكل الا ان سائر الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين وقد بيناه فى تفسير قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واعلم ان السبب فى عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة أمور (أحدها) ان كل أحد يكون مشغولا بنفسه على ماقال تعالى لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه (والثانى) ان الخوف الشديد غالب على كل أحد على ماقال يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وماهم بسكارى (والثالث) انه اذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار مبغضا لهذين الامرين واذا صار مبغضا لهما صار مبغضا لمن كان موصوفا بهما * أما قوله تعالى والكافرون هم الظالمون فنقل عن عطاء بن يسار انه كان يقول الحمد لله الذى قال والكافرون هم الظالمون ولم يقل الظالمون هم الكافرون ثم ذكروا فى تأويل هذه الآية وجوها (أحدها) انه تعالى لما قال ولا خلة ولا شفاعة أوهم ذلك نفى الخلة والشفاعة مطلقا فذكر تعالى عقيبه والكافرون هم الظالمون ليدل على ان ذلك النفى مختص بالكافرين وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على اثبات الشفاعة فى حق الفساق قال القاضى هذا التأويل غير صحيح لان قوله والكافرون هم الظالمون كلام مبتدأ فلم يجب تعليقه بما تقدم والجواب انا لو جعلنا هذا الكلام مبتدأ تطرق الخلف الى كلام الله تعالى لان غير الكافرين قد يكون ظالما أما اذا علقناه بما تقدم زال الاشكال فوجب المصير الى تعليقه بما قبله (التأويل الثانى) ان الكافرين اذا دخلوا النار عجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب فالله تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب بل هم الذين ظلموا أنفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ونظيره قوله تعالى ووجدوا ماعملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا (والتأويل الثالث) ان الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم وأنتم أيها الحاضرون لا تقتدوا

(من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) كلة من متعلقة بما تعلقت به أختها ولا ضير فيه لاختلاف معنييهما فان الاولى تبعيضية وهذه لابتداء الغاية أى أنفقوا بعض مارزقناكم من قبل أن يأتى يوم لا تقدرون على تلافى ما فرطتم فيه اذ لا تبايع فيه حتى تتبايعوا ما تنفقونه أو تفتدون به من العذاب ولا خلة حتى يسامحكم به أخلاؤكم أو يعينوكم عليه ولا شفاعة الا لمن أذن له الرحمن ورضى له قولا حتى تتوسلوا بشفعاء يشفعون لكم فى حط مافى ذمتكم وانما رفعت الثلاثة مع قصد التعميم لانها فى التقدير جواب هل فيه بيع أو خلة أو شفاعة وقرئ بفتح الكل (والكافرون) أى والتاركون للزكاة وايثاره عليه للتغليظ والتهديد كما فى قوله تعالى ومن كفر مكان ومن لم يحج وللايذان بأن ترك الزكاة من صفات الكفار قال تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة (هم الظالمون) أى الذين ظلموا أنفسهم بتعريضها للعقاب ووضعوا المال فى غير موضعه وصرفوه الى غير وجهه

بهم فى هذا الاختيار الردىء ولكن قدموا لانفسكم ماتجعلونه يوم القيامة فدية لانفسكم من عذاب الله (والتأويل الرابع) الكافرون هم الظالمون لانفسهم بوضع الامور فى غير مواضعها لتوقعهم الشفاعة ممن لايشفع لهم عندالله فانهم كانوا يقولون فى الاوثان هؤلاء شفعاؤنا عندالله وقالوا أيضا مانعبدهم الاليقربونا الى الله زلفى فمن عبد جمادا او توقع أن يكون شفيعا له عندالله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير ممن لايجوز التوقع منه (والتأويل الخامس) المراد من الظلم ترك الانفاق قال تعالى آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا أى أعطت ولم تمنع فيكون معنى الآية والكافرون التاركون للانفاق فى سبيل الله وأما المسلم فلابد وأن ينفق منه شيئا قل أوكثر (والتأويل السادس) والكافرون هم الظالمون أى هم الكاملون فى الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه كما يقال العلماء هم المتكلمون أى هم الكاملون فى العلم فكذا ههنا وأكثر هذه الوجوه قد ذكرها القفال رحمه الله والله أعلم

* قوله تعالى (الله لااله الاهو الحى القيوم لاتأخذه سنة ولانوم له مافى السموات ومافى الارض من ذا الذى يشفع عنده الاباذنه يعلم مابين أيديهم وماخلفهم ولايحيطون بشىء من علمه الابماشاء وسع كرسيه السموات والارض ولايؤده حفظهما وهو العلى العظيم) اعلم ان من عادته سبحانه وتعالى فى هذا الكتاب الكريم انه يخلط هذه الانواع الثلاثة بعضها بالبعض أعنى علم التوحيد وعلم الاحكام وعلم القصص المقصود من ذكر القصص اما تقرير دلائل التوحيد واما المبالغة فى الزام الاحكام والتكاليف وهذا الطريق هو الطريق الاحسن لاابقاء الانسان فى النوع الواحد لانه يوجب الملال فاما اذا انتقل من نوع من العلوم الى نوع آخر فكأنه ينشرح به الصدر ويفرح به القلب فكأنه سافر من بلد الى بلد آخر وانتقل من بستان الى بستان آخر وانتقل من تناول طعام لذيذ الى تناول نوع آخر ولاشك انه يكون ألذ وأشهى ولما ذكر فيما تقدم من علم الاحكام ومن علم القصص مارآه مصلحة ذكر الآن مايتعلق بعلم التوحيد فقال الله لااله الاهو الحى القيوم وفى الآية مسائل * (المسئلة الاولى) * فى فضائل هذه الآية روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ماقرئت هذه الآية فى دار الاهجرتها الشياطين ثلاثين يوما ولا يدخلها ساحر ولاساحرة أربعين ليلة وعن على انه قال سمعت نبيكم على اعواد المنبر وهو يقول من قرأ آية الكرسى فى دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولايواظب عليها الا صديق أوعابد ومن قرأها اذا أخذ مضجعه امنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والابيات التى حوله وتذاكر الصحابة أفضل مافى القرآن فقال لهم على أين أنتم من آية الكرسى ثم قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم ياعلى سيد البشر آدم وسيد العرب محمد ولافخر وسيد الفرس سلمان وسيد الروم صهيب وسيد الحبشة بلال وسيد الجبال الطور وسيد الايام يوم الجمعة وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن البقرة وسيد البقرة آية الكرسى وعن على انه قال لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنظر ماذا يصنع قال فجئت وهو ساجد يقول ياحى ياقيوم لايزيد على ذلك ثم رجعت الى القتال

(الله لااله الاهو) مبتدأ وخبر أى هو المستحق للعبودية لاغير وفى اضمار خبر لامثل فى الوجود أويصح أن يوجد خلاف للنحاة معروف

ثم جئت وهو يقول ذلك فلا أزال أذهب وأرجع وأنظر اليه وكان لا يزيد على ذلك الى أن فتح الله له واعلم ان الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكلما كان المذكور والمعلوم أشرف كان الذكر والعلم أشرف وأشرف المذكورات والمعلومات هو الله سبحانه بل هو متعال عن أن يقال انه أشرف من غيره لان ذلك يقتضى نوع مجانسة ومشاكلة وهو مقدس عن مجانسة ماسواه فلهذا السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات كبريائه كان ذلك الكلام فى نهاية الجلالة والشرف ولما كانت هذه الآية كذلك لاجرم كانت هذه الآية بالغة فى الشرف الى أقصى الغايات وأبلغ النهايات *(المسئلة الثانية)* اعلم ان تفسير لفظة الله قد تقدم فى أول الكتاب وتفسير قوله لا اله الا هو قد تقدم فى قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو * بقى ههنا أن نتكلم فى تفسير قوله الحى القيوم وعن ابن عباس رضى الله عنه انه كان يقول أعظم أسماء الله الحى القيوم ومارويناانه صلوات الله عليه ماكان يزيد على ذكره فى السجود يوم بدر يدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية القطعية دالة على صحته وتقريره ومن الله التوفيق انه لاشك فى وجود الموجودات فهى اما أن تكون بأسرها ممكنة واما أن تكون بأسرها واجبة واما أن تكون بعضها ممكنة وبعضها واجبة لا جائز أن تكون بأسرها ممكنة لان كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزاء هذا المجموع ممكن والمفتقر الى الممكن أولى بالامكان فهذا المجموع ممكن بذاته وكل واحد من اجزائه ممكن وكل ممكن فانه لا يترجح وجوده على عدمه الا لمرجح مغاير له فهذا المجموع مفتقر بحسب كونه مجموعا وبحسب كل واحد من اجزائه الى مرجح مغاير له وكل ماكان مغايرا لكل الممكنات لم يكن ممكنا فقد وجد موجود ليس بممكن فبطل القول بان كل موجود ممكن وأما القسم الثانى وهو أن يقال الموجودات بأسرها واجبة فهذا أيضا باطل لانه لو حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته لكانا مشتركين فى الوجوب بالذات ومتغايرين بالتعين ومابه المشاركة مغاير لما به الممايزة فيكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذى به المشاركة ومن الغير الذى به الممايزة وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من جزئه وجزء غيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فلو كان واجب الوجود أكثر من واحد لما كان شئ منها واجب الوجود وذلك محال ولما بطل هذان القسمان ثبت انه حصل فى مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود لذاته وان كل ماعداه فهو ممكن لذاته موجود بايجاد ذلك الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته ولما بطل هذان فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته ومستغن فى وجوده عن كل ماسواه واما كل ماسواه فمفتقر فى وجوده وماهيته الى ايجاد الواجب لذاته فالواجب لذاته قائم بذاته وسبب لتقوم كل ماسواه فى ماهيته وفى وجوده فهو القيوم الحى بالنسبة الى كل الموجودات فالقيوم هو المتقوم بذاته المقوم لكل ماعداه فى ماهيته ووجوده ولما كان

واجب الوجود لذاته كان هو القيوم الحق بالنسبة الى الكل ثم انه لما كان المؤثر في الغير اما أن يكون مؤثرا على سبيل العلية والايجاب واما أن يكون مؤثرا على سبيل الفضل والاختيار لاجرم أزال وهم كونه مؤثرا بالعلية والايجاب بقوله الحي القيوم فان الحي هو الدراك الفعال فبقوله الحي دل على كونه عالما قادرا و بقوله القيوم دل على كونه قائما بذاته ومقوما لكل ماعداه ومن هذين الاصلين تتشعب جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد فأولها ان واجب الوجود واحد بمعنى ان ماهيته غير مركبة من الاجزاء و برهانه ان كل مركب فانه مفتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره وكل مركب فهو متقوم بغيره والمتقوم بغيره لايكون متقوما بذاته فلايكون قيوما وقد بينا بالبرهان انه قيوم واذا ثبت انه تعالى في ذاته واحد فهذا الاصل له لوازم أحدهما ان واجب الوجود واحدا بمعنى انه ليس في الوجود شيآن كل واحد منهما واجب لذاته اذ لو فرض ذلك لاشتركا في الوجوب وتباينا في التعين وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركبا من جزأين وقد بان انه محال اللازم الثاني انه لما امتنع في حقيقته أن تكون مركبة من جزأين امتنع كونه متحيزا لان كل متحيز فهو منقسم وقد ثبت ان التركيب عليه ممتنع واذا ثبت انه ليس بمتحيز امتنع كونه في الجهة لانه لامعنى للمتحيز الا ما يمكن أن يشار اليه اشارة حسية واذا ثبت انه ليس بمتحيز وليس في الجهة امتنع أن يكون له أعضاء وحركة وسكون وثانيها انه لما كان قيوما كان قائما بذاته وكونه قائما بذاته يستلزم أمورا اللازم الاول أن لايكون عرضا في موضوع ولا صورة في مادة ولا حالا في محل أصلا لان الحال مفتقر الى المحل والمفتقر الى الغير لايكون قيوما بذاته واللازم الثاني قال بعض العلماء لامعنى للعلم الا حضور حقيقة المعلوم للعالم فاذا كان قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه لابغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته واذا كان لامعنى للعلم الا هذا الحضور وجب أن تكون حقيقته معلومة لذاته فاذن ذاته معلومة لذاته وكل ماعداه فانه انما يحصل بتأثيره ولانا بينا انه قيوم بمعنى كونه مقوما لغيره وذلك التأثير ان كان بالاختيار فالفاعل المختار لابد وأن يكون له شعور بفعله وان كان بالايجاب لزم أيضا كونه عالما بكل ماسواه لان ذاته موجبة لكل ماسواه وقد دللنا على انه يلزم من كونه قائما بالنفس لذاته كونه عالما بذاته والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فعلى التقديرات كلها يلزم من كونه قيوما كونه عالما بجميع المعلومات وثالثها لما كان قيوما لكل ماسواه كان كل ماسواه محدثا لان تأثيره في تقويم ذلك الغير يمتنع أن يكون حال بقاء ذلك الغير لان تحصيل الحاصل محال فهو اما حال عدمه واما حال حدوثه وعلى التقديرين وجب أن يكون الكل محدثا ورابعها انه لما كان قيوما لكل الممكنات استندت كل الممكنات اليه اما بواسطة أو بغير واسطة وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقا وهذا مما قد فصلناه وأوضحناه في هذا الكتاب في آيات كثيرة فأنت ان ساعدك التوفيق

وتأملت فى هذه المعاقد التى ذكرناها علمت انه لاسبيل الى الاحاطة بشئ من المسائل المتعلقة بالعلم الالهى الا بواسطة كونه تعالى حيا قيوما فلاجرم لايبعد أن يكون الاسم الاعظم هوهذا وأما سائر الآيات الالهية كقوله والهكم اله واحد لااله الاهو وقوله شهد الله أنه لااله الاهو ففيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند وأما قوله قل هو الله أحد ففيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند وبمعنى أن حقيقته غير مركبة من الاجزاء وأما قوله ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض ففيه بيان صفة الربوبية وليس فيه بيان وحدة الحقيقة أما قوله الحى القيوم فانه يدل على الكل لان كونه قيوما يقتضى أن يكون قائما بذاته وأن يكون مقوما لغيره وكونه قائما بذاته يقتضى الوحدة بمعنى نفى الكثرة فى حقيقته وذلك يقتضى الوحدة بمعنى نفى الضد والند ويقتضى نفى التحيز وبواسطته يقتضى نفى الجهة وأيضا كونه قيوما بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضى حدوث كل ماسواه جسما كان أو روحا عقلا كان أو نفسا ويقتضى استناد الكل اليه وانتهاء جملة الاسباب والمسببات اليه وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر فظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهى فلاجرم بلغت هذه الآية فى الشرف الى المقصد الاقصى واستوجب أن يكون هو الاسم الاعظم من أسماء الله تعالى ثم انه تعالى لما بين انه حى قيوم أكد ذلك بقوله لاتأخذه سنة ولانوم والمعنى انه لايغفل عن تدبير الخلق لان القيم بأمر الطفل لوغفل عنه ساعة لاختل أمر الطفل فهو سبحانه قيم جميع المحدثات وقيوم الممكنات فلايمكن ان يغفل عن تدبيرهم فقوله لاتأخذه سنة ولانوم كالتأكيد لبيان كونه تعالى قائما وهو كما يقال لمن ضيع وأهمل انك لوسنان نائم ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيرهم رتب عليه حكما وهو قوله له مافى السموات ومافى الارض لانه لما كان كل ماسواه انما تقومت ماهيته وانما يحصل وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه لزم أن يكون كل ماسواه ملكاله وملكاله وهو المراد من قوله له مافى السموات وما فى الارض ثم لما ثبت انه هو الملك والمالك لكل ماسواه ثبت ان حكمه فى الكل جار وليس لغيره فى شئ من الاشياء حكم الا باذنه وأمره وهو المراد بقوله من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ثم لما بين أنه يلزم من كونه مالكا للكل أن لايكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه بين أيضا أنه يلزم من كونه عالما بالكل وكون غيره غير عالم بالكل أن لايكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه الا باذنه وهو قوله يعلم مابين أيديهم وماخلفهم وهو اشارة الى كونه سبحانه عالما بالكل ثم قال ولايحيطون بشئ من علمه وهو اشارة الى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه فى السموات وفى الارض بين أن ملكه فيما وراء السموات والارض أعظم وأجل وأن ذلك مما لاتصل اليه أوهام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء الى ادنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين فقال وسع كرسيه السموات والارض ثم بين أن نفاذ حكمه وملكه فى الكل على نعت واحد وصورة واحدة

(الحى) الباقى الذى لاسبيل عليه للموت والفناء وهو ما خبر ثان أو خبر مبتدا محذوف أو بدل من لااله الاهو أو بدل من الله أو صفة له ويعضده القراءة بالنصب على المدح لاختصاصه بالنعت

فقال ولا يؤده حفظهما ثم لما بين كونه قيوما بمعنى كونه مقوما للمحدثات والممكنات والمخلوقات بين كونه قيوما بمعنى قائما بنفسه وذاته منزها عن الاحتياج الى غيره في امر من الامور وتعالى عن ان يكون متحيزا حتى يحتاج الى مكان أو متغيرا حتى يحتاج الى زمان فقال وهو العلي العظيم فالمراد منه العلو والعظمة بمعنى انه لا يحتاج الى غيره في امر من الامور ولا يناسب غيره في صفة من الصفات ولا في نعت من النعوت فقوله وهو العلي العظيم اشارة الى ما بدأ به في الآية من كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره ومن أحاط عقله بما ذكرناه علم أنه ليس عند العقول البشرية من الامور الالهية كلام أكمل ولا برهان أوضح مما اشتملت عليه هذه الآيات واذا عرفت هذه الاسرار فلنرجع الى ظاهر التفسير * أما قوله الله لا اله الا هو ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الله رفع بالابتداء وما بعده خبره (المسئلة الثانية) قال بعضهم الاله هو المعبود وهو خطأ لوجهين * الاول انه تعالى كان الها في الازل وما كان معبودا * والثاني انه تعالى أثبت معبودا سواه في القرآن بقوله انكم وما تعبدون من دون الله بل الاله هو القادر على ما اذا فعله كان مستحقا للعبادة * أما قوله الحي ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الحي أصله حيي كقولهم حذر وطمع فأدغمت الياء في الياء عند اجتماعهما وقال ابن الانبارى أصله الحيو فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكنا فجعلتا ياء مشددة (المسئلة الثانية) قال المتكلمون الحي كل ذات يصح أن يعلم ويقدر واختلفوا في أن هذا المفهوم صفة موجودة أم لا فقال بعضهم انه عبارة عن كون الشئ بحيث لا يمتنع أنه يعلم ويقدر وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة وقال المحققون ولما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع وقد ثبت أن الامتناع أمر عدمي اذ لو كان وصفا موجودا لكان الموصوف به موجودا فيكون ممتنع الوجود موجودا وهو محال واذا ثبت أن الامتناع عدم وثبت أن الحياة عدم هذا الامتناع وثبت أن عدم العدم وجود لزم أن يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو المطلوب (المسئلة الثالثة) لقائل أن يقول لما كان معنى الحي هو انه الذي يصح أن يعلم ويقدر وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات فكيف يحسن أن يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها أخس الحيوانات والذي عندي في هذا الباب أن الحي في اصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصحة بل كل شئ كان كاملا في جنسه فانه يسمى حيا ألا ترى ان عمارة الارض الخربة تسمى احياء الموات وقال تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقال الى بلد ميت فأحيينا به الارض والصفة المسماة في عرف المتكلمين انما سميت بالحياة لان كمال حال الجسم أن يكون موصوفا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة وكمال حال الاشجار ان تكون مورقة خضرة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة وكمال الارض أن تكون معمورة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة فثبت ان المفهوم الاصلي من لفظ الحي كونه

﴿ واقعا ﴾

(القيوم) فيعول من قام بالامر اذا حفظه أي دائم القيام بتدبير الخلق وحفظه وقيل هو القائم بذاته المقيم لغيره (لا تأخذه سنة ولا نوم) السنة ما يتقدم النوم من الفتور قال عدي بن الرقاع العاملي * وسنان أقصده النعاس فرنقت * في عينه سنة وليس بنائم * والنوم حالة تعرض للحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث تقف المشاعر الظاهرة عن الاحساس رأسا والمراد بيان انتفاء اعتراء شئ منهما له سبحانه لعدم كونهما من شأنه تعالى لا لانهما قاصران بالنسبة الى القوة الالهية فانه بمعزل من مقام التنزيه فلا سبيل الى حمل النظم الكريم على طريقة المبالغة والترقي بناء على أن القادر على دفع السنة قد لا يقدر على دفع النوم القوي كما في قولك فلان يقظ لا تغلبه سنة ولا نوم وانما تأخير النوم للمحافظة على ترتيب الوجود الخارجي وتوسيط كلمة لا للتنصيص على شمول النفي لكل منهما كما في قوله عز وجل ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة الآية

واقعا على أكمل أحواله وصفاته واذا كان كذلك فقد زال الاشكال لان المفهوم من الحي هو الكامل ولما لم يكن ذلك مقيدا بأنه كامل في هذا دون ذلك دل على أنه كامل على الاطلاق فقوله الحي يفيد كونه كاملا على الاطلاق والكامل هو أن لا يكون قابلا للعدم لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته النسبية والاضافية ثم عند هذا ان خصصنا القيوم بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الاشكال لان كونه سببا لتقويم غيره يدل على كونه متقوما بذاته وكونه قيوما يدل على كونه مقوما لغيره وان جعلنا القيوم اسما يدل على كونه يتناول المتقوم بذاته والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيدا فائدة لفظ الحي مع زيادة فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم * أما قوله تعالى القيوم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) القيوم في اللغة مبالغة في القائم فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة ولا يجوز أن يكون على فعول لانه لو كان كذلك لكان قووما وفيه ثلاث لغات قيوم وقيام وقيم ويروى عن عمر رضي الله عنه انه قرأ الحي القيام ومن الناس من قال هذه اللفظة عبرية لا عربية لانهم يقولون حيا قياما وليس الامر كذلك لانا بينا أن له وجها صحيحا في اللغة ومثله ما في الدار ديار ود يورود يرو هو من الدوران أي ما بها خلق يدور يعني يجيء ويذهب وقال أمية بن أبي الصلت * قدرها المهيمن القيوم * (المسئلة الثانية) اختلفت عبارات المفسرين في هذا الباب فقال مجاهد القيوم القائم على كل شيء وتأويله انه قائم بتدبير أمر الخلق في ايجادهم وفي أرزاقهم ونظيره من الآيات قوله تعالى أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت وقال شهد الله أنه لا اله الا هو الى قوله قائما بالقسط وقال ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من احد من بعده وهذا القول يرجع حاصله الى كونه مقوما لغيره وقال الضحاك القيوم الدائم الوجود الذي يمتنع عليه التغير واقول هذا القول يرجع معناه الى كونه قائما بنفسه في ذاته وفي وجوده وقال بعضهم القيوم الذي لا ينام بالسريانية وهذا القول بعيد لانه يصير قوله لا تأخذه سنة ولا نوم تكرارا * أما قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ففيه مسائل * (المسئلة الاولى) * السنة ما يتقدم النوم من الفتور الذي يسمى النعاس فان قيل اذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم فاذا قال لا تأخذه سنة فقد دل ذلك على أنه لا يأخذه نوم بطريق الاولى وكان ذكرا لنوم تكريرا قلنا تقديرا لآية لا تأخذه سنة فضلا عن أن يأخذه النوم * (المسئلة الثانيه) الدليل العقلي دل على أن النوم والسهو والغفلة محالات على الله تعالى لان هذه الاشياء اما أن تكون عبارات عن عدم العلم أوعن أضداد العلم وعلى التقديرين فجوازها يقتضي جواز زوال علم الله تعالى فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح ان يكون عالما و يصح أن لا يكون عالما فحينئذ يفتقر حصول صفة العلم له الى الفاعل والكلام فيه كما في الاول والتسلسل محال فلابد وأن ينتهي الى من يكون علمه صفة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال واذا كان كذلك كان النوم والغفلة

وأما التعبير عن عدم الاعتراء والعروض بعدم الاخذ فلمراعاة الواقع اذ عروض السنة والنوم لمعروضهما انما يكون بطريق الاخذ والاستيلاء وقيل هو من باب التكميل والجملة تأكيد لما قبلها من كونه تعالى حيا قيوما فان من يعتريه أحدهما يكون مؤوف الحياة قاصرا في الحفظ والتدبير وقيل استئناف مؤكد لما سبق وقيل حال مؤكدة من الضمير المستكن في القيوم

والسهو عليه محالا (المسئلة الثالثة) يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حكى عن موسى عليه السلام انه وقع فى نفسه هل ينام الله تعالى أم لا فأرسل الله اليه ملكا فأرقه ثلاثا ثم أعطاه قارورتين فى كل يد واحدة وامره بالاحتفاظ بهما وكان يتحرز بجهده الى أن نام فى آخر الامر فاصطفقت يداه فانكسرت القارورتان فضرب الله تعالى ذلك مثلا له فى بيان انه لو كان ينام لم يقدر على حفظ السموات والارض واعلم أن مثل هذا لايمكن نسبته الى موسى عليه السلام فان من جوز النوم على الله أو كان شاكا فى جوازه كان كافرا فكيف يجوز نسبة هذا الى موسى بل ان صحت الرواية فالواجب نسبة هذا السؤال الى جهال قومه أما قوله تعالى له ما فى السموات وما فى الارض فالمراد من هذه الاضافة اضافة الخلق والملك وتقريره ماذكرنا من أنه لما كان واجب الوجود واحدا كان ماعداه ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله مؤثر وكل ماله مؤثر فهو محدث فاذن كل ماسواه فهو محدث باحداثه مبدع بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد فان قيل لم قال له ما فى السموات ولم يقل له من فى السموات قلنا لما كان المراد اضافة ماسواه اليه بالمخلوقية وكان الغالب عليه مالايعقل أجرى الغالب مجرى الكل فعبر عنه بلفظ ما وايضا فهذه الاشياء انما اسندت اليه من حيث انها مخلوقة وهى من حيث انها مخلوقة غير عاقلة فعبر عنها بلفظ ما للتنبيه على أن المراد من هذه الاضافة اليه الاضافة من هذه الجهة واعلم أن الاصحاب قد احتجوا بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى قالوا لان قوله ما فى السموات وما فى الارض يتناول كل ما فى السموات والارض وأفعال العباد من جملة ما فى السموات والارض فوجب أن تكون منتسبة الى الله تعالى انتساب الملك والخلق وكما أن اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكده وذلك لان كل ماسواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لايترجح الا بتأثير واجب الوجود لذاته والالزم ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال * اما قوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قوله من ذا الذى استفهام معناه الانكار والنفى أى لايشفع عنده أحد الا بأمره وذلك أن المشركين كانوا يزعمون أن الاصنام تشفع لهم وقد أخبر الله تعالى عنهم بأنهم يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بين تعالى انهم لايجدون هذا المطلوب فقال ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم فأخبر الله تعالى انه لاشفاعة عنده لاحد الا من استثناه الله تعالى بقوله الا باذنه ونظيره قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لايتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا (المسئلة الثانية) * قال القفال انه تعالى لايأذن فى الشفاعة لغير المطيعين اذا كان لايجوز فى حكمته التسوية بين أهل الطاعة وأهل المعصية وطول فى تقريره واقول ان هذا القفال عظيم الرغبة فى الاعتزال حسن الاعتقاد فى كلماتهم ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة باصولهم وذلك لان من مذهب البصريين منهم ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن فى العقول

(له ما فى السموات وما فى الارض) تقرير لقيوميته تعالى واحتجاج به على تفرده فى الالوهية والمراد بما فيهما ماهو أعم من أجزائهما الداخلة فيهما ومن الامور الخارجة عنهما المتمكنة فيهما من العقلاء وغيرهم

(من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه) بيان لكبرياء شأنه وأنه لايدانيه أحد ليقدر على تغيير ما يريده شفاعة وضراعة فضلا على ان يدافعه عنادا أو مناصبة

الاان السمع دل على أن ذلك لايقع واذا كان كذلك كان الاستدلال العقلى على المنع من الشفاعة فى حق العصاة خطأ على قولهم بل على مذهب الكعبى أن العفو عن المعاصى قبيح عقلا فان كان القفال على مذهب الكعبى فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال الاأن الجواب عنه يرد ذلك من وجوه الاول ان العقاب حق الله تعالى وللمستحق أن يسقط حق نفسه بخلاف الثواب فانه حق العبد فلايكون لله تعالى أن يسقطه وهذا الفرق ذكره البصريون فى الجواب عن شبهة الكعبى والثانى ان قوله لايجوز التسوية بين المطيع والعاصى ان أراد به انه لايجوز التسوية بينهما فى امر من الامور فهو جهل لانه تعالى قد سوى بينهما فى الخلق والحياة والرزق واطعام الطيبات والتمكين من المرادات وان كان المراد انه لايجوز التسوية بينهما فى كل الامور فنحن نقول بموجبه فكيف لايقول ذلك والمطيع لايكون له جزع ولايكون خائفا من العقاب والمذنب يكون فى غاية الخوف ور بما يدخل النار ويتألم مدة ثم يخلصه الله تعالى عن ذلك العذاب بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واعلم ان القفال رحمه الله كان حسن الكلام فى التفسير دقيق النظر فى تأويلات الالفاظ الاانه كان عظيم المبالغة فى تقرير مذهب المعتزلة مع أنه كان قليل الحظ من علم الكلام قليل النصيب من معرفة كلام المعتزلة *أما قوله تعالى يعلم مابين أيديهم وماخلفهم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف الضمير لما فى السموات والارض لان فيهم العقلاء اولما دل عليه من ذا من الملائكة والانبياء (المسئلة الثانية) فى الآية وجوه أحدها قال مجاهد وعطاء والسدى مابين أيديهم ماكان قبلهم من امور الدنيا وما خلفهم مايكون بعدهم من أمر الآخرة والثانى قال الضحاك والكلبى يعلم مابين أيديهم يعنى الآخرة لانهم يقدمون عليها وماخلفهم الدنيا لانهم يخلفونها وراء ظهورهم والثالث قال عطاء عن ابن عباس يعلم مابين أيديهم من السماء الى الارض وماخلفهم يريد مافى السموات والرابع يعلم مابين أيديهم بعد انقضاء آجالهم وماخلفهم أى ماكان من قبل ان يخلقهم والخامس مافعلوا من خير وشر ومايفعلونه بعد ذلك واعلم أن المقصود من هذا الكلام انه سبحانه عالم بأحوال الشافع والمشفوع له فيمايتعلق باستحقاق العقاب والثواب لانه عالم بجميع المعلومات لايخفى عليه خافية والشفعاء لايعلمون من أنفسهم أن لهم من الطاعة مايستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله تعالى ولايعلمون ان الله تعالى هل اذن لهم فى تلك الشفاعة وانهم يستحقون المقت والزجر عن ذلك وهذا يدل على انه ليس لاحد من الخلائق ان يقدم على الشفاعة الاباذن الله تعالى (المسئلة الثالثة) هؤلاء المذكورون فى هذه الآية يحتمل ان يكون هم الملائكة وسائر من يشفع يوم القيامة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين * اما قوله ولايحيطون بشئ من علمه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد بالعلم ههنا المعلوم كما يقال اللهم اغفر لنا علمك فينا اى معلومك واذا ظهرت آية عظيمة قيل هذه قدرة الله اى مقدوره

(يعلم ما بين أيديهم وماخلفهم) أى ماقبلهم ومابعدهم أو بالعكس لانك مستقبل المستقبل ومستدبر الماضى أو أمور الدنيا وأمور الآخرة أو بالعكس أومايحسونه ومايعقلونه أومايدركونه ومالايدركونه والضمير لما فى السموات والارض بتغليب مافيهما من العقلاء على غيرهم اولما دل عليه من ذا الذى من الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام (ولايحيطون بشئ من علمه) أى من معلوماته

والمعنى ان احدا لا يحيط بمعلومات الله تعالى (المسئلة الثانية) احتج بعض الاصحاب بهذه الآية في اثبات صفة العلم لله تعالى وهو ضعيف لوجوه أحدها ان كلمة من للتبعيض وهي داخلة ههنا على العلم فلو كان المراد من العلم نفس الصفة لزم دخول التبعيض في صفة الله تعالى وهو محال والثاني أن قوله بما شاء لا يتأتى في العلم انما يتأتى في المعلوم والثالث ان الكلام انما وقع ههنا في المعلومات والمراد انه تعالى عالم بكل المعلومات والخلق لا يعلمون كل المعلومات بل لا يعلمون منها الا القليل (المسئلة الثالثة) قال الليث يقال لكل من أحرز شيئا او بلغ علمه أقصاه قد احاط به وذلك لانه اذا علم أول الشئ وآخره بتمامه صار العلم كالمحيط به * أما قوله الا بما شاء ففيه قولان أحدهما انهم لا يعلمون شيئا من معلوماته الا ما شاء هو أن يعلمهم كما حكى عنهم انهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا والثاني انهم لا يعلمون الغيب الا عند اطلاع الله بعض أنبيائه على بعض الغيب كما قال عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول أما قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض فاعلم انه يقال وسع فلانا الشئ يسعه سعة اذا احتمله وأطاقه وأمكنه القيام به ولا يسعك هذا أي لا تطيقه ولا تحتمله ومنه قوله عليه السلام لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي أي لا يحتمل غير ذلك وأما الكرسي فأصله في اللغة من تركب الشئ بعضه على بعض والكرس أبوال الدواب وأبعارها يتلبد بعضها فوق بعض وأكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها على بعض وتكارس الشئ اذا تركب ومنه الكراسة لتركب بعض اوراقها على بعض والكرسي هو هذا الشئ المعروف لتركب خشباته بعضها فوق بعض * واختلف المفسرون في تفسيره على أربعة اقوال * الاول انه جسم عظيم يسع السموات والارض ثم اختلفوا فيه فقال الحسن الكرسي هو نفس العرش لان السرير قد يوصف بأنه عرش وبانه كرسي لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه وقال بعضهم بل الكرسي غير العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال انه دون العرش وفوق السماء السابعة وقال آخرون انه تحت الارض وهو منقول عن السدي واعلم أن لفظ الكرسي ورد في هذه الآية وجاء في الاخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول باثباته وأما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال موضع القدمين ومن البعيد أن يقول ابن عباس هو موضع قدمي الله تعالى وتقدس عن الجوارح الاعضاء وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب فوجب رد هذه الرواية أو حملها على أن المراد أن الكرسي موضع قدمي الروح الاعظم أو ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى * القول الثاني ان المراد من الكرسي السلطان والقدرة والملك ثم تارة يقال الالهية لا تحصل الا بالقدرة والخلق والايجاد والعرب يسمون اصل كل شئ الكرسي وتارة يسمى الملك بالكرسي لان الملك يجلس على الكرسي فيسمى الملك باسم مكان الملك

على وحدانيته (وسع كرسيه السموات والارض) الكرسي ما يجلس عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد وكأنه منسوب الى الكرس الذي هو الملبد وليس ثمة كرسي ولا قاعد ولا قعود وانما هو تمثيل لعظمة شأنه عز وجل وسعة سلطانه واحاطة علمه بالاشياء قاطبة على طريقة قوله عز قائلا وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه وقيل كرسيه مجاز عن علمه اخذا من كرسي العالم وقيل عن ملكه أخذا من كرسي الملك فان الكرسي كلما كان أعظم تكون عظمة القاعد أكثر وأوفر فعبر عن شمول علمه أو عن بسطة ملكه وسلطانه بسعة كرسيه واحاطته بالاقطار العلوية والسفلية وقيل هو جسم بين يدي العرش محيط بالسموات السبع لقوله صلى الله عليه وسلم ما السموات السبع والارضون السبع مع الكرسي الا كحلقة في فلاة و فضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة ولعله الفلك الثامن وعن الحسن البصري انه العرش ﴿والقول﴾

القول الثالث أن الكرسي هو العلم لأن العلم موضع العالم وهو الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز ولأن العلم هو الامر المعتمد عليه والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه ومنه يقال للعلماء كراسي لانهم الذين يعتمدون عليهم كما يقال لهم أوتاد الارض * والقول الرابع مااختاره القفال وهو ان المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره انه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم من ذلك انه جعل الكعبة بيتاله يطوف الناس به كما يطوفون بيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الاسود انه يمين الله في أرضه ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس أيدي ملوكهم وكذلك ماذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى ثم وصف عرشه فقال وكان عرشه على الماء ثم قال وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال الذين يحملون العرش ومن حوله ثم أثبت لنفسه كرسيا فقال وسع كرسيه السموات والارض اذا عرفت هذا فنقول كل ماجاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي فقد ورد مثلها بل أقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقنا ههنا على أن المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بأنه منزه عن أن يكون في الكعبة فكذا الكلام في العرش والكرسي وهذا جواب مبين الا أن المعتمد هو الاول لان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز والله أعلم أما قوله تعالى ولا يؤده حفظهما فاعلم انه يقال آده يؤده اذا أثقله وأجهده وأدت العود أوداوذلك اذا اعتمدت عليه بالثقل حتى أملته والمعنى لا يثقله ولا يشق عليه حفظهما أي حفظ السموات والارض ثم قال وهو العلي العظيم واعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة وقد دللنا على ذلك بوجوه كثيرة ونزيد ههنا وجهين آخرين الاول انه لو كان علوه بسبب المكان لكان لا يخلو اما أن يكون متناهيا في جهة فوق أو غير متناه في تلك الجهة والاول باطل لانه اذا كان متناهيا في جهة فوق كان الجزء المفروض فوقه أعلى منه فلا يكون هو أعلى من كل ماعداه بل يكون غيره أعلى منه وان كان غير متناه فهذا محال لان القول باثبات بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية وأيضا فانا اذا قدرنا بعدا لا نهاية له لافترض في ذلك البعد نقط غير متناهية فلا يخلو اما ان يحصل في تلك النقط نقطة واحدة لا يفترض فوقها نقطة أخرى واما ان لا يحصل فان كان الاول كانت النقطة طرفا لذلك البعد فيكون ذلك البعد متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وان لم يوجد فيها نقطة الا وفوقها نقطة أخرى كان كل واحدة من تلك النقط المفترضة في ذلك البعد سفلا ولا يكون فيها ما يكون فوقا على الاطلاق فحينئذ لا يكون لشيء من النقط المفترضة في ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك ينفي صفة العلوية * الحجة الثانية ان العالم كرة ومتى

(ولا يؤده) أي لا يثقله ولا يشق عليه (حفظهما) اى حفظ السموات والارض وانما لم يتعرض لذكر ما فيهما لما أن حفظهما مستتبع لحفظه (وهو العلي) المتعالي بذاته عن الاشباه والانداد (العظيم) الذي يستحقر بالنسبة اليه كل ماسواه ولما ترى من انطواء هذه الآية الكريمة على أمهات المسائل الالهية المتعلقة بالذات العلية والصفات الجلية فانها ناطقة بأنه تعالى موجود متفرد بالالهية متصف بالحياة واجب الوجود لذاته موجد لغيره لما أن القيوم هو القائم بذاته المقيم لغيره منزه عن التحيز والحلول مبرأ عن التغير والفتور لا مناسبة بينه وبين الاشباح ولا يعتريه ما يعتري النفوس والارواح مالك الملك والملكوت ومبدع الاصول والفروع ذو البطش الشديد لا يشفع عنده الا من أذن له فيه العالم وحده بجميع الاشياء جليها وخفيها كليها وجزئيها واسع الملك والقدرة لكل مامن شانه أن يملك ويقدر عليه لا يشق عليه شاق ولا يشغله شأن عن شأن متعال عما تناله الاوهام عظيم لا تحدق به الافهام تفردت بفضائل رائقة ولم خواص فائقة خلت عنها أخواتها قال صلى الله عليه وسلم أن أعظم آية في القرآن آية الكرسي من قرأها بعث الله تعالى ملكا

كان الامر كذلك فكل جانب يفرض علوا بالنسبة الى أحد وجهي الارض يكون سفلا بالنسبة الى الوجه الثانى فينقلب غاية العلو غاية السفل * الحجة الثالثة ان كل وصف يكون ثبوته لاحد الامرين بذاته وللآخر بتبعية الاول كان ذلك الحكم فى الذاتى أتم واكمل وفى العرضى أقل وأضعف فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذى بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله فى المكان فكان علو المكان أتم واكمل من علو ذات الله تعالى فيكون علو الله ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال فهذه الوجوه قاطعة فى ان علو الله تعالى يمتنع أن يكون بالجهة وما أحسن ما قال أبو مسلم بن بحر الاصفهانى فى تفسير قوله قل لمن ما فى السموات والارض قل لله قال وهذا يدل على ان المكان والمكانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته ثم قال وله ما سكن فى الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان والزمانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته فتعالى وتقدس عن ان يكون علوه بسبب المكان وأما عظمته فهى ايضا بالمهابة والقهر والكبرياء و يمتنع أن يكون بسبب المقدار والحجم لانه ان كان غير متناه فى كل الجهات أو فى بعض الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة عدم اثبات أبعاد غير متناهية وان كان متناهيا من كل الجهات كانت الاحياز المحيطة بذلك المتناهى أعظم منه فلا يكون مثل هذا الشئ عظيما على الاطلاق فالحق أنه سبحانه وتعالى أعلى واعظم من أن يكون من جنس الجواهر والاجسام تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا * قوله تعالى (لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم)

فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) اللام فى الدين فيه قولان أحدهما انه لام العهد والثانى انه بدل من الاضافة كقوله فان الجنة هى المأوى أى مأواه والمراد فى دين الله (المسئلة الثانية) فى تأويل الآية وجوه أحدها وهو قول ابى مسلم والقفال وهو الاليق بأصول المعتزلة معناه انه تعالى ما بنى أمر الايمان على الاجبار والقسر وانما بناه على التمكن والاختيار ثم احتج القفال على ان هذا هو المراد بأنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر قال بعد ذلك انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر فى الاقامة على الكفر الا ان يقسر على الايمان و يجبر عليه وذلك مما لا يجوز فى دار الدنيا التى هى دار الابتلاء اذ فى القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظير هذا قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقال فى سورة أخرى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال فى سورة الشعراء لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين ومما يؤكد هذا القول انه تعالى قال بعد هذه الآية قد تبين الرشد من الغى يعنى ظهرت الدلائل و وضحت البينات ولم يبق بعدها الا طريق القسر

يكتب من حسناته ويمحو من سيئاته الى الغد من تلك الساعة وقال عليه الصلاة والسلام ما قرئت هذه الآية فى دار الا هجرتها الشياطين ثلاثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين ليلة يا على علمها ولدك وأهلك وجيرانك فما نزلت آية أعظم منها وقال عليه السلام من قرأ آية الكرسى فى دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا صديق أو عابد ومن قرأها اذا أخذ مضجعه آمنه الله تعالى على نفسه وجاره وجار جاره والابيات حوله وقال عليه الصلاة والسلام سيد البشر آدم وسيد العرب محمد ولا فخر وسيد الفرس سلمان وسيد الروم صهيب وسيد الحبشة بلال وسيد الجبال الطور وسيد الايام يوم الجمعة وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن سورة البقرة وسيد البقرة آية الكرسى وتخصيص سيادته صلى الله عليه وسلم للعرب بالذكر فى أثناء تعداد السادات الخاصة لا يدل على نفى ما دلت عليه الاخبار المستفيضة وانعقد عليه الاجماع من سيادته عليه السلام لجميع أفراد البشر

والالجاء والاكراه وذلك غير جائز لانه ينافى التكليف فهذا تقرير هذا التأويل * القول الثانى فى التأويل هو أن الاكراه أن يقول المسلم للكافر آمنت والا قتلتك فقال تعالى لا اكراه فى الدين أما فى حق أهل الكتاب وفى حق المجوس فلانهم اذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم وأما سائر الكفار فاذا تهودوا أو تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم فقال بعضهم انه يقر عليه وعلى هذا التقدير يسقط عنه القتل اذا قبل الجزية وعلى مذهب هؤلاء كان قوله لا اكراه فى الدين عاما فى كل الكفار أما من يقول من الفقهاء بأن سائر الكفار اذا تهودوا أو تنصروا فانهم لا يقرون عليه فعلى قوله يصح الاكراه فى حقهم وكان قوله لا اكراه مخصوصا بأهل الكتاب والقول الثالث لا تقولوا لمن دخل فى الدين بعد الحرب انه دخل مكرها لانه اذا رضى بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره ومعناه لا تنسبوهم الى الاكراه ونظيره قوله ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا أما قوله تعالى قد تبين الرشد من الغى ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) يقال بان الشئ واستبان وتبين اذا ظهر ووضح ومنه المثل قد تبين الصبح لذى عينين وعندى ان الايضاح والتعريف انما سمى بيانا لانه يوقع الفصل والبينونة بين المقصود وغيره والرشد فى اللغة معناه اصابة الخير وفيه لغتان رشد ورشد والرشاد مصدر أيضا كالرشد والغى نقيض الرشد يقال غوى يغوى غيا وغواية اذا سلك غير طريق الرشد (المسئلة الثانية) تبين الرشد من الغى أى تميز الحق من الباطل والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة قال القاضى ومعنى قد تبين الرشد أى انه قد اتضح وانجلى بالادلة لا أن كل مكلف تنبه لان المعلوم خلاف ذلك وأقول قد ذكرنا ان معنى تبين انفصل وامتاز فكان المراد انه حصلت البينونة بين الرشد والغى بسبب قوة الدلائل وتأكيد البراهين وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره أما قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت فقد قال النحويون الطاغوت وزنه فعلوت نحو جبروت والتاء زائدة وهى مشتقة من طغا وتقديره طغووت الا أن لام الفعل قلبت الى موضع العين كعادتهم فى القلب نحو الصاقعة والصاعقة ثم قلبت الواو ألفا لوقوعها فى موضع حركة وانفتاح ما قبلها قال المبرد فى الطاغوت الاصوب عندى أنه جمع قال أبو على الفارسى وليس الامر عندنا كذلك وذلك لان الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والملكوت فكما أن هذه الاسماء آحاد كذلك هذا الاسم مفرد وليس بجمع ومما يدل على انه مصدر مفرد قوله أولياؤهم الطاغوت فأفرد فى موضع الجمع كما يقال هم رضا هم عدل قالوا وهذا اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع أما فى الواحد فكما فى قوله يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا ان يكفروا به وأما فى الجمع فكما فى قوله تعالى والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت وقالوا الاصل فيه التذكير فأما قوله والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها فانما أنثت ارادة الآلهة اذا عرفت هذا فنقول ذكر المفسرون فيه خمسة أقوال الاول قال عمر ومجاهد وقتادة هو الشيطان الثانى قال سعيد بن جبير

(لا اكراه فى الدين) جملة مستأنفة جئ بها اثر بيان تفرده سبحانه وتعالى بالشؤن الجليلة الموجبة للايمان به وحده ايذانا بان من حق العاقل أن لا يحتاج الى التكليف والالزام بل يختار الدين الحق من غير تردد وتلعثم وقيل هو خبر فى معنى النهى أى لا تكرهوا فى الدين فقيل منسوخ بقوله تعالى جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وقيل خاص بأهل الكتاب حيث حصنوا أنفسهم بأداء الجزية وروى أنه كان لأنصارى من بنى سالم بن عوف ابنان قد تنصرا قبل مبعثه عليه السلام ثم قدما المدينة فلزمهما أبوهما وقال والله لا أدعكما حتى تسلما فأبيا فاختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت فخلاهما (قد تبين الرشد من الغى) استئناف تعليلى صدر بكلمة التحقيق لزيادة تقرير مضمونه كما فى قوله عز وجل قد بلغت من لدنى عذرا أى اذ قد تبين بما ذكر من نعوته تعالى التى يمتنع توهم اشتراك غيره فى شئ منها الايمان الذى هو الرشد الموصل الى السعادة الابدية من الكفر الذى هو الغى المؤدى الى الشقاوة السرمدية (فمن يكفر بالطاغوت) هو بناء مبالغة من الطغيان كالملكوت والجبروت قلب بين مكان عينه ولامه فقيل هو فى الاصل

الكاهن الثالث قال أبو العالية هو الساحر الرابع قال بعضهم الاصنام الخامس انه مردة الجن والانس وكل ما يطغى والتحقيق انه لما حصل الطغيان عند الاتصال بهذه الاشياء جعلت هذه الاشياء أسبابا للطغيان كما في قوله رب انهن أضللن كثيرا من الناس أما قوله ويؤمن بالله ففيه اشارة الى أنه لابد للكافر من أن يتوب أولا عن الكفر ثم يؤمن بعد ذلك أما قوله فقد استمسك بالعروة الوثقى فاعلم أنه يقال استمسك بالشيء اذا تمسك به والعروة جمعها عرا نحو عروة الدلو والكوز وانما سميت بذلك لان العروة عبارة عن الشيء الذي يتعلق به والوثقى تأنيث الأوثق وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول لان من أراد امساك شيء يتعلق بعروته فكذا ههنا من أراد امساك هذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه ولما كانت دلائل الاسلام أقوى الدلائل وأوضحها لاجرم وصفها بأنها العروة الوثقى أما قوله لا انفصام لها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الفصم كسر الشيء من غير ابانة والانفصام مطاوع الفصم فصمته فانفصم والمقصود من هذا اللفظ المبالغة لانه اذا لم يكن لها انفصام فأن لا يكون لها انقطاع أولى (المسئلة الثانية) قال النحويون نظم الآية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والعرب تضمر التي والذي ومن وتكتفي بصلاتها منها قال سلامة بن جندل

والعاديات أسامي للدماء بها * كأن أعناقها انصاب ترجيب

يريد العاديات التي قال الله وما منا الا له مقام معلوم أي من له ثم قال والله سميع عليم وفيه قولان القول الاول انه تعالى يسمع قول من يتكلم بالشهادتين وقول من يتكلم بالكفر ويعلم ما في قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر وما في قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث والقول الثاني روى عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب اسلام أهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة وكان يسأل الله تعالى ذلك سرا وعلانية فمعنى قوله والله سميع عليم يريد لدعائك يا محمد بحرصك عليه واجتهادك * قوله تعالى (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الولي فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشيء يليه ولاية فهو وال وولي وأصله من الولي الذي هو القرب قال الهذلي

وعدت عواد دون وليك شعب *

ومنه يقال داري تلي دارها أي تقرب منها ومنه يقال للمحب المعاون ولي لانه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك ومنه الوالي لانه يلي القوم بالتدبير والامر والنهي ومنه المولى ومن ثم قالوا في خلاف الولاية العداوة من عدا الشيء اذا جاوزه فلأجل هذا كانت الولاية خلاف العداوة (المسئلة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ألطاف الله تعالى في حق المؤمن فيما يتعلق بالدين أكثر من ألطافه في حق الكافر بأن قالوا الآية دلت على أنه تعالى ولي الذين آمنوا على التعيين ومعلوم ان الولي

مصدر واليه ذهب الفارسي وقيل اسم جنس مفرد مذكر وانما الجمع والتأنيث لارادة الآلهة وهو رأي سيبويه وقيل هو جمع وهو مذهب المبرد وقيل يستوي فيه الافراد والجمع والتذكير والتأنيث أي فمن يعمل اثر ما تميز الحق من الباطل بموجب الحجج الواضحة والآيات البينة ويكفر بالشيطان أو بالاصنام وبكل ما عبد من دون الله تعالى أو صد عن عبادته تعالى لما تبين له كونه بمعزل من استحقاق العبادة (ويؤمن بالله) وحده لما شاهد من نعوته الجليلة المقتضية لاختصاص الالوهية به عز وجل الموجبة للايمان والتوحيد وتقديم الكفر بالطاغوت على الايمان به تعالى لتوقفه عليه فان التخلية متقدمة على التحلية (فقد استمسك بالعروة الوثقى) أي بالغ في التمسك بها كأنه وهو ملتبس به يطلب من نفسه الزيادة فيه والثبات عليه (لا انفصام لها) الفصم الكسر بغير ابانة كما أن القصم هو الكسر بابانة ونفي الاول يدل على انتفاء الثاني بالاولوية والجملة اما استئناف مقرر لما قبلها من وثاقة العروة واما حال من العروة والعامل استمسك أو من الضمير المستتر في الوثقى ولها في حيز الخبر أي كائن لها والكلام تمثيل مبني على تشبيه الهيئة العقلية المنتزعة من ملازمة الاعتقاد الحق الذي لا يحتمل النقيض أصلا لثبوته

﴿ للشيء ﴾

للشئ هو المتولى لما يكون سببا لصلاح الانسان واستقامة أمره فى الغرض المطلوب ولاجله قال تعالى يصدون عن المسجد الحرام وماكانوا أولياءه ان أولياؤه الا المتقون فجعل القيم بعمارة المسجد ولياله ونفى فى الكفار أن يكونوا أولياءه فلما كان معنى الولى المتكفل بالمصالح ثم انه تعالى جعل نفسه وليا للمؤمنين على التخصيص علمنا أنه تعالى تكفل بمصالحهم فوق ما تكفل بمصالح الكفار وعند المعتزلة أنه تعالى سوى بين الكفار والمؤمنين فى الهداية والتوفيق والالطاف فكانت هذه الآية مبطلة لقولهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على أحد وجوه الاول ان هذا محمول على زيادة الالطاف كما ذكره فى قوله والذين اهتدوا زادهم هدى وتقريره من حيث العقل أن الخير والطاعة يدعو بعضه الى بعض وذلك لان المؤمن اذا حضر مجلسا يجرى فيه الوعظ فانه يلحق قلبه خشوع وخضوع وانكسار ويكون حاله مفارقا لحال من قساقلبه بالكفر والمعاصى وذلك يدل على انه يصح فى المؤمن من الالطاف مالا يصح فى غيره فكان تخصيص المؤمنين بانه تعالى وليهم محمولا على ذلك والوجه الثانى انه تعالى يثيبهم فى الآخرة ويخصهم بالنعيم المقيم والاكرام العظيم فكان التخصيص محمولا عليه والوجه الثالث وهو أنه تعالى وان كان وليا للكل بمعنى كونه متكفلا بمصالح الكل على السوية الا ان المنتفع بتلك الولاية هو المؤمن فصح تخصيصه بهذه الآية كما فى قوله هدى للمتقين الوجه الرابع أنه تعالى ولى المؤمنين بمعنى أنه يحبهم والمراد أنه يحب تعظيمهم أجاب الاصحاب عن الاول بأن زيادة الالطاف متى أمكنت وجبت عندكم ولايكون لله تعالى فى حق المؤمن الاداء الواجب وهذا المعنى بتمامه حاصل فى حق الكافر بل المؤمن فعل مالاجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف وأما السؤال الثانى وهو أنه تعالى يثيبه فى الآخرة فهو أيضا بعيد لان ذلك الثواب واجب على الله تعالى فولى المؤمن هو الذى جعله مستحقا على الله ذلك الثواب فيكون وليه هو نفسه ولايكون الله هو وليا له وأما السؤال الثالث وهو أن المنتفع بولاية الله هو المؤمن فنقول هذا الامر الذى امتاز به المؤمن عن الكافر فى باب الولاية صدر من العبد لامن الله تعالى فكان ولى العبد على هذا القول هو العبد نفسه لاغير وأما السؤال الرابع وهو أن الولاية ههنا معناها المحبة والجواب ان المحبة معناها اعطاء الثواب وذلك هو السؤال الثانى وقد أجبنا عنه ❊ أما قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) أجمع المفسرون على ان المراد ههنا من الظلمات والنور الكفر والايمان فتكون الآية صريحة فى أن الله تعالى هو الذى أخرج الانسان من الكفر وأدخله فى الايمان فيلزم أن يكون الايمان بخلق الله لانه لو حصل بخلق العبد لكان هو الذى أخرج نفسه من الكفر الى الايمان وذلك يناقض صريح الآية أجابت المعتزلة عنه من وجهين الاول ان الاخراج من الظلمات الى النور محمول على نصب الدلائل وارسال الانبياء وانزال الكتب والترغيب فى الايمان بأبلغ الوجوه والتحذير عن الكفر بأقصى الوجوه

بالبراهين النيرة القطعية بالهيئة الحسية المنتزعة من التمسك بالحبل المحكم المأمون انقطاعه فلا استعارة فى المفردات ويجوز أن تكون العروة الوثقى مستعارة للاعتقاد الحق الذى هو الايمان والتوحيد لا للنظر الصحيح المؤدى اليه كما قيل فانه غير مذكور فى حيز الشرط والاستمساك بها مستعار لما ذكر من الملازمة أو ترشيح للاستعارة الاولى (والله سميع) بالاقوال (عليم) بالعزائم والعقائد والجملة اعتراض تذييلى حامل على الايمان رادع عن الكفر والنفاق بما فيه من الوعد والوعيد (الله ولى الذين آمنوا) أى معينهم أو متولى أمورهم والمراد بهم الذين ثبت فى علمه تعالى ايمانهم فى الجملة مآلا أو حالا (يخرجهم) تفسير للولاية أو خبر ثان عند من يجوز كونه جملة أو حال من الضمير فى ولى (من الظلمات) التى هى أعم من ظلمات الكفر والمعاصى وظلمات الشبه بل مما فى بعض مراتب العلوم الاستدلالية من نوع ضعف وخفاء بالقياس الى مراتبها القوية الجلية بل مما فى جميع مراتبها بالنظر الى مرتبة العيان كما ستعرفه (الى النور) الذى يعم نور الايمان ونور الايقان بمراتبه ونور العيان أى يخرج بهدايته وتوفيقه كل واحد منهم

وقال القاضي قد نسب الله تعالى الاضلال الى الصنم في قوله رب انهن أضللن كثيرا من الناس لاجل ان الاصنام سبب بوجه ما لضلالهم فأن يضاف الاخراج من الظلمات الى النور الى الله تعالى مع قوة الاسباب التي فعلها بالمؤمن كان أولى والوجه الثاني أن يحمل الاخراج من الظلمات الى النور على أنه تعالى يعدل بهم من النار الى الجنة قال القاضي هذا أدخل في الحقيقة لان ما يقع من ذلك في الآخرة يكون من فعله تعالى فكأنه فعله والجواب عن الاول من وجهين أحدهما ان هذه الاضافة حقيقة في الفعل ومجاز في الحث والترغيب والاصل حمل اللفظ على الحقيقة والثاني أن هذه الترغيبات ان كانت مؤثرة في ترجيح الداعية صار الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا وحينئذ يبطل قول المعتزلة وان لم يكن لها أثر في الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج وأما السؤال الثاني وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار الى الجنة فهو أيضا مدفوع من وجهين الاول قال الواقدي كل ما كان في القرآن من الظلمات الى النور فانه أراد به الكفر والايمان غير قوله تعالى في سورة الانعام وجعل الظلمات والنور فانه يعني به الليل والنهار قال وجعل الكفر ظلمة لانه كالظلمة في المنع من الادراك وجعل الايمان نورا لانه كالسبب في حصول الادراك والجواب الثاني ان العدول بالمؤمن من النار الى الجنة أمر واجب على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ عليه (المسئلة الثانية) قوله يخرجهم من الظلمات الى النور ظاهره يقتضي أنهم كانوا في الكفر ثم أخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان ثم ههنا قولان القول الاول أن نجري اللفظ على ظاهره وهو أن هذه الآية مختصة بمن كان كافرا ثم أسلم والقائلون بهذا القول ذكروا في سبب النزول روايات احداها قال مجاهد هذه الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلام وقوم كفروا به فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم آمن به من كفر بعيسى وكفر به من آمن بعيسى عليه السلام وثانيتها ان الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلام على طريقة النصارى ثم آمنوا بعده بمحمد صلى الله عليه وسلم فقد كان ايمانهم بعيسى حين آمنوا به ظلمة وكفرا لان القول بالاتحاد كفر والله تعالى أخرجهم من تلك الظلمات الى نور الاسلام وثالثتها ان الآية نزلت في كل كافر أسلم بمحمد صلى الله عليه وسلم القول الثاني أن يحمل اللفظ على كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك الايمان بعد الكفر أو لم يكن كذلك وتقريره أنه لا يبعد أن يقال يخرجهم من النور الى الظلمات وان لم يكونوا في الظلمات البتة ويدل على جوازه القرآن والخبر والعرف أما القرآن فقوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها ومعلوم انهم ما كانوا قط في النار وقال فلما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي ولم يكن نزل بهم عذاب البتة وقال في قصة يوسف عليه السلام تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله ولم يكن فيها قط وقال ومنكم من يرد الى أرذل العمر وما كانوا فيه قط * وأما الخبر فروى انه صلى الله عليه وسلم سمع انسانا قال أشهد أن لا اله الا الله فقال على الفطرة

من الظلمة التي وقع فيها الى ما يقابلها من النور وافراد النور لوحدة الحق كما أن جمع الظلمات لتعدد فنون الضلال

(والذين كفروا) أى الذين ثبت فى علمه تعالى كفرهم (أولياؤهم الطاغوت) أى الشياطين

فلما قال أشهد أن محمدا رسول الله قال خرج من النار ومعلوم انه ما كان فيها وروى أيضا انه صلى الله عليه وسلم أقبل على أصحابه فقال تتهافتون فى النار تهافت الجراد وها أنا آخذ بحجزكم ومعلوم انهم ما كانوا متهافتين فى النار وأما العرف فهو أن الاب اذا أنفق كل ماله فالابن قد يقول له أخرجتنى من مالك أى لم تجعل لى فيه شيئا لا أنه كان فيه ثم أخرج منه وتحقيقه أن العبد لو خلى عن توفيق الله تعالى لوقع فى الظلمات فصار توفيقه تعالى سببا لدفع تلك الظلمات عنه وبين الدفع والرفع مشابهة فهذا الطريق يجوز استعمال الاخراج والابعاد فى معنى الدفع والرفع والله أعلم * أما قوله تعالى والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت فاعلم أنه قرأ الحسن أولياؤهم الطواغيت واحتج بقوله تعالى بعده يخرجونهم الا انه شاذ مخالف للمصحف وأيضا قد بينا فى اشتقاق هذا اللفظ أنه مفرد لا جمع * أما قوله تعالى يخرجونهم من النور الى الظلمات فقد استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن الكفر ليس من الله تعالى قالوا لانه تعالى أضافه الى الطاغوت مجازا بالاتفاق لان المراد من الطاغوت على أظهر الاقوال هو الصنم ويتأكد هذا بقوله تعالى رب انهن أضللن كثيرا من الناس فأضاف الاضلال الى الصنم واذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازا خرجت عن أن تكون حجة لكم ثم قال تعالى أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون يحتمل أن يرجع ذلك الى الكفار فقط ويحتمل أن يرجع الى الكفار والطواغيت معا فيكون زجرا للكل ووعيدا لان لفظ أولئك اذا كان جمعا وصح رجوعه الى كلا المذكورين وجب رجوعه اليهما معا والله تعالى أعلم بالصواب * قوله تعالى (ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربى الذى يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شئ قدير) اعلم أنه تعالى ذكر ههنا قصصا ثلاثا الاولى منها فى بيان اثبات العلم بالصانع والثانية والثالثة فى اثبات الحشر والنشر والبعث والقصة الاولى مناظرة ابراهيم صلى الله عليه وسلم مع ملك زمانه وهى هذه الآية التى نحن فى تفسيرها فنقول * أما قوله تعالى ألم تر فهى كلمة يوقف بها المخاطب على تعجب منها ولفظها لفظ الاستفهام وهى كما يقال ألم تر الى فلان كيف يصنع معناه هل رأيت كفلان فى صنعه كذا أما قوله الى الذى حاج ابراهيم فى ربه فقال مجاهد هو نمروذ بن كنعان وهو أول من تجبر وادعى الربوبية واختلفوا فى وقت هذه المحاجة قيل انه عند كسر الاصنام قبل الالقاء فى النار عن مقاتل وقيل بعد القائه فى النار والمحاجة المغالبة يقال حاججته فحججته أى غالبته فغلبته والضمير فى قوله فى ربه يحتمل أن يعود الى ابراهيم

وسائر المضلين عن طريق الحق فالموصول مبتدأ وأولياؤهم مبتدأ ثان والطاغوت خبره والجملة خبر للاول والجملة الحاصلة معطوفة على ما قبلها ولعل تغيير السبك للاحتراز عن وضع الطاغوت فى مقابلة الاسم الجليل ولقصد المبالغة بتكرير الاسناد مع الايماء الى التباين بين الفريقين من كل وجه حتى من جهة التعبير أيضا (يخرجونهم) بالوساوس وغيرها من طرق الاضلال والاغواء (من النور) الفطرى الذى جبل عليه الناس كافة أو من نور البينات التى يشاهدونها من جهة النبى صلى الله عليه وسلم بتنزيل تمكنهم من الاستضاءة بها منزلة نفسها (الى الظلمات) ظلمات الكفر والانهماك فى الغى وقيل نزلت فى قوم ارتدوا عن الاسلام والجملة تفسير لولاية الطاغوت أو خبر ثان كما مر واسناد الاخراج من حيث السببية الى الطاغوت لا يقدح فى استناده من حيث الخلق الى قدرته سبحانه (أولئك) اشارة

الى الموصول باعتبار اتصافه بما فى حيز الصلة وما يتبعه من القبائح (أصحاب النار) أى ملابسوها وملازموها بسبب مالهم من الجرائم (هم فيها خالدون) ماكثون أبدا

ويحتمل أن يرجع الى الطاعن والاول أظهر كما قال وحاجه قومه قال أتحاجونى فى الله والمعنى وحاجه قومه فى ربه * أما قوله أن آتاه الله الملك فاعلم أن فى الآية قولين الاول ان الهاء فى آتاه عائد الى ابراهيم يعنى ان الله تعالى آتى ابراهيم صلى الله عليه وسلم الملك واحتجوا على هذا القول بوجوه الاول قوله تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما أى سلطانا بالنبوة والقيام بدين الله تعالى والثانى أنه تعالى لايجوز أن يؤتى الملك الكفار ويدعى الربوبية لنفسه والثالث أن عود الضمير الى أقرب المذكورين واجب وابراهيم أقرب المذكورين الى هذا الضمير فوجب أن يكون هذا الضمير عائدا اليه والقول الثانى وهو قول جمهور المفسرين ان الضمير عائد الى ذلك الانسان الذى حاج ابراهيم وأجابوا عن الحجة الاولى بأن هذه الآية دالة على حصول الملك لآل ابراهيم وليس فيها دلالة على حصول الملك لابراهيم عليه السلام وعن الحجة الثانية بأن المراد من الملك ههنا التمكين والقدرة والبسطة فى الدنيا والحس يدل على أنه تعالى قد يعطى الكافر هذا المعنى وأيضا فلم لايجوز أن يقال انه تعالى أعطاه الملك حال ماكان مؤمنا ثم انه بعد ذلك كفر بالله تعالى وعن الحجة الثالثة بأن ابراهيم وان كان أقرب المذكورين الا ان الروايات الكثيرة واردة بأن الذى حاج ابراهيم كان هو الملك فعود الضمير اليه أولى من هذه الجهة ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه الاول أن قوله تعالى أن آتاه الملك يحتمل تأويلات ثلاثة وكل واحد منها انما يصح اذا قلنا الضمير عائد الى الملك لا الى ابراهيم وأحد تلك التأويلات أن يكون المعنى حاج ابراهيم فى ربه لاجل ان آتاه الله الملك على معنى ان ايتاء الملك أبطره وأورثه الكبر والعتو فحاج لذلك ومعلوم أن هذا انما يليق بالملك العاتى والتأويل الثانى ان يكون المعنى انه جعل محاجته فى ربه شكرا على أن آتاه ربه الملك كما يقال عادانى فلان لانى أحسنت اليه يريد انه عكس مايجب عليه من الموالاة لاجل الاحسان ونظيره قوله تعالى وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون وهذا التأويل أيضا لايليق بالنبى فانه يجب عليه اظهار المحاجة قبل حصول الملك وبعده اما الملك العاتى فانه لايليق به اظهار هذا العتو الشديد الابعد أن يحصل الملك العظيم له فثبت أنه لايستقيم لقوله أن آتاه الله الملك معنى وتأويل الا اذا حملناه على الملك العاتى * الحجة الثانية أن المقصود من هذه الآية بيان كمال حال ابراهيم صلى الله عليه وسلم فى اظهار الدعوة الى الدين الحق ومتى كان الكافر سلطانا مهيبا وابراهيم ماكان ملكا كان هذا المعنى أتم مما اذا كان ابراهيم ملكا وماكان الكافر ملكا فوجب المصير الى ماذكرنا (الحجة الثالثة) ماذكره أبو بكر الاصم وهو ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم لو كان هو الملك لما قدر الكافر أن يقتل أحد الرجلين ويستبقى الآخر بل كان ابراهيم صلى الله عليه وسلم يمنعه منه أشد منع بل كان يجب أن يكون كالملجأ الى أن لايفعل ذلك قال القاضى هذا الاستدلال ضعيف لانه من المحتمل أن يقال ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم كان ملكا

وسلطانا فى الدين والتمكن من اظهار المعجزات وذلك الكافر كان ملكا مسلطا قادرا على الظلم فلهذا السبب أمكنه قتل أحد الرجلين وأيضا فيجوز أن يقال انما قتل أحد الرجلين قودا وكان الاختيار اليه واستبقى الآخر مالانه لاقتل عليه أو بذل الدية واستبقاه وأيضا قوله أنا أحيى وأميت خبر ووعد ولادليل فى القرآن على انه فعله فهذا ما يتعلق بهذه المسئلة * أما قوله تعالى اذقال ابراهيم ربى الذى يحيى ويميت ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الظاهر أن هذا جواب سؤال سابق غير مذكور وذلك لان من المعلوم أن الانبياء عليهم السلام بعثوا للدعوة والظاهر أنه متى ادعى الرسالة فان المنكر يطالبه باثبات ان للعالم الها الاترى ان موسى عليه السلام لما قال انى رسول رب العالمين قال فرعون ومارب العالمين فاحتج موسى عليه السلام على اثبات الالهية بقوله رب السموات والارض فكذا ههنا الظاهر أن ابراهيم ادعى الرسالة فقال نمروذ من ربك فقال ابراهيم ربى الذى يحيى ويميت الا أن تلك المقدمة حذفت لان الواقعة تدل عليها (المسئلة الثانية) دليل ابراهيم عليه السلام كان فى غاية الصحة وذلك لانه لاسبيل الى معرفة الله تعالى الا بواسطة أفعاله التى لايشاركه فيها أحد من القادرين والاحياء والاماتة كذلك لان الخلق عاجزون عنهما والعلم بعد الاختيار ضرورى فلابد من مؤثر آخر غير هؤلاء القادرين الذين تراهم وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا أو مختارا والاول باطل لانه يلزم من دوامه دوام الاثر فكان يجب أن لايتبدل الاحياء بالامانة وأن لاتتبدل الامانة بالاحياء والثانى وهو انا نرى فى الحيوان اعضاء مختلفة فى الشكل والصفة والطبيعة والخاصية وتأثير المؤثر الموجب بالذات لايكون كذلك فعلمنا أنه لابد فى الاحياء والاماتة من موجود آخر يؤثر على سبيل القدرة والاختيار فى احياء هذه الحيوانات وفى اماتتها وذلك هو الله سبحانه وتعالى وهو دليل متين قوى ذكره الله سبحانه وتعالى فى مواضع فى كتابه كقوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى آخره وقوله لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين وقال تعالى الذى خلق الموت والحياة (المسئلة الثالثة) لقائل أن يقول انه تعالى قدم الموت على الحياة فى آيات منها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وقال الذى خلق الموت والحياة وحكى عن ابراهيم انه قال فى ثنائه على الله تعالى والذى يميتنى ثم يحيين فلأى سبب قدم فى هذه الآية ذكر الحياة على الموت حيث قال ربى الذى يحيى ويميت والجواب لان المقصود من ذكر الدليل اذا كان هو الدعوة الى الله تعالى وجب أن يكون الدليل فى غاية الوضوح ولاشك ان عجائب الخلقة حال الحياة أكثر واطلاع الانسان عليها أتم فلاجرم وجب تقديم الحياة ههنا فى الذكر أما قوله تعالى قال أنا أحيى وأميت ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يروى أن ابراهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة دعا ذلك الملك الكافر شخصين وقتل أحدهما واستبقى الآخر وقال أنا أيضا أحيى وأميت هذا هو المنقول فى التفسير وعندى انه بعيد وذلك لان الظاهر

وتقريرله على طريقة قوله تعالى ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون كأن ما بعده استشهاد على ولايته تعالى للمؤمنين وتقريرلها وانما بدئ بهذا لرعاية الاقتران بينه وبين مدلوله ولاستقلاله بأمر عجيب حقيق بان يصدر به المقال وهو اجتراؤه على المحاجة فى الله عزوجل وما أتى بها فى أثنائها من العظيمة المنادية بكمال حماقته ولان فيما بعده تعددا وتفصيلا يورث تقديمه انتشار النظم على أنه قد أشير فى تضاعيفه الى هدايته تعالى أيضا بواسطة ابراهيم عليه السلام فان ما يحكى عنه من الدعوة الى الحق وادحاض حجة الكافر من آثار ولايته تعالى وهمزة الاستفهام لانكار النفى وتقرير المنفى أى ألم تنظر أو ألم ينته علمك الى هذا الطاغوت المارد كيف تصدى لاضلال الناس واخراجهم من النور الى الظلمات أى قد تحققت الرؤية وتقررت بناء على أن أمره من الظهور بحيث لايكاد يخفى على أحد ممن له حظ من الخطاب فظهر أن الكفرة أولياؤهم الطاغوت وفى التعرض

من حال ابراهيم انه شرح حقيقة الاحياء وحقيقة الاماتة على الوجه الذى لخصناه فى الاستدلال ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع أن يشتبه على العاقل الاماتة والاحياء على ذلك الوجه بالاماتة والاحياء بمعنى القتل وتركه ويبعد فى الجمع العظيم أن يكونوا فى الحماقة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق والمراد من الآية والله أعلم شئ آخر وهو أن ابراهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بالاحياء والاماتة من الله قال المنكر تدعى الاحياء والاماتة من الله ابتداء من غير واسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية أو تدعى صدور الاحياء والاماتة من الله تعالى بواسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية أما الاول فلا سبيل اليه وأما الثانى فلا يدل على المقصود لان الواحد منا يقدر على الاحياء والاماتة بواسطة سائر الاسباب فان الجماع قد يفضى الى الولد الحى بواسطة الاسباب الارضية والسماوية وتناول السم قد يفضى الى الموت فلما ذكر نمروذ هذا السؤال على هذا الوجه أجاب ابراهيم عليه السلام بأن قال هب ان الاحياء والاماتة حصلا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية الا أنه لا بد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل مدبر فاذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى كان الاحياء والاماتة الحاصلان بواسطة تلك الحركات الفلكية أيضا من الله تعالى وأما الاحياء والاماتة الصادران على البشر بواسطة الاسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك لانه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية فظهر الفرق واذا عرفت هذا فقوله ان الله يأتى بالشمس من المشرق ليس دليلا آخر بل تمام الدليل الاول ومعناه أنه وان كان الاحياء والاماتة من الله بواسطة حركات الافلاك الا أن حركات الافلاك من الله فكان الاحياء والاماتة أيضا من الله تعالى وأما البشر فانه وان صدر منه الاحياء والاماتة بواسطة الاستعانة بالاسباب السماوية والارضية الا ان تلك الاسباب ليست واقعة بقدرته فثبت ان الاحياء والاماتة الصادرين عن البشر ليست على ذلك الوجه وانه لا يصلح نقضا عليه فهذا هو الذى اعتقده فى كيفية جريان هذه المناظرة لا ما هو المشهور عند الكل والله أعلم بحقيقة الحال

(المسئلة الثانية) أجمع القراء على اسقاط ألف أنا فى الوصل فى جميع القرآن الا ما روى عن نافع من اثباته عند استقبال الهمزة والصحيح ما عليه الجمهور لان ضمير المتكلم هو أن وهو الهمزة والنون فأما الالف فانما تلحقها فى الوقف كما تلحق الهاء فى سكوته للوقف وكما ان هذه الهاء تسقط عند الوصل فكذا هذه الالف تسقط عند الوصل لان ما يتصل به يقوم مقامه الا ترى ان همزة الوصل اذا اتصل الكلمة التى هى فيها بشئ سقطت ولم تثبت لان ما يتصل به يتوصل به الى النطق بما بعد الهمزة فلا تثبت الهمزة فكذا الالف فى أنا والهاء التى فى الوقف يجب سقوطها عند الوصل كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل أما قوله تعالى قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فاعلم أن للناس فى هذا المقام طريقين الاول وهو طريقة أكثر المفسرين أن ابراهيم عليه السلام

لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضميره عليه السلام تشريفا له وايذانا بتأييده فى المحاجة (أن آتاه الله الملك) أى لأن آتاه حيث أبطره ذلك وحمله على المحاجة أو حاجه لاجله وضعا للمحاجة التى هى أقبح وجوه الكفر موضع ما يجب عليه من الشكر كما يقال عاديتنى لأن أحسنت اليك أو وقت أن آتاه الله الملك وهو حجة على من منع ايتاء الله الملك للكافر (اذ قال ابراهيم) ظرف لحاج أو بدل من آتاه على الوجه الاخير (ربى الذى يحيى ويميت) بفتح ياء ربى وقرئ بحذفها روى انه عليه الصلاة والسلام لما كسر الاصنام سجنه ثم أخرجه فقال من ربك الذى تدعو اليه قال ربى الذى يحيى ويميت أى يخلق الحياة والموت فى الاجساد (قال) استئناف مبنى على السؤال كأنه قيل كيف حاجه فى هذه المقالة القوية الحقة فقيل قال (أنا أحيى وأميت) روى انه دعا برجلين فقتل أحدهما وأطلق الآخر فقال ذلك

لما رأى من نمرود أنه ألقى تلك الشبهة عدل من ذلك الى دليل آخر أوضح منه فقال ان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فزعم أن الانتقال من دليل الى دليل اخر أوضح منه جائز للمستدل فان قيل هلا قال نمرود فليأت ربك بها من المغرب قلنا الجواب من وجهين أحدهما أن هذه المحاجة كانت مع ابراهيم بعد القائه فى النار وخروجه منها سالما فعلم أن من قدر على حفظ ابراهيم فى تلك النار العظيمة من الاحتراق يقدر على أن يأتى بالشمس من المغرب والثانى أن الله خذله وأنساه ايراد هذه الشبهة نصرة لنبيه عليه السلام والطريق الثانى وهو الذى قال به المحققون ان هذا ما كان انتقالا من دليل الى دليل آخر بل الدليل واحد فى الموضعين وهو انا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على احداثها فلا بد من قادر آخر يتولى احداثها وهو الله سبحانه وتعالى ثم ان قولنا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على احداثها له أمثلة منها الاحياء والاماتة ومنها السحاب والرعد والبرق ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل لا يجوز له أن ينتقل من دليل الى دليل آخر لكن اذا ذكر لايضاح كلامه مثالا فله أن ينتقل من ذلك المثال الى مثال آخر فكان ما فعله ابراهيم من باب ما يكون الدليل واحدا الا انه يقع الانتقال عند ايضاحه من مثال الى مثال آخر وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل الى دليل آخر وهذا الوجه أحسن من الاول وأليق بكلام أهل التحقيق منه والاشكال عليهما من وجوه الاول أن صاحب الشبهة اذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة فى الاسماع وجب على المحق القادر على الجواب أن يذكر الجواب فى الحال ازالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول فلما طعن الملك الكافر فى الدليل الاول أو فى المثال الاول بتلك الشبهة كان الاشتغال بازالة تلك الشبهة واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الواجب والاشكال الثانى انه لما أورد المبطل ذلك السؤال فاذا ترك المحق الكلام الاول وانتقل الى كلام آخر أوهم أن كلامه الاول كان ضعيفا ساقطا وأنه ما كان عالما بضعفه وأن ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساقطا وأنه كان عالما بضعفه فنبه عليه وهذا مما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وانه غير جائز والاشكال الثالث وهو أنه وان كان يحسن الانتقال من دليل الى دليل أو من مثال الى مثال لكنه يجب أن يكون المنتقل اليه أوضح وأقرب وههنا ليس الامر كذلك لان جنس الاحياء لا قدرة للخلق عليه وأما جنس تحريك الاجسام فللخلق قدرة عليه ولا يبعد فى العقل وجود ملك عظيم فى الجثة أعظم من السموات وأنه هو الذى يكون محركا للسموات وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء والاماتة على وجود الصانع أظهر وأقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبى المعصوم أن ينتقل من الدليل الاوضح الاظهر الى الدليل الخفى الذى لا يكون فى نفس الامر قويا والاشكال الرابع أن دلالة الاحياء والاماتة على وجود الصانع أقوى من دلالة طلوع الشمس عليه وذلك لانا نرى

(قال ابراهيم) استئناف كما سلف كأنه قيل فماذا قال ابراهيم لمن فى هذه المرتبة من الحماقة وبماذا ألجمه فقيل قال (فان الله يأتى بالشمس من المشرق) حسبما تقتضيه مشيئته (فأت بها من المغرب) ان كنت قادرا على مثل مقدوراته تعالى لم يلتفت عليه السلام الى ابطال مقالة اللعين ايذانا بأن بطلانها من الجلاء والظهور بحيث لا يكاد يخفى على أحد وأن التصدى لابطالها من قبيل السعى فى تحصيل الحاصل وأتى بمثال لا يجد اللعين فيه مجالا للتمويه والتلبيس

في ذات الانسان وصفاته تبدلات واختلافات والتبدل قوي الدلالة على الحاجة الى المؤثر القادر أما الشمس فلا نرى في ذاتها تبدلا ولا في صفاتها تبدلا ولا في منهج حركاتها تبدلا البتة فكانت دلالة الاحياء والامانة على الصانع أقوى فكان العدول منه الى طلوع الشمس انتقالا من الاقوى الاجلى الى الاخفى الاضعف وانه لا يجوز والاشكال الخامس أن نمروذ لما لم يستحي من معارضة الاحياء والامانة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند استدلال ابراهيم بطلوع الشمس ان يقول طلوع الشمس من المشرق مني فان كان لك اله فقل له حتى يطلعها من المغرب وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك فقالوا انه لو أورد هذا السؤال لكان من الواجب أن تطلع الشمس من المغرب ومن المعلوم أن الاشتغال باظهار فساد سؤاله في الاحياء والامانة أسهل بكثير من التزام اطلاع الشمس من المغرب فبتقدير أن يحصل طلوع الشمس من المغرب الا أنه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلا على وجود الصانع وحينئذ يصير دليله الثاني ضائعا كما صار دليله الاول ضائعا وأيضا فالدليل الذي جعل ابراهيم عليه السلام على أن ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك والتزم الانقطاع واعترف بالحاجة الى الانتقال الى تمسك بدليل لا يمكنه تمشيته الا بالتزام طلوع الشمس من المغرب و بتقدير أن يأتي باطلاع الشمس من المغرب فانه يضيع دليله الثاني كما ضاع الاول ومن المعلوم أن التزام هذه المحذورات لا يليق بأقل الناس علما فضلا عن أفضل العقلاء وأعلم العلماء فظهر بهذا أن هذا التفسير الذي أجمع المفسرون عليه ضعيف وأما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الاشكالات لانا نقول لما احتج ابراهيم عليه السلام بالاحياء والامانة أورد الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلاء وهو انك اذا ادعيت الاحياء والامانة لا بواسطة فذلك لا تجد الى اثباته سبيلا وان ادعيت حصولهما بواسطة حركات الافلاك فنظيره أو ما يقرب منه حاصل للبشر فأجاب ابراهيم عليه السلام بأن الاحياء والامانة وان حصلا بواسطة حركات الافلاك لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح في كون الاحياء والامانة من الله تعالى بخلاف الخلق فانه لا قدرة لهم على تحريكات الافلاك فلا جرم لا يكون الاحياء والامانة صادرين منهم ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازما عليه والله أعلم بحقيقة كلامه * أما قوله تعالى فبهت الذي كفر فالمعنى فبقي مغلوبا لا يجد مقالا ولا للمسئلة جوابا وهو كقوله بل تأتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردها قال الواحدي وفيه ثلاث لغات بهت الرجل فهو مبهوت وبهت وبهت قال عروة العذري

فما هو الا أن أراها فجاءة * فأبهت حتى ما أكاد أجيب

أي أتحير وأسكت ثم قال والله لا يهدي القوم الظالمين وتأويله على قولنا ظاهر أما المعتزلة

(فبهت الذي كفر) أي صار مبهوتا وقرئ على بناء الفاعل على أن الموصول مفعول له أي فغلب ابراهيم الكافر وأسكته وايراد الكفر في حيز الصلة للاشعار بعلة الحكم والتنصيص على كون المحاجة كفرا (والله لا يهدي القوم الظالمين) تذييل مقرر لمضمون ما قبله أي لا يهدي الذين ظلموا أنفسهم بتعريضها للعذاب المخلد بسبب اعراضهم عن قبول الهداية الى مناهج الاستدلال أو الى سبيل النجاة أو الى طريق الجنة يوم القيامة

فقال القاضي يحتمل وجوها منها أنه لايهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج والحق كما يهدى المؤمن فانه لابد في الكافر من ان يعجز وينقطع وأقول هذا ضعيف لان قوله لايهديهم للحجاج انما يصح حيث يكون الحجاج موجودا ولاحجاج على الكفر فكيف يصح أن يقال ان الله تعالى لايهديه اليه قال القاضي ومنها أن يريد أنه لايهديهم لزيادات الالطاف من حيث انهم بالكفر والظلم سدوا على أنفسهم طريق الانتفاع به وأقول هذا أيضا ضعيف لان تلك الزيادات اذا كانت في حقهم ممتنعة عقلا لم يصح أن يقال انه تعالى لايهديهم كما لايقال انه تعالى يجمع بين الضدين فلا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضي ومنها أنه تعالى لايهديهم الى الثواب في الآخرة ولايهديهم الى الجنة وأقول هذا أيضا ضعيف لان المذكور ههنا أمر الاستدلال وتحصيل المعرفة ولم يجر للجنة ذكر فيبعد صرف اللفظ الى الجنة بل أقول اللائق بسياق الآية أن يقال انه تعالى لما بين أن الدليل كان قد بلغ في الظهور والجلا الى حيث صار المبطل كالمبهوت عند سماعه الا أن الله تعالى لما لم يقدر له الاهتداء لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر ونظير هذا التفسير قوله ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله (القصة الثانية) والمقصود منها اثبات المعاد قوله تعالى أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) اختلف النحويون في ادخال الكاف في قوله أو كالذي وذكروا فيه ثلاثة أوجه الاول أن يكون قوله ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في معنى ألم تر كالذي حاج ابراهيم وتكون هذه الآية معطوفة عليه والتقدير أرأيت كالذي حاج ابراهيم أو كالذي مر على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى وهو قول الكسائي والفراء وأبي على الفارسي وأكثر النحويين قالوا ونظيره من القرآن قوله تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله ثم قال من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله فهذا عطف على المعنى لان معناه لمن السموات فقيل لله قال الشاعر

معاوي اننا بشر فأسجح * فلسنا بالجبال ولا الحديدا

فحمل على المعنى وترك اللفظ والقول الثاني وهو اختيار الاخفش أن الكاف زائدة والتقدير ألم تر الى الذي حاج والذي مر على قرية والقول الثالث وهو اختيار المبرد أنا نضمر في الآية زيادة والتقدير ألم تر الى الذي حاج ابراهيم وألم تر الى من كان كالذي مر على قرية (المسألة الثانية) اختلفوا في الذي مر بالقرية فقال قوم كان رجلا كافرا شاكا في البعث وهو قول مجاهد وأكثر المفسرين من المعتزلة وقال الباقون انه كان مسلما ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدي هو عزير وقال عطاء عن ابن عباس هو أرمياء ثم من هؤلاء من قال ان أرمياء هو الخضر عليه السلام وهو رجل من سبط هرون بن عمران عليهما السلام وهو قول محمد بن اسحق وقال وهب بن منبه ان أرمياء هو النبي الذي بعثه الله عندما خرب بختنصر بيت المقدس وأحرق التوراة حجة من قال ان هذا المار كان

(أو كالذي مر على قرية) استشهاد على ماذكر من ولايته تعالى للمؤمنين وتقرير له معطوف على الموصول السابق وايثار أو الفارقة على الواو الجامعة للاحتراز عن توهم اتحاد المستشهد عليه من أول الامر والكاف اما اسمية كما اختاره قوم بمجيئها للتنبيه على تعدد الشواهد وعدم انحصارها فيما ذكر كما في قولك الفعل الماضي مثل نصر واما زائدة كما ارتضاه آخرون والمعنى أولم تر الى مثل الذي أو الى الذي مر على قرية كيف هداه الله تعالى وأخرجه من ظلمة الاشتباه الى نور العيان والشهود أي قد رأيت ذلك وشاهدته فاذن لاريب في أن الله ولي الذين آمنوا الخ هذا وأما جعل الهمزة لمجرد التعجيب على أن يكون المعنى في الاول ألم تنظر الى الذي حاج الخ أي انظر اليه وتعجب من أمره وفي الثاني أو أرأيت مثل الذي مر الخ ايذانا بأن حاله وما جرى عليه في الغرابة بحيث لايرى له مثل كما استقر عليه رأي الجمهور فغير خليق بجزالة التنزيل وفخامة شأنه الجليل فتدبر.

كافرا وجوه الاول ان الله حكى عنه أنه قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا كلام من يستبعد من الله الاحياء بعد الاماتة وذلك كفر فان قيل يجوز أن ذلك وقع منه قبل البلوغ قلنا لو كان كذلك لم يجز من الله تعالى ان يعجب رسوله منه اذ الصبي لايتعجب من شكه فى مثل ذلك وهذه الحجة ضعيفة لاحتمال أن ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك فى قدرة الله تعالى على ذلك بل كان بسبب اطراد العادات فى أن مثل ذلك الموضع الخراب قلما يصيره الله معمورا وهذا كما أن الواحد منا يشير الى جبل فيقول متى يقلبه الله ذهبا أو ياقوتا لأن مراده منه الشك فى قدرة الله تعالى بل على أن مراده أن ذلك لايقع منه ولا يحصل فى مطرد العادات فكذا ههنا الوجه الثانى قالوا انه تعالى قال فى حقه فلما تبين له وهذا يدل على أنه قبل ذلك لم يكن ذلك التبين حاصلا له وهذا أيضا ضعيف لان تبين الاحياء على سبيل المشاهدة ما كان حاصلا له قبل ذلك فأما أن تبين ذلك على سبيل الاستدلال ما كان حاصلا فهو ممنوع الوجه الثالث أنه قال أعلم أن الله على كل شئ قدير وهذا يدل على أن هذا العلم انما حصل له فى ذلك الوقت وأنه كان خاليا عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت وهذا أيضا ضعيف لان تلك المشاهدة لاشك أنها أفادت نوع توكيد وطمأنينة ووثوق وذلك القدر من التأكيد انما حصل فى ذلك الوقت وهذا لايدل على أن أصل العلم ما كان حاصلا قبل ذلك الوجه الرابع لهم أن هذا المار كان كافرا لانتظامه مع نمروذ فى سلك واحد وهو ضعيف أيضا لان قبله وان كان قصة نمروذ ولكن بعده قصة سؤال ابراهيم فوجب أن يكون نبيا من جنس ابراهيم وحجة من قال انه كان مؤمنا وكان نبيا وجوه الاول أن قوله أنى يحيي هذه الله بعد موتها يدل على أنه كان عالما بالله وعلى أنه كان عالما بأنه تعالى يصح منه الاحياء فى الجملة لان تخصيص هذا الشئ باستبعاد الاحياء انما يصح أن لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحياء فى الجملة فأما من يعتقد أن القدرة على الاحياء ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص فائدة الحجة الثانية أن قوله كم لبثت لابد له من قائل والمذكور السابق هو الله تعالى فصار التقدير قال الله تعالى كم لبثت فقال ذلك الانسان لبثت يوما أو بعض يوم فقال الله تعالى بل لبثت مائة عام ومما يؤكد أن قائل هذا القول هو الله تعالى قوله ولنجعلك آية للناس ومن المعلوم أن القادر على جعله آية للناس هو الله تعالى ثم قال وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما ولاشك أن قائل هذا القول هو الله تعالى فثبت أن هذه الآية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على أنه تعالى تكلم معه ومعلوم أن هذا لايليق بحال هذا الكافر فان قيل لعله تعالى بعث اليه رسولا أو ملكا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى قلنا ظاهر هذا الكلام يدل على أن قائل هذه الاقوال معه هو الله تعالى فصرف اللفظ عن هذا الظاهر الى المجاز من غير دليل بوجه غير جائز والحجة الثالثة أن اعادته حيا وابقاء الطعام والشراب على حالهما واعادة الحمار حيا بعد ما صار رميما مع كونه مشاهدا لاعادة أجزاء الحمار الى التركيب والى الحياة اكرام عظيم وتشريف

بالمار هو عزير بن شرخيا قاله قتادة والربيع وعكرمة وناجية بن كعب وسليمان بن بريدة والضحاك والسدى رضى الله عنهم وقيل هو أرمياء بن حلقيا من سبط هرون عليه السلام قاله وهب وعبد الله بن عمير وقيل أرمياء هو الخضر بعينه وقال مجاهد كان المار رجلا كافرا بالبعث وهو بعيد والقرية بيت المقدس قاله وهب وعكرمة والربيع وقيل هى دير هرقل على شط دجلة وقال الكلبي هى دير سابر آباد وقال السدى هى دير سلماباد والاول هو الاظهر والاشهر روى أن بني اسرائيل لما بالغوا فى تعاطي الشر والفساد وجاوزوا فى العتو والطغيان كل حد معتاد سلط الله تعالى عليهم بختنصر البابلي فسار اليهم فى ستمائة ألف راية حتى وطئ الشام وخرب بيت المقدس وجعل بنى اسرائيل أثلاثا ثلث منهم قتلهم وثلث منهم اقرهم بالشام وثلث منهم سباهم وكانوا مائة ألف غلام يافع وغير يافع فقسمهم بين الملوك الذين كانوا معه فأصاب كل ملك منهم أربعة غلمة وكان عزير من جملتهم فلما نجاه الله تعالى منهم بعد حين مر بحماره على بيت المقدس فرآه على أفظع مرأى وأوحش منظر وذلك قوله عزوجل

كريم وذلك لا يليق بحال الكافر فان قيل لم لا يجوز أن يقال ان كل هذه الاشياء انما أدخلها الله تعالى في الوجود اكراما لانسان آخر كان نبيا في ذلك الزمان قلنا لم يجر في هذه الآية ذكر هذا النبي وليس في هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبي أصلا فلو كان المقصود من اظهار هذه الاشياء اكرام ذلك النبي وتأييد رسالته بالمعجزة لكان ترك ذكر ذلك الرسول اهمالا لما هو الغرض الاصلي من الكلام وانه لا يجوز فان قيل لو كان ذلك الشخص لكان اما أن يقال انه ادعى النبوة من قبل الاماتة والاحياء أو بعدهما والاول باطل لان ارسال النبي من قبل الله يكون لمصلحة تعود على الامة وذلك لا يتم بعد الاماتة وان ادعى النبوة بعد الاحياء فالمعجز قد تقدم على الدعوى وذلك غير جائز قلنا اظهار خوارق العادات على يد من يعلم الله أنه سيصير رسولا جائز عندنا وعلى هذا الطريق زال السؤال (الحجة الرابعة) أنه تعالى قال في حق هذا الشخص ولنجعلك آية للناس وهذا اللفظ انما يستعمل في حق الانبياء والرسل قال تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين فكان هذا وعدا من الله تعالى بأنه يجعله نبيا وأيضا فهذا الكلام لم يدل على النبوة بصريحه فلا شك أنه يفيد التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر وعلى الشك في قدرة الله تعالى فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من جعله آية أن من عرفه من الناس شابا كاملا اذا شاهدوه بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا أو هرموا أو سمعوا بالخبر أنه كان مات منذ زمان وقد عاد شابا صح أن يقال لاجل ذلك انه آية للناس لانهم يعتبرون بذلك ويعرفون به قدرة الله تعالى ونبوة نبي ذلك الزمان والجواب من وجهين الاول أن قوله ولنجعلك آية اخبار عن أنه تعالى يجعله آية وهذا الاخبار انما وقع بعد أن أحياه الله وتكلم معه والمجعول لا يجعل ثانيا فوجب حمل قوله ولنجعلك آية للناس على أمر زائد عن هذا الاحياء وأنتم تحملونه على نفس هذا الاحياء فكان باطلا والثاني أن وجه التمسك أن قوله ولنجعلك آية للناس يدل على التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى (الحجة الخامسة) ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في سبب نزول الآية قال ان بختنصر غزا بني اسرائيل فسبى منهم الكثير ومنهم عزير وكان من علمائهم فجاء بهم الى بابل فدخل عزير يوما تلك القرية ونزل تحت شجرة وهو على حمار فربط حماره وطاف في القرية فلم ير فيها أحدا فعجب من ذلك وقال أنى يحيي هذه الله بعد موتها لا على سبيل الشك في القدرة بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة وكانت الاشجار مثمرة فتناول من الفاكهة التين والعنب وشرب من عصير العنب ونام فأماته الله تعالى في منامه مائة عام وهو شاب ثم أعمى عن موته أيضا الانس والسباع والطير ثم أحياه الله تعالى بعد المائة ونودي من السماء يا عزير كم لبثت بعد الموت فقال يوما فأبصر من الشمس بقية فقال أو بعض يوم فقال الله تعالى بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمها فنظر فاذا التين والعنب كما شاهدهما ثم قال وانظر الى حمارك

(وهي خاوية على عروشها) أي ساقطة على سقوفها بأن سقطت العروش ثم الحيطان من خوى البيت اذا سقط أو من خوت الارض أي تهدمت والجملة حال من ضمير مر أو من قرية عند من يجوز الحال من النكرة مطلقا (قال) أي تلهفا عليها وتشوقا الى عمارتها مع استشعار اليأس عنها (أنى يحيي هذه الله) وهي على ما يرى من الحالة العجيبة المباينة للحياة وتقديمها على الفاعل للاعتناء بها من حيث ان الاستبعاد ناشئ من جهتها لا من جهة الفاعل وأنى نصب على الظرفية ان كانت بمعنى متى وعلى الحالية من هذه ان كانت بمعنى كيف والعامل يحيي وأيا ما كان فالمراد استبعاد عمارتها بالبناء والسكان من بقايا أهلها الذين تفرقوا أيدي سبا ومن غيرهم وانما عبر عنها بالاحياء الذي هو علم في البعد عن الوقوع عادة تهويلا للخطب وتأكيدا للاستبعاد كما انه لاجله عبر عن خرابها بالموت حيث قيل (بعد موتها) وحيث كان هذا التعبير معربا عن استبعاد الاحياء بعد الموت على ابلغ وجه وآكده أراه الله عز وجل آثر ذي أثير أبعد الامرين في نفسه ثم في غيره ثم أراه ما استبعده صريحا مبالغة في ازاحة ما عسى يختلج في خلده وأما حمل احيائها على

فنظر فاذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت أوصاله وسمع صوتا أيتها العظام البالية انى جاعل فيك روحا فانضم أجزاء العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع الى الضلع والذراع الى مكانه ثم جاء الرأس الى مكانه ثم العصب والعروق ثم أنبت طراء اللحم عليه ثم انبسط الجلد عليه ثم خرجت الشعور من الجلد ثم نفخ فيه الروح فاذا هو قائم ينهق فخر عزير ساجدا وقال أعلم أن الله على كل شئ قدير ثم انه دخل بيت المقدس فقال القوم حدثنا آباؤنا أن عزير بن شرخياء مات ببابل وقد كان بختنصر قتل ببيت المقدس أربعين ألفا ممن قرأ التوراة وكان فيهم عزير والقوم ما عرفوا أنه يقرأ التوراة فلما أتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة وأملاها عليهم عن ظهر قلبه فلم يخرم منها حرفا وكانت التوراة قد دفنت في موضع فأخرجت وعورض بما أملاه فما اختلفا في حرف فعند ذلك قالوا عزير ابن الله وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على أن ذلك المار كان نبيا (المسئلة الثالثة) اختلفوا في تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع ايلياء وهي بيت المقدس وقال ابن زيد هي القرية التي خرج منها الالوف حذر الموت أما قوله تعالى وهي خاوية على عروشها قال الاصمعي خوى البيت فهو يخوى خواء ممدودا اذا ما خلا من أهله والخوا خلو البطن من الطعام وفي الحديث كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سجد خوى أي خلى ما بين عضديه وجنبيه وبطنه وفخذيه وخوى الفرس ما بين قوائمه ثم يقال للبيت اذا انهدم خوى لانه بتهدمه يخلو من أهله وكذلك خوت النجوم وأخوت اذا سقطت ولم تمطر لانها خلت عن المطر والعرش سقف البيت والعروش الابنية والسقوف من الخشب يقال عرش الرجل يعرش ويعرش اذا بنى وسقف بخشب فقوله وهي خاوية على عروشها أي منهدمة ساقطة خراب قاله ابن عباس رضي الله عنهما وفيه وجوه أحدها أن حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقوفها ثم انقعرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المنهدمة ومعنى الخاوية المنقعرة وهي المنقلعة من أصولها يدل عليه قوله تعالى اعجاز نخل خاوية وموضع آخر اعجاز نخل منقعر وهذه الصفة في خراب المنازل من أحسن ما يوصف به والثاني قوله تعالى خاوية على عروشها أي خاوية عن عروشها جعل على بمعنى عن كقوله اذا اكتالوا على الناس أي عنهم والثالث أن المراد أن القرية خاوية مع كون أشجارها معروشة فكان التعجب من ذلك أكثر لان الغالب من القرية الخالية الخاوية أن يبطل ما فيها من عروش الفاكهة فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب أكثر أما قوله تعالى قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها فقد ذكرنا أن من قال المار كان كافرا حمله على الشك في قدرة الله تعالى ومن قال كان نبيا حمله على الاستبعاد بحسب مجاري العرف والعادة أو كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لاجل التأكيد كما قال ابراهيم عليه السلام أرني كيف تحيي الموتى وقوله أنى أي من أين كقوله أنى لك هذا والمراد باحياء هذه القرية عمارتها أي متى يفعل الله تعالى ذلك على

مع كونه أدخل في الاستبعاد لشدة مباينته للحياة وغاية بعده عن قبولها على انه لم تتعلق ارادته تعالى باحيائهم كما تعلقت بعمارتها ومعاينة المار لها كما سيحيط به خبرا (فأماته الله) وألبثه على الموت (مائة عام) روى أنه لما دخل القرية ربط حماره فطاف بها ولم ير بها أحدا فقال ما قال وكانت أشجارها قد أثمرت فتناول من التين والعنب وشرب من عصيره ونام فأماته الله تعالى في منامه وهو شاب وأمات حماره وبقية تينه وعنبه وعصيره عنده ثم أعمى الله تعالى عنه عيون المخلوقات فلم يره أحد فلما مضى من موته سبعون سنة وجه الله عز وعلا ملكا عظيما من ملوك فارس يقال له يوشك الى بيت المقدس ليعمره ومعه ألف قهرمان مع كل قهرمان ثلثمائة ألف عامل فجعلوا يعمرونه وأهلك الله تعالى بختنصر ببعوضة دخلت دماغه ونجى الله تعالى من بقي من بني اسرائيل وردهم الى بيت المقدس وتراجع اليه من تفرق منهم في الاكناف فعمروه ثلاثين سنة وكثروا وكانوا كأحسن ما كانوا عليه ﴿ معنى ﴾ فلما تمت المائة من موت عزير أحياه الله تعالى وذلك قوله تعالى

معنى أنه لايفعله فأحب الله تعالى أن يريه فى نفسه وفى احياء القرية آية فأماته الله مائة عام وقد ذكرنا القصة فان قيل ما الفائدة فى اماتة الله له مائة عام مع أن الاستدلال بالاحياء بعد يوم أو بعد بعض يوم حاصل قلنا لان الاحياء بعد تراخى المدة أبعد فى العقول من الاحياء بعد قرب المدة وأيضا فلان بعد تراخى المدة مايشاهد منه و يشاهد هو من غيره أعجب أما قوله تعالى ثم بعثه فالمعنى ثم أحياه و يوم القيامة يسمى يوم البعث لانهم يبعثون من قبورهم وأصله من بعثت الناقة اذا أقمتها من مكانها وانما قال ثم بعثه ولم يقل ثم احياه لان قوله ثم بعثه يدل على أنه عاد كما كان أولا حيا عاقلا فهما مستعدا للنظر والاستدلال فى المعارف الالهية ولو قال ثم أحياه لم تحصل هذه الفوائد أما قوله تعالى قال كم لبثت ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فيه وجهان من القراءة قرأ أبو عمرو وحمزه والكسائى بالادغام والباقون بالاظهار فمن أدغم فلقرب المخرجين ومن أظهر فلتباين المخرجين وان كانا قريبين (المسئلة الثانية) أجمعوا على أن قائل هذا القول هو الله تعالى وانما عرف أن هذا الخطاب من الله تعالى لان ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز ولانه بعد الاحياء شاهد من أحوال حماره وظهور البلى فى عظامه ماعرف به أن تلك الخوارق لم تصدر الا من الله تعالى (المسئلة الثالثة) فى الآية اشكال وهو أن الله تعالى كان عالما بأنه كان ميتا وكان عالما بأن الميت لايمكنه بعد ان صار حيا أن يعلم أن مدة موته كانت طويلة أم قصيرة فمع ذلك لاى حكمة سأله عن مقدار تلك المدة والجواب عنه أن المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ماحدث من الخوارق أما قوله تعالى لبثت يوما أو بعض يوم ففيه سؤالات السؤال الاول لم ذكر هذا الترديد الجواب أن الميت طالت مدة موته أم قصرت فالحال واحدة بالنسبة اليه فأجاب بأقل مايمكن أن يكون ميتا الا انه اليقين وفى التفسير أن اماتته كانت فى أول النهار فقال يوما ثم لما نظر الى ضوء الشمس باقيا على رؤس الجدران فقال أو بعض يوم (السؤال الثانى) أنه لما كان اللبث مائة عام ثم قال لبثت يوما أو بعض يوم أليس هذا يكون كذبا والجواب أنه قال ذلك على حسب الظن ولا يكون مؤاخذا بهذا الكذب ونظيره أنه تعالى حكى عن أصحاب الكهف أنهم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم على ماتوهموه ووقع عندهم وأيضا قال اخوة يوسف عليه السلام ياأبانا ان ابنك سرق وماشهدنا الا بما علمنا وانما قالوا ذلك بناء على الامارة من اخراج الصواع من رحله (السؤال الثالث) هل علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت أولم يعلم ذلك بل كان يعتقد أن ذلك اللبث كان بسبب الموت الجواب الاظهر أنه علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت وذلك لان الغرض الاصلى فى اماتته ثم احيائه بعد مائة عام أن يشاهد الاحياء بعد الاماتة وذلك لايحصل الا اذا عرف أن ذلك اللبث كان بسبب الموت وهو أيضا قد شاهد اما فى نفسه او فى حماره أحوالا دالة على أن ذلك اللبث كان بسبب الموت أما قوله تعالى قال بل لبثت مائة عام فالمعنى ظاهر وقيل العام أصله من العوم الذى هو السباحة لان فيه

النوم وللايذان بأنه اعاده كهيئته يوم موته عاقلا فاهما مستعدا للنظر والاستدلال (قال) استئناف مبنى على السؤال كأنه قيل فماذا قال له بعد بعثه فقيل قال (كم لبثت) ليظهر له عجزه عن الاحاطة بشؤنه تعالى وان احياءه ليس بعد مدة يسيرة ربما يتوهم انه هين فى الجملة بل بعد مدة طويلة و ينحسم به مادة استبعاده بالمرة و يطلع فى تضاعيفه على أمر آخر من بدائع آثار قدرته تعالى وهو ابقاء الغذاء المتسارع الى الفساد بالطبع على ما كان عليه دهرا طويلا من غير تغير ما وكم نصب على الظرفية مميزها محذوف أى كم وقتا لبثت والقائل هو الله تعالى أو ملك مأمور بذلك من قبله تعالى قيل نودى من السماء ياعزير كم لبثت بعد الموت (قال لبثت يوما أو بعض يوم) قاله بناء على التقريب والتخمين أو استقصارا لمدة لبثه وأما ما يقال من انه مات ضحى و بعث بعد المائة قبيل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس يوما فالتفت اليها فرأى منها بقية .

سبحانه وتعالى بلا لا يمكن من التصرف فيه أما قوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلف القراء فى اثبات الهاء فى الوصل من قوله لم يتسنه واقتده وماليه وسلطانيه وماهيه بعد ان اتفقوا على اثباتها فى الوقف فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها باثبات الهاء فى الوصل وكان حمزة يحذفهن فى الوصل وكان الكسائى يحذف الهاء فى الوصل من قوله لم يتسنه واقتده ويثبتها فى الوصل فى الباقى ولم يختلفوا فى قوله لم أوت كتابيه ولم أدر ما حسابيه أنها بالهاء فى الوصل والوقف اذا عرفت هذا فنقول أما الحذف ففيه وجوه (أحدها) ان اشتقاق قوله يتسنه من السنة وزعم كثير من الناس ان أصل السنة سنوة قالوا والدليل عليه أنهم يقولون فى الاشتقاق منها أسنت القوم اذا أصابتهم السنة وقال الشاعر

ورجال مكة مسنتون عجاف *

ويقولون فى جمعها سنوات وفى الفعل منها سانيت الرجل مساناة اذا عامله سنة سنة وفى التصغير سنية اذا ثبت هذا كان الهاء فى قوله لم يتسنه للسكت لا للاصل (وثانيها) نقل الواحدى عن الفراء أنه قال يجوز أن يكون أصل سنة سننة لانهم قالوا فى تصغيرها سنينة وان كان ذلك قليلا فعلى هذا يجوز أن يكون لم يتسنه أصله لم يتسنن ثم أسقطت النون الاخيرة ثم أدخل عليها هاء السكت عند الوقف عليه كما أن أصل لم يتقض البازى لم يتقضض البازى ثم أسقطت الضاد الاخيرة ثم أدخل عليه هاء السكت عند الوقف فيقال لم يتقضه (وثالثها) أن يكون لم يتسنه مأخوذا من قوله تعالى من حمأ مسنون والسن فى اللغة هو الصب هكذا قال أبو على الفارسى فقوله لم يتسنن أى الشراب بقى بحاله لم ينصب وقد أتى عليه مائة عام ثم انه حذفت النون الاخيرة وابدلت بهاء السكت عند الوقف على ما قررناه فى الوجه الثانى فهذه الوجوه الثلاثة لبيان الحذف وأما بيان الاثبات فهو أن لم يتسنه مأخوذ من السنة والسنة أصلها سنهة بدليل أنه يقال فى تصغيرها سنيهة ويقال سانهت النخلة بمعنى عاومت وآجرت الدار مسانهة واذا كان كذلك فالهاء فى لم يتسنه لام الفعل فلا جرم لم يحذف البتة لا عند الوصل ولا عند الوقف (المسئلة الثانية) قوله تعالى لم يتسنه أى لم يتغير وأصل معنى لم يتسنه أى لم يأت عليه السنون لان مر السنين اذا لم تغيره فكأنها لم تأت عليه ونقلنا عن أبى على الفارسى لم يتسنن أى لم ينصب الشراب بقى فى الآية سؤالان السؤال الاول أنه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام كان من حقه أن يذكر عقيبه ما يدل على ذلك وقوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه لا يدل على أنه لبث مائة عام بل يدل ظاهرا على ما قاله من أنه لبث يوما أو بعض يوم والجواب أنه كلما كانت الشبهة أقوى مع علم الانسان فى الجملة انها شبهة كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة آكد ووقوعه فى العقل أكمل فكأنه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام قال فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه فان هذا مما يؤكد قولك لبثت يوما أو بعض يوم فحينئذ يعظم اشتياقك الى الدليل الذى يكشف عن هذه الشبهة ثم قال بعده وانظر الى حمارك فرأى الحمار صار

فقال أو بعض يوم على وجه الاضراب فبمعزل من التحقيق اذ لا وجه للجزم بتمام اليوم ولو بناء على حسبان الغروب لتحقق النقصان من أوله (قال) استئناف كما سلف (بل لبثت مائة عام) عطف على مقدر أى ما لبثت ذلك القدر بل هذا المقدار (فانظر) لتعاين أمرا آخر من دلائل قدرتنا (الى طعامك وشرابك لم يتسنه) أى لم يتغير فى هذه المدة المتطاولة مع تداعيه الى الفساد روى انه وجد تينه وعنبه كما جنى وعصيره كما عصر والجملة المنفية حال بغير واو كقوله تعالى لم يمسسهم سوء اما من الطعام والشراب وافراد الضمير لجريانهما مجرى الواحد كالغذاء واما من الاخير اكتفاء بدلالة حاله على حال الاول ويؤيده قراءة من قرأ وهذا شرابك لم يتسن والهاء أصلية أو هاء سكت واشتقاقه من السنة لما أن لامها هاء أو واو وقيل أصله لم يتسنن من الحمأ المسنون فقلبت نونه حرف علة كما فى تقضى البازى وقد جوز أن يكون معنى لم يتسنه لم يمر عليه السنون الى مرت لا حقيقة بل تشبيها اى هو على حاله كانه لم يلبث مائة عام وقرئ لم يسنه بادغام التاء فى السين ﴿ رميا ﴾

رميما وعظاما نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى فان الطعام والشراب يسرع التغير فيهما والحمار ربما بقي دهراً طويلا وزمانا عظيما فرأى مالا يبقى باقيا وهو الطعام والشراب ومايبقى غير باق وهو العظام فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى وتمكن وقوع هذه الحجة في عقله وفي قلبه السؤال الثاني انه تعالى ذكر الطعام والشراب وقوله لم يتسنه راجع الى الشراب لا الى الطعام والجواب كما يوصف الشراب بأنه لم يتغير كذلك يوصف الطعام بأنه لم يتغير لا سيما اذا كان الطعام لطيفا يتسارع الفساد اليه والمروى أن طعامه كان هو التين والعنب وشرابه كان عصير العنب واللبن وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسنن * أما قوله تعالى وانظر الى حمارك فالمعنى انه عرفه طول مدة موته بأن شاهد عظام حماره نخرة رميمة وهذا في الحقيقة لا يدل بذاته لانه لما شاهد انقلاب العظام النخرة حيا في الحال علم أن القادر على ذلك قادر على أن يميت الحمار في الحال ويجعل عظامه رميمة نخرة في الحال وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعظام الحمار على طول مدة الموت بل انقلاب عظام الحمار الى الحياة معجزة دالة على صدق ماسمع من قوله بل لبثت مائة عام قال الضحاك معنى قوله انه لما أحيي بعد الموت كان دليلا على صحة البعث وقال غيره كان آية لان الله تعالى أحياه شابا أسود الرأس وبنو بنيه شيوخ بيض اللحى والرؤس * أما قوله تعالى ولنجعلك آية للناس فقد بينا أن المراد منه التشريف والتعظيم والوعد بالدرجة العالية في الدين والدنيا وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى فان قيل ما فائدة الواو في قوله ولنجعلك قلنا قال الفراء دخلت الواو لانه فعل بعدها مضمر لانه لو قال وانظر الى حمارك لنجعلك آية كان النظر الى الحمار شرطا وجعله آية جزاء وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام أما لما قال ولنجعلك آية كان المعنى ولنجعلك آية فعلنا ما فعلنا من الاماتة والاحياء ومثله قوله تعالى وكذلك نصرف الآيات وليقولوا دارست والمعنى وليقولوا دارست صرفنا الآيات وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين أي ونريه الملكوت * أما قوله تعالى وانظر الى العظام فأكثر المفسرين على أن المراد بالعظام عظام حماره فان اللام فيه بدل الكناية وقال آخرون أراد به عظام هذا الرجل نفسه قالوا انه تعالى أحيا رأسه وعينيه وكانت بقية بدنه عظاما نخرة فكان ينظر الى أجزاء عظام نفسه فرآها تجتمع وينضم البعض الى البعض وكان يرى حماره واقفا كما ربطه حين كان حيا لم يأكل ولم يشرب مائة عام وتقدير الكلام على هذا الوجه وانظر الى عظامك وهذا قول قتادة والربيع وابن زيد وهو عندي ضعيف لوجوه أحدها أن قوله لبثت يوما أو بعض يوم انما يليق بمن لا يرى أثر التغير في نفسه فيظن انه كان نائما في بعض يوم أما من شاهد أجزاء بدنه متفرقة وعظام بدنه رميمة نخرة فلا يليق به ذلك القول وثانيها انه تعالى حكى عنه انه خاطبه وأجاب فيجب أن يكون المجيب هو الذي أماته الله فاذا كانت الاماتة راجعة الى كله فالمجيب أيضا الذي بعثه الله يجب أن يكون

وانظر الى حمارك) كيف نخرت عظامه وتفرقت وتقطعت أوصاله وتمزقت ليتبين لك ماذكر من اللبث المديد وتطمئن به نفسك وقوله عز وجل (ولنجعلك آية للناس) عطف على مقدر متعلق بفعل مقدر قبله بطريق الاستئناف مقرر لمضمون ماسبق أي فعلنا مافعلنا من احيائك بعد ماذكر لتعاين مااستبعدته من الاحياء بعد دهر طويل ولنجعلك آية للناس الموجودين في هذا القرن بأن يشاهدوك وأنت من أهل القرون الخالية ويأخذوا منك ماطوى عنهم منذ أحقاب من علم التوراة كما سيأتي أو متعلق بفعل مقدر بعده أي ولنجعلك آية لهم على الوجه المذكور فعلنا ما فعلنا فهو على التقديرين دليل على ماذكر من اللبث المديد ولذلك فرق بينه وبين الامر بالنظر الى حماره وتكرير الامر في قوله تعالى (وانظر الى العظام) مع أن المراد عظام الحمار أيضا لما أن المأمور به أولا هو النظر اليهما من حيث دلالتها على ماذكر من اللبث المديد وثانيا هو النظر اليها من حيث تعتريها الحياة ومباديها أي وانظر الى عظام الحمار لتشاهد كيفية الاحياء في غيرك بعد ماشاهدت نفسه في نفسك

جملة الشخص وثالثها ان قوله فأماته الله مائة عام ثم بعثه يدل على أن تلك الجملة أحياها
وبعثها أما قوله كيف ننشرها فالمراد نحييها يقال أنشر الله الميت ونشره وقال تعالى ثم اذا
شاء أنشره وقد وصف الله العظام بالاحياء فى قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها وقرئ ننشرها بفتح النون وضم الشين قال الفراء كأنه ذهب الى النشر بعد
الطى وذلك أن بالحياة يكون الانبساط فى التصرف فهو كأنه مطوى مادام ميتا فاذا
عاد حيا صار كأنه نشر بعد الطى وقرأ حمزة والكسائى ننشزها بالزاى المنقوطة من فوق
والمعنى نرفع بعضها الى بعض وانشاز الشئ رفعه يقال أنشزته فنشز أى رفعته فارتفع
ويقال لما ارتفع من الارض نشز ومنه نشوز المرأة وهو أن ترتفع عن حد رضا الزوج
ومعنى الآية على هذه القراءة كيف نرفعها من الارض فنردها الى أماكنها من الجسد
ونركب بعضها على بعض وروى عن النخعى انه كان يقرأ ننشزها بفتح النون وضم الشين
والزاى ووجهه ماقال الاخفش انه يقال نشزته وأنشزته أى رفعته والمعنى من جميع
القراآت انه تعالى ركب العظام بعضها على بعض حتى اتصلت على نظام ثم بسط اللحم
عليها ونشر العروق والاعصاب واللحوم والجلود عليها ورفع بعضها الى جنب البعض
فيكون كل القراآت داخلا فى ذلك ثم قال تعالى فلما تبين له وهذا راجع الى ماتقدم ذكره
من قوله أنى يحيي هذه الله بعد موتها والمعنى فلما تبين له وقوع ما كان يستبعد وقوعه وقال
صاحب الكشاف فاعل تبين له مضمر تقديره فلما تبين له أن الله على كل شئ قدير قال أعلم
ان الله على كل شئ قدير فحذف الاول لدلالة الثانى عليه وهذا عندى فيه تعسف بل
الصحيح انه لما تبين له امر الاماتة والاحياء على سبيل المشاهدة قال اعلم أن الله على كل شئ
قدير وتأويله انى قد علمت مشاهدة ما كنت أعلمه قبل ذلك الاستدلال وقرأ حمزة
والكسائى قال اعلم على لفظ الامر وفيه وجهان أحدهما انه عند التبين أمر نفسه
بذلك قال الاعشى * ودع امامة ان الركب قد رحلوا والثانى ان الله تعالى قال اعلم أن الله
على كل شئ قدير ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عبد الله والاعمش قيل اعلم أن الله
على كل شئ قدير ويؤكده قوله فى قصة ابراهيم رب أرنى كيف تحيي الموتى ثم قال
فى آخرها واعلم أن الله عزيز حكيم قال القاضى والقراءة الاولى وذلك لان الامر بالشئ
انما يحسن عند عدم المأمور به وههنا العلم حاصل بدليل قوله فلما تبين له فكان الامر
بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز أما الاخبار عن أنه حصل كان جائزا * (القصة الثالثة)
وهى أيضا دالة على صحة البعث قوله تعالى (واذ قال ابراهيم رب أرنى كيف تحيي الموتى
قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل
على كل جبل منهن جزأ ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم) فى الآية مسائل
(المسئلة الاولى) فى عامل اذ قولان قال الزجاج التقدير اذكر اذ قال ابراهيم وقال غيره انه
معطوف على قوله ألم تر الى الذى حاج ابراهيم والتقدير ألم تر اذ حاج ابراهيم فى ربه وألم تر

كيف ننشزها) بالزاى المعجمة أى يرفع بعضها الى بعض ونردها الى اماكنها من الجسد فنركبها تركيبا لائقا بها
وقال الكسائى نلبنها ونعظمها ولعل من فسره بنحييها أراد بالاحياء هذا المعنى وكذا من قرأ ننشرها
بالراء من انشر الله
تعالى الموتى أى احياها
لامعناه الحقيقى لقوله
تعالى (ثم نكسوها لحما)
اى نسترها به كما يستر
الجسد باللباس وأما من
قرأ ننشرها بفتح النون
وضم الشين فلعله أراد به
ضد الطى كما قال الفراء
فالمعنى كيف نبسطها
والجملة اما حال من
العظام أى وانظر اليها
مركبة مكسوة لحما
أو بدل اشتمال أى
وانظر الى العظام كيفية
انشازها وبسط اللحم
عليها ولعل عدم التعرض
لكيفية نفخ الروح لما
انها مما لاتقتضى الحكمة
بيانه روى انه نودى
أيتها العظام البالية ان
الله يأمرك ان تجتمعى
فاجتمع كل جزء من
أجزائها التى ذهب بها
الطير والسباع وطارت
بها الرياح فى سهل
وجبل فانضم بعضها
الى بعض والتصق كل
عضو بما يليق به الضلع
بالضلع والذراع بمحلها
والرأس بموضعها ثم الاعصاب والعروق ثم انبسط عليه اللحم ثم الجلد ثم خرجت منه الشعور
ثم نفخ فيه الروح فاذا هو قائم ينهق

انه قال ابراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى (المسئلة الثانية) انه تعالى لم يسم عزيرا حين قال اوكالذى مر على قرية وسمى ههنا ابراهيم مع ان المقصود من البحث فى كلتا القصتين شئ واحد والسبب أن عزيرا لم يحفظ الادب بل قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها وابراهيم حفظ الادب فانه أثنى على الله أولا بقوله رب ثم دعا حيث قال أرنى وأيضا ان ابراهيم لما راعى الادب جعل الاحياء والاماتة فى الطيور وعزير الما لم يراع الادب جعل الاحياء والاماتة فى نفسه (المسئلة الثالثة) ذكروا فى سبب سؤال ابراهيم وجوها * الاول قال الحسن والضحاك وقتادة وعطاء وابن جريج انه رأى جيفة مطروحة فى شط البحر فاذا مد البحر أكل منها دواب البحر واذا جزر البحر جاءت السباع فأكلت واذا ذهبت السباع جاءت الطيور فأكلت وطارت فقال ابراهيم رب أرنى كيف تجمع اجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر فقيل اولم تؤمن قال بلى ولكن المطلوب من السؤال أن يصير العلم بالاستدلال ضروريا الوجه الثانى قال محمد بن اسحق والقاضى سبب السؤال انه مع مناظرته مع نمروذ لما قال ربى الذى يحيى ويميت قال انا أحيى وأميت فاطلق محبوسا وقتل رجلا فقال ابراهيم ليس هذا باحياء واماتة وعند ذلك قال رب أرنى كيف تحيى الموتى لتنكشف هذه المسئلة عند نمروذ واتباعه وروى عن نمروذ انه قال له قل لربك حتى يحيى والا قتلتك فسأل الله تعالى ذلك وقوله ليطمئن قلبى بنجاتى من القتل أو ليطمئن قلبى بقوة حجتى وبرهانى وان عدولى منها الى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة بل كان بسبب جهل المستمع والوجه الثالث قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدى رضى الله عنهم ان الله تعالى أوحى اليه انى متخذ بشرا خليلا فاستعظم ذلك ابراهيم صلى الله عليه وسلم وقال الهى ما علامة ذلك فقال علامته انه يحيى الميت بدعائه فلما عظم مقام ابراهيم عليه السلام فى درجات العبودية وأداء الرسالة خطر بباله انى لعلى ان أكون ذلك الخليل فسأل احياء الميت فقال الله أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على انى خليلك الوجه الرابع انه صلى الله عليه وسلم انما سأل ذلك لقومه وذلك لان اتباع الانبياء كانوا يطالبونهم باشياء تارة باطلة وتارة حقة كقولهم لموسى عليه السلام اجعل لنا الها كما لهم آلهة فسأل ابراهيم ذلك والمقصود أن يشاهده قومه فيزول الانكار عن قلوبهم الوجه الخامس ما خطر ببالى فقلت لاشك أن الامة كما يحتاجون فى العلم بان الرسول صادق فى ادعاء الرسالة الى معجز يظهر على يده فكذلك الرسول عند وصول الملك اليه واخباره اياه بان الله بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهر على يد ذلك الملك ليعلم الرسول ان ذلك الواصل ملك كريم لا شيطان رجيم وكذا اذا سمع الملك كلام الله احتاج الى معجز يدل على أن ذلك الكلام كلام الله تعالى لا كلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد أن يقال انه لما جاء الملك الى ابراهيم وأخبره بأن الله تعالى بعثك رسولا الى الخلق طلب المعجز فقال رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن

(فلما تبين له) أى ما دل عليه الامر بالنظر اليه من كيفية الاحياء بباديه والفاء للعطف على مقدر يستدعيه الامر المذكور وانما حذف للايذان بظهور تحققه واستغنائه عن الذكر وللاشعار بسرعة وقوعه كما فى قوله عز وجل فلما رآه مستقرا عنده بعد قوله انا آتيك به قبل أن يرتد اليك طرفك كأنه قيل فأنشزها الله تعالى وكساها لحما فنظر اليها فتبين له كيفيته فلما تبين له ذلك أى اتضح اتضاحا تاما (قال أعلم أن الله على كل شئ) من الاشياء التى من جملتها ما شاهده فى نفسه وفى غيره من تعاجيب الآثار (قدير) لا يستعصى عليه أمر من الامور وايثار صيغة المضارع للدلالة على أن علمه بذلك مستمر نظرا الى أن أصله لم يتغير ولم يتبدل بل انما تبدل بالعيان وصفه وفيه اشعار بأنه انما قال ما قال بناء على الاستبعاد العادى واستعظاما للامر وقد قيل فاعل تبين مضمر يفسره مفعول أعلم أى فلما تبين له أن الله على كل شئ قدير قال أعلم أن الله على كل شئ قدير وقرئ تبين له على صيغة المجهول وقرئ قال اعلم على صيغة الامر روى انه ركب حماره وأتى محلته وانكره الناس وانكر الناس وانكر المنازل فانطلق على وهم منه حتى أتى منزله فاذا هو بعجوز عمياء مقعدة قد أدركت زمن عزير فقال لها عزير

ليطمئن قلبي على أن الآتي ملك كريم لا شيطان رجيم الوجه السادس وهو على لسان أهل التصوف أن المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن أنوار المكاشفات والتجلي والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية فقوله أرني كيف تحيي الموتى طلب لذلك التجلي والمكاشفة فقال اولم تؤمن قال بلى أومن به ايمان الغيب ولكن أطلب حصولها ليطمئن قلبي بسبب حصول ذلك التجلي وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالي مما يتطرق اليه الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا يتخالجه شئ من الشكوك والشبهات الوجه السابع لعله طالع في الصحف التي أنزلها الله تعالى عليه انه يشرف ولده عيسى بأنه يحيي الموتى بدعائه فطلب ذلك فقيل له أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على أني لست أقل منزلة في حضرتك من ولدي عيسى الوجه الثامن ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم أمر بذبح الولد فسارع اليه ثم قال امرتني أن أجعل ذا روح بلا روح ففعلت وأنا أسألك أن تجعل غير ذي روح روحانيا فقال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على أنك اتخذتني خليلا الوجه التاسع نظر ابراهيم صلى الله عليه وسلم في قلبه فرآه ميتا بحب ولده فاستحى من الله وقال ارني كيف تحيي الموتى أي القلب اذا مات بسبب الغفلة كيف يكون أحياؤه بذكر الله تعالى الوجه العاشر تقدير الآية أن جميع الخلق يشاهدون الحشر يوم القيامة فأرني ذلك في الدنيا فقال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على أن خصصتني في الدنيا بمزيد هذا التشريف الوجه الحادي عشر لم يكن قصد ابراهيم احياء الموتى بل كان قصده سماع الكلام بلا وسطة الثاني عشر ما قاله قوم من الجهال وهو أن ابراهيم صلى الله عليه وسلم كان شاكا في معرفة المبدأ وفي معرفة المعاد * أما شكه في معرفة المبدا فقوله هذا ربي وقوله لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين * واما شكه في المعاد فهو في هذه الآية وهذا القول سخيف بل كفر وذلك لان الجاهل بقدرة الله تعالى على احياء الموتى كافر فمن نسب النبي المعصوم الى ذلك فقد كفر النبي المعصوم فكان هذا بالكفر أولى ومما يدل على فساد ذلك وجوه أحدها قوله تعالى أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ولو كان شاكا لم يصح ذلك وثانيها قوله ولكن ليطمئن قلبي وذلك كلام عارف طالب لمزيد اليقين ومنها ان الشك في قدرة الله تعالى يوجب الشك في النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه أما قوله تعالى أولم تؤمن فيه وجهان أحدهما انه استفهام بمعنى التقرير قال الشاعر

ألستم خير من ركب المطايا * وأندى العالمين بطون راح

والثاني المقصود من هذا السؤال أن يجيب بما اجاب به ليعلم السامعون انه عليه السلام كان مؤمنا بذلك عارفا به وان المقصود من هذا السؤال شئ آخر * أما قوله تعالى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فاعلم أن اللام في ليطمئن متعلق بمحذوف والتقدير سالت ذلك ارادة طمأنينة القلب قالوا والمراد منه أن يزول عنه الخواطر التي تعرض المستدل والا فاليقين

ياهذه هذا منزل عزير قالت نعم وأين ذكرى عزير قد فقدناه منذ كذا وكذا فبكت بكاء شديدا قال فاني عزير قالت سبحان الله أنى يكون ذلك قال قد أماتني الله مائة عام ثم بعثني قالت ان عزيرا كان رجلا مستجاب الدعوة فادع الله لي يرد على بصري حتى أراك فدعا ربه ومسح بيده عينيها فصحتا فاخذ بيدها فقال لها قومي باذن الله فقامت صحيحة كأنما نشطت من عقال فنظرت اليه فقالت أشهد أنك عزير فانطلقت الى محلة بني اسرائيل وهم في أنديتهم وكان في المجلس ابن لعزير قد بلغ مائة وثماني عشرة سنة وبنو بنيه شيوخ فنادت هذا عزير قد جاءكم فكذبوها فقالت انظروا فاني بدعائه رجعت الى هذه الحالة فنهض اناس فأقبلوا اليه فقال ابنه كان لابي شامة سوداء بين كتفيه مثل الهلال فكشف فاذا هو كذلك وقد كان قتل بختنصر ببيت المقدس من قراء التوراة أربعين ألف رجل ولم يكن يومئذ بينهم نسخة من التوراة ولا أحد يعرف التوراة فقرأها عليهم عن ظهر قلبه من غير أن يخرم منها حرفا فقال رجل من أولاد المسبيين ممن ورد بيت المقدس بعد مهلك بختنصر حدثني أبي عن جدي ﴿ حاصل ﴾ أنه دفن التوراة يوم سبينا في خابية في كرم فان أريتموني كرم جدي أخرجتها لكم فذهبوا الى كرم جده

حاصل على كلتا الحالتين وههنا بحث عقلي وهو أن هذا التفسير مفرع على أن العلوم يجوز أن يكون بعضها أقوى من بعض وفيه سؤال صعب وهو أن الانسان حال حصول العلم له اما أن يكون مجوزا لنقيضه واما أن لا يكون فان جوز نقيضه بوجه من الوجوه فذاك ظن قوي لا اعتقاد جازم وان لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع التفاوت في العلوم واعلم أن هذا الاشكال انما يتوجه اذا قلنا المطلوب هو حصول الطمأنينة في اعتقاد قدرة الله تعالى على الاحياء أما لو قلنا المقصود شيء آخر فالسؤال زائل * أما قوله تعالى فخذ أربعة من الطير فقال ابن عباس رضي الله عنهما أخذ طاوسا ونسرا وغرابا وديكا وفي قول مجاهد وابن زيد رضي الله عنهما حمامة بدل النسر وههنا ابحاث * الاول انه لم خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة ذكروا فيه وجهين * الاول ان الطير همته الطيران في السماء والارتفاع في الهواء والخليل كانت همته العلو والوصول الى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهمته والوجه الثاني ان الخليل عليه السلام لما ذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة ووضع على رأس كل جبل قطعا مختلطة ثم دعاها طار كل جزء الى مشاكله فقيل له كما طار كل جزء الى مشاكله كذا يوم القيامة يطير كل جزء الى مشاكله حتى تتألف الابدان وتتصل بها الارواح ويقرره قوله تعالى يخرجون من الاجداث كأنهم جراد منتشر البحث الثاني أن المقصود من الاحياء والاماتة كان حاصلا بحيوان واحد فلم أمر بأخذ أربع حيوانات وفيه وجهان * الاول ان المعنى فيه انك سألت واحدا على قدر العبودية وأنا أعطي اربعا على قدر الربوبية والثاني ان الطيور الاربعة اشارة الى الاركان الاربعة التي منها تركيب ابدان الحيوانات والنباتات والاشارة فيه انك ما لم تفرق بين هذه الطيور الاربعة لا يقدر طير الروح على الارتفاع الى هواء الربوبية وصفاء عالم القدس البحث الثالث انما خص هذه الحيوانات لان الطاوس اشارة الى ما في الانسان من حيث الزينة والجاه والترفع قال تعالى زين للناس حب الشهوات والنسر اشارة الى شدة الشغف بالاكل والديك اشارة الى شدة الشغف بقضاء الشهوة من الفرج والغراب اشارة الى شدة الحرص على الجمع والطلب فان من حرص الغراب أنه يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب والاشارة فيه الى أن الانسان ما لم يسع في قتل شهوة النفس والفرج وفي ابطال الحرص وابطال التزين للخلق لم يجد في قلبه روحا وراحة من نور جلال الله * أما قوله تعالى فصرهن اليك ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حمزة فصرهن اليك بكسر الصاد والباقون بضم الصاد أما الضم ففيه قولان * الاول انه من صرت الشيء أصوره اذا أملته اليه ورجل أصور أي مائل العنق ويقال صار فلان الى كذا اذا قال به ومال اليه وعلى هذا التفسير يحصل في الكلام محذوف كأنه قيل أملهن اليك وقطعهن ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ فحذف الجملة التي هي قطعهن لدلالة الكلام عليه كقوله أن اضرب بعصاك البحر

ففتشوا فوجدوها فعارضوها بما أملى عليهم عزير عن ظهر القلب فما اختلفا في حرف واحد فعند ذلك قالوا هو ابن الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

دليل آخر على ولايته تعالى للمؤمنين واخراجه لهم من الظلمات الى النور وانما لم يسلك به مسلك الاستشهاد كما قبله بان يقال أو كالذي قال رب الخ لجريان ذكره عليه السلام في أثناء المحاجة ولانه لا دخل لنفسه عليه السلام في أصل الدليل كدأب عزير عليه السلام فان ما جرى عليه من احيائه بعد مائة عام من جملة الشواهد على قدرته تعالى وهدايته والظرف منتصب بمضمر صرح بمثله في نحو قوله تعالى واذكروا اذ جعلكم خلفاء أي واذكر وقت قوله عليه السلام وما وقع حينئذ من تعاجيب صنع الله تعالى لتقف على ما مر من ولايته تعالى وهدايته وتوجيه الامر بالذكر في أمثال هذه المواقع الى الوقت دون ما وقع فيه من الواقعات مع أنها المقصودة بالتذكير لما ذكر غير مرة من المبالغة في ايجاب ذكرها لما أن ايجاب ذكر الوقت ايجاب لذكر ما وقع فيه بالطريق البرهاني ولان الوقت مشتمل عليها مفصلة فاذا استحضر كانت حاضرة بتفاصيلها بحيث لا يشذ عنها شيء مما ذكر عند الحكاية أو لم يذكر كأنها مشاهدة عيانا

فانفلق على معنى فضرب فانفلق لان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ يدل على التقطيع فان قيل ما الفائدة فى أمره بضمها الى نفسه بعد أن يأخذها قلنا الفائدة أن يتأمل فيها ويعرف أشكالها وهيآتها لئلا تلتبس عليه بعد الاحياء ولا يتوهم انها غير تلك والقول الثانى وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد صرهن اليك معناه قطعهن يقال صار الشئ يصوره صورا اذا قطعه قال رؤبة يصف خصما ألد صرناه بالحكم أى قطعناه وعلى هذا القول لا يحتاج الى الاضمار وأما قراءة حمزة بكسر الصاد فقد فسر هذه الكلمة أيضا تارة بالامالة وأخرى بالتقطيع أما الامالة فقال الفراء هذه لغة هذيل وسليم صاره يصيره اذا أماله وقال الاخفش وغيره صرهن بكسر الصاد قطعهن يقال صاره يصيره اذا قطعه قال الفراء أظن ان ذلك مقلوب من صرى يصرى اذا قطع فقدمت ياؤها كما قالوا عثا وعاث قال المبرد وهذا لا يصح لان كل واحد من هذين اللفظين أصل فى نفسه مستقل بذاته فلا يجوز جعل احدهما فرعا عن الآخر (المسئلة الثانية) أجمع أهل التفسير على أن المراد بالآية قطعهن وأن ابراهيم قطع أعضاءها ولحومها وريشها ودماءها وخلط بعضها ببعض غير أبى مسلم فانه انكر ذلك وقال ان ابراهيم عليه السلام لما طلب احياء الميت من الله تعالى أراه الله تعالى مثالا قرب به الامر عليه والمراد بصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة أى فعود الطيور الاربعة أن تصير بحيث اذا دعوتها اجابتك وأتتك فاذا صارت كذلك فاجعل على كل جبل واحدا حال حياته ثم ادعهن يأتينك سعيا والغرض منه ذكر مثال محسوس فى عود الارواح الى الاجساد على سبيل السهولة وأنكر القول بان المراد منه فقطعهن واحتج عليه بوجوه * الاول ان المشهور فى اللغة فى قوله فصرهن أملهن وأما التقطيع والذبح فليس فى الآية ما يدل عليه فكان ادراجه فى الآية الحاقا لزيادة بالآية لم يدل الدليل عليها وانه لا يجوز والثانى انه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك فان ذلك لا يتعدى بالى وانما يتعدى بهذا الحرف اذا كان بمعنى الامالة فان قيل لم لا يجوز أن يقال فى الكلام تقديم وتأخير والتقدير فخذ اليك أربعة من الطير فصرهن قلنا التزام التقديم والتأخير من غير دليل ملجئ الى التزامه خلاف الظاهر والثالث أن الضمير فى قوله ثم ادعهن عائد اليها لا الى أجزائها واذا كانت الاجزاء متفرقة متفاصلة وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الاجزاء يلزم أن يكون الضمير عائدا الى تلك الاجزاء لا اليها وهو خلاف الظاهر وايضا الضمير فى قوله يأتينك سعيا عائد اليها لا الى أجزائها وعلى قولكم اذا سعى بعض الاجزاء الى بعض كان الضمير فى يأتينك عائدا الى أجزائها لا اليها واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوه * الاول ان كل المفسرين الذين كانوا قبل أبى مسلم أجمعوا على أنه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع أجزائها فيكون انكار ذلك انكارا للاجماع والثانى ان ما ذكره غير مختص بابراهيم صلى الله عليه وسلم فلا يكون له فيه مزية على الغير والثالث ان ابراهيم أراد أن يريه الله كيف يحيى

(رب) كلمة استعطاف دامت بين يدى الدعاء مبالغة فى استدعاء الاجابة (أرنى) من الرؤية البصرية المتعدية الى واحد وبدخول همزة النقل طلبت مفعولا آخر هو الجملة الاستفهامية المعلقة لها فانها تعلق كما يعلق النظر البصرى أى اجعلنى مبصرا (كيف تحيى الموتى) بأن تحييها وانا انظر اليها وكيف فى محل نصب على التشبيه بالظرف عند سيبويه وبالحال عند الاخفش والعامل فيها تحيى أى فى أى حال أو على أى حال تحيى قال القرطبى الاستفهام بكيف انما هو سؤال عن حال شئ متقرر الوجود عند السائل والمسؤل فالاستفهام ههنا عن هيئة الاحياء المتقرر عند السائل أى بصرنى كيفية احيائك للموتى وانما سأله عليه السلام ليتأيد ايقانه بالعيان ويزداد قلبه اطمئنانا على اطمئنان واما ما قيل من أن نمرود لما قال أنا أحيي وأميت قال ابراهيم عليه السلام ان احياء الله تعالى برد الارواح الى الاجساد فقال نمرود هل عاينته فلم يقدر على أن يقول نعم فانتقل الى تقرير آخر ثم سأل ربه أن يريه ذلك فيأباه تعليل السؤال بالاطمئنان (قال) استئناف كما مر غير مرة (أولم تؤمن) عطف على مقدر أى ألم تعلم ولم تؤمن بأنى قادر على الاحياء كيف اشاء حتى تسألنى اراءته قاله عز وعلا وهو أعلم بأنه عليه السلام اثبت الناس ايمانا وأقواهم يقينا ليجيب بما أجاب به فيكون ذلك لطفا للسامعين ❊ الموتى ❊

الموتى وظاهر الآية يدل على أنه أجيب الى ذلك وعلى قول أبي مسلم لاتحصل الاجابة في الحقيقة والرابع أن قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ يدل على أن تلك الطيور جعلت جزأ جزأ قال أبو مسلم في الجواب عن هذا الوجه انه اضاف الجزء الى الاربعة فيجب أن يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الاربعة والجواب أن ماذكرته وان كان محتملا الا ان حمل الجزء على ماذكرناه اظهر والتقدير فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزأ أو بعضا * أما قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ظاهر قوله على كل جبل جميع جبال الدنيا فذهب مجاهد والضحاك الى العموم بحسب الامكان كانه قيل فرقها على كل جبل يمكنك التفرقة عليه وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع أربعة جبال على حسب الطيور الاربعة وعلى حسب الجهات الاربعة أيضا أعني المشرق والمغرب والشمال والجنوب وقال السدي وابن جريج سبعة من الجبال لان المراد كل جبل يشاهده ابراهيم عليه السلام حتى يصح منه دعاء الطير لان ذلك لا يتم الا بالمشاهدة والجبال التي كان يشاهدها ابراهيم سبعة (المسئلة الثانية) روي أنه صلى الله عليه وسلم أمر بذبحها ونتف ريشها وتقطيعها جزأ جزأ وخلط دمائها ولحومها وأن يمسك رؤسها ثم أمر بأن يجعل أجزاءها على الجبال على كل جبل ربعا من كل طائر ثم يصيح بها تعالين باذن الله تعالى ثم أخذ كل جزء يطير الى الآخر حتى تكاملت الجثث ثم اقبلت كل جثة الى رأسها وانضم كل رأس الى جثته وصار الكل احياء باذن الله تعالى (المسئلة الثالثة) قرأ عاصم في رواية أبي بكر والفضل جزأ مثقلا مهموزا حيث وقع والباقون مهموزا مخففا وهما لغتان بمعنى واحد أما قوله تعالى ثم ادعهن يأتينك سعيا فقيل عدوا ومشيا على أرجلهن لان ذلك أبلغ في الحجة وقيل طيرانا وليس يصح لانه لا يقال للطير اذا طار سعى ومنهم من أجاب عنه بان السعي هو الاشتداد في الحركة فان كانت الحركة طيرانا فالسعي فيها هو الاشتداد في تلك الحركة وقد احتج أصحابنا بهذه الآية على أن البنية ليست شرطا في صحة الحياة وذلك لانه تعالى جعل كل واحد من تلك الاجزاء والابعاض حيا فاهما للنداء قادرا على السعي والعدو فدل ذلك على ان البنية ليست شرطا في صحة الحياة قال القاضي الآية دالة على أنه لابد من البنية من حيث أوجب التقطيع بطلان حياتها والجواب أنه ضعيف لان حصول المقارنة لايدل على وجوب المقارنة أما الانفكاك عنه في بعض الاحوال يدل على أن المقارنة حيث حصلت ماكانت واجبة ولما دلت الآية على حصول فهم النداء والقدرة على السعي لتلك الاجزاء حال تفرقها كان دليلا قاطعا على أن البنية ليست شرطا للحياة * أما قوله تعالى واعلم أن الله عزيز حكيم فالمعنى انه غالب على جميع الممكنات حكيم أي عليم بعواقب الامور وغايات الاشياء قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم) اعلم أنه سبحانه لما ذكر من بيان اصول العلم بالمبدأ

لجواب شرط محذوف أي ان اردت ذلك فخذ (أربعة من الطير) قيل هو اسم لجمع طائر كركب وسفر وقيل جمع له كتاجر وتجر وقيل هو مصدر سمي به الجنس وقيل هو تخفيف طير بمعنى طائر كهين في هين ومن متعلقة بخذ أو بمحذوف وقع صفة لاربعة أي أربعة كائنة من الطير قيل هي طاوس وديك وغراب وحمامة وقيل نسر بدل الاخير وتخصيص الطير بذلك لانه اقرب الى الانسان وأجمع لخواص الحيوان ولسهولة تاتي ما يفعل به من التجزئة والتفريق وغير ذلك (فصرهن) من صاره يصوره أي أماله وقرئ بكسر الصاد من صاره يصيره اي املهن واضممهن وقرئ فصرهن بضم الصاد وكسرها وتشديد الراء من صره يصره ويصره اذا جمعه وقرئ فصرهن من التصرية بمعنى الجمع اي اجمعهن (اليك) لتتأملها وتعرف شياتها مفصلة حتى تعلم بعد الاحياء أن جزأ من اجزائها لم ينتقل من موضعه الاول أصلا روي أنه أمر بأن يذبحها وينتف ريشها ويقطعها ويفرق أجزاءها ويخلط ريشها ودماءها ولحومها ويمسك رؤسها ثم امر أن يجعل

وبالمعاد ومن دلائل صحتهما ما أراد أتبع ذلك ببيان الشرائع والاحكام والتكاليف فالحكم الاول فى بيان التكاليف المعتبرة فى انفاق الاموال وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى كيفية النظم وجوه الاول قال القاضى رحمه الله انه تعالى لما أجمل فى قوله من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة فصل بعد ذلك فى هذه الآية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الآيتين الادلة على قدرته بالاحياء والاماتة من حيث لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق لانه لولا وجود الاله المثيب المعاقب لكان الانفاق فى سائر الطاعات عبثا فكأنه تعالى قال لمن رغبه فى الانفاق قد عرفت أنى خلقتك وأكملت نعمتى عليك بالاحياء والاقدار وقد علمت قدرتى على المجازاة والاثابة فليكن علمك بهذه الاصول داعيا الى انفاق المال فانه يجازى القليل بالكثير ثم ضرب لذلك الكثير مثلا وهو أن من بذر حبة أخرجت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة فصارت الواحدة سبعمائة الوجه الثانى فى بيان النظم ما ذكره الاصم وهو انه تعالى ضرب هذا المثل بعد أن احتج على الكل بما يوجب تصديق النبى صلى الله عليه وسلم ليرغبوا فى المجاهدة بالنفس والمال فى نصرته واعلاء شريعته والوجه الثالث لما بين تعالى انه ولى المؤمنين وان الكفار أولياؤهم الطاغوت بين مثل ما ينفق المؤمن فى سبيل الله وما ينفق الكافر فى سبيل الطاغوت (المسئلة الثانية) فى الآية اضمار والتقدير مثل صدقات الذين ينفقون أموالهم كمثل حبة وقيل مثل الذين ينفقون أموالهم كمثل زارع حبة (المسئلة الثالثة) * معنى ينفقون أموالهم فى سبيل الله يعنى فى دينه قيل اراد النفقة فى الجهاد خاصة وقيل جميع أبواب البر ويدخل فيه الواجب والنفل من الانفاق فى الهجرة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الانفاق فى الجهاد على نفسه وعلى الغير ومن صرف المال الى الصدقات ومن انفاقها فى المصالح لان كل ذلك معدود فى السبيل الذى هو دين الله وطريقته لان كل ذلك انفاق فى سبيل الله فان قيل فهل رأيت سنبلة فيها مائة حبة حتى يضرب المثل بها قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان المقصود من الآية أنه لو علم انسان يطلب الزيادة والربح أنه اذا بذر حبة واحدة أخرجت له سبعمائة حبة ما كان ينبغى له ترك ذلك ولا التقصير فيه فكذلك ينبغى لمن طلب الاجر فى الآخرة عند الله ان لا يتركه اذا علم أنه يحصل له على الواحدة عشرة ومائة وسبعمائة واذا كان هذا المعنى معقولا سواء وجد فى الدنيا سنبلة بهذه الصفة أو لم يوجد كان المعنى حاصلا مستقيما وهذا قول القفال رحمه الله وهو حسن جدا والجواب الثانى أنه شوهد ذلك فى سنبلة الجاورس وهذا الجواب فى غاية الركاكة (المسئلة الرابعة) كان أبو عمرو وحمزة والكسائى يدغمون التاء فى السين فى قوله أنبتت سبع سنابل لانهما حرفان مهموسان والباقون بالاظهار على الاصل ثم قال والله يضاعف لمن يشاء وليس فيه بيان كمية تلك المضاعفة ولا بيان من يشرفه

أجزاءها على الجبال وذلك قوله تعالى (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً) أى جزئهن وفرق أجزاءهن على ما بحضرتك من الجبال قيل كانت أربعة أجبل وقيل سبعة فجعل على كل جبل ربعاً أو سبعاً من كل طائر وقرئ جزأ بضمتين وجزاً بالتشديد بطرح همزته تخفيفاً ثم تشديده عند الوقف ثم اجراء الوصل مجرى الوقف (ثم ادعهن يأتينك) فى حيز الجزم على انه جواب الامر ولكنه بنى لاتصاله بنون جمع المؤنث (سعيا) أى ساعيات مسرعات أو ذوات سعى طيراناً أو مشياً وانما اقتصر على حكاية أوامره عزوجل من غير تعرض لامتثاله عليه السلام ولا لما ترتب عليه من عجائب آثار قدرته تعالى كما روى انه عليه السلام نادى فقال تعالين باذن الله فجعل كل جزء منهن يطير الى صاحبه حتى صارت جثثاً ثم أقبلن الى رؤسهن فانضمت كل جثة الى رأسها فعادت كل واحدة منهن الى ما كانت عليه من الهيئة للايذان بان ترتب تلك الامور على الاوامر الجليلة واستحالة تخلفها عنها من الجلاء والظهور بحيث لا حاجة له الى الذكر أصلا وناهيك بالقصة دليلا على فضل الخليل ويمن الضراعة فى الدعاء وحسن الادب فى السؤال حيث اراه الله تعالى ما سأله فى الحال على أيسر ما يكون من الوجوه وأرى عزيراً ما أراه بعد ما اماته مائة عام (واعلم أن الله عزيز) غالب على أمره لا يعجزه شئ عما يريده ﴿الله﴾

الله بهذه المضاعفة بل يجب أن يجوز أنه تعالى يضاعف لكل المتقين و يجوز أن يضاعف لبعضهم من حيث يكون انفاقه أدخل في الاخلاص أو لانه تعالى بفضله واحسانه يجعل طاعته مقرونة بمزيد القبول والثواب ثم قال والله واسع أي واسع القدرة على المجازاة على الجود والافضال عليهم بمقادير الانفاقات وكيفية ما يستحق عليها ومتى كان الامر كذلك لم يصر عمل العامل ضائعا عند الله تعالى * قوله تعالى (الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم أنه تعالى لما عظم أمر الانفاق في سبيل الله أتبعه ببيان الامور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب منها ترك المن والاذى ثم في الآية مسائل (المسألة الاولى) نزلت الاية في عثمان وعبد الرحمن بن عوف أما عثمان فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بألف بعير بأقتابها وألف دينار فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه يقول يارب عثمان رضيت عنه فارض عنه وأما عبد الرحمن بن عوف فانه تصدق بنصف ماله أربعة آلاف دينار فنزلت الاية (المسألة الثانية) قال بعض المفسرين ان الآية المتقدمة مختصة بمن أنفق على نفسه وهذه الآية بمن أنفق على غيره فبين تعالى ان الانفاق على الغير انما يوجب الثواب العظيم المذكور في الآية اذا لم يتبعه بمن ولا أذى قال القفال رحمه الله وقد يحتمل أن يكون هذا الشرط معتبرا أيضا فيمن أنفق على نفسه وذلك هو أن ينفق على نفسه ويحضر الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين ابتغاء لمرضاة الله تعالى ولا يمن به على النبي والمؤمنين ولا يؤذي أحدا من المؤمنين مثل أن يقول لولم أحضر لما تم هذا الامر ويقول لغيره أنت ضعيف بطال لا منفعة منك في هذا الجهاد (المسألة الثالثة) المن في اللغة على وجوه أحدها بمعنى الانعام يقال قد من الله على فلان اذا أنعم أو لفلان على منة أي نعمة وأنشد ابن الانباري

فمن علينا بالسلام فانما * كلامك ياقوت ودر منظم

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ما من الناس أحد أمن علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن أبي قحافة يريد أكثر انعاما بماله وأيضا الله تعالى يوصف بأنه منان أي منعم والوجه الثاني في تفسير المن النقص من الحق والبخس له قال تعالى وان لك لأجرا غير ممنون أي غير مقطوع وغير ممنوع ومنه سمي الموت منونا لانه ينقص الاعمار ويقطع الاعذار ومن هذا الباب المنة المذمومة لانه ينقص النعمة ويكدرها والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة قال قائلهم

زاد معروفك عندي عظما * انه عندك مستور حقير
تتناساه كأن لم تأته * وهو في العالم منشور كثير

اذا عرفت هذا فنقول المن هو اظهار الاصطناع اليهم والاذى شكايته منهم بسبب ما أعطاهم وانما كان المن مذموما لوجوه الاول ان الفقير الآخذ للصدقة منكسر القلب

خارق للعادات بل لكونه متضمنا للحكم والمصالح (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله) أي في وجوه الخيرات من الواجب والنفل (كمثل حبة) لا بد من تقدير مضاف في أحد الجانبين أي مثل نفقتهم كمثل حبة أو مثلهم كمثل باذر حبة (أنبتت سبع سنابل) أي أخرجت ساقا تشعب منها سبع شعب لكل واحدة منها سنبلة (في كل سنبلة مائة حبة) كما يشاهد ذلك في الذرة والدخن في الاراضي المغلة بل أكثر من ذلك واسناد الانبات الى الحبة مجازي كاسناده الى الارض والربيع وهذا التمثيل تصوير للاضعاف كأنها حاضرة بين يدي الناظر (والله يضاعف) تلك المضاعفة أو فوقها الى ما شاء الله تعالى (لمن يشاء) ان يضاعف له بفضله على حسب حال المنفق من اخلاصه وتعبه ولذلك تفاوتت مراتب الاعمال في مقادير الثواب (والله واسع) لا يضيق عليه ما

لاجل حاجته الى صدقة غير معترف باليد العليا للمعطى فاذا أضاف المعطى الى ذلك اظهار ذلك الانعام زاد ذلك فى انكسار قلبه فيكون فى حكم المضرة بعد المنفعة وفى حكم المسىء اليه بعد أن أحسن اليه والثانى اظهار المن يبعد أهل الحاجة عن الرغبة فى صدقته اذا اشتهر من طريقه ذلك الثالث ان المعطى يجب أن يعتقد ان هذه النعمة من الله تعالى عليه وأن يعتقد أن لله عليه نعما عظيمة حيث وفقه لهذا العمل وأن يخاف أنه هل قرن بهذا الانعام ما يخرجه عن قبول الله اياه ومتى كان الامر كذلك امتنع أن يجعله منة على الغير الرابع وهو السر الاصلى انه ان علم ان ذلك الاعطاء انما تيسر لان الله تعالى هيأ له أسباب الاعطاء وأزال أسباب المنع ومتى كان الامر كذلك كان المعطى هو الله فى الحقيقة لا العبد فالعبد اذا كان فى هذه الدرجة كان قلبه مستنيرا بنور الله تعالى واذا لم يكن كذلك بل كان مشغولا بالاسباب الجسمانية الظاهرة وكان محروما عن مطالعة الاسباب الربانية الحقيقية فكان فى درجة البهائم الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس الى المعقول وعن الآثار الى المؤثر وأما الاذى فقد اختلفوا فيه منهم من حمله على الاطلاق فى أذى المؤمنين وليس ذلك بالمن بل يجب أن يكون مختصا بما تقدم ذكره وهو مثل أن يقول للفقير أنت أبدا تجيئنى بالايلام وفرج الله عنى منك وباعد ما بينى وبينك فبين سبحانه وتعالى ان من أنفق ماله ثم انه لا يتبعه المن والاذى فله الاجر العظيم والثواب الجزيل فان قيل ظاهر اللفظ انهما بمجموعهما يبطلان الاجر فيلزم أنه لو وجد أحدهما دون الثانى لا يبطل الاجر قلنا بل الشرط أن لا يوجد واحد منهما لان قوله لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى يقتضى أن لا يقع منه لا هذا ولا ذاك (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة الآية دالة على أن الكبائر تحبط ثواب فاعلها وذلك لانه تعالى بين ان هذا الثواب انما يبقى اذا لم يوجد المن والاذى لانه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة أجاب أصحابنا بأن المراد من الآية ان حصول المن والاذى يخرجان الانفاق من أن يكون فيه أجر وثواب أصلا من حيث يدلان على أنه انما أنفق لكى يمن ولم ينفق لطلب رضوان الله ولا على وجه القربة والعبادة فلا جرم بطل الاجر طعن القاضى فى هذا الجواب فقال انه تعالى بين ان هذا الانفاق قد صح ولذلك قال ثم لا يتبعون ما أنفقوا وكلمة ثم للتراخى وما يكون متأخرا عن الانفاق موجب للثواب لان شرط المتأثر يجب أن يكون حاصلا حال حصول المؤثر لا بعده أجاب أصحابنا عنه من وجوه الاول ان ذكر المن والاذى وان كان متأخرا عن الانفاق الا ان هذا الذكر المتأخر يدل ظاهرا على أنه حين أنفق ما كان انفاقه لوجه الله بل لاجل الترفع على الناس وطلب الرياء والسمعة ومتى كان الامر كذلك كان انفاقه غير موجب للثواب والثانى هب ان هذا الشرط متأخر ولكن لم لا يجوز أن يقال ان تأثير المؤثر يتوقف على أن لا يوجد بعده ما يضاده على ما هو مذهب أصحاب الموافاة وتقريره معلوم فى علم الكلام (المسئلة الخامسة) الآية دلت على ان المن والاذى من الكبائر

يتفضل به من الزيادة (عليم) بنية المنفق ومقدار انفاقه وكيفية تحصيل ما انفقه (الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله) جملة مبتدأة جىء بها لبيان كيفية الانفاق الذى بين فضله بالتمثيل المذكور (ثم لا يتبعون ما أنفقوا) أى ما أنفقوه أو انفاقهم (منا ولا أذى) المن أن يعتد على من أحسن اليه باحسانه ويريه أنه أوجب بذلك عليه حقا والاذى أن يتطاول عليه بسبب انعامه عليه وانما قدم المن لكثرة وقوعه وتوسيط كلمة لا للدلالة على شمول النفى لاتباع كل واحد منهما وثم لاظهار علو رتبة المعطوف قيل نزلت فى عثمان رضى الله عنه حين جهز جيش العسرة بالف بعير باقتابها وأحلاسها وعبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه حين أتى النبى صلى الله عليه وسلم بأربعة آلاف درهم صدقة ولم يكد يخطر ببالهما شىء من المن والاذى

حيث تخرج هذه الطاعة العظيمة بسبب كل واحد منهما عن أن تفيد ذلك الثواب الجزيل * أما قوله لهم أجرهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن العمل يوجب الاجر على الله تعالى وأصحابنا يقولون حصول الاجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل لان العمل واجب على العبد وأداء الواجب لا يوجب الاجر (المسئلة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على نفي الاحباط وذلك لانها تدل على أن الاجر حاصل لهم على الاطلاق فوجب أن يكون الاجر حاصلا لهم بعد فعل الكبائر وذلك يبطل القول بالاحباط (المسئلة الثالثة) أجمعت الامة على أن قوله لهم أجرهم عند ربهم مشروط بأن لا يوجد منه الكفر وذلك يدل على انه يجوز التكلم بالعام لارادة الخاص ومتى جاز ذلك في الجملة لم تكن دلالة اللفظ العام على الاستغراق دلالة قطعية وذلك يوجب سقوط دلائل المعتزلة في التمسك بالعمومات على القطع بالوعيد * أما قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه قولان الاول ان انفاقهم في سبيل الله لا يضيع بل ثوابه موفر عليهم يوم القيامة لا يخافون من ان لا يوجد ولا يحزنون بسبب أن لا يوجد وهو كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما والثاني أن يكون المراد انهم يوم القيامة لا يخافون العذاب البتة كما قال وهم من فزع يومئذ آمنون وقال لا يحزنهم الفزع الاكبر * قوله تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غني حليم يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير) أما القول المعروف فهو القول الذي تقبله القلوب ولا تنكره والمراد منه ههنا أن يرد السائل بطريق جميل حسن وقال عطاء عدة حسنة أما المغفرة ففيه وجوه أحدها أن الفقير اذا رد بغير مقصوده شق عليه ذلك فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان فأمر بالعفو عن بذاءة الفقير والصفح عن اساءته وثانيها أن يكون المراد ونيل مغفرة من الله بسبب ذلك الرد الجميل وثالثها أن يكون المراد من المغفرة أن يستر حاجة الفقير ولا يهتك ستره والمراد من القول المعروف رده بأحسن الطرق وبالمغفرة أن لا يهتك ستره بأن يذكر حاله عند من يكره الفقير وقوفه على حاله ورابعها ان قوله قول معروف خطاب مع المسؤل بأن يرد السائل بأحسن الطرق وقوله ومغفرة خطاب مع السائل بأن يعذر المسؤل في ذلك الرد فربما لم يقدر على ذلك الشيء في تلك الحالة ثم بين تعالى ان فعل الرجل لهذين الامرين خير له من صدقة يتبعها أذى وسبب هذا الترجيح انه اذا أعطى ثم اتبع الاعطاء بالايذاء فهناك جمع بين الانفاع والاضرار وربما لم يف ثواب الانفاع بعقاب الاضرار وأما القول المعروف ففيه انفاع من حيث انه يتضمن ايصال السرور

وفي تكرير الاسناد وتقييد الاجر بقوله (عند ربهم) من التأكيد والتشريف ما لا يخفى وتخلية الخبر عن الفاء المفيدة لسببية ما قبلها لما بعدها للايذان بان ترتب الاجر على ما ذكر من الانفاق وترك اتباع المن والاذى أمر بين لا يحتاج الى التصريح بالسببية وأما ايهام انهم أهل لذلك وان لم يفعلوا فكيف بهم اذا فعلوا فيأباه مقام الترغيب في الفعل والحث عليه (ولا خوف عليهم) في الدارين من لحوق مكروه من المكاره (ولا هم يحزنون) لفوات مطلوب من المطالب قل أو جل أي لا يعتريهم ما يوجبه لا انه يعتريهم ذلك لكنهم لا يخافون ولا يحزنون ولا انه لا يعتريهم خوف وحزن أصلا بل يستمرون على النشاط والسرور كيف لا واستشعار الخوف والخشية استعظاما لجلال الله وهيبته واستقصار الجد والسعي في اقامة حقوق العبودية من خواص الخواص والمقربين والمراد بيان دوام انتفائهما لا بيان انتفاء دوامهما كما يوهمه

كون الخبر في الجملة الثانية مضارعا لما ان النفي وان دخل على نفس المضارع يفيد الدوام والاستمرار بحسب المقام

الى قلب المسلم ولم يقترن به الاضرار فكان هذا خيرا من الاول واعلم أن من الناس من قال ان الآية واردة في التطوع لان الواجب لا يحل منعه ولا رد السائل منه وقد يحتمل أن يراد به الواجب وقد يعدل به عن سائل الى سائل وعن فقير الى فقير ثم قال والله غني عن صدقة العباد فانما أمركم بها ليثيبكم عليها حليم اذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن و يؤذي بصدقته وهذا سخط منه ووعيد له ثم انه تعالى وصف هذين النوعين من الانفاق أحدهما الذي يتبعه المن والاذى والثاني الذي لا يتبعه المن والاذى فشرح حال كل واحد منهما وضرب مثلا لكل واحد منهما فقال في القسم الاول الذي يتبعه المن والاذى يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال القاضي انه تعالى أكد النهي عن ابطال الصدقة بالمن والاذى وأزال كل شبهة للمرجئة بأن بين ان المراد أن المن والاذى يبطلان الصدقة ومعلوم ان الصدقة قد وقعت وتقدمت فلا يصح أن تبطل فالمراد ابطال أجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح ابطاله بما يأتيه من المن والاذى واعلم انه تعالى ذكر لكيفية ابطال أجر الصدقة بالمن والاذى مثلين فمثله أولا بمن ينفق ماله رئاء الناس وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر لان بطلان أجر نفقة هذا المرائي الكافر أظهر من بطلان أجر صدقة من يتبعها المن والاذى ثم مثله ثانيا بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ثم أصابه المطر القوي فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كأنه ما كان عليه غبار ولا تراب أصلا فالكافر كالصفوان والتراب مثل ذلك الانفاق والوابل كالكفر الذي يحبط عمل الكافر وكالمن والاذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق قال فكما ان الوابل أزال التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المن والاذى يوجب أن يكونا مبطلين لاجر الانفاق بعد حصوله وذلك صريح في القول بالاحباط والتكفير قال الجبائي وكما دل هذا النص على صحة قولنا فالعقل دل عليه أيضا وذلك لان من أطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته لوجب أن يستحق النقيضين لان شرط الثواب أن يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال وشرط العقاب أن يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاذلال فلو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق النقيضين وذلك محال ولانه حين يعاقبه فقد منعه الاثابة ومنع الاثابة ظلم وهذا العقاب عدل فيلزم أن يكون هذا العقاب عدلا من حيث انه حقه وأن يكون ظلما من حيث انه منع الاثابة فيكون ظالما بنفس الفعل الذي هو عادل فيه وذلك محال فصح بهذا قولنا في الاحباط والتكفير بهذا النص و بدلالة العقل هذا كلام المعتزلة وأما أصحابنا فانهم قالوا ليس المراد بقوله لا تبطلوا النهي عن ازالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد به أن يأتي بهذا العمل باطلا وذلك لانه اذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد أتى به من الابتداء على نعت البطلان واحتج أصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلائل أولها ان التنافي والطارئ ان لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من

أي ستر لما وقع من السائل من الالحاف في المسئلة غيره مما يثقل على المسؤل وصفح عنه وانما صح الابتداء بالنكرة في الاول لاختصاصها بالوصف وفي الثاني بالعطف أو بالصفة المقدرة أي ومغفرة كائنة من المسؤل (خير) أي للسائل (من صدقة يتبعها أذى) لكونها مشوبة بضرر ما يتبعها وخلوص الاولين من الضرر والجملة مستأنفة مقررة لاعتبار ترك اتباع المن والاذى وتفسير المغفرة بنيل مغفرة من الله تعالى بسبب الرد الجميل أو بعفو السائل بناء على اعتبار الخيرية بالنسبة الى المسؤل يؤدي الى أن يكون في الصدقة الموصوفة بالنسبة اليه خير في الجملة مع بطلانها بالمرة (والله غني) لا يحوج الفقراء الى تحمل مؤنة المن والاذى ويرزقهم من جهة اخرى (حليم) لا يعاجل أصحاب المن والاذى بالعقوبة لا انهم لا يستحقونها بسببهما والجملة تذييل لما قبلها

طريان الطارئ زوال الثاني وان حصلت بينهما منافاة فلم يكن اندفاع الطارئ أولى من زوال الثاني بل وربما كان هذا أولى لان الدفع أسهل من الرفع وثانيها ان الطارئ لو أبطل لكان اما أن يبطل مادخل منه في الوجود في الماضي وهو محال لان الماضي انقضى ولم يبق في الحال واعدام المعدوم محال واما أن يبطل ماهو موجود في الحال وهو أيضا محال لان الموجود في الحال لو أعدمه في الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال واما أن يبطل ماسيوجد في المستقبل وهو محال لان الذي سيوجد في المستقبل معدوم في الحال واعدام مالم يوجد بعد محال وثالثها ان شرط طريان الطارئ زوال الثاني فلو جعلنا زوال الثاني معللا بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال ورابعها ان الطارئ اذا طرأ وأعدام الثواب السابق فالثواب السابق اما أن يعدم من هذا الطارئ شيئا أولا يعدم منه شيئا والاول هو الموازنة وهو قول أبي هاشم وهو باطل وذلك لان الموجب لعدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا اللذان هما معلولان لزم حصول الوجودين اللذين هما علتان فيلزم أن يكون كل واحد منهما موجودا حال كون كل واحد منهما معدوما وهو محال وأما الثاني وهو قول أبي علي الجبائي فهو أيضا باطل لان العقاب الطارئ لما أزال الثواب السابق وذلك الثواب السابق ليس له أثر البتة في ازالة شيء من هذا العقاب الطارئ فحينئذ لا يحصل له من العمل الذي أوجب الثواب السابق فائدة أصلا لا في جلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك على مضادة النص الصريح في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولانه خلاف العدل حيث يحمل العبد مشقة الطاعة ولم يظهر له منها أثر لا في جلب المنفعة ولا في دفع المضرة وخامسها وهو انكم تقولون الصغيرة تحبط بعض أجزاء الثواب دون البعض وذلك محال من القول لان أجزاء الاستحقاقات متساوية في الماهية فالصغيرة الطارئة اذا انصرف تأثيرها الى بعض تلك الاستحقاقات دون البعض مع استواء الكل في الماهية كان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فلم يبق الا أن يقال بأن الصغيرة الطارية تزيل كل تلك الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق أولا تزيل شيئا منها وهو المطلوب وسادسها وهو ان عقاب الكبيرة اذا كان أكثر من ثواب العمل المتقدم فاما ان يقال بأن المؤثر في ابطال الثواب بعض أجزاء العقاب الطارئ أو كلها والاول باطل لان اختصاص بعض تلك الاجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استواء كلها في الماهية ترجيح للممكن من غير مرجح وهو محال والقسم الثاني باطل لانه حينئذ يجتمع على ابطال الجزء الواحد من الثواب جزآن من العقاب مع ان كل واحد من ذينك الجزأين مستقبل بابطال ذلك الثواب فقد اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال لانه يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا حال كونه محتاجا اليهما معا وهو محال وسابعها وهو أنه لا منافاة بين هذين الاستحقاقين لان السيد اذا قال لعبده احفظ المتاع لئلا يسرقه السارق ثم في ذلك الوقت

جاء العدو وقصد قتل السيد فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله فذلك الفعل من العبد يستوجب استحقاقه للمدح والتعظيم حيث دفع القتل عن سيده ويوجب استحقاقه للذم حيث عرض ماله للسرقة وكل واحد من الاستحقاقين ثابت والعقلاء يرجعون في مثل هذه الواقعة الى الترجيح أو الى المهاياة فأما أن يحكموا بانتفاء أحد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع في بداهة العقول وثامنها ان الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم فهذا الطارئ اما أن يكون له أثر في جهة اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق أو لا يكون والاول محال لان ذلك الفعل انما يكون موجودا في الزمان الماضي فلو كان لهذا الطارئ أثر في ذلك الفعل الماضي لكان هذا ايقاعا للتأثير في زمان الماضي وهو محال وان لم يكن للطارئ أثر في اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق وجب أن يبقى ذلك الاقتضاء كما كان وان لا يزول ولا يقال لم لا يجوز أن يكون هذا الطارئ مانعا من ظهور الاثر على ذلك السابق لانا نقول اذا كان هذا الطارئ لا يمكنه أن يعمل بجهة اقتضاء ذلك الفعل السابق أصلا وألبتة من حيث ان ايقاع الاثر في الماضي محال واندفاع أثر هذا الطارئ ممكن في الجملة كان الماضي على هذا التقدير أقوى من هذا الحادث فكان الماضي بدفع هذا الحادث أولى من العكس وتاسعها ان هؤلاء المعتزلة يقولون ان شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الاخلاص وذلك محال لانا نعلم بالضرورة ان ثواب هذه الطاعات أكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة والاعظم لا يحبط بالاول قال الجبائي انه لا يمتنع أن تكون الكبيرة الواحدة أعظم من كل طاعة لان معصية الله تعالى تعظم على قدر كثرة نعمه واحسانه كما ان استحقاق قيام الربانية وقدرباه وملكه وبلغه الى النهاية العظيمة أعظم من قيامه بحقه لكثرة نعمه فاذا كانت نعم الله على عباده بحيث لا تضبط عظما وكثرة لم يمتنع أن يستحق على المعصية الواحدة العقاب العظيم الذي يوافي على ثواب جملة الطاعات واعلم أن هذا العذر ضعيف لان الملك اذا عظمت نعمه على عبده ثم ان ذلك العبد قام بحق عبوديته خمسين سنة ثم انه كسر رأس قلم ذلك الملك قصدا فلو احبط الملك جميع طاعاته بسبب ذلك القدر من الجرم فكل أحد يذمه وينسبه الى ترك الانصاف والقسوة ومعلوم ان جميع المعاصي بالنسبة الى جلال الله تعالى أقل من كسر رأس القلم فظهر أن ما قالوه على خلاف قياس العقول وعاشرها أن ايمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة فايمان سبعين سنة كيف يهدم بفسق ساعة هذا مما لا يقبله العقل والله أعلم فهذه جملة الدلائل العقلية على فساد القول بالمحابطة بقي تمسك المعتزلة بهذه الآية فنقول قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى يحتمل أمرين أحدهما لا أن ثوابه باطلا وذلك أن ينوي بالصدقة الرياء والسمعة فتكون هذه الصدقة حين وجدت حصلت باطلة وهذا التأويل لا يضرنا البتة الوجه الثاني أن يكون المراد بالابطال أن يؤتى بها على وجه يوجب الثواب ثم بعد ذلك اذا اتبعت بالمن والاذى صار عقاب المن والاذى

مزيلا لثواب تلك الصدقة وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالآية فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثانى أولى من حمله على الوجه الاول واعلم ان الله تعالى ذكر لذلك مثلين أحدهما يطابق الاحتمال الاول وهو قوله كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله اذ من المعلوم ان المراد من كونه عمل هذا باطلا أنه دخل فى الوجود باطلا لا انه دخل صحيحا ثم يزول لان المانع من صحة هذا العمل هو الكفر والكفر مقارن له فيمتنع دخوله صحيحا فى الوجود فهذا المثل يشهد لما ذهبنا اليه من التأويل وأما المثل الثانى وهو الصفوان الذى وقع عليه غبار وتراب ثم أصابه وابل فهذا يشهد لتأويلهم لانه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان فكذا ههنا يجب أن يكون المن والاذى مزيلين للاجر والثواب بعد حصول استحقاق الاجر الا أن لنا أن نقول لا نسلم ان المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول الاجر للكافر بل المشبه بذلك صدور هذا العمل الذى لولا كونه مقرونا بالنية الفاسدة لكان موجبا لحصول الاجر والثواب فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر منه وحمل الكلام على ماذكرناه أولى لان الغبار اذا وقع على الصفوان لم يكن ملتصقا به ولا غائصا فيه البتة بل كان ذلك الاتصال كالانفصال فهو فى مرأى العين متصل وفى الحقيقة غير متصل فكذا الانفاق المقرون بالمن والاذى يرى فى الظاهر أنه عمل من أعمال البر وفى الحقيقة ليس كذلك فظهر أن استدلالهم بهذه الآية ضعيف وأما الحجة العقلية التى تمسكوا بها فقد بينا أنه لا منافاة فى الجمع بين الاستحقاقين وان مقتضى ذلك الجمع اما الترجيح واما المهايأة (المسئلة الثانية) قال ابن عباس رضى الله عنهما لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله بسبب صدقتكم و بالاذى لذلك السائل وقال الباقون بالمن على الفقير و بالاذى للفقير وقول ابن عباس رضى الله عنهما محتمل لان الانسان اذا أنفق متبجحا بفعله ولم يسلك طريقة التواضع والانقطاع الى الله والاعتراف بأن ذلك من فضله وتوفيقه واحسانه فكان كالمان على الله تعالى وان كان القول الثانى أظهر له أما قوله كالذى ينفق ماله رئاء الناس ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الكاف فى قوله كالذى فيه قولان الاول أنه متعلق بمحذوف والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كابطال الذى ينفق ماله رئاء الناس فبين تعالى أن المن والاذى يبطلان الصدقة كما أن النفاق والرياء يبطلانها وتحقيق القول فيه أن المنافق والمرائى يأتيان بالصدقة لا لوجه الله تعالى ومن يقرن الصدقة بالمن والاذى فقد أتى بتلك الصدقة لا لوجه الله أيضا اذ لو كان غرضه من تلك الصدقة مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا آذاه فثبت اشتراك الصورتين فى كون تلك الصدقة ما أتى بها لوجه الله تعالى وهذا يحقق ما قلنا ان المقصود من الابطال الاتيان به باطلا لا أن المقصود الاتيان به صحيحا ثم ازالته واحباطه بسبب المن والاذى والقول الثانى أن يكون الكاف فى محل النصب على الحال أى لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذى ينفق ماله رئاء الناس (المسئلة

(يا أيها الذين آمنوا) أقبل عليهم بالخطاب اثر بيان ما بين بطريق الغيبة مبالغة فى ايجاب العمل بموجب النهى (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى) أى لا تحبطوا أجرها بواحد منهما (كالذى) فى محل النصب اما على انه نعت لمقدر محذوف أى لا تبطلوها ابطالا كابطال الذى (ينفق ماله رئاء الناس) واما على انه حال من فاعل لا تبطلوا أى لا تبطلوها مشابهين الذى ينفق أى الذى يبطل انفاقه بالرياء وقيل من ضمير المصدر المقدر على ما هو رأى سيبويه وانتصاب رئاء اما على أنه علة لينفق أى لاجل رئائهم أو على أنه حال من فاعله أى ينفق ماله مرائيا والمراد به المنافق لقوله تعالى (ولا يؤمن بالله واليوم الآخر) حتى يرجو ثوابا أو يخشى عقابا

الثانية) الرياء مصدر كالمراآة يقال راءيته رياء ومراآة مثل راعيته مراعاة ورعاء وهو أن ترائي بعملك غيرك وتحقيق الكلام في الرياء قد تقدم ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل أتبعه بالمثل الثاني فقال فمثله وفي هذا الضمير وجهان أحدهما أنه عائد الى المنافق فيكون المعنى أن الله تعالى شبه المان والمؤذي بالمنافق ثم شبه المنافق بالحجر ثم قال كمثل صفوان وهو الحجر الاملس وحكى أبو عبيد عن الاصمعي ان الصفوان والصفا والصفوا واحد وكل ذلك مقصور وقال بعضهم الصفوان جمع صفوانة كمرجان ومرجانة وسعدان وسعدانة ثم قال أصابه وابل الوابل المطر الشديد يقال وبلت السماء تبل وبلا وأرض موبولة أي أصابها وابل ثم قال فتركه صلدا الصلد الاملس اليابس يقال حجر صلد وجبل صلد اذا كان براقا أملس وارض صلدة أي لاتنبت شيئا كالحجر الصلد وصلد الزند اذا لم يور نارا واعلم أن هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذي ولعمل المنافق فان الناس يرون في الظاهر أن لهؤلاء أعمالا كما يرى التراب على هذا الصفوان فاذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل لانه تبين أن تلك الاعمال ما كانت لله تعالى كما أذهب الوابل ما كان على الصفوان من التراب واما المعتزلة فقالوا ان المعنى أن تلك الصدقة أوجبت الاجر والثواب ثم ان المن والاذى أزالا ذلك الاجر كما يزيل الوابل التراب عن وجه الصفوان واعلم أن في كيفية هذا التشبيه وجهين الاول ماذكرنا أن العمل الظاهر كالتراب والمان المؤذي والمنافق كالصفوان ويوم القيامة كالوابل هذا على قولنا وأما على قول المعتزلة فالمن والاذى كالوابل الوجه الثاني في التشبيه قال القفال رحمه الله تعالى وفيه احتمال آخر وهو ان أعمال العباد ذخائر لهم يوم القيامة فمن عمل باخلاص فكأنه طرح بذرا في أرض فهو يضاعف له وينمو حتى يحصده في وقته ويجده وقت حاجته والصفوان محل بذر المنافق ومعلوم انه لاينمو فيه شيء ولايكون فيه قبول للبذر والمعنى أن عمل المان والمؤذي والمنافق يشبه ما اذا طرح بذرا في صفوان صلد عليه غبار قليل فاذا أصابه مطر جود بقي مستودعا بذره خاليا لاشيء فيه ألا ترى أنه تعالى ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة والجنة ما يكون فيه أشجار ونخيل فمن أخلص لله تعالى كان كمن غرس بستانا في ربوة من الارض فهو يجني ثمر غراسه في أوقات الحاجة وهي تؤتي أكلها كل حين باذن ربها متضاعفة زائدة وأما عمل المان والمؤذي والمنافق فهو كمن بذر في الصفوان الذي عليه تراب فعند الحاجة الى الزرع لايجد فيه شيئا ومن الملحدة من طعن في التشبيه فقال ان الوابل اذا أصاب الصفوان جعله طاهرا نقيا نظيفا عن الغبار والتراب فكيف يجوز أن يشبه الله به عمل المنافق والجواب أن وجه التشبيه ماذكرناه فلايعتبر باختلافهما فيما وراءه قال القاضي وأيضا فوقع التراب على الصفوان يفيد منافع من وجوه أحدها أنه أصلح في الاستقرار عليه وثانيها الانتفاع به في التيمم وثالثها الانتفاع به فيما يتصل بالنبات وهذا الوجه الذي ذكره القاضي حسن الا أن الاعتماد على الاول أما قوله تعالى لايقدرون على شيء

(فمثله) الفاء لربط ما بعدها بما قبلها أي فمثل المرائي في الانفاق وحالته العجيبة (كمثل صفوان) أي حجر أملس (عليه تراب) أي شيء يسير منه (فاصابه وابل) أي مطر عظيم القطر (فتركه صلدا) املس ليس عليه شيء من الغبار أصلا

مما كسبوا فاعلم أن الضمير في قوله لايقدرون الى ماذا يرجع فيه قولان (أحدهما) أنه عائد الى معلوم غير مذكور أي لا يقدر أحد من الخلق على ذلك البذر الملقى في ذلك التراب الذي كان على ذلك الصفوان لانه زال ذلك التراب وزال ما كان فيه فلم يبق لاحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر وهذا يقوى الوجه الثاني في التشبيه الذي ذكره القفال رحمه الله تعالى وكذا المان والمؤذي والمنافق لا ينتفع أحدهم بعمله يوم القيامة والثاني انه عائد الى قوله كالذي ينفق ماله وخرج على هذا المعنى لان قوله كالذي ينفق ماله انما أشير به الى الجنس والجنس في حكم العام قال القفال رحمه الله وفيه وجه ثالث وهو أن يكون ذلك مردودا على قوله لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فانكم اذا فعلتم ذلك لم تقدروا على شيء مما كسبتم فرجع عن الخطاب الى الغائب كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ثم قال والله لايهدى القوم الكافرين ومعناه على قولهم سلب الايمان وعلى قول المعتزلة انه تعالى يضلهم عن الثواب وطريق الجنة بسوء اختيارهم ٭ ثم قال تعالى ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير اعلم أن الله تعالى لما ذكر مثل المنفق الذي يكون مانا ومؤذيا ذكر مثل المنفق الذي لايكون كذلك وهو هذه الآية وبين تعالى أن غرض هؤلاء المنفقين من هذا الانفاق أمران أحدهما طلب مرضاة الله تعالى والابتغاء افتعال من بغيت أي طلبت وسواء قولك بغيت وابتغيت والغرض الثاني هو تثبيت النفس وفيه وجوه (أحدها) انهم يوطنون أنفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها ومن جملة ذلك ترك اتباعها بالمن والاذى وهذا قول القاضي (وثانيها) وتثبيتا من أنفسهم عند المؤمنين أنها صادقة في الايمان مخلصة فيه ويعضده قراءة مجاهد وتثبيتا من بعض أنفسهم (وثالثها) أن النفس لاثبات لها في موقف العبودية الا اذا صارت مقهورة بالمجاهدة ومعشوقها أمران الحياة العاجلة والمال فاذا كلفت بانفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه واذا كلفت ببذل الروح فقد صارت مقهورة من جميع الوجوه فلما كان التكليف في هذه الآية ببذل المال صارت النفس مقهورة من بعض الوجوه فلاجرم حصل بعض التثبيت فلهذا أدخل فيه من التي هي للتبعيض والمعنى أن من بذل ماله لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه معا فهو الذي ثبتها كلها وهو المراد من قوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف وهو كلام حسن وتفسير لطيف (ورابعها) وهو الذي خطر ببالي وقت كتبة هذا الموضع أن ثبات القلب لايحصل الا بذكر الله على ما قال ألا بذكر الله تطمئن القلوب فمن انفق ماله في سبيل الله لم يحصل له اطمئنان القلب في مقام التجلي الا اذا كان انفاقه لمحض غرض العبودية ولهذا السبب حكى عن علي رضي الله عنه انه قال في انفاقه انما نطعمكم لوجه الله لانريد منكم جزاء ولاشكورا ووصف انفاق أبي بكر فقال

(لايقدرون على شيء مما كسبوا) لاينتفعون بما فعلوا رئاء ولايجدون له ثوابا قطعا كقوله تعالى فجعلناه هباء منثورا والجملة استئناف مبني على السؤال كأنه قيل فماذا يكون حالهم حينئذ فقيل لايقدرون الخ ومن ضرورة كون مثلهم كما ذكر كون مثل من اشبههم وهم أصحاب المن والاذى كذلك والضمير ان الاخير ان للموصول باعتبار المعنى كما في قوله عز وجل وخضتم كالذي خاضوا لما أن المراد به الجنس أو الجمع أو الفريق كما أن الضمائر الاربعة السابقة له باعتبار اللفظ (والله لايهدي القوم الكافرين) الى الخير والرشاد والجملة تذييل مقرر لمضمون ماقبله وفيه تعريض بأن كلا من الرياء والمن والاذى من خصائص الكفار ولابد للمؤمنين أن يجتنبوها (ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله) أي لطلب رضاه (وتثبيتا من أنفسهم) أي ولتثبيت بعض أنفسهم على الايمان فمن تبعيضية كما في قولهم هز من عطفه وحرك من نشاطه فان المال

ومالا حد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى فاذا كان انفاق العبد لاجل عبودية الحق لا لاجل غرض النفس وطلب الحظ فهناك اطمأن قلبه واستقرت نفسه ولم يحصل لنفسه منازع مع قلبه ولهذا قال أولا فى هذا الانفاق انه لطلب مرضاة الله ثم أتبع ذلك بقوله وتثبيتا من أنفسهم (وخامسها) انه ثبت فى العلوم العقلية أن تكرير الافعال سبب لحصول الملكات اذا عرفت هذا فنقول ان من يواظب على الانفاق مرة بعد أخرى لابتغاء مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة أمران (احدهما) حصول هذا المعنى والثانى صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة فى النفس حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق رجع القلب فى الحال الى جناب القدس وذلك بسبب ان تلك العبادة صارت كالعادة والخلق للروح فاتيان العبد بالطاعة لله ولابتغاء مرضاة الله يفيد هذه الملكة المستقرة التى وقع التعبير عنها فى القرآن بتثبيت النفس وهو المراد أيضا بقوله يثبت الله الذين آمنوا وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح فى هذا العالم من جوهر الملائكة الروحانية والجواهر القدسية فصار العبد كما قاله بعض المحققين غائبا حاضرا ظاعنا مقيما (وسادسها) قال الزجاج المراد من التثبيت أنهم ينفقونها جازمين بأن الله تعالى لا يضيع عملهم ولا يخيب رجاءهم لانهم مقرون بالثواب والعقاب والنشور بخلاف المنافق فانه اذا أنفق عد ذلك الانفاق ضائعا لانه لا يؤمن بالثواب فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت (وسابعها) قال الحسن ومجاهد وعطاء المراد أن المنفق يتثبت فى اعطاء الصدقة فيضعها فى أهل الصلاح والعفاف قال الحسن كان الرجل اذا هم بصدقة تثبت فاذا كان لله أعطى وان خالطه أمسك قال الواحدى وانما جاز أن يكون التثبيت بمعنى التثبت لانهم ثبتوا أنفسهم فى طلب المستحق وصرف المال فى وجهه ثم انه تعالى بعد أن شرح أن غرضهم من الانفاق هذان الامران ضرب لانفاقهم مثلا فقال كمثل جنة بربوة أصابها وابل وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم وابن عامر بربوة بفتح الراء وفى المؤمنين الى ربوة وهو لغة تميم والباقون بضم الراء فيهما وهو أشهر اللغات ولغة قريش وفيه سبع لغات ربوة بتعاقب الحركات الثلاث على الراء ورباوة بالالف بتعاقب الحركات الثلاث على الراء وربوا والربوة المكان المرتفع قال الاخفش والذى أختاره ربوة بالضم لان جمعها الربا وأصلها من قولهم ربا الشئ يربو اذا ازداد وارتفع ومنه الرابية لان أجزاءها ارتفعت ومنه الربو اذا أصابه نفس فى جوفه زائد ومنه الربا لانه يأخذ الزيادة واعلم أن المفسرين قالوا البستان اذا كان فى ربوة من الارض كان أحسن وأكثر ريعا ولى فيه اشكال وهو أن البستان اذا كان فى مرتفع من الارض كان فوق الماء ولا ترتفع اليه أنهار وتضربه الرياح كثيرا فلا يحسن ريعه واذا كان فى وهدة من الارض انصبت مياه الانهار اليه ولا يصل اليه اثارة الرياح فلا يحسن أيضا ريعه فاذن البستان انما يحسن ريعه اذا كان على الارض المستوية التى لا تكون ربوة

شفيق الروح فمن بذل ماله لوجه الله تعالى فقد ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه فقد ثبتها كلها أو وتصديقا للاسلام وتحقيقا للجزاء من أصل أنفسهم فمن ابتدائية كما فى قوله تعالى حسدا من عند أنفسهم ويحتمل أن يكون المعنى وتثبيتا من أنفسهم عند المؤمنين أنها صادقة الايمان مخلصة فيه ويعضده قراءة من قرأ وتثبيتا من بعض أنفسهم وفيه تنبيه على أن حكمة الانفاق للمنفق تزكية النفس عن البخل وحب المال الذى هو رأس كل خطيئة (كمثل جنة بربوة) الربوة بالحركات الثلاث وقد قرئت بها المكان المرتفع أى مثل نفقتهم فى الزكاء كمثل بستان كائن بمكان مرتفع مأمون من أن يصطلمه البرد للطافة هوائه بهبوب الرياح الملطفة له فان أشجار الربا تكون أحسن منظرا وأزكى ثمرا وأما الاراضى المنخفضة فقلما تسلم ثمارها من البرد لكثافة هوائها بركود الرياح وقرئ كمثل حبة

(أصابها وابل) مطر عظيم القطر (فآتت أكلها) ثمرتها وقرئ بسكون الكاف تخفيفا (ضعفين) أي

ولا وهدة فاذن ليس المراد من هذه الربوة ما ذكروه بل المراد منه كون الارض طينا حرا بحيث اذا نزل المطر عليه انتفخ وربا ونما فان الارض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها وتكمل الاشجار فيها وهذا التأويل الذي ذكرته متأكد بدليلين (أحدهما) قوله تعالى وترى الارض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت والمراد من ربوها ما ذكرنا فكذا ههنا (والثاني) انه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الاول ثم كان المثل الاول هو الصفوان الذي لا يؤثر فيه المطر ولا يربو ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه فكان المراد بالربوة في هذا المثل كون الارض بحيث تربو وتنمو فهذا ما خطر ببالي والله أعلم بمراده * ثم قال تعالى أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو أكلها بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهو الاصل والاكل بالضم الطعام لان من شأنه أن يؤكل قال الله تعالى تؤتي أكلها كل حين باذن ربها أي ثمرتها وما يؤكل منها فالاكل في المعنى مثل الطعمة وأنشد الاخفش

فما أكلة ان نلتها بغنيمة * ولا جوعة ان جعتها بقرام

وقال أبو زيد يقال انه لذو أكل اذا كان له حظ من الدنيا (المسئلة الثانية) قال الزجاج آتت أكلها ضعفين يعني مثلين لان ضعف الشيء مثله زائدا عليه وقيل ضعف الشيء مثلاه قال عطاء حملت في سنة من الريع ما يحمل غيرها في سنتين وقال الاصم ضعف ما يكون في غيرها وقال أبو مسلم مثلي ما كان يعهد منها * ثم قال تعالى فان لم يصبها وابل فطل الطل مطر صغير القطر ثم في المعنى وجوه (الاول) المعنى أن هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الوابل الا ان ثمرتها باقية بحالها على التقديرين لا ينقص بسبب انتقاص المطر وذلك بسبب كرم المنبت (الثاني) معنى الآية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها فلا بد وأن يصيبها طل يعطي ثمرا دون ثمر الوابل فهي على جميع الاحوال لا تخلو من أن تثمر فكذلك من أخرج صدقة لوجه الله تعالى لا يضيع كسبه قليلا كان أو كثيرا ثم قال والله بما تعملون بصير والمراد من البصير العليم أي هو تعالى عالم بكمية النفقات وكيفيتها والامور الباعثة عليها وأنه تعالى مجاز بها ان خيرا فخير وان شرا فشر * قوله تعالى (أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون) اعلم أن هذا مثل آخر ذكره الله تعالى في حق من يتبع انفاقه بالمن والاذى والمعنى أن يكون للانسان جنة في غاية الحسن والنهاية كثيرة النفع وكان الانسان في غاية العجز عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة وكما ان الانسان كذلك فله ذرية أيضا في غاية الحاجة وفي غاية العجز ولا شك ان كونه محتاجا أو عاجزا مظنة الشدة والمحنة وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة فاذا أصبح الانسان وشاهد تلك الجنة محرقة بالكلية فانظر كم يكون في قلبه من الغم والحسرة والمحنة والبلية تارة بسبب أنه ضاع مثل

مثلي ما كانت تثمر في سائر الاوقات بسبب ما أصابها من الوابل والمراد بالضعف المثل وقيل أربعة أمثال ونصبه على الحال من أكلها أي مضاعفا (فان لم يصبها وابل فطل) أي فطل يكفيها لجودتها وكرم منبتها ولطافة هوائها وقيل فيصيبها طل وهو المطر الصغير القطر وقيل فالذي يصيبها طل والمعنى أن نفقات هؤلاء زاكية عند الله تعالى لا تضيع بحال وان كانت تتفاوت باعتبار ما يقارنها من الاحوال ويجوز أن يعتبر التمثيل بين حالهم باعتبار ما صدر عنهم من النفقة الكثيرة والقليلة وبين الجنة المعهودة باعتبار ما أصابها من المطر الكثير واليسير فكما أن كل واحد من المطرين يضعف أكلها فكذلك نفقتهم جلت أو قلت بعد أن يطلب بها وجه الله تعالى زاكية زائدة في زلفاهم وحسن حالهم عند الله (والله بما تعملون بصير) لا يخفى عليه شيء منه وهو ترغيب في الاخلاص مع تحذير من الرياء ونحوه (أيود أحدكم) الود حب الشيء مع تمنيه ولذلك يستعمل استعمالهما والهمزة لانكار الوقوع كما في قوله أأضرب أبي لا لانكار الواقع كما في قولك أتضرب أباك على أن مناط الانكار ليس جميع ما يتعلق به الود بل انما هو اصابة الاعصار وما يتبعها من الاحتراق

ذلك المملوك الشريف النفيس وثانيا بسبب أنه بقي في الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب واليأس عن ان يدفع اليه أحد شيئا وثالثا بسبب تعلق غيره به ومطالبتهم اياه بوجوه النفقة فكذلك من أنفق لاجل الله كان ذلك نظيرا للجنة المذكورة وهو يوم القيامة كذلك الشخص العاجز الذي يكون كل اعتماده في وجوه الانتفاع على تلك الجنة وأما اذا أعقب انفاقه بالمن أو بالاذى كان ذلك كالاعصار الذي يحرق تلك الجنة ويعقب الحسرة والحيرة والندامة فكذا هذا المان المؤذي اذا قدم يوم القيامة وكان في غاية الاحتياج الى الانتفاع بثواب عمله لم يجد هناك شيئا فيبقى لا محالة في أعظم غم وفي أكمل حسرة وحيرة وهذا المثل في غاية الحسن ونهاية الكمال ولنذكر ما يتعلق بألفاظ الآية أما قوله أيود أحدكم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الود هو المحبة الكاملة (المسئلة الثانية) الهمزة في أيود استفهام لاجل الانكار وانما قال أيود ولم يقل أيريد لانا ذكرنا ان المودة هي المحبة التامة ومعلوم أن محبة كل أحد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة فلما كان الحاصل هو موده عدم هذه الحالة ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال أيود أحدكم حصول مثل هذه الحالة تنبيها على الانكار التام والنفرة البالغة الى الحد الذي لا مرتبة فوقه أما قوله جنة من نخيل وأعناب فاعلم أن الله تعالى وصف هذه الجنة بصفات ثلاثة الصفة الاولى كونها من نخيل وأعناب واعلم ان الجنة تكون محتوية على النخيل والاعناب ولا تكون الجنة من النخيل والاعناب الا أن بسبب كثرة النخيل والاعناب صار كأن الجنة انما تكون من النخيل والاعناب وانما خص النخيل والاعناب بالذكر لانهما أشرف الفواكه ولانهما أحسن الفواكه مناظر حين تكون باقية على أشجارها والصفة الثانية قوله تجري من تحتها الانهار ولا شك أن هذا سبب لزيادة الحسن في هذه الجنة والصفة الثالثة قوله له فيها من كل الثمرات ولا شك أن هذا يكون سببا لكمال حال هذا البستان فهذه هي الصفات الثلاثة التي وصف الله تعالى هذه الجنه بها ولا شك أن هذه الجنة تكون في غاية الحسن لانها مع هذه الصفات حسنة الرؤية والمنظر كثيرة النفع والريع ولا تمكن الزيادة في حسن الجنة على ذلك ثم انه تعالى بعد ذلك شرع في بيان شدة حاجة المالك الى هذه الجنة فقال واصابه الكبر وذلك لانه اذا صار كبيرا وعجز عن الاكتساب كثرت جهات حاجاته في مطعمه وملبسه ومسكنه ومن يقوم بخدمته وتحصيل مصالحه فاذا تزايدت جهات الحاجات وتناقصت جهات الدخل والكسب الا من تلك الجنة فحينئذ يكون في نهاية الاحتياج الى تلك الجنة فان قيل كيف عطف واصابه على أيود وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل قلنا الجواب عنه من وجوه (الاول) قال صاحب الكشاف الواو للحال لا للعطف ومعناه أيود أحدكم أن تكون له جنة حال ما أصابه الكبر ثم انها تحرق والجواب الثاني قال الفراء يقال وددت أن يكون كذا ووددت لو كان كذا فحمل العطف على المعنى كأنه قيل أيود أحدكم أن كان له جنة وأصابه

(أن تكون له جنة) وقرئ جنات (من نخيل وأعناب) أي كائنة منهما على أن يكون الاصل والركن فيها هذين الجنسين الشريفين الجامعين لفنون المنافع والباقي من المستتبعات لا على أن لا يكون فيها غيرهما كما ستعرفه والجنة تطلق على الاشجار الملتفة المتكاثفة قال زهير

كأن عيني في غربي مقتلة * من النواضح تسقي جنة سحقا *

وعلى الارض المشتملة عليها والاول هو الانسب بقوله عز وجل (تجري من تحتها الانهار) اذ على الثاني لا بد من تقدير مضاف أي من تحت أشجارها وكذا لا بد من جعل اسناد الاحتراق اليها فيما سيأتي مجازيا والجملة في محل الرفع على أنها صفة جنة كما أن قوله تعالى من نخيل وأعناب كذلك أو في محل النصب على أنها حال منها لانها موصوفة (له فيها من كل الثمرات) الظرف الاول خبر والثاني حال والثالث مبتدأ أي صفة للمبتدا قائمة مقامه أي له رزق من كل الثمرات كما في قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم أي وما منا أحد الا له الخ وليس المراد بالثمرات العموم بل انما هو التكثير كما في قوله تعالى وأوتيت من كل شيء (وأصابه الكبر) أي كبر السن الذي هو مظنة شدة الحاجة الى منافعها ومئنة ﴿ الكبر ﴾ كمال العجز عن تدارك أسباب المعاش والواو حالية أي وقد أصابه الكبر (وله ذرية ضعفاء) حال من الضمير في أصابه أي أصابه الكبر

الكبر ثم انه تعالى زاد فى بيان احتياج ذلك الانسان الى تلك الجنة فقال وله ذرية ضعفاء والمراد من ضعف الذرية الضعف بسبب الصغر والطفولية فيصير المعنى ان ذلك الانسان كان فى غاية الضعف والحاجة الى تلك الجنة بسبب الشيخوخة والكبر وله ذرية فى غاية الضعف والحاجة بسبب الطفولية والصغر ثم قال تعالى فأصابها اعصار فيه نار فاحترقت والاعصار ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كأنها عمود وهى التى يسميها الناس الزوبعة وهى ريح فى غاية الشدة ومنه قول الشاعر

ان كنت ريحا فقد لاقيت اعصارا * والمقصود من هذا المثل بيان انه يحصل فى قلب هذا الانسان من الغم والمحنة والحسرة والحيرة مالا يعلمه الا الله فكذلك من اتى بالاعمال الحسنة الا انه لا يقصد بها وجه الله بل يقرن بها أمورا تخرجها عن كونها موجبة للثواب فحين يقدم يوم القيامة وهو حينئذ فى غاية الحاجة ونهاية العجز عن الاكتساب عظمت حسرته وتناهت حيرته ونظير هذه الآية قوله تعالى وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ثم قال كذلك يبين الله لكم الآيات أى كما بين الله لكم آياته ودلائله فى هذا الباب ترغيبا وترهيبا كذلك يبين الله لكم آياته ودلائله فى سائر أمور الدين لعلكم تتفكرون وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) ان لعل للترجى وهو لايليق بالله تعالى (المسئلة الثانية) أن المعتزلة تمسكوا به فى أنه يدل على أنه تعالى أراد من الكل الايمان وقد تقدم شرح هاتين الآيتين مرارا * قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه الا ان تغمضوا فيه واعلموا أن الله غنى حميد) اعلم أنه رغب فى الانفاق ثم بين أن الانفاق على قسمين منه ما يتبعه المن والاذى ومنه مالا يتبعه ذلك ثم انه تعالى شرح ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين وضرب لكل واحد منهما مثلا يكشف عن المعنى ويوضح المقصود منه على أبلغ الوجوه ثم انه تعالى ذكر فى هذه الآية أن المال الذى أمر بانفاقه فى سبيل الله كيف ينبغى أن يكون فقال انفقوا من طيبات ما كسبتم واختلفوا فى أن قوله انفقوا المراد منه ماذا فقال الحسن المراد منه الزكاة المفروضة وقال قوم المراد منه التطوع وقال ثالث انه يتناول الفرض والنفل حجة من قال المراد منه الزكاة المفروضة ان قوله انفقوا أمر وظاهر الامر للوجوب والانفاق الواجب ليس الا الزكاة وسائر النفقات الواجبة حجة من قال المراد صدقة التطوع ما روى عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه والحسن ومجاهد أنهم كانوا يتصدقون بشرار ثمارهم ورديء أموالهم فأنزل الله هذه الآية وعن ابن عباس رضى الله عنهما جاء رجل ذات يوم بعذق حشف فوضعه فى الصدقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس ما صنع صاحب هذا فأنزل الله تعالى هذه الآية حجة من قال الفرض والنفل داخلان فى هذه الآية ان المفهوم من الامر ترجيح جانب الفعل على جانب الترك من غير أن يكون فيه بيان انه يجوز

والحال أنه له ذرية صغار لايقدرون على الكسب وترتيب مبادى المعاش وقرئ ضعاف (فأصابها اعصار) أى ريح عاصفة تستدير فى الارض ثم تنعكس منها ساطعة الى السماء على هيئة العمود (فيه نار) شديدة (فاحترقت) عطف على فأصابها وهذا كما ترى تمثيل لحال من يعمل أعمال البر والحسنات ويضم اليها ما يحبطها من القوادح ثم يجدها يوم القيامة عند كمال حاجته الى ثوابها هباء منثورا فى التحسر والتأسف عليها (كذلك) توحيد الكاف مع كون المخاطب جماعة مر وجهه مرارا أى مثل ذلك البيان الواضح الجارى فى الظهور مجرى الامور المحسوسة (يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون) كى تتفكروا فيها وتعتبروا بما فيها من العبر وتعملوا بموجبها (ياأيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم) بيان لحال ماينفق منه اثر بيان أصل الانفاق وكيفيته أى أنفقوا من حلال ما كسبتم وجياده لقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون (ومما أخرجنا لكم من الارض) أى من طيبات ما أخرجنا لكم من الحبوب والثمار والمعادن فحذف لدلالة ما قبله عليه

الترك أولا يجوز وهذا المفهوم قدر مشترك بين الفرض والنفل فوجب أن يكونا داخلين تحت الامر اذا عرفت هذا فنقول أما على القول الاول وهو انه للوجوب فيتفرع عليه مسائل (المسئلة الاولى) ظاهر الآية يدل على وجوب الزكاة في كل مال يكتسبه الانسان فيدخل فيه زكاة التجارة وزكاة الذهب والفضة وزكاة النعم لان ذلك مما يوصف بأنه مكتسب ويدل على وجوب الزكاة في كل ما تنبته الارض على ما هو قول أبي حنيفة رحمه الله واستدلاله بهذه الآية ظاهر جدا الا أن مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم ليس في الخضراوات صدقة وأيضا مذهب أبي حنيفة أن اخراج الزكاة من كل ما أنبتته الارض واجب قليلا كان أو كثيرا وظاهر الآية يدل على قوله الا أن مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الآية على قولين فالقول الاول أنه الجيد من المال دون الرديء فأطلق لفظ الطيب على الجيد على سبيل الاستعارة وعلى هذا التفسير فالمراد من الخبيث المذكور في هذه الآية الرديء والقول الثاني وهو قول ابن مسعود ومجاهد أن الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام حجة القول الاول وجوه (الحجة الاولى) انا ذكرنا في سبب النزول أنهم كانوا يتصدقون برديء أموالهم فنزلت الآية وذلك يدل على أن المراد من الطيب الجيد (الحجة الثانية) أن المحرم لا يجوز أخذه لا باغماض ولا بغير اغماض والآية تدل على أن الخبيث يجوز أخذه بالاغماض قال القفال رحمه الله ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد من الاغماض المسامحة وترك الاستقصاء فيكون المعنى ولستم بآخذيه وأنتم تعلمون أنه محرم الا أن ترخصوا لانفسكم أخذ الحرام ولا تبالوا من أي وجه أخذتم المال أمن حلاله أو من حرامه (الحجة الثالثة) أن هذا القول متأيد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وذلك يدل على أن المراد بالطيبات الاشياء النفيسة التي يستطاب ملكها لا الاشياء الخسيسة التي يجب على كل أحد دفعها عن نفسه واخراجها عن بيته واحتج القاضي للقول الثاني فقال أجمعنا على أن المراد من الطيب في هذه الآية اما الجيد واما الحلال فاذا بطل الاول تعين الثاني وانما قلنا انه بطل الاول لان المراد لو كان هو الجيد لكان ذلك أمرا باتفاق مطلق الجيد سواء كان حراما أو حلالا وذلك غير جائز والتزام التخصيص خلاف الاصل فثبت أن المراد ليس هو الجيد بل الحلال ويمكن أن يذكر فيه قول ثالث وهو أن المراد من الطيب ههنا ما يكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيبا بمعنى الحلال ويكون طيبا بمعنى الجودة وليس لقائل أن يقول حمل اللفظ المشترك على مفهوميه لا يجوز لانا نقول الحلال انما سمي طيبا لانه يستطيبه العقل والدين والجيد انما يسمى طيبا لانه يستطيبه الميل والشهوة فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين فكان اللفظ محمولا عليه اذا ثبت أن المراد منه الجيد الحلال فنقول الاموال الزكاتية اما أن تكون كلها شريفة أو كلها خسيسة أو تكون متوسطة أو تكون مختلطة

فان كان الكل شريفا كان المأخوذ بحساب الزكاة كذلك وان كان الكل خسيسا كان الزكاة أيضا من ذلك الخسيس ولايكون ذلك خلافا للآية لان المأخوذ فى هذه الحالة لايكون خسيسا من ذلك المال بل ان كان فى المال جيد وردى فحينئذ يقال للانسان لاتجعل الزكاة من ردىء مالك وأما ان كان المال مختلطا فالواجب هو الوسط قال صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن أعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد الى فقرائهم واياك وكرائم أموالهم هذا كله اذا قلنا المراد من قوله أنفقوا من طيبات ما كسبتم الزكاة الواجبة أما على القول الثانى وهو أن يكون المراد منه صدقة التطوع أو قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع فنقول ان الله تعالى ندبهم الى أن يتقربوا اليه بأفضل مايملكونه كمن تقرب الى السلطان الكبير بتحفة وهدية فانه لابد وأن تكون تلك التحفة أفضل مافى ملكه وأشرفها فكذا ههنا بقى فى الآية سؤال واحد وهو أن يقال ما الفائدة فى كلمة من فى قوله ومما أخرجنا لكم من الارض وجوابه تقدير الآية انفقوا من طيبات ما كسبتم وانفقوا من طيبات ما أخرجنا لكم من الارض الا ان ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة حذف فى المرة الثانية لدلالة المرة الاولى عليه أما قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) يقال أممته ويممته وتأممته كله بمعنى قصدته قال الاعشى

تيممت قيسا وكم دونه * من الارض من مهمه ذى شرف

(المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير وحده ولا تيمموا بتشديد التاء لانه كان فى الاصل تاآن تاء المخاطبة وتاء الفعل فأدغم احداهما فى الاخرى والباقون بفتح التاء مخففة وعلى هذا الخلاف فى أخواتها وهى ثلاثة وعشرون موضعا لاتفرقوا توفاهم تعاونوا فتفرق بكم تلقف تولوا تنازعوا تربصون فان تولوا لاتكلم تلقونه تبرجن تبدل تناصرون تجسسوا تنابزوا لتعارفوا تميز تخيرون تلهى تلظى تنزل الملائكة وههنا بحثان البحث الاول قال أبو على هذا الادغام غير جائز لان المدغم يسكن واذا سكن لزم أن تجلب همزة الوصول عند الابتداء به كما جلبت فى أمثلة الماضى نحو اداراتم وارتبتم واطيرنا لكن أجمعوا على أن همزة الوصل لاتدخل على المضارع البحث الثانى اختلفوا فى التاء المحذوفة على قراءة العامة فقال بعضهم هى التاء الاولى وسيبويه لايسقط الا الثانية والفراء يقول أيهما أسقطت جاز لنيابة الباقية عنها أما قوله تعالى منه تنفقون فاعلم أن فى كيفية نظم الآية وجهين الاول انه تم الكلام عند قوله ولا تيمموا الخبيث ثم ابتدأ فقال منه تنفقون ولستم بآخذيه الا أن تغمضوا فيه فقوله منه تنفقون استفهام على سبيل الانكار والمعنى أمنه تنفقون مع انكم لستم بآخذيه الا مع الاغماض والثانى أن الكلام انما يتم عند قوله الا أن تغمضوا فيه ويكون الذى مضمرا والتقدير ولا تيمموا الخبيث منه الذى تنفقونه ولستم بآخذيه الا بالاغماض فيه ونظيره اضمار التى فى قوله تعالى فقد

(ولاتيمموا) بفتح التاء اصله ولاتتيمموا وقرىء بضمها وقرىء ولاتأمموا والكل بمعنى القصد أى لاتقصدوا (الخبيث) أى الردىء الخسيس وهو كالطيب من الصفات الغالبة التى لاتذكر موصوفاتها (منه تنفقون) الجار متعلق بتنفقون والضمير للخبيث والتقديم للتخصيص والجملة حال من فاعل تيمموا اى لا تقصدوا الخبيث قاصرين الانفاق عليه أو من الخبيث أى مختصا به الانفاق وأيا ما كان فالتخصيص لتوبيخهم بما كانوا يتعاطونه من انفاق الخبيث خاصة لالتسويغ انفاقه مع الطيب عن ابن عباس رضى الله عنهما أنهم كانوا يتصدقون بحشف التمر وشراره فنهوا عنه وقيل متعلق بمحذوف وقع حالا من الخبيث والضمير للمال المدلول عليه بحسب المقام أو للموصولين على طريقة قوله * كأنه فى الجلد توليع البهق أو للثانى وتخصيصه بذلك لما أن التفاوت فيه أكثر وتنفقون حال من الفاعل المذكور أى ولا تقصدوا الخبيث كائنا من المال أو مما كسبتم وما أخرجنا لكم أو مما أخرجنا لكم منفقين اياه وقوله تعالى (ولستم بآخذيه) حال على كل حال من واو تنفقون أى والحال انكم لاتأخذونه فى معاملاتكم فى وقت من الاوقات أو بوجه من الوجوه (الا أن تغمضوا فيه) اى الا وقت اغماضكم فيه أو الا باغماضكم فيه وهو عبارة عن المسامحة بطريق الكناية او الاستعارة يقال أغمض بصره اذا غضه وقرىء على البناء

للمفعول على معنى الا أن تحملوا على الاغماض وتدخلوا فيه أو توجدوا مغمضين وقرئ تغمضوا وتغمضوا بضم الميم وكسرها
وقيل تم الكلام عند قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث ثم استؤنف فقيل على طريقة التوبيخ والتقريع منه تنفقون والحال أنكم لا تأخذونه الا اذا أغمضتم فيه وما له الاستفهام الانكاري فكأنه قيل أمنه تنفقون الخ (واعلموا أن الله غني) عن انفاقكم وانما يأمركم به لمنفعتكم وفي الامر بأن يعلموا ذلك مع ظهور علمهم به توبيخ لهم على ما يصنعون من اعطاء الخبيث وايذان بأن ذلك من آثار الجهل بشأنه تعالى فان اعطاء مثله انما يكون عادة عند اعتقاد المعطى أن الآخذ محتاج الى ما يعطيه بل مضطر اليه (حميد) مستحق للحمد على نعمه العظام وقيل حامد بقبول الجيد والاثابة عليه (الشيطان يعدكم الفقر) الوعد هو الاخبار بما سيكون من جهة المخبر مترتبا على شئ من زمان أو غيره يستعمل في الشر استعماله في الخير قال تعالى النار وعدها الله الذين كفروا أي يعدكم في الانفاق الفقر ويقول ان عاقبة انفاقكم أن تفتقروا وانما عبر عن ذلك بالوعد مع أن الشيطان لم يضف مجئ الفقر الى جهته للايذان بمبالغته في الاخبار بتحقق مجيئه كأنه نزله في تقرر الوقوع منزلة أفعاله الواقعة بحسب ارادته أو لوقوعه في مقابلة وعده تعالى على طريقة المشاكلة وقرئ بضم الفاء والسكون وبضمتين وبفتحتين

استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والمعنى الوثقى التي لا انفصام لها أما قوله تعالى ولستم بآخذيه الا أن تغمضوا فيه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الاغماض في اللغة غض البصر واطباق جفن على جفن وأصله من الغموض وهو الخفاء يقال هذا الكلام غامض أي خفي الادراك والغمض المتطامن الخفي من الارض (المسئلة الثانية) في معنى الاغماض في هذه الآية وجوه (الاول) أن المراد بالاغماض ههنا المساهلة وذلك لان الانسان اذا رأى ما يكره أغمض عينيه لئلا يرى ذلك ثم كثر ذلك حتى جعل كل تجاوز ومساهلة في البيع وغيره اغماضا فقوله ولستم بآخذيه الا أن تغمضوا فيه يقول لو أهدي اليكم مثل هذه الاشياء لما أخذتموها الا على استحياء واغماض فكيف ترضون لي ما لا ترضونه لانفسكم (والثاني) أن يحمل الاغماض على المتعدي كما تقول أغمضت بصر الميت وغمضته والمعنى ولستم بآخذيه الا اذا أغمضتم بصر البائع يعني أمرتموه بالاغماض والحط من الثمن ثم ختم الآية بقوله واعلموا أن الله غني حميد والمعنى أنه غني عن صدقاتكم ومعنى حميد أنه محمود على ما أنعم بالبيان وفيه وجه آخر وهو أن قوله غني كالتهديد على اعطاء الاشياء الرديئة في الصدقات وحميد بمعنى حامد أي أنا أحمدكم على ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله فأولئك كان سعيهم مشكورا * قوله تعالى (الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم) اعلم أنه تعالى لما رغب الانسان في انفاق أجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال الشيطان يعدكم الفقر اي يقول ان أنفقت الاجود صرت فقيرا فلا تبال بقوله فان الرحمن يعدكم مغفرة منه وفضلا وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في الشيطان فقيل ابليس وقيل سائر الشياطين وقيل شياطين الجن والانس وقيل النفس الامارة بالسوء (المسئلة الثانية) الوعد يستعمل في الخير والشر قال الله تعالى النار وعدها الله الذين كفروا ويمكن أن يكون هذا محمولا على التهكم كما في قوله فبشرهم بعذاب أليم (المسئلة الثالثة) الفقر والفقر لغتان وهو الضعف بسبب قلة المال وأصل الفقر في اللغة كسر الفقار يقال رجل فقر وفقير اذا كان مكسور الفقار قال طرفة * انني لست بموهون فقر * قال صاحب الكشاف قرئ الفقر بالضم والفقر بفتحتين (المسئلة الرابعة) أما الكلام في حقيقة الوسوسة فقد ذكرناه في أول الكتاب في تفسير أعوذ بالله من الشيطان الرجيم روى عن ابن مسعود رضي الله عنه ان للشيطان لمة وهي الايعاد بالشر وللملك لمة وهي الوعد بالخير فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله ومن وجد الاول فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ هذه الآية وروى الحسن قال بعض المهاجرين من سره أن يعلم مكان الشيطان منه فليتأمل موضعه من المكان الذي منه يجد الرغبة في فعل المنكر أما قوله تعالى ويأمركم بالفحشاء ففيه وجوه (الاول) أن الفحشاء هي البخل ويأمركم بالفحشاء أي ويغريكم على البخل اغراء الآمر للمأمور والفاحش عند العرب البخيل قال طرفة

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي * عقيلة مال الفاحش المتشدد

ويعتام منقول من عام فلان الى اللبن اذا اشتهاه، وأراد بالفاحش البخيل قال تعالى وانه لحب الخير لشديد وقد نبه الله تعالى في هذه الآية على لطيفة وهي أن الشيطان يخوفه أولا بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف الى أن يأمره بالفحشاء ويغريه بالبخل وذلك لان البخل صفة مذمومة عند كل أحد فالشيطان لا يمكنه تحسين البخل في عينه الا بتقديم تلك المقدمة وهي التخويف من الفقر الوجه الثاني في تفسير الفحشاء وهو أنه يقول لا تنفق الجيد من مالك في طاعة الله لئلا تصير فقيرا فاذا أطاع الرجل الشيطان في ذلك زاد الشيطان فيمنعه من الانفاق بالكلية حتى لا يعطي لا الجيد ولا الرديء وحتى يمنع الحقوق الواجبة فلا يؤدي الزكاة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة فاذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه ويصير غير مبال بارتكابها وهناك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب وذلك هو الفحشاء وتحقيقه ان لكل خلق طرفين ووسطا فالطرف الكامل هو أن يكون بحيث يبذل كل ما يملكه في سبيل الله الجيد والرديء والطرف الفاحش الناقص لا ينفق شيئا في سبيل الله لا الجيد ولا الرديء والامر المتوسط أن يبخل بالجيد وينفق الرديء فالشيطان اذا أراد نقله من الطرف الفاضل الى الطرف الفاحش لا يمكنه الا بأن يجره الى الوسط فان عصى الانسان الشيطان في هذا المقام انقطع طمعه عنه وان أطاعه فيه طمع في أن يجره من الوسط الى الطرف الفاحش فالوسط هو قوله تعالى يعدكم الفقر والطرف الفاحش قوله ويأمركم بالفحشاء ثم لما ذكر سبحانه وتعالى درجات وسوسة الشيطان أردفها بذكر الهامات الرحمن فقال والله يعدكم مغفرة منه وفضلا فالمغفرة اشارة الى منافع الآخرة والفضل اشارة الى ما يحصل في الدنيا من الخلف وروي عنه صلى الله عليه وسلم أن الملك ينادي كل ليلة اللهم أعط كل منفق خلفا وكل ممسك تلفا وفي هذه الآية لطيفة وهي أن الشيطان يعدك الفقر في غد دنياك والرحمن يعدك المغفرة في غد عقباك ووعد الرحمن في غد العقبى أولى بالقبول من وجوه أحدها ان وجدان غد الدنيا مشكوك فيه ووجدان غد العقبى متيقن مقطوع به وثانيها ان بتقدير وجدان غد الدنيا فقد يبقى المال المبخول به وقد لا يبقى وعند وجدان غد العقبى لا بد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله تعالى لانه الصادق الذي يمتنع وجود الكذب في كلامه وثالثها ان بتقدير بقاء المال المبخول به في غد الدنيا فقد يتمكن الانسان من الانتفاع به وقد لا يتمكن اما بسبب خوف أو مرض أو اشتغال بمهم آخر وعند وجدان غد العقبى الانتفاع حاصل بمغفرة الله وفضله واحسانه ورابعها ان بتقدير حصول الانتفاع بالمال المبخول به في غد الدنيا لا شك ان ذلك الانتفاع ينقطع ولا يبقى وأما الانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه فهو الباقي الذي لا ينقطع ولا يزول وخامسها أن الانتفاع بلذات الدنيا مشوب بالمضار فلا ترى شيئا من اللذات الا ويكون سببا للمحنة من ألف وجه بخلاف منافع الآخرة فانها خالصة عن

على فعل المأمور به والعرب تسمي البخيل فاحشا قال طرفة بن العبد * أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي * عقيلة مال الفاحش المتشدد * وقيل بالمعاصي والسيآت (والله يعدكم) أي في الانفاق (مغفرة) لذنوبكم والجار في قوله تعالى (منه) متعلق بمحذوف هو صفة المغفرة مؤكدة لفخامتها التي أفادها تنكيرها أي مغفرة أي مغفرة مغفرة كائنة منه عز وجل (وفضلا) صفته محذوفة لدلالة المذكور عليها كما في قوله تعالى فانقلبوا بنعمة من الله وفضل ونظائره أي وفضلا كائنا منه تعالى أي خلفا مما أنفقتم زائدا عليه في الدنيا وفيه تكذيب للشيطان وقيل ثوابا في الآخرة (والله واسع) قدرة وفضلا فيحقق ما وعدكم به من المغفرة واخلاف ما تنفقونه (عليم) مبالغ في العلم فيعلم انفاقكم فلا يكاد يضيع أجركم أو يعلم ما سيكون من المغفرة والفضل فلا احتمال للتخلف في الوعد والجملة تذييل مقرر لمضمون ما قبله

الشوائب ومن تامل فيما ذكرناه علم أن الانقياد لوعد الرحمن بالفضل والمغفرة أولى من الانقياد لوعد الشيطان اذا عرفت هذا فنقول المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وفي الآية لفظان يدلان على كمال هذه المغفرة أحدهما التنكير في لفظة المغفرة والمعنى مغفرة أي مغفرة والثاني قوله مغفرة منه فقوله منه يدل على كمال حال هذه المغفرة لان كمال كرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء وكون المغفرة منه معلوم أيضا لكل أحد فلما خص هذه المغفرة بانها منه علم أن المقصود تعظيم حال هذه المغفرة لان عظم المعطي يدل على عظم العطية وكمال هذه المغفرة يحتمل أن يكون المراد منه ما قاله في آية أخرى فأولئك يبدل الله سيآتهم حسنات ويحتمل أن يكون المراد منه أن يجعله شفيعا في غفران ذنوب سائر المذنبين ويحتمل أن يكون كمال تلك المغفرة أمرا لا يصل اليه عقلنا مادمنا في دار الدنيا فان تفاصيل احوال الآخرة أكثرها محجوبة عنا مادمنا في الدنيا وأما معنى الفضل فهو الخلف المعجل في الدنيا وهذا الفضل يحتمل عندي وجوها أحدها أن المراد من هذا الفضل الفضيلة الحاصلة للنفس وهي فضيلة الجود والسخاء وذلك لان مراتب السعادة ثلاث نفسانية وبدنية وخارجية وملك المال من الفضائل الخارجية وحصول خلق الجود والسخاوة من الفضائل النفسانية وأجمعوا على أن أشرف هذه المراتب الثلاث السعادات النفسانية وأخسها السعادات الخارجية فمتى لم يحصل انفاق المال كانت السعادة الخارجية حاصلة والنقيصة النفسانية معها حاصلة ومتى حصل الانفاق حصل الكمال النفساني والنقصان الخارجي ولاشك أن هذه الحالة أكمل فثبت أن مجرد الانفاق يقتضي حصول ما وعد الله به من حصول الفضل والثاني وهو أنه متى حصل ملكة الانفاق زالت عن الروح هيئة الاستعمال بلذات الدنيا والتهالك في مطالبها ولا مانع للروح من تجلي نور جلال الله لها الا حب الدنيا ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لولا ان الشياطين يوحون الى قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات واذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بأنوار عالم القدس وصار كالكوكب الدري والتحق بأرواح الملائكة وهذا هو الفضل لا غير والثالث وهو أحسن الوجوه انه مهما عرف من الانسان كونه منفقا لامواله في وجوه الخيرات مالت القلوب اليه فلا يضايقونه في مطالبه فحينئذ تنفتح عليه أبواب الدنيا ولأن أولئك الذين أنفق ماله عليهم يعينونه بالدعاء والهمة فيفتح الله عليه أبواب الخير ثم ختم الآية بقوله والله واسع عليم أي انه واسع المغفرة قادر على اغنائكم واخلاف ما تنفقونه وهو عليم لا يخفى عليه ما تنفقون فهو يخلفه عليكم * قوله تعالى (يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا أولوا الالباب) اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة ان الشيطان يعد بالفقر ويأمر بالفحشاء وان الرحمن يعد بالمغفرة والفضل نبه على أن الامر الذي لاجله وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان هو أن وعد الرحمن ترجحه الحكمة والعقل ووعد الشيطان

(يؤتي الحكمة) قال مجاهد الحكمة هي القرآن والعلم والفقه وروى عن ابن نجيح انها الاصابة في القول والعمل وعن ابراهيم النخعي انها معرفة معاني الاشياء وفهمها وقيل هي معرفة حقائق الاشياء وقيل هي الاقدام على الافعال الحسنة الصائبة وعن مقاتل انها تفسر في القرآن بأربعة أوجه فتارة بمواعظ القرآن وأخرى بما فيه من عجائب الاسرار ومرة بالعلم والفهم وأخرى بالنبوة ولعل الانسب بالمقام ما ينتظم الاحكام المبينة في تضاعيف الآيات الكريمة من أحد الوجهين الاولين ومعنى ايتائها تبيينها والتوفيق للعلم والعمل بها أي يبينها ويوفق للعلم والعمل بها (من يشاء) من عباده أن يؤتيها اياه بموجب سعة فضله واحاطة علمه كما آتاكم ما بينه في ضمن الآي من الحكم البالغة التي يدور عليها فلك منافعكم فاغتنموها وسارعوا الى العمل بها والموصول مفعول أول ليؤتي قدم عليه الثاني للعناية به والجملة مستأنفة مقررة لمضمون ما قبلها

ترجعه الشهوة والنفس من حيث أنهما يأمران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع أحكام الخيال والوهم ولا شك أن حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيغ والخلل وحكم الحس والشهوة والنفس يوقع الانسان فى البلاء والمحنة فكان حكم الحكمة والعقل أولى بالقبول فهذا هو الاشارة الى وجه النظم * بقى فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) المراد من الحكمة اما العلم واما فعل الصواب يروى عن مقاتل أنه قال تفسير الحكمة فى القرآن على أربعة أوجه أحدها مواعظ القرآن قال فى البقرة وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به يعنى مواعظ القرآن وفى النساء وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعنى المواعظ ومثلها فى آل عمران وثانيها الحكمة بمعنى الفهم والعلم ومنه قوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا وفى لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة يعنى الفهم والعلم وفى الانعام أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم وثالثها الحكمة بمعنى النبوة فى النساء فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة يعنى النبوة وفى ص وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب يعنى النبوة وفى البقرة وآتاه الله الملك والحكمة ورابعها القرآن بما فيه من عجائب الاسرار فى النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفى هذه الآية ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم تأمل أيها المسكين فانه تعالى ما أعطى الا القليل من العلم قال تعالى وما أوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا بأسرها قليلا فقال قل متاع الدنيا قليل وانظر كم مقدار هذا القليل حتى تعرف عظمة ذلك الكثير والبرهان العقلى أيضا يطابقه لان الدنيا متناهية المقدار متناهية العدد متناهية المدة والعلوم لانهاية لمراتبها وعددها ومدة بقائها والسعادة الحاصلة منها وذلك ينبئك على فضيلة العلم والاستقصاء فى هذا الباب قد مر فى تفسير قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وأما الحكمة بمعنى فعل الصواب فقيل فى حدها انها التخلق بأخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ومدار هذا المعنى على قوله صلى الله عليه وسلم تخلقوا بأخلاق الله تعالى واعلم أن الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين وذلك لان كمال الانسان فى شيئين أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به فالمرجع بالاول الى العلم والادراك المطابق وبالثانى الى فعل العدل والصواب فحكى عن ابراهيم صلى الله عليه وسلم قوله رب هب لى حكما وهو الحكمة النظرية وألحقنى بالصالحين الحكمة العملية ونادى موسى عليه السلام فقال انى أنا الله لا اله الا أنا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاعبدنى وهو الحكمة العملية وقال عن عيسى عليه السلام انه قال انى عبد الله الآية وكل ذلك الحكمة النظرية ثم قال وأوصانى بالصلاة والزكاة مادمت حيا وهو الحكمة العملية وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه لا اله الا الله وهو الحكمة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك وهو الحكمة العملية وقال فى جميع الانبياء ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن انذروا أنه لا اله الا أنا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاتقون وهو

(ومن يؤت الحكمة) على بناء المفعول وقرئ على البناء للفاعل أى ومن يؤته الله الحكمة والاظهار فى مقام الاضمار لاظهار الاعتناء بشأنها وللاشعار بعلة الحكم (فقد أوتى خيرا كثيرا) أى أى خير كثير فانه قد حيز له خير الدارين (وما يذكر) أى وما يتعظ بما أوتى من الحكمة أو وما يتفكر فيها (الا أولوا الالباب) أى العقول الخالصة عن شوائب الوهم والركون الى متابعة الهوى وفيه من الترغيب فى المحافظة على الاحكام الواردة فى شأن الانفاق ما لا يخفى والجملة اما حال او اعتراض تذييلى

الحكمة العملية والقرآن هو من الآية الدالة على أن كمال حال الانسان ليس الا في هاتين القوتين قال أبو مسلم الحكمة فعلة من الحكم وهي كالنحلة من النحل ورجل حكيم اذا كان ذا حجا ولب واصابة رأي وهو في هذا الموضع في معنى الفاعل ويقال أمر حكيم أي محكم وهو فعيل بمعنى مفعول قال الله تعالى فيها يفرق كل أمر حكيم وهذا الذي قاله أبو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف قرئ ومن يؤت الحكمة بمعنى ومن يؤته الله الحكمة وهكذا قرأ الاعمش (المسئلة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى وذلك لان الحكمة ان فسرناها بالعلم لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية لانها حاصلة للبهائم والمجانين والاطفال وهذه الاشياء لا توصف بأنها حكم فهي مفسرة بالعلوم النظرية وان فسرناها بالافعال الحسية فالامر ظاهر وعلى التقديرين فيلزم أن يكون حصول العلوم النظرية والافعال الحسية ثابتا من غيرهم وبتقدير مقدر غيرهم وذلك الغير ليس الا الله تعالى بالاتفاق فدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من الحكمة النبوة والقرآن أو قوة الفهم والحسية على ما هو قول الربيع بن أنس قلنا الدليل الذي ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات وذلك لانه بالنقل المتواتر ثبت أنه يستعمل لفظ الحكيم في غير الانبياء فتكون الحكمة مغايرة للنبوة والقرآن بل هي مفسرة اما بمعرفة حقائق الاشياء او بالاقدام على الافعال الحسنة الصائبة وعلى التقديرين فالمقصود حاصل فان حاولت المعتزلة حمل الايتاء على التوفيق والاعانة والالطاف قلنا كل ما فعله من هذا الجنس في حق المؤمنين فقد فعل مثله في حق الكفار مع أن هذا المدح العظيم المذكور في هذه الآية لا يتناولهم فعلمنا أن الحكمة المذكورة في هذه الآية شئ آخر سوى فعل الالطاف والله أعلم ثم قال وما يذكر الا أولو الالباب والمراد به عندي والله أعلم أن الانسان اذا رأى الحكم والمعارف حاصلة في قلبه ثم تأمل وتدبر وعرف أنها لم تحصل الا بايتاء الله تعالى وتيسيره كان من أولي الالباب لانه لم يقف عند المسببات بل ترقى منها الى أسبابها فهذا الانتقال من المسبب الى السبب هو التذكر الذي لا يحصل الا لاولي الالباب وأما من أضاف هذه الاحوال الى نفسه واعتقد أنه هو السبب في حصولها وتحصيلها كان من الظاهرين الذين عجزوا عن الانتقال من المسببات الى الاسباب وأما المعتزلة فانهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل قالوا هذه الحكمة لا تقوم بنفسها وانما ينتفع بها المرء بأن يتدبر ويتفكر فيعرف ماله وما عليه وعند ذلك يقدم أو يحجم * قوله تعالى (وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه وما للظالمين من أنصار) اعلم انه تعالى لما بين أن الانفاق يجب أن يكون من أجود المال ثم حث أولا بقوله ولا تيمموا الخبيث وثانيا بقوله الشيطان يعدكم الفقر حث عليه ثالثا بقوله وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في قوله فان الله يعلمه على اختصاره يفيد الوعد

ما أنفقتم من نفقة) بيان لحكم كلي شامل لجميع أفراد النفقات وما في حكمها اثر بيان حكم ما كان منها في سبيل الله وما اما شرطية أو موصولة حذف عائدها من الصلة أي وما أنفقتموه من نفقة أي أي نفقة كانت في حق أو باطل في سر أو علانية قليلة أو كثيرة (أو نذرتم) النذر عقد الضمير على شئ والتزامه وفعله كضرب ونصر (من نذر) أي نذر كان في طاعة أو معصية بشرط أو بغير شرط متعلق بالمال أو بالافعال كالصيام والصلاة ونحوهما (فان الله يعلمه) الفاء على الاول داخلة على الجواب وعلى الثاني مزيدة في الخبر وتوحيد الضمير مع تعدد متعلق العلم لاتحاد المرجع بناء على كون العطف بكلمة أو كما في قولك زيد أو عمرو أكرمته ولا يقال أكرمتهما ولهذا صير الى التأويل في قوله تعالى ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما بل يعاد الضمير تارة الى المقدم رعاية للاولوية كما في قوله عز وعلا واذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا اليها وأخرى الى المؤخر رعاية للقرب كما في هذه الآية الكريمة وفي قوله تعالى ومن يكسب خطيئة أو اثما ثم يرم به بريئا وحمل النظم على تأويلهما بالمذكور ونظائره أو على حذف الاول ثقة بدلالة الثاني عليه كما في قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ﴿ العظيم ﴾

العظيم للمطيعين والوعيد الشديد للمتمردين و بيانه من وجوه أحدها انه تعالى عالم بما في قلب المتصدق من نية الاخلاص والعبودية أو من نية الرياء والسمعة وثانيها ان علمه بكيفية نية المتصدق يوجب قبول تلك الطاعات كما قال انما يتقبل الله من المتقين وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وثالثها انه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على تلك الدواعي والنيات فلا يهمل سيئا منها ولا يشتبه عليه شيء منها (المسئلة الثانية) انما قال فان الله يعلمه ولم يقل يعلمها لوجهين الاول أن الضمير عائد الى الاخير كقوله ومن يكسب خطيئة أو اثما ثم يرم به بريئا وهذا قول الاخفش والثاني ان الكناية عادت الى ما في قوله وما أنفقتم من نفقة لانها اسم كقوله وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به (المسئلة الثالثة) النذر ما يلتزمه الانسان بايجابه على نفسه يقال نذر و ينذر وأصله من الخوف لان الانسان انما يعقد على نفسه خوف التقصير في الامر المهم عنده وانذرت القوم انذارا بالتخويف وفي الشريعة على ضربين مفسر وغير مفسر فالمفسر أن يقول لله على عتق رقبة ولله على حج فههنا يلزم الوفاء به ولا يجزيه غيره وغير المفسر أن يقول نذرت لله أن لا أفعل كذا ثم يفعله أو يقول لله على نذر من غير تسمية فيلزمه فيه كفارة يمين لقوله صلى الله عليه وسلم من نذر نذرا وسمى فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين * أما قوله تعالى وما للظالمين من أنصار ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انه وعيد شديد للظالمين وهو قسمان أما ظلمه نفسه فذلك حاصل في كل المعاصي وأما ظلمه غيره فبأن لا ينفق أو يصرف الانفاق عن المستحق الى غيره أو يكون نيته في الانفاق على المستحق الرياء والسمعة أو يفسدها بالمعاصي وهذان القسمان الاخيران ليسا من باب الظلم على الغير بل من باب الظلم على النفس (المسئلة الثانية) المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في نفي الشفاعة عن أهل الكبائر قالوا لان ناصر الانسان من يدفع الضرر عنه فلو اندفعت العقوبة عنهم بشفاعة الشفعاء لكان أولئك الشفعاء أنصارا لهم وذلك يبطل قوله تعالى وما للظالمين من أنصار واعلم أن في العرف لا يسمى الشفيع ناصرا بدليل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا تقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ففرق تعالى بين الشفيع والناصر فلا يلزم من نفي الانصار نفي الشفعاء والجواب الثاني ليس لمجموع الظالمين أنصار فلم قلتم ليس لبعض الظالمين أنصار فان قيل لفظ الظالمين ولفظ الانصار جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فكان المعنى ليس لاحد من الظالمين أحد من الانصار قلنا لا نسلم أن مقابلة الجمع بالجمع توجب توزع الفرد على الفرد لاحتمال أن يكون المراد مقابلة الجمع بالجمع فقط لا مقابلة الفرد بالفرد والجواب الثالث ان هذا الدليل النافي للشفاعة عام في حق الكل وفي كل الاوقات والدليل المثبت للشفاعة خاص في حق البعض وفي بعض الاوقات والخاص مقدم على العام والله أعلم والجواب الرابع ما بينا ان اللفظ العام

الجامعة تعسف مستغنى عنه نعم يجوز ارجاع الضمير الى ما على تقدير كونها موصولة وتصدير الجملة بان لتأكيد مضمونها افادة لتحقيق الجزاء اي فانه تعالى يجازيكم عليه البتة ان خيرا فخير وان شرا فشر ففيه ترغيب وترهيب ووعد ووعيد (وما للظالمين) بالانفاق والنذر في المعاصي أو بمنع الصدقات وعدم الوفاء بالنذور أو بالانفاق الخبيث أو بالرياء والمن والاذى وغير ذلك مما ينتظمه معنى الظلم الذي هو عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه الذي يحق أن يوضع فيه (من انصار) أي أعوان ينصرونهم من بأس الله وعقابه لا شفاعة ولا مدافعة وايراد صيغة الجمع لمقابلة الظالمين أي وما لظالم من الظالمين من نصير من الانصار والجملة استئناف مقرر لما قبله من الوعيد مفيد لقطاعة حال من يفعل ما يفعل من الظالمين لتحصيل الاعوان ورعاية الخلان

لايكون قاطعافي الاستغراق بل ظاهرا على سبيل الظن القوي فصار الدليل ظنيا والمسئلة ليست ظنية فكان التمسك بها ساقطا (المسئلة الثالثة) الانصار جمع نصير كاشراف وشريف وأحباب وحبيب * قوله تعالى (ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سيآتكم والله بما تعملون خبير) اعلم انه تعالى بين أولا أن الانفاق منه ماينبعه المن والاذى ومنه مالايكون كذلك وذكر حكم كل واحد من القسمين ثم ذكر ثانيا أن الانفاق قد يكون من جيد ومن رديء وذكر حكم كل واحد من القسمين وذكر في هذه الآية أن الانفاق قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا وذكر حكم كل واحد من القسمين فقال ان تبدوا الصدقات فنعما هي وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة السر أفضل أم صدقة العلانية فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) الصدقة تطلق على الفرض والنفل قال تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وقال انما الصدقات للفقراء وقال صلى الله عليه وسلم نفقة المرء على عياله صدقة والزكاة لاتطلق الاعلى الفرض قال أهل اللغة أصل الصدقة ص دق على هذا الترتيب موضوع للصحة والكمال ومنه قولهم رجل صدق النظر وصدق اللقاء وصدقوهم القتال وفلان صادق المودة وهذا خل صادق الحموضة وشيء صادق الحلاوة وصدق فلان في خبره اذا أخبر به على الوجه الذي هو عليه صحيحا كاملا والصديق يسمى صديقا لصدقه في المودة والصداق سمي صداقا لان عقد النكاح به يتم ويكمل وسمى الله تعالى الزكاة صدقة لان المال بها يصح ويكمل فهي سبب اما لكمال المال و بقائه واما لانه يستدل بها على صدق العبد في ايمانه وكماله فيه (المسئلة الثالثة) الاصل في قوله فنعما نعم ما الاانه أدغم احد الميمين في الآخر ثم فيه ثلاثة أوجه من القراءة قرأ أبو عمرو وقالون وأبو بكر عن عاصم فنعما بكسر النون واسكان العين وهو اختيار ابي عبيد قال لانها لغة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال لعمرو بن العاص نعما بالمال الصالح للرجل الصالح هكذا روى في الحديث بسكون العين والنحويون قالوا هذا يقتضي الجمع بين الساكنين وهو غير جائز الافيما يكون الحرف الاول منهما حرف المد واللين نحو دابة وشابة لان ما في الحرف من المد يصير عوضا عن الحركة وأما الحديث فلانه لما دل الحس على أنه لايمكن الجمع بين هذين الساكنين علمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما تكلم به أوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاس والقراءة الثانية قرأ ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص فنعما هي بكسر النون والعين وفي تقريره وجهان أحدهما انهم لما احتاجوا الى تحريك العين حركوها مثل حركة ماقبلها والثاني أن هذا على لغة من يقول نعم بكسر النون والعين قال سيبويه وهي لغة هذيل القراءة الثالثة وهي قراءة سائر القراء فنعما هي بفتح النون وكسر العين ومن قرأ بهذه القراءة فقد أتى بهذه الكلمة على أصلها وهي نعم قال طرفة * نعم الساعون في الامر المبر * (المسئلة

(ان تبدوا الصدقات فنعما هي) نوع تفصيل لبعض ما أجمل في الشرطية و بيان له ولذلك ترك العطف بينهما أي ان تظهروا الصدقات فنعم شيئا ابداؤها بعد أن لم يكن رياء وسمعة وقرئ بفتح النون وكسر العين على الاصل وقرئ بكسر النون وسكون العين وقرئ بكسر النون واخفاء حركة العين وهذا في الصدقات المفروضة وأما في صدقة التطوع فالاخفاء أفضل وهي التي اريدت بقوله تعالى

الرابعة) قال الزجاج ما فى تأويل الشئ اى نعم الشئ هو وقال أبو على الجيد فى تمثيل هذا أن يقال ما فى تأويل شئ لان ما ههنا نكرة فتمثيله بالنكرة أبين والدليل على أن ما نكرة ههنا أنها لو كانت معرفة فلا بدلها من الصلة وليس ههنا ما يوصل به لان الموجود بعد ماهو هى وكلة هى مفردة والمفرد لايكون صلة لما واذا بطل هذا القول فنقول ما نصب على التمييز والتقدير نعم شيئا هى ابداء الصدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه (المسئلة الخامسة) اختلفوا فى أن المراد بالصدقة المذكورة فى هذه الآية التطوع او الواجب أو مجموعهما فالقول الاول وهو قول الاكثرين ان المراد منه صدقة التطوع قالوا لان الاخفاء فى صدقة التطوع أفضل والاظهار فى الزكاة أفضل وفيه بحثان (البحث الاول) فى أن الافضل فى اعطاء صدقة التطوع اخفاؤه أو اظهاره فلنذكر أولا الوجوه الدالة على أن اخفاءه أفضل فالاول انها تكون أبعد عن الرياء والسمعة قال صلى الله عليه وسلم لايقبل الله من مسمع ولا مراء ولا منان والمتحدث بصدقته لاشك انه يطلب السمعة والمعطى فى ملامن الناس يطلب الرياء والاخفاء والسكوت هو المخلص منهما وقد بالغ قوم فى قصد الاخفاء واجتهدوا أن لايعرفهم الآخذ فكان بعضهم يلقيه فى يد أعمى و بعضهم يلقيه فى طريق الفقير وفى موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطى و بعضهم كان يشده فى أثواب الفقير وهو نائم و بعضهم كان يوصل الى يد الفقير على يد غيره والمقصود من الكل الاحتراز عن الرياء والسمعة والمنة لان الفقير اذا عرف المعطى فقد حصل الرياء والمنة معا وليس فى معرفة المتوسط الرياء وثانيها انه اذا اخفى صدقته لم يحصل له بين الناس شهرة ومدح وتعظيم فكان ذلك يشق على النفس فوجب أن يكون ذلك أكثر ثوابا وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقة جهد المقل الى الفقير فى سر وقال أيضا ان العبد ليعمل عملا فى السر يكتبه الله له سرا فان أظهره نقل من السر وكتب فى العلانية فان تحدث به نقل من السر والعلانية وكتب فى الرياء وفى الحديث المشهور سبعة يظلهم الله تعالى يوم القيامة فى ظله يوم لاظل الاظله أحدهم رجل تصدق بصدقة فلم تعلم شماله بما اعطاء يمينه وقال صلى الله عليه وسلم صدقة السر تطفئ غضب الرب ورابعها أن الاظهار يوجب الحاق الضرر بالآخذ من وجوه والاخفاء لايتضمن ذلك فوجب أن يكون الاخفاء اولى و بيان تلك المضار من وجوه الاول ان فى الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره وربما لايرضى الفقير بذلك والثانى ان فى الاظهار اخراج الفقير من هيئة التعفف وعدم السؤال والله تعالى مدح ذلك فى الآية التى تأتى بعد هذه الآية وهو قوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لايسألون الناس الحافا والثالث ان الناس ربما انكروا على الفقير أخذ تلك الصدقة و يظنون انه أخذها مع الاستغناء عنها فيقع الفقير فى المذمة والناس فى الغيبة والرابع ان فى اظهار الاعطاء اذلالا للآخذ واهانة له واذلال المؤمن غير جائز والخامس ان الصدقة جارية مجرى الهدية وقال عليه الصلاة

والسلام من أهدى اليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها ولو ربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيئاً الى شركائه الحاضرين فيقع الفقير بسبب اظهار تلك فى فعل ما لا ينبغى فهذه جملة الوجوه الدالة على أن اخفاء صدقة التطوع أولى وأما الوجه فى جواز اظهار الصدقة فهو ان الانسان اذا علم أنه اذا أظهرها صار ذلك سببا لاقتداء الخلق به فى اعطاء الصدقات فينتفع الفقراء بها فلا يمتنع والحال هذه أن يكون الاظهار أفضل وروى ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال السر أفضل من العلانية والعلانية أفضل لمن اراد الاقتداء به قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذى الانسان اذا أتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفى نفسه شهوة ان يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فههنا الشيطان يورد عليه ذكر رؤية الخلق والقلب ينكر ذلك و يدفعه فهذا الانسان فى محاربة الشيطان فضوعف العمل سبعين ضعفا على العلانية ثم ان لله عبادا راضوا انفسهم حتى من الله عليهم بانواع هدايته فتراكمت على قلوبهم أنوار المعرفة وذهب عنهم وساوس النفس لان الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم فى بحار عظمة الله تعالى فاذا عمل عملا فى علانية لم يحتج أن يجاهد لان شهوة النفس قد بطلت ومنازعة النفس قد اضمحلت فاذا أعلن به فانما يريد به أن يقتدى به غيره فهذا عبد كملت ذاته فسعى فى تكميل غيره ليكون تاما وفوق التمام ألا ترى أن الله تعالى أثنى على قوم فى تنزيله وسماهم عباد الرحمن واوجب لهم أعلى الدرجات فى الجنة فقال أولئك يجزون الغرفة ثم ذكر من الخصال التى طلبوها بالدعاء ان قالوا واجعلنا للمتقين اماما ومدح امة موسى عليه السلام فقال ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق و به يعدلون ومدح امة محمد صلى الله عليه وسلم فقال كنتم خير امة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ثم ابهم المنكر فقال وممن خلقنا أمة يهدون بالحق و به يعدلون فهؤلاء أئمة الهدى واعلام الدين وسادة الخلق بهم يهتدون فى الذهاب الى الله فان قيل ان كان الامر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفاء على الاظهار فى قوله وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم والجواب من وجهين الاول لا نسلم أن قوله فهو خير لكم يفيد الترجيح فانه يحتمل ان يكون المعنى ان اعطاء الصدقة حال الاخفاء خير من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون المراد منه بيان كونه فى نفسه خيرا وطاعة لا أن المقصود منه بيان الترجيح والوجه الثانى سلمنا أن المراد منه الترجيح لكن المراد من الآية انه اذا كانت الحال واحدة فى الابداء والاخفاء فالافضل هو الاخفاء فأما اذا حصل فى الابداء أمر آخر لم يبعد ترجيح الابداء على الاخفاء (البحث الثانى) ان الاظهار فى اعطاء الزكاة الواجبة أفضل و يدل عليه وجوه الاول ان الله تعالى امر الائمة بتوجيه السعاة لطلب الزكاة وفى دفعها الى الائمة اوالى السعاة اظهارها وثانيها ان فى اظهارها نفى التهمة روى انه صلى الله عليه وسلم كان أكثر صلاته فى البيت الا المكتوبة فاذا اختلف حكم فرض الصلاة ونفلها فى الاظهار والاخفاء لنفى التهمة فكذا فى الزكاة وثالثها ان

اظهارها يتضمن المسارعة الى أمر الله تعالى وتكليفه واخفاءها يوهم ترك الالتفات الى أداء الواجب فكان الاظهار أولى هذا كله فى بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة فى هذه الآية صدقة التطوع فقط القول الثانى وهو قول الحسن البصرى ان اللفظ متناول للواجب والمندوب وأجاب عن قول من قال الاظهار فى الواجب أولى من وجوه الاول ان اظهار زكاة الاموال توجب اظهار قدر المال وربما كان ذلك سببا للضرر بأن يطمع الظلمة فى ماله أو بكثرة حساده واذا كان الافضل له اخفاء ماله لزم منه لا محالة أن يكون اخفاء الزكاة أولى والثانى أن هذه الآية انما نزلت فى أيام الرسول والصحابة ما كانوا متهمين فى ترك الزكاة فلا جرم كان اخفاء الزكاة أولى لهم لانه أبعد عن الرياء والسمعة اما الآن فلما حصلت التهمة كان الاظهار أولى بسبب حصول التهمة الثالث انا لا نسلم دلالة قوله فهو خير على الترجيح وقد سبق بيانه * أما قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم فالاخفاء نقيض الاظهار وقوله فهو كناية عن الاخفاء لان الفعل يدل على المصدر أى الاخفاء خير لكم وقد ذكرنا ان قوله خير لكم يحتمل أن يكون المراد منه انه فى نفسه خير من الخيرات كما يقال الثريد خير وأن يكون المراد منه الترجيح وانما شرط تعالى فى كون الاخفاء أفضل ان تؤتوها الفقراء لان عند الاخفاء الاقرب أن يعدل بالزكاة عن الفقراء الى الاحباب والاصدقاء الذين لا يكونون مستحقين للزكاة ولذلك شرط فى الاخفاء أن يحصل معه ايتاء الفقراء والمقصود بعث المتصدق على أن يتحرى موضع الصدقة فيصير عالما بالفقراء فيميزهم عن غيرهم فاذا تقدم منه هذا الاستظهار ثم أخفاها حصلت الفضيلة * أما قوله تعالى ونكفر عنكم من سيئاتكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) التكفير فى اللغة التغطية والستر ورجل مكفر فى السلاح مغطى فيه ومنه يقال كفر عن يمينه أى ستر ذنب الحنث بما بذل من الصدقة والكفارة ستارة لما حصل من الذنب (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم فى رواية أبى بكر نكفر بالنون ورفع الراء وفيه وجوه أحدها أن يكون عطفا على محل ما بعد الفاء والثانى أن يكون خبر مبتدا محذوف أى ونحن نكفر والثالث انه جملة من فعل وفاعل مبتدأ مستأنفة منقطعة عما قبلها والقراءة الثانية قراءة حمزة ونافع والكسائى بالنون والجزم ووجهه أن يحمل الكلام على موضع قوله فهو خير لكم فان موضعه جزم ألا ترى أنه لو قال وان تخفوها تكن أعظم لثوابكم لجزم فيظهر أن قوله خير لكم فى موضع جزم ومثله فى الحمل على موضع الجزم قراءة من قرأ من يضلل الله فلا هادى له ويذرهم بالجزم والقراءة الثالثة قراءة ابن عامر وحفص عن عاصم يكفر بالياء وكسر الفاء ورفع الراء والمعنى يكفر الله أو يكفر الاخفاء وحجتهم ان ما بعده على لفظ الافراد وهو قوله والله بما تعملون خبير فقوله يكفر يكون أشبه بما بعده والاولون أجابوا وقالوا لا بأس بأن يذكر لفظ الجمع أولا ثم لفظ الافراد ثانيا كما أتى بلفظ الافراد أولا والجمع ثانيا

(وان تخفوها) أى تعطوها خفية (وتؤتوها الفقراء) ولعل التصريح بايتائها الفقراء مع انه واجب فى الابداء أيضا لما أن الاخفاء مظنة الالتباس والاستباه فان الغنى ربما يدعى الفقر ويقدم على قبول الصدقة سرا ولا يفعل ذلك عند الناس (فهو خير لكم) أى فالاخفاء خير لكم من الابداء وهذا فى التطوع ومن لم يعرف بالمال وأما فى الواجب فالامر بالعكس لدفع التهمة عن ابن عباس رضى الله عنهما صدقة السر فى التطوع تفضل علانيتها سبعين ضعفا وصدقة الفريضة علانيتها أفضل من سرها بخمسة وعشرين ضعفا

(ويكفر عنكم من سيئاتكم) أى والله يكفر أو الاخفاء ومن تبعيضية أى شيئا من سيئاتكم كما ستر تموها وقيل مزيدة على رأى

فى قوله سبحان الذى أسرى بعبده ليلا ثم قال وآتينا موسى الكتاب ونقل صاحب الكشاف قراءة رابعة وتكفر بالتاء مرفوعا ومجزوما والفاعل الصدقات وقراءة خامسة وهى قراءة الحسن بالتاء والنصب باضمار أن ومعناها ان تخفوها يكن خيرا لكم وان تكفر عنكم سيئاتكم فهو خير لكم (المسئلة الثالثة) فى دخول من فى قوله من سيئاتكم وجوه أحدها المراد ونكفر عنكم بعض سيئاتكم لان السيئات كلها لا تكفر بذلك وانما يكفر بعضها ثم أبهم الكلام فى ذلك البعض لان بيانه كالاغراء بارتكابها اذا علم انها مكفرة بل الواجب أن يكون العبد فى كل أحواله بين الخوف والرجاء وذلك انما يكون مع الابهام والثانى أن يكون من بمعنى من أجل والمعنى ونكفر عنكم من أجل ذنوبكم كما تقول ضربتك من سوء خلقك أى من أجل ذلك والثالث انها صلة زائدة كقوله فيها من كل الثمرات والتقدير ونكفر عنكم جميع سيئاتكم والاول أولى وهو الاصح ثم قال والله بما تعملون خبير وهو اشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية والمعنى ان الله عالم بالسر والعلانية وأنتم انما تريدون بالصدقة طلب مرضاته فقد حصل مقصودكم فى السر فما معنى الابداء فكانهم ندبوا بهذا الكلام الى الاخفاء ليكون أبعد من الرياء * قوله تعالى (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء وما تنفقوا من خير فلانفسكم وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف اليكم وأنتم لا تظلمون) هذا هو الحكم الرابع من أحكام الانفاق وهو بيان ان الذى يجوز الانفاق عليه من هو ثم فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى بيان سبب النزول وجوه أحدها ان هذه الآية نزلت حين جاءت نتيلة أم أسماء بنت أبى بكر اليها تسألها وكذلك جدتها وهما مشركتان أتيا أسماء يسألانها شيئا فقالت لا أعطيكما حتى أستأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فانكما لستما على دينى فاستأمرته فى ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتصدق عليهما والرواية الثانية كان أناس من الانصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا لا يتصدقون عليهم ويقولون مالم تسلموا لا نعطيكم شيئا فنزلت هذه الآية والرواية الثالثة انه صلى الله عليه وسلم كان لا يتصدق على المشركين حتى نزلت هذه الآية فتصدق عليهم والمعنى على جميع الروايات ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لاجل أن يدخلوا فى الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله ولا توقف ذلك على اسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم فرخص فى صلة هذا الضرب من المشركين (المسئلة الثانية) انه صلى الله عليه وسلم كان شديد الحرص على ايمانهم كما قال تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين وقال أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم حريص عليكم فاعلمه الله تعالى انه بعثه بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ومبينا للدلائل

الاخفش وقرئ بالتاء مرفوعا ومجزوما على أن الفعل للصدقات وقرئ بالنون مرفوعا عطفا على محل ما بعد الفاء أو على أنه خبر مبتدا محذوف أى ونحن نكفر أو على أنها جملة مبتدأة من فعل وفاعل وقرئ مجزوما عطفا على محل الفاء وما بعده لانه جواب الشرط (والله بما تعملون) من الاسرار والاعلان (خبير) فهو ترغيب فى الاسرار (ليس عليك هداهم) أى لا يجب عليك أن تجعلهم مهديين الى الاتيان بما أمروا به من المحاسن والانتهاء عما نهوا عنه من القبائح المعدودة وانما الواجب عليك الارشاد الى الخير والحث عليه والنهى عن الشر والردع عنه عنه بما أوحى اليك من الآيات والذكر الحكيم

فأما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولابك فالهدى ههنا بمعنى الاهتداء فسواء اهتدوا أولم يهتدوا فلا تقطع معونتك وبرك وصدقتك عنهم وفيه وجه آخر ليس عليك أن تلجئهم الى الاهتداء بواسطة أن توقف صدقتك عنهم على ايمانهم فان مثل هذا الايمان لا ينتفعون به بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان على سبيل التطوع والاختيار (المسئلة الثالثة) ظاهر قوله ليس عليك هداهم خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم ولكن المراد به هو وأمته ألا تراه قال ان تبدوا الصدقات وهذا خطاب عام ثم قال ليس عليك هداهم وهو في الظاهر خاص ثم قال بعده وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وهذا عام فيفهم من عموم ما قبل الآية وعموم ما بعدها عمومها أيضا * أما قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء فقد احتج به الاصحاب على أن هداية الله تعالى غير عامة بل هي مخصوصة بالمؤمنين قالوا لان قوله ولكن الله يهدى من يشاء اثبات للهداية التي نفاها بقوله ليس عليك هداهم لكن المنفى بقوله ليس عليك هداهم هو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار فكان قوله ولكن الله يهدى من يشاء عبارة عن حصول الاهتداء على سبيل الاختيار وهذا يقتضى أن يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة ولكن الله يهدى من يشاء يحتمل وجوها أحدها انه يهدى بالاثابة والمجازاة من يشاء ممن استحق ذلك وثانيها يهدى بالالطاف وزيادات الهدى من يشاء وثالثها ولكن الله يهدى بالاكراه من يشاء على معنى أنه قادر على ذلك وان لم يفعله ورابعها انه يهدى بالاسم والحكم من يشاء فمن اهتدى استحق أن يمدح بذلك أجاب الاصحاب عن هذه الوجوه بأسرها ان المثبت في قوله ولكن الله يهدى من يشاء هو المنفى أولا بقوله ليس عليك هداهم لكن المراد بذلك المنفى بقوله أولا ليس عليك هداهم هو الاهتداء على سبيل الاختيار فالمثبت بقوله ولكن الله يهدى من يشاء يجب أن يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار وعلى هذا التقدير يسقط كل الوجوه ثم قال وما تنفقوا من خير فلأنفسكم فالمعنى وكل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فانما هو لانفسكم أى ليحصل لانفسكم ثوابه فليس يضركم كفرهم ثم قال تعالى وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذه الآية وجوه الاول أن يكون المعنى ولستم في صدقتكم على أقاربكم من المشركين تقصدون الا وجه الله فقد علم الله هذا من قلوبكم فانفقوا عليهم اذا كنتم انما تبتغون بذلك وجه الله في صلة رحم وسد خلة مضطر وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم الثاني ان هذا وان كان ظاهره خبرا الا أن معناه نهى أى ولا تنفقوا الا ابتغاء وجه الله وورد الخبر بمعنى الامر والنهى كثيرا قال تعالى والوالدات يرضعن أولادهن والمطلقات يتربصن الثالث ان قوله وما تنفقون أى ولا تكونوا منفقين مستحقين لهذا الاسم الذى يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله (المسئلة الثانية) ذكر في الوجه في قوله الا ابتغاء وجه الله قولان أحدهما انك اذا قلت فعلته لوجه زيد فهو أشرف في الذكر من قولك فعلته له

(ولكن الله يهدى) هداية خاصة موصلة الى المطلوب حتما (من يشاء) هدايته الى ذلك ممن يتذكر بما ذكر ويتبع الحق ويختار الخير والجملة معترضة جيء بها على طريق تلوين الخطاب وتوجيهه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الالتفات الى الغيبة فيما بين الخطابات المتعلقة بالمكلفين مبالغة في حملهم على الامتثال فان الاخبار بعدم وجوب تدارك أمرهم على النبي صلى الله عليه وسلم مؤذن بوجوبه عليهم حسبما ينطق به ما بعده من الشرطية وقيل لما كثر فقراء المسلمين نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمين عن التصدق على المشركين كي تحملهم الحاجة على الدخول في الاسلام فنزلت أى ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لاجل دخولهم في الاسلام فلا التفات حينئذ في الكلام وضمير الغيبة للمعهودين من فقراء المشركين بل فيه تلوين فقط وقوله تعالى (وما تنفقوا من خير) على الاول التفات من الغيبة الى خطاب المكلفين لزيادة هزهم نحو الامتثال وعلى الثاني تلوين للخطاب بتوجيهه اليهم وصرفه عن النبي صلى الله عليه وسلم وما شرطية جازمة لتنفقوا منتصبة به على المفعولية

لان وجه الشئ أشرف مافيه ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ الثانى انك اذا قلت فعلت هذا الفعل له فههنا يحتمل أن يقال فعلته له ولغيره أيضا أما اذا قلت فعلت هذا الفعل لوجه فهذا يدل على انك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة (المسئلة الثالثة) أجمعوا على أنه لا يجوز صرف الزكاة الى غير المسلم فتكون هذه الآية مختصة بصدقة التطوع وجوز أبو حنيفة رضى الله عنه صرف صدقة الفطر الى أهل الذمة وأباه غيره وعن بعض العلماء لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك ثم قال تعالى وما تنفقوا من خير يوف اليكم أى يوف اليكم جزاؤه فى الآخرة وانما حسن قوله اليكم مع التوفية لانها تضمنت معنى التأدية ثم قال وأنتم لا تظلمون أى لا تنقصون من ثواب أعمالكم شيئا كقوله تعالى آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا يريد لم تنقص * قوله تعالى (للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله لا يستطيعون ضربا فى الارض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس الحافا وما تنفقوا من خير فان الله به عليم) اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الاولى انه يجوز صرف الصدقة الى أى فقير كان بين فى هذه الآية ان الذى يكون أشد الناس استحقاقا لصرف الصدقة اليه من هو فقال للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اللام فى قوله للفقراء متعلق بماذا فيه وجوه الاول لما تقدمت الآيات الكثيرة فى الحث على الانفاق قال بعدها للفقراء أى ذلك الانفاق المحثوث عليه للفقراء وهذا كما اذا تقدم ذكر رجل فتقول عاقل لبيب والمعنى ان ذلك الذى مر وصفه عاقل لبيب وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذى يجعلون فيه الذهب والدراهم ألفان ومائتان أى ذلك الذى فى الكيس ألفان ومائتان هذا أحسن الوجوه الثانى ان تقدير الآية اعمدوا للفقراء واجعلوا ما تنفقون للفقراء الثالث يجوز أن يكون خبر المبتدا محذوف والتقدير وصدقاتكم للفقراء (المسئلة الثانية) نزلت فى فقراء المهاجرين وكانوا نحوا من أربعمائة وهم أصحاب الصفة لم يكن لهم مسكن ولا عشائر بالمدينة وكانوا ملازمين المسجد ويتعلمون القرآن ويصومون ويخرجون فى كل غزوة عن ابن عباس وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على أصحاب الصفة فرأى فقرهم وجهدهم فطيب قلوبهم فقال أبشروا يا أصحاب الصفة فمن لقينى من أمتى على النعت الذى أنتم عليه راضيا بما فيه فانه من رفاقى * واعلم انه تعالى وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمس (الصفة الاولى) قوله الذين أحصروا فى سبيل الله فنقول الاحصار فى اللغة أن يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره من مرض أو كبر أو عدو أو ذهاب نفقة أو ما يجرى مجرى هذه الاشياء يقال أحصر الرجل فهو محصر ومضى الكلام فى معنى الاحصار عند قوله فان أحصرتم بما يغنى عن الاعادة أما التفسير فقد فسرت هذه الآية بجميع الاعداد الممكنة فى معنى الاحصار فالاول ان المعنى انهم حصروا أنفسهم ووقفوها على الجهاد وان قوله فى سبيل الله مختص بالجهاد فى عرف القرآن ولان الجهاد

(فلانفسكم) أى فهو لانفسكم لا ينتفع به غيركم فلا تمنوا على من أعطيتموه ولا تؤذوه ولا تنفقوا من الخبيث أو فنفعه الدينى لكم لا لغيركم من الفقراء حتى تمنعوه ممن لا ينتفع به من حيث الدين من فقراء المشركين (وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله) استثناء من أعم العلل أو أعم الاحوال أى ليست نفقتكم لشئ من الاشياء الا لابتغاء وجه الله أو ليست فى حال من الاحوال الا حال ابتغاء وجه الله فما بالكم تمنون بها وتنفقون الخبيث الذى لا يوجه مثله الى الله تعالى وقيل هو نفى فى معنى النهى (وما تنفقوا من خير يوف اليكم) أى أجره وثوابه أضعافا مضاعفة حسبما فصل فيما قبل فلا عذر لكم فى أن ترغبوا عن انفاقه على أحسن الوجوه وأجلها فهو تأكيد وبيان للشرطية السابقة أو يوف اليكم ما يخلفه وهو من نتائج دعائه عليه السلام بقوله اللهم اجعل للمنفق خلفا وللممسك تلفا وقيل حجت أسماء بنت أبى بكر فأتتها امها تسألها وهى مشركة فأبت أن تعطيها

كان واجبا في ذلك الزمان وكان تشتد الحاجة الى من يحبس نفسه للمجاهدة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون مستعدا لذلك متى مست الحاجة فبين تعالى في هؤلاء الفقراء انهم بهذه الصفة ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيهم يفيد وجوها من الخير أحدها ازالة عيلتهم والثاني تقوية قلبهم لما انتصبوا اليه وثالثها تقوية الاسلام بتقوية المجاهدين ورابعها انهم كانوا محتاجين جدا مع انهم كانوا لا يظهرون حاجتهم على ما قال تعالى لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف والقول الثاني وهو قول قتادة وابن زيد منعوا أنفسهم من التصرفات في التجارة للمعاش خوف العدو من الكفار لان الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة وكانوا متى وجدوهم قتلوهم والقول الثالث وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائي ان هؤلاء القوم أصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاروا زمنى فاحصرهم المرض والزمانة عن الضرب في الارض والقول الرابع قال ابن عباس هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد في سبيل الله فعذرهم الله القول الخامس هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله وطاعته وعبوديته وكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعة أحصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمات (الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء) قوله تعالى لا يستطيعون ضربا في الارض يقال ضربت في الارض ضربا اذا سرت فيها ثم عدم الاستطاعة اما أن يكون لان اشتغالهم بصلاح الدين وبأمر الجهاد يمنعهم من الاشتغال بالكسب والتجارة واما لان خوفهم من الاعداء يمنعهم من السفر واما لان مرضهم وعجزهم يمنعهم منه وعلى جميع الوجوه فلا شك في شدة احتياجهم الى من يكون معينا لهم على مهماتهم (الصفة الثالثة لهم) قوله تعالى يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم وابن عامر وحمزة يحسبهم بفتح السين والباقون بكسرها وهما لغتان بمعنى واحد وقرئ في القرآن ما كان من الحسبان باللغتين جميعا الفتح والكسر والفتح عند أهل اللغة أقيس لان الماضي اذا كان على فعل نحو حسب كان المضارع على يفعل مثل فرق يفرق وشرب يشرب وشذ حسب يحسب فجاء على يفعل مع كلمات أخر والكسر حسن لمجئ السمع به وان كان شاذا عن القياس (المسئلة الثانية) الحسبان هو الظن وقوله الجاهل لم يرد به الجهل الذي هو ضد العقل وانما أراد الجهل الذي هو ضد الاختبار يقول يحسبهم من لم يختبر أمرهم أغنياء من التعفف وهو تفعل من العفة ومعنى العفة في اللغة ترك الشئ والكف عنه وأراد من التعفف عن السؤال فتركه للعلم وانما يحسبهم أغنياء لاظهارهم التجمل وتركهم المسئلة (الصفة الرابعة لهؤلاء الفقراء) قوله تعالى تعرفهم بسيماهم السيما والسيميا العلامة التي يعرف بها الشئ وأصلها من السمة التي هي العلامة قلبت الواو الى موضع العين قال الواحدي وزنه يكون فعلا كما قالوا له جاه عند الناس أي وجه وقال قوم السيما الارتفاع لانها علامة وضعت للظهور قال مجاهد

وعن سعيد بن جبير أنهم كانوا يتقون أن يرضخوا لقراباتهم من المشركين وروى أن ناسا من المسلمين كانت لهم أصهار في اليهود ورضاع كانوا ينفقون عليهم قبل الاسلام فلما أسلموا كرهوا أن ينفقوهم فنزلت وهذا في غير الواجب وأما الواجب فلا يجوز صرفه الى الكافر وان كان ذميا (وأنتم لا تظلمون) لا تنقصون شيئا مما وعدتم من الثواب المضاعف أو من الخلف (للفقراء) متعلق بمحذوف ينساق اليه الكلام كما في قوله عزوجل في تسع آيات الى فرعون أي اعمدوا للفقراء أو اجعلوا ما تنفقونه للفقراء أو صدقاتكم للفقراء (الذين أحصروا في سبيل الله) بالغزو والجهاد (لا يستطيعون) لاشتغالهم به (ضربا في الارض) أي ذهابا فيها للكسب والتجارة وقيل هم اهل الصفة كانوا رضي الله عنهم نحوا من أربعمائة من فقراء المهاجرين يسكنون صفة المسجد يستغرقون أوقاتهم بالتعلم والجهاد وكانوا يخرجون في كل سرية بعثها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

سيماهم التخشع والتواضع قال الربيع والسدي أثر الجهد من الفقر والحاجة وقال الضحاك صفرة ألوانهم من الجوع وقال ابن زيد رثاثة ثيابهم والجوع خفي وعندي ان كل ذلك فيه نظر لان كل ماذكروه علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف بل المراد شئ آخر وهو أن لعباد الله المخلصين هيبة ووقعا في قلوب الخلق كل من رآهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك ادراكات روحانية لاعلامات جسمانية ألا ترى أن الاسد اذا مر هابته سائر السباع بطباعها لا بالتجربة لان الظاهر ان تلك التجربة ماوقعت والبازي اذا طار تهرب منه الطيور الضعيفة وكل ذلك ادراكات روحانية لاجسمانية فكذا ههنا ومن هذا الباب آثار الخشوع في الصلاة كما قال تعالى سيماهم في وجوههم من أثر السجود وأيضا ظهور آثار الكفر روى انهم كانوا يقومون الليل للتهجد ويحتطبون بالنهار للتعفف (الصفة الخامسة لهؤلاء الفقراء) قوله تعالى لايسألون الناس الحافا عن ابن مسعود رضي الله عنه ان الله يحب العفيف المتعفف ويبغض الفاحش البذي السائل الملحف الذي ان أعطى كثيرا أفرط في المدح وان أعطى قليلا أفرط في الذم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم لايفتح أحد باب مسئلة الافتح الله عليه باب فقر ومن يستغن يغنه الله ومن يستعفف يعفه الله تعالى لأن يأخذ أحدكم حبلا يحتطب فيبيعه بمد من تمر خير له من أن يسأل الناس واعلم أن هذه الآية مشكلة وذكروا في تأويلها وجوها الاول ان الالحاف هو الالحاح والمعنى انهم سألوا بتلطف ولم يلحوا وهو اختيار صاحب الكشاف وهو ضعيف لان الله تعالى وصفهم بالتعفف عن السؤال قبل ذلك فقال يحسبهم الجاهل أغنياء من العفف وذلك ينافي صدور السؤال عنهم والثاني وهو الذي خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع انه ليس المقصود من قوله لايسألون الناس الحافا وصفهم بأنهم لايسألون الناس الحافا وذلك لانه تعالى وصفهم قبل ذلك بأنهم يتعففون عن السؤال واذا علم انهم لايسألون البتة فقد علم أيضا انهم لايسألون الحافا بل المراد التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس الحافا ومثاله اذا حضر عندك رجلان أحدهما عاقل وقور ثابت والآخر طياش مهذار سفيه فاذا أردت أن تمدح أحدهما وتعرض بذم الآخر قلت فلان رجل عاقل وقور قليل الكلام لايخوض في الترهات ولايشرع في السفاهات ولم يكن غرضك من قولك لايخوض في الترهات والسفاهات وصفه بذلك لان ماتقدم من الاوصاف الحسنة يغني عن ذلك بل غرضك التنبيه على مذمة الثاني وكذا ههنا قوله لايسألون الناس الحافا بعد قوله يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف الغرض منه التنبيه على من يسأل الناس الحافا وبيان مباينة أحد الجنسين عن الآخر في استيجاب المدح والتعظيم الوجه الثالث ان السائل الملحف الملح هو الذي يستخرج المال بكثرة تلطفه فقوله لايسألون الناس بالرفق والتلطف واذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه فبأن لايوجد على وجه العنف أولى فاذا

(يحسبهم الجاهل) بحالهم (أغنياء من التعفف) أي من أجل تعففهم عن المسئلة (تعرفهم بسيماهم) أي تعرف فقرهم واضطرارهم بما تعاين منهم من الضعف ورثاثة الحال والخطاب للرسول عليه السلام أولكل أحد ممن له حظ من الخطاب مبالغة في بيان وضوح فقرهم

امتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله لايسألون الناس الحافا كالموجب لعدم صدور السؤال منهم أصلا والوجه الرابع وهو الذى خطر ببالى أيضا فى هذا الوقت وهو أنه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء ومن اشتدت حاجته فانه لايمكنه ترك السؤال الابالحاح شديد منه على نفسه فكانوا لايسالون الناس وانما أمكنهم ترك السؤال عند ماألحوا على النفس ومنعوها بالتكليف الشديد عن ذلك السؤال ومنه قول عمر بن الخطاب

ولى نفس أقول لها اذا ما * تنازعنى لعلى أو عسانى

الوجه الخامس ان كل من سأل فلا بد وأن يلح فى بعض الاوقات لانه اذا سأل فقد أراق ماءوجهه ويحمل الذلة فى اظهار ذلك السؤال فيقول لما تحملت هذه المشاق فلا أرجع بغير مقصود فهذا الخاطر يحمله على الالحاف والالحاح فثبت أن كل من سال فلا بد وأن يقدم على الالحاح فى بعض الاوقات فكان نفى الالحاح عنهم مطلقا موجبا لنفى السؤال عنهم مطلقا الوجه السادس وهو أيضا خطر ببالى فى هذا الوقت وهو ان من أظهر من نفسه آثار الفقر والذلة والمسكنة ثم سكت عن السؤال فكأنه أتى بالسؤال الملح الملحف لان ظهور أمارات الحاجة تدل على الحاجة وسكوته يدل على أنه ليس عنده مايدفع به تلك الحاجة ومتى تصور الانسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار حاملا له على أن يدفع اليه شيئا فكان اظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الالحاف فقوله لايسألون الناس الحافا معناه انهم سكتوا عن السؤال لكنهم لايضمون الى ذلك السكوت من رثاثة الحال واظهار الانكسار مايقوم مقام السؤال على سبيل الالحاف بل يزينون أنفسهم عند الناس ويتجملون بهذا الخلق ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لايطلع عليه الا الخالق فهذا الوجه أيضا مناسب معقول وهذه الآية من المشكلات والناس فيها كلمات كثيرة وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى وقت كتب تفسير هذه الآية والله اعلم بمراده * واعلم أنه تعالى ذكر صفات هؤلاء الفقراء ثم قال بعده وماتنفقوا من خير فان الله به عليم وهو نظير ماذكر قبل هذه الآية من قوله وماتنفقوا من خير يوف اليكم وأنتم لاتظلمون ر ـ هذا من باب التكرار وفيه وجهان أحدهما انه تعالى لما قال وماتنفقوا من خير يوف اليكم وكان من المعلوم ان توفية الاجر من غير بخس ونقصان لايمكن الاعند العلم بمقدار العمل وكيفية جهاته المؤثرة فى استحقاق الثواب لاجرم قرر فى هذه الآية كونه تعالى عالما بمقادير الاعمال وكيفياتها والوجه الثانى وهو أنه تعالى لما رغب فى التصدق على المسلم والذمى قال وماتنفقوا من خير يوف اليكم بين أن أجره واصل لامحالة ثم لما رغب فى هذه الآية فى التصدق على الفقراء الموصوفين بهذه الاوصاف الكاملة وكان هذا الانفاق اعظم وجوه الانفاقات لاجرم أردفه بما يدل على عظمة ثوابه فقال وماتنفقوا من خير فان الله به عليم وهو يجرى مجرى ماذا قال السلطان

(لايسألون الناس الحافا) أى الحاحا وهو أن يلازم السائل المسؤل حتى يعطيه من قولهم لحفنى من فضل لحافه أى أعطانى من فضل ماعنده والمعنى لايسألونهم شيئا وان سألوا لحاجة اضطرتهم اليه لم يلحوا وقيل هو نفى لكلا الامرين جميعا على طريقة قوله

على لاحب لايهتدى لمناره

أى لامنار ولا اهتداء * (وماتنفقوا من خير فان الله به عليم) فيجازيكم بذلك أحسن جزاء فهو ترغيب فى التصدق لاسيما على هؤلاء

العظيم لعبده الذى استخلص خدمته مايكفيك بأن يكون على شاهدا بكيفية طاعتك وحسن خدمتك فان هذا أعظم وقعا مما اذا قال له انا أحرك واصل اليك * قوله تعالى (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى كيفية النظم أقوال الاول لما بين فى هذه الآية المتقدمة ان أكمل من تصرف اليه النفقة من هو بين فى هذه الآية ان أكمل وجوه الانفاق كيف هو فقال الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم والثانى انه تعالى ذكر هذه الآية لتأكيد ماتقدم من قوله ان تبدوا الصدقات فنعما هى والثالث ان هذه الآية آخر الآيات المذكورة فى أحكام الانفاق فلا جرم أرشد الخلق الى أكمل وجوه الانفاقات (المسئلة الثانية) فى سبب النزول وجوه الاول لما نزل قوله تعالى للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله بعث عبد الرحمن بن عوف الى أصحاب الصفة بدنانير و بعث على رضى الله عنه بوسق من تمر ليلا فكان أحب الصدقتين الى الله تعالى صدقته فنزلت هذه الآية فصدقة الليل كانت أكمل والثانى قال ابن عباس ان عليا رضى الله عنه ما كان يملك غير أربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلا و بدرهم نهارا و بدرهم سرا و بدرهم علانية فقال صلى الله عليه وسلم ما حملك على هذا فقال أن أستوجب ماوعدنى ربى فقال لك ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية والثالث قال صاحب الكشاف نزلت فى أبى بكر الصديق رضى الله عنه حين تصدق بأربعين ألف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة فى السر وعشرة فى العلانية والرابع نزلت فى علف الخيل وارتباطها فى سبيل الله فكان أبو هريرة اذا مر بفرس سمين قرأ هذه الآية الخامس ان الآية عامة فى الذين يعمون الاوقات والاحوال بالصدقة لحرصهم على الخير فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروها ولم يعلقوها بوقت ولا حال وهذا هو أحسن الوجوه لان هذا آخر الآيات المذكورة فى بيان حكم الانفاقات فلا جرم ذكر فيها أكمل وجوه الانفاقات والله أعلم (المسئلة الثالثة) قال الزجاج الذين رفع بالابتداء وجاز أن تكون الفاء من قوله فلهم جواب الذين لانها تأتى بمعنى الشرط والجزاء فكان التقدير من أنفق فلا يضيع أجره وتقريره انه لو قال الذى أكرمنى له درهم لم يفد أن الدرهم بسبب الاكرام أما لو قال الذى أكرمنى فله درهم يفيد ان الدرهم بسبب الاكرام فههنا الفاء دلت على أن حصول الاجر انما كان بسبب الانفاق والله أعلم (المسئلة الرابعة) فى الآية اشارة الى أن صدقة السر أفضل من صدقة العلانية وذلك لانه قدم الليل على النهار والسر على العلانية فى الذكر ثم قال فى خاتمة الآية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمعنى معلوم وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انها تدل على ان أهل الثواب لا خوف عليهم يوم القيامة و يتأكد ذلك بقوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر (المسئلة الثانية) انه هذا مشروط عند الكل بأن لا يحصل عقيبه الكفر

(الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية) أى يعمون الاوقات والاحوال بالخير والصدقة وقيل نزلت فى شأن الصديق رضى الله عنه حيث تصدق بأربعين ألف دينار عشرة آلاف منه بالليل وعشرة بالنهار وعشرة سرا وعشرة علانية وقيل فى على رضى الله عنه حين لم يكن عنده الا أربعة دراهم فتصدق بكل واحد منها على وجه من الوجوه المذكورة ولعل تقديم الليل على النهار والسر على العلانية للايذان بمزية الاخفاء على الاظهار وقيل فى رباط الخيل والانفاق عليها (فلهم أجرهم عند ربهم) خبر للموصول والفاء للدلالة على سببية ما قبلها لما بعدها وقيل للعطف والخبر محذوف أى ومنهم الذين الخ ولذلك جوز الوقف على علانية (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) تقدم تفسيره

وعند المعتزلة أن لا يحصل عقيبه كبيرة محبطة وقد أحكمنا هذه المسئلة وههنا آخر الآيات المذكورة في بيان احكام الانفاق * (الحكم الثاني) من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة حكم الربا قوله تعالى (الذين يأكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربوا وأحل الله البيع وحرم الربوا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) اعلم أن بين الربا وبين الصدقة مناسبة من جهة التضاد وذلك لان الصدقة عبارة عن تنقيص المال بسبب أمر الله بذلك والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهى الله عنه فكانا متضادين ولهذا قال الله تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات فلما حصل بين هذين الحكمين هذا النوع من المناسبة لاجرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربا أما قوله الذين يأكلون الربا فالمراد الذين يعاملون به وخص الاكل لانه معظم الامر كما قال الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما وكما لا يجوز أكل مال اليتيم لا يجوز اتلافه ولكنه نبه بالاكل على ما سواه وكذلك قوله ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وأيضا فلان نفس الربا الذي هو الزيادة في المال على ما كانوا يفعلون في الجاهلية لا يؤكل انما يصرف في المأكول فيؤكل والمراد التصرف فيه فمنع الله من التصرف في الربا بما ذكرنا من الوعيد وأيضا فقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه والمحلل له فعلمنا ان الحرمة غير مختصة بالآكل وأيضا فقد ثبت بشهادة الطرد والعكس ان ما يحرم لا يتوقف تحريمه على الاكل دون غيره من التصرفات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان المراد من أكل الربا في هذه الآية التصرف في الربا وأما الربا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الربا في اللغة عبارة عن الزيادة يقال ربا الشئ يربو ومنه قوله اهتزت وربت أي زادت وأربى الرجل اذا عامل في الربا ومنه الحديث من أجبى فقد أربى أي عامل بالربا والاجباء بيع الزرع قبل ان يبدو صلاحه هذا معنى الربا في اللغة (المسئلة الثانية) قرأ حمزة والكسائي الربا بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم بفتح الباء وهي في المصاحف مكتوبة بالواو وأنت مخير في كتابتها بالالف والواو والياء قال صاحب الكشاف الربا كتبت بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلاة والزكاة وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع (المسئلة الثالثة) اعلم أن الربا قسمان ربا النسيئة وربا الفضل أما ربا النسيئة فهو الامر الذي كان مشهورا متعارفا في الجاهلية وذلك انهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرا معينا ويكون رأس المال باقيا ثم اذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال فان تعذر عليه الاداء زادوا في الحق والاجل فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به وأما ربا النقد فهو أن يباع من الحنطة بمنوين منها وما أشبه ذلك اذا عرفت هذا فنقول المروي عن ابن عباس انه كان لا يحرم الا القسم الاول فكان يقول لا ربا الا في النسيئة وكان يجوز ربا

(الذين يأكلون الربوا) أي يأخذونه والتعبير عنه بالاكل لما انه معظم ما قصد به ولشيوعه في المطعومات مع ما فيه من زيادة تشنيع لهم وهو الزيادة في المقدار أو في الاجل حسبما فصل في كتب الفقه وانما كتب بالواو كالصلوة على لغة من يفخم في أمثالها وزيدت الالف تشبيها بواو الجمع

النقد فقال له أبو سعيد الخدري شهدت مالم تشهد أو سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم مالم تسمع ثم روى انه رجع عنه قال محمد بن سيرين كنا في بيت ومعنا عكرمة فقال رجل ياعكرمة ماتذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس فقال انما كنت استحللت التصرف برأيي ثم بلغني انه صلى الله عليه وسلم حرمه فاشهدوا اني حرمته و برئت منه الى الله وحجة ابن عباس ان قوله وأحل الله البيع يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا وقوله وحرم الربا لايتناوله لان الربا عبارة عن الزيادة وليست كل زيادة محرمة بل قوله وحرم الربا انما يتناول العقد المخصوص الذي كان مسمى فيما بينهم بأنه ربا وذلك هو ربا النسيئة فكان قوله وحرم الربا مخصوصا بالنسيئة فثبت ان قوله وأحل الله البيع يتناول ربا النقد وقوله وحرم الربا لايتناوله فوجب أن يبقى على الحل ولايمكن أن يقال انما يحرمه بالحديث لانه يقتضي تخصيص ظاهر القرآن بخبر الواحد وانه غير جائز وهذا هو عرف ابن عباس وحقيقته راجعة الى ان تخصيص القرآن بخبر الواحد هل يجوز أم لا وأما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على تحريم الربا في القسمين أما القسم الاول فبالقرآن وأما ربا النقد فبالخبر ثم ان الخبر دل على حرمة ربا النقد في الاشياء الستة ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة بل ثابتة في غيرها وقال نفاة القياس بل الحرمة مقصورة عليها وحجة هؤلاء من وجوه الاول ان الشارع خص من المكيلات والمطعومات والاقوات أشياء أربعة فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات أو في كل المطعومات لقال لاتبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلا أو قال لاتبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا فان هذا الكلام يكون أشد اختصارا وأكثر فائدة فلما لم يقل ذلك بل عد الاربعة علمنا ان حكم الحرمة مقصور عليها فقط * الحجة الثانية انا بينا ان قوله تعالى وأحل الله البيع يقتضي حل ربا النقد فأنتم أخرجتم ربا النقد من تحت هذا العموم بخبر الواحد في الاشياء الستة ثم أثبتم الحرمة في غيرها بالقياس عليها فكان هذا تخصيصا لعموم نص القرآن في الاشياء الستة بخبر الواحد وفي غيرها بالقياس على الاشياء الستة ثبت الحكم فيها بخبر الواحد ومثل هذا القياس يكون أضعف بكثير من خبر الواحد وخبر الواحد أضعف من ظاهر القرآن فكان هذا ترجيحا للاضعف على الاقوى وانه غير جائز * الحجة الثالثة ان التعدية من محل النص الى غير محل النص لاتمكن الا بواسطة تعليل الحكم في مورد النص وذلك غير جائز اما أولا فلانه يقتضي تعليل حكم الله وذلك محال على ماثبت في الاصول واما ثانيا فلان الحكم في مورد النص معلوم والعلة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز وأما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على أن حرمة ربا النقد غير مقصورة على هذه الاشياء الستة بل هي ثابتة في غيرها ثم من المعلوم انه لايمكن تعدية الحكم عن محل النص الى غير محل النص الا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة حاصلة في غير محل النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب فالقول الاول وهو

عليهم ولاهم يحزنون
تقدم تفسيره

مذهب الشافعي رضي الله عنه ان العلة في حرمة الربا الطعم في الاشياء الاربعة واشتراط اتحاد الجنس وفي الذهب والفضة النقدية والقول الثاني قول أبي حنيفة رضي الله عنه ان كل ما كان مقدرا ففيه الربا والعلة في الدراهم والدنانير الوزن وفي الاشياء الاربعة الكيل واتحاد الجنس والقول الثالث قول مالك رضي الله عنه ان العلة هو القوت أو ما يصلح به القوت وهو الملح والقول الرابع وهو قول عبد الملك بن الماجشون ان كل ما ينتفع به ففيه الربا فهذا ضبط مذاهب الناس في حكم الربا والكلام في تفاريع هذه المسائل لا يليق بالتفسير (الرابعة) ذكروا في سبب تحريم الربا وجوها أحدها الربا يقتضي أخذ مال الانسان من غير عوض لان من يبيع الدرهم بالدرهمين نقدا أو نسيئة فيحصل له زيادة درهم من غير عوض ومال الانسان متعلق حاجته وله حرمة عظيمة قال صلى الله عليه وسلم حرمة مال الانسان كحرمة دمه فوجب أن يكون أخذ ماله من غير عوض محرما فان قيل لم لا يجوز أن يكون لبقاء رأس المال في يده مدة مديدة عوضا عن الدرهم الزائد وذلك لان رأس المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك أن يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحا فلما تركه في يد المديون وانتفع به المديون لم يبعد أن يدفع الى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا عن انتفاعه بماله قلنا ان هذا الانتفاع الذي ذكرتم أمر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل وأخذ الدرهم الزائد أمر متيقن فتفويت المتيقن لاجل الامر الموهوم لا ينفك عن نوع ضرر وثانيها قال بعضهم الله تعالى انما حرم الربا من حيث انه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب وذلك لان صاحب الدرهم اذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقدا كان أو نسيئة خف عليه اكتساب وجه المعيشة فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة وذلك يفضي الى انقطاع منافع الخلق ومن المعلوم ان مصالح العالم لا تنتظم الا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات وثالثها قيل السبب في تحريم عقد الربا انه يفضي الى انقطاع المعروف بين الناس من القرض لان الربا اذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على أخذ الدرهم بدرهمين فيفضي ذلك الى انقطاع المواساة والمعروف والاحسان ورابعها هو ان الغالب ان المقرض يكون غنيا والمستقرض يكون فقيرا فالقول بتجويز عقد الربا تمكين للغني من أن يأخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا وذلك غير جائز برحمة الرحيم وخامسها ان حرمة الربا قد ثبتت بالنص ولا يجب أن يكون حكم جميع التكاليف معلومة للخلق فوجب القطع بحرمة عقد الربا وان كنا لا نعلم الوجه فيه * أما قوله تعالى لا يقومون فأكثر المفسرين قالوا المراد منه القيام يوم القيامة وقال بعضهم المراد منه القيام من القبر واعلم أنه لا منافاة بين الوجهين فوجب حمل اللفظ عليهما * أما قوله تعالى الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ففيه مسائل (المسئلة الاولى) التخبط

(لا يقومون) أي من قبورهم اذا بعثوا (الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان) أي الا قياما كقيام المصروع وهو وارد على ما يزعمون أن الشيطان يخبط الانسان فيصرع والخبط الضرب بغير استواء كخبط العشواء (من المس) أي الجنون وهذا أيضا من زعماتهم أن الجني يمسه فيختلط عقله فلذلك يقال جن الرجل وهو متعلق بما قبله من الفعل المنفي أي لا يقومون من المس الذي بهم بسبب أكلهم الربا أو بيقوم أو بيتخبطه فيكون نهوضهم وسقوطهم كالمصروعين لا لاختلال عقولهم بل لان الله تعالى أربى في بطونهم ما أكلوا من الربا فأثقلهم فصاروا مخبلين ينهضون ويسقطون تلك سيماهم يعرفون بها عند أهل الموقف

معناه الضرب على غير استواء و يقال للرجل الذى يتصرف فى أمر ولا يهتدى فيه انه يخبط خبط عشواء وخبط البعير للارض بأخفافه وتخبطه الشيطان اذا مسه بخبل أوجنون لانه كالضرب على غير الاستواء فى الادهاش وتسمى اصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة و يقال به خبطة من جونن والمس الجنون يقال مس الرجل فهو ممسوس و به مس وأصله من المس باليد كان الشيطان يمس الانسان فيجنه ثم سمى الجنون مسا كما ان الشيطان يتخبطه و يطؤه برجله فيخبله فسمى الجنون خبطة فالتخبط بالرجل والمس باليد ثم فيه سؤالان السؤال الاول التخبط تفعل فكيف يكون متعديا الجواب تفعل بمعنى فعل كثير نحو تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه السؤال الثانى بم تعلق قوله من المس قلنا فيه وجهان أحدهما بقوله لايقومون والتقدير لايقومون من المس الذى لهم الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان والثانى انه متعلق بقوله يقوم والتقدير لايقومون الا كما يقوم المتخبط بسبب المس (المسئلة الثانية) قال الجبائى الناس يقولون المصروع انما حدث به تلك الحالة لان الشيطان يمسه و يصرعه وهذا باطل لان الشيطان ضعيف لايقدر على صرع الناس وقتلهم و يدل عليه وجوه أحدها قوله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى وهذا صريح فى انه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والايذاء والثانى الشيطان اما أن يقال انه كثيف الجسم أو يقال انه من الاجسام اللطيفة فان كان الاول وجب أن يرى و يشاهد اذ لو جاز فيه أن يكون كثيفا و يحضر ثم لايرى لجاز أن يكون بحضرتنا شموس ورعود و بروق و جبال و نحن لانراها وذلك جهالة عظيمة ولانه لو كان جسما كثيفا فكيف يمكنه أن يدخل فى باطن بدن الانسان وأما ان كان جسما لطيفا كالهواء فمثل هذا يمتنع أن يكون فيه صلابة وقوة فيمتنع أن يكون قادرا على أن يصرع الانسان و يقتله الثالث لو كان الشيطان يقدر على أن يصرع و يقتل لصح أن يفعل مثل معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك يجر الى الطعن فى النبوة الرابع ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لايصرع جميع المؤمنين ولم لايخبطهم مع شدة عداوته لاهل الايمان ولم لايغصب أموالهم و يفسد أحوالهم و يفشى أسرارهم و يزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج القائلون بأن الشيطان يقدر على هذه الاشياء بوجهين الاول ماروى ان الشياطين فى زمان سليمان بن داود عليهما السلام كانوا يعملون الاعمال الشاقة على ماحكى الله عنهم انهم كانوا يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات والجواب عنه انه تعالى كلفهم فى زمن سليمان فعند ذلك قدروا على هذه الافعال وكان ذلك من المعجزات لسليمان عليه السلام والثانى ان هذه الآية وهى قوله يتخبطه الشيطان صريح فى أن يتخبطه الشيطان بسبب مسه والجواب عنه ان الشيطان يمسه بوسوسته المؤذية التى يحدث عندها الصرع وهو كقول أيوب

معناه الضرب على غير استواء ويقال للرجل الذي يتصرف في أمر ولا يهتدي فيه انه يخبط خبط عشواء وخبط البعير للارض بأخفافه وتخبطه الشيطان اذا مسه بخبل أو جنون لانه كالضرب على غير الاستواء في الادهاش وتسمى اصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة ويقال به خبطة من جنون والمس الجنون يقال مس الرجل فهو ممسوس وبه مس وأصله من المس باليد كان الشيطان يمس الانسان فيجنه ثم سمي الجنون مسا كما ان الشيطان يتخبطه ويطؤه برجله فيخبله فسمي الجنون خبطة فالتخبط بالرجل والمس باليد ثم فيه سؤالان السؤال الاول التخبط تفعل فكيف يكون متعديا الجواب تفعل بمعنى فعل كثير نحو تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه السؤال الثاني بم تعلق قوله من المس قلنا فيه وجهان أحدهما بقوله لا يقومون والتقدير لا يقومون من المس الذي لهم الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان والثاني انه متعلق بقوله يقوم والتقدير لا يقومون الا كما يقوم المتخبط بسبب المس (المسئلة الثانية) قال الجبائي الناس يقولون المصروع انما حدثت به تلك الحالة لان الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل لان الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه أحدها قوله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي وهذا صريح في انه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والايذاء والثاني الشيطان اما أن يقال انه كثيف الجسم أو يقال انه من الاجسام اللطيفة فان كان الاول وجب أن يرى ويشاهد اذ لو جاز فيه أن يكون كثيفا ويحضر ثم لا يرى لجاز أن يكون بحضرتنا شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة ولانه لو كان جسما كثيفا فكيف يمكنه أن يدخل في باطن بدن الانسان وأما ان كان جسما لطيفا كالهواء فمثل هذا يمتنع أن يكون فيه صلابة وقوة فيمتنع أن يكون قادرا على أن يصرع الانسان ويقتله الثالث لو كان الشيطان يقدر على أن يصرع ويقتل لصح أن يفعل مثل معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك يجر الى الطعن في النبوة الرابع ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخبطهم مع شدة عداوته لاهل الايمان ولم لا يغصب أموالهم ويفسد أحوالهم ويفشي أسرارهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج القائلون بأن الشيطان يقدر على هذه الاشياء بوجهين الاول ماروى ان الشياطين في زمن سليمان بن داود عليهما السلام كانوا يعملون الاعمال الشاقة على ما حكى الله عنهم انهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات والجواب عنه انه تعالى كلفهم في زمن سليمان فعند ذلك قدروا على هذه الافعال وكان ذلك من المعجزات لسليمان عليه السلام والثاني ان هذه الآية وهي قوله يتخبطه الشيطان صريح في أن يتخبطه الشيطان بسبب مسه والجواب عنه ان الشيطان يمسه بوسوسته المؤذية التي يحدث عندها الصرع وهو كقول أيوب

أيضا لانه لو باع الثوب الذى يساوى عشرة فى الحال باحد عشر الى شهر جاز فكذا اذا أعطى العشرة باحد عشر الى شهر وجب أن يجوز لانه لافرق فى العقل بين الصورتين وذلك لانه انما جاز هناك لانه حصل التراضى فيه من الجانبين فكذا ههنا لما حصل التراضى من الجانبين وجب أن يجوز أيضا فالبياعات انما شرعت لدفع الحاجات ولعل الانسان أن يكون صفر اليد فى الحال شديد الحاجة و يكون له فى المستقبل من الزمان أموال كثيرة فاذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئا فيبقى الانسان فى الشدة والحاجة أما بتقدير جواز الربا فيعطيه رب المال طمعا فى الزيادة والمديون يرده عند وجدان المال مع الزيادة واعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال أسهل عليه من البقاء فى الحاجة قبل وجدان المال فهذا يقتضى حل الربا كما حكمنا بحل سائر البياعات لاجل دفع الحاجة فهذا هو شبهة القوم والله تعالى أجاب عنه بحرف واحد وهو قوله وأحل الله البيع وحرم الربا ووجه الجواب ان ماذكرتم معارضة للنص بالقياس وهو من عمل ابليس فانه تعالى لما أمره بالسجود لآدم صلى الله عليه وسلم عارض النص بالقياس فقال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين واعلم أن نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف فقالوا لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة فلما كانت مدفوعة علمنا ان الدين بالنص لابالقياس وذكر القفال رحمة الله عليه الفرق بين البابين فقال من باع ثوبا يساوى عشرة بعشرين فقد جعل ذات الثوب مقابلا بالعشرين فلما حصل التراضى على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للآخر فى المالية عندهما فلم يكن أخذ من صاحبه شيئا بغير عوض أما اذا باع العشرة بالعشرين فقد أخذ العشرة الزائدة من غير عوض ولا يمكن أن يقال ان عوضه هو الامهال فى مدة الاجل لان الامهال ليس مالا أو شيئا يشار اليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة فظهر الفرق بين الصورتين (المسئلة الثانية) ظاهر قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا يدل على ان الوعيد انما يحصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه وأكله مع التحريم وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الآية كون الربا من الكبائر فان قيل مقدمة الآية تدل على أن قيامهم يوم القيامة متخبطين كان بسبب انهم أكلوا الربا قلنا ان قوله ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا صريح فى ان العلة لذلك التخبط هو هذا القول والاعتقاد فقطوعند هذا يجب تأويل مقدمة الآية وقد بينا انه ليس المراد من الاكل نفس الاكل وذكرنا عليه وجوها من الدلائل فأنتم حملتموه على التصرف فى الربا ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته وذلك لان الاكل قد يعبر به عن الاستحلال يقال فلان يأكل مال الله قضما خضما اى يستحل التصرف فيه واذا حملنا الاكل على الاستحلال صارت مقدمة الآية مطابقة لمؤخرتها فهذا ما يدل عليه لفظ الآية الا ان جمهور المفسرين حملوا الآية على وعيد من يتصرف فى مال الربا لا على وعيد من يستحل هذا العقد (المسئلة الثالثة) فى الآية سؤال

وهو انه لم يقل انما الربا مثل البيع وذلك لان حل البيع متفق عليه فهم أرادوا أن يقيسوا عليه الربا ومن حق القياس أن يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق فكان نظم الآية أن يقال انما الربا مثل البيع فما الحكمة في ان قلب هذه القضية فقال انما البيع مثل الربا والجواب انه لم يكن مقصود القوم أن تمسكوا بنظم القياس بل كان غرضهم ان الربا والبيع متماثلان من جميع الوجوه المطلوبة فكيف يجوز تخصيص أحد المثلين بالحل والثاني بالحرمة وعلى هذا التقدير فأيهما قدم أو أخر جاز * أما قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يحتمل أن يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربا ثم انكم تقولون وأحل الله البيع وحرم الربا فكيف يعقل هذا يعني انهما لما كانا متماثلين فلو حل أحدهما وحرم الآخر لكان ذلك ايقاعا للتفرقة بين المثلين وذلك غير لائق بحكمة الحكيم فقال أحل الله البيع وحرم الربا ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد وأما أكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار انقطع عند قوله انما البيع مثل الربا وأما قوله أحل الله البيع وحرم الربا فهو كلام الله تعالى ونصه على هذا الفرق ذكره ابطالا لقول الكفار انما البيع مثل الربا والحجة على صحة هذا القول وجوه * الحجة الاولى ان قول من قال هذا كلام الكفار لا يتم الا باضمار زيادات بأن يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار أو يحمل ذلك على الرواية من قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل وأما اذا جعلناه كلام الله ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار فكان ذلك أولى * الحجة الثانية ان المسلمين أبدا كانوا متمسكين في جميع مسائل البيع بهذه الآية ولولا أنهم علموا ان ذلك كلام الله لا كلام الكفار والا لما جاز لهم أن يستدلوا به وفي هذه الحجة كلام سيأتي في المسئلة الثانية * الحجة الثالثة انه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فظاهر هذا الكلام يقتضي انهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهي قوله انما البيع مثل الربا فالله تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ولو لم يكن قوله وأحل الله البيع وحرم الربا كلام الله لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله فمن جاءه موعظة من ربه لائقا بهذا الموضع (المسئلة الثانية) مذهب الشافعي رضي الله عنه ان قوله وأحل الله البيع وحرم الربا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندي ويدل عليه وجوه الاول انا بينا في أصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم البتة بل ليس فيه الا تعريف الماهية ومتى كان كذلك كفى العمل به في ثبوت حكمه في صورة واحدة والوجه الثاني وهو انا اذا سلمنا انه يفيد العموم ولكنا لا نشك ان افادته العموم أضعف من افادة ألفاظ الجمع للعموم مثلا قوله وأحل الله البيع وان أفاد الاستغراق الا أن قوله وأحل الله البياعات أقوى في افادة الاستغراق فثبت ان قوله

(وأحل الله البيع وحرم الربوا) انكار من جهة الله تعالى لتسويتهم وابطال للقياس لوقوعه في مقابلة النص مع ما أشير اليه من عدم الاشتراك في المناط والجملة ابتدائية لا محل لها من الاعراب

وأحل الله البيع لا يفيد الاستغراق الافادة ضعيفة ثم تقدير العموم لابد وأن يتطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسوله لانه كذب والكذب على الله محال فأما العام الذى يكون موضع التخصيص منه قليلا جدا فذلك جائز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب عرف مشهور فى كلام العرب فثبت أن حمل هذا على العموم غير جائز الوجه الثالث ماروى عن عمر رضى الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وماسألناه عن الربا ولوكان هذا اللفظ مفيد للعموم لماقال ذلك فعلمنا ان هذه الآية من المجملات الوجه الرابع ان قوله وأحل الله البيع يقتضى أن يكون كل بيع حلالا وقوله وحرم الربا يقتضى أن يكون كل ربا حراما لان الربا هو الزيادة ولا بيع الا ويقصد به الزيادة فأول الآية أباح جميع البيوع وآخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الآية فكانت مجملة فوجب الرجوع فى الحلال والحرام الى بيان الرسول صلى الله عليه وسلم أما قوله فمن جاءه موعظة من ربه فاعلم انه ذكر فعل الموعظة لان تأنيثها غير حقيقى ولانها فى معنى الوعظ وقرأ أبى والحسن فمن جاءته موعظة ثم قال فانتهى أى فامتنع ثم قال فله ماسلف وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى التأويل وجهان الاول قال الزجاج أى صفح له عما مضى من ذنبه من قبل نزول هذه الآية وهو كقوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف وهذا التأويل ضعيف لانه قبل نزول الآية فى التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا فكيف يقال المراد من الآية الصفح عن ذلك الذنب مع انه ماكان هناك ذنب والنهى المتأخر لا يؤثر فى الفعل المتقدم ولانه تعالى أضاف ذلك اليه بلام التمليك وهو قوله فله ماسلف فكيف يكون ذلك ذنبا الثانى قال السدى له ماسلف أى له ما أكل من الربا وليس عليه رد ماسلف فأما من لم يقض بعد فلا يجوز له أخذه وانما له رأس ماله فقط كما بينه بعد ذلك بقوله وان تبتم فلكم رؤس أموالكم (المسئلة الثانية) قال الواحدى السلف المتقدم وكل شئ قدمته امامك فهو سلف ومنه الامة السالفة والسالفة العنق لتقدمه فى جهة العلو والسلفة مايقدم قبل الطعام وسلافة الخمر صفوتها لانه أول مايخرج من عصيرها * أما قوله تعالى وأمره الى الله ففيه وجوه للمفسرين الا ان الذى أقوله ان هذه الآية مختصة بمن ترك استحلال الربا من غير بيان انه ترك أكل الربا أولم يترك والدليل عليه مقدمة الآية ومؤخرتها أما مقدمة الآية فلان قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى ليس فيه بيان انه انتهى عماذا فلابد وان يصرف ذلك المذكور الى السابق وأقرب المذكورات فى هذه الكلمة ماحكى الله انهم قالوا انما البيع مثل الربا فكان قوله فانتهى عائدا اليه فكان المعنى فانتهى عن هذا القول وأما مؤخرة الآية فقوله ومن عاد فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ومعناه عاد الى الكلام المتقدم وهو استحلال الربا فامره الى الله ثم هذا الانسان اما أن يقال انه كما انتهى عن استحلال

بجاء أو بمحذوف وقع صفة لموعظة والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة للاشعار بكون مجئ الموعظة للتربية (فانتهى) عطف على جاءه أى فاتعظ بلا تراخ وتبع النهى (فله ماسلف) أى ماتقدم أخذه التحريم ولا يسترد منه ومامر تفع بالظرف ان جعلت من موصولة وبالابتداء ان جعلت شرطية على رأى سيبويه لعدم اعتماد الظرف على ماقبله (وأمره الى الله) يجازيه على انتهائه ان كان عن قبول الموعظة وصدق النية وقيل يحكم فى شأنه ولا اعتراض لكم عليه (ومن عاد) أى الى تحليل الربا (فأولئك) اشارة الى من عاد والجمع باعتبار المعنى كما أن الافراد فى عاد باعتبار اللفظ ومافيه من معنى البعد للاشعار ببعد منزلتهم فى الشر والفساد (أصحاب النار) أى ملازموها (هم فيها خالدون) ماكثون أبدا والجملة مقررة لما قبلها

الربا انتهى أيضا عن أكل الربا أو ليس كذلك فان كان الاول كان هذا الشخص مقرا بدين الله عالما بتكليف الله فحينئذ يستحق المدح والتعظيم والاكرام لكن قوله فأمره الى الله ليس كذلك لانه يفيد انه تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له فثبت ان هذه الآية لا تليق بالكافر ولا بالمؤمن المطيع فلم يبق الا أن يكون مختصا بمن أقر بحرمة الربا ثم أكل الربا فههنا أمره الى الله ان شاء عذبه وان شاء غفر له وهو كقوله ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا ان العفو من الله مرجو أما قوله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فالمعنى ومن عاد الى استحلال الربا حتى يصير كافرا واعلم ان قوله فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون دليل قاطع فى ان الخلود لا يكون الا للكافر لان قوله أولئك أصحاب النار يفيد الحصر فيمن عاد الى قول الكفار وكذلك قوله هم فيها خالدون يفيد الحصر وهذا يدل على أن كونه صاحب النار وكونه خالدا فى النار لا يحصل الا فى الكفار أقصى مافى الباب انا خالفنا هذا الظاهر وأدخلنا سائر الكفار فيه لكنه يبقى على ظاهره فى صاحب الكبيرة فتأمل فى هذه المواضع وذلك ان مذهبنا ان صاحب الكبيرة اذا كان مؤمنا بالله ورسوله يجوز فى حقه ان يعفو الله عنه ويجوز أن يعاقبه الله وأمره فى البابين موكل الى الله ثم بتقدير أن يعاقبه الله فانه لا يخلد فى النار بل يخرجه منها والله تعالى بين صحة هذا المذهب فى هذه الآيات بقوله فأمره الى الله على جواز العفو فى حق صاحب الكبيرة على مابيناه ثم قوله فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون يدل على ان بتقدير أن يدخله الله النار لكنه لا يخلده فيها لان الخلود مختص بالكفار لا بأهل الايمان وهذا بيان شريف وتفسير حسن * قوله تعالى (يمحق الله الربوا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم) اعلم انه تعالى لما بالغ فى الزجر عن الربا وكان قد بالغ فى الآيات المتقدمة فى الامر بالصدقات ذكرههنا ما يجرى مجرى الداعى الى ترك الصدقات وفعل الربا وكشف عن فساده وذلك لان الداعى الى فعل الربا تحصيل المزيد فى الخيرات والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخيرات فبين تعالى ان الربا وان كان زيادة فى الحال الا انه نقصان فى الحقيقة وان الصدقة وان كانت نقصانا فى الصورة الا انها زيادة فى المعنى ولما كان الامر كذلك كان اللائق بالعاقل أن لا يلتفت الى ما يقضى به الطبع والحس من الدواعى والصوارف بل يعول على ما ندبه الشرع اليه من الدواعى والصوارف فهذا وجه النظم وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) المحق نقصان الشئ حالا بعد حال ومنه المحاق فى الهلال يقال محقه الله فانمحق وامتحق ويقال هجير ماحق اذا نقص فى كل شئ بحرارته (المسئلة الثانية) اعلم ان محق الربا وارباء الصدقات يحتمل ان يكون فى الدنيا وان يكون فى الآخرة أما فى الدنيا فنقول محق الربا فى الدنيا من وجوه أحدها ان الغالب فى المرابى وان كثر ماله أنه تؤل عاقبته الى الفقر وتزول البركة عن ماله قال صلى الله عليه وسلم الربا وان كثر فالى قل وثانيها ان لم ينقص

(يمحق الله الربوا) أى يذهب ببركته و يهلك المال الذى يدخل فيه (ويربى الصدقات) يضاعف ثوابها ويبارك فيها ويزيد المال الذى أخرجت منه الصدقة روى عنه صلى الله عليه وسلم ان الله يقبل الصدقة ويربيها كما يربى أحدكم مهره وعنه عليه الصلاة والسلام مانقصت زكاة من مال قط (والله لا يحب) أى لا يرضى لان الحب مختص بالتوابين (كل كفار) مصر على تحليل المحرمات (أثيم) منهمك فى ارتكابه

ماله فان عاقبته الذم والنقص وسقوط العدالة وزوال الامانة وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة وثالثها ان الفقراء الذين يشاهدون انه أخذ اموالهم بسبب الربا يلعنونه ويبغضونه ويدعون عليه وذلك يكون سببا لزوال الخير والبركة عنه في نفسه وماله ورابعها انه متى اشتهر بين الخلق انه انما جمع ماله من الربا توجهت اليه الاطماع وقصده كل ظالم وسارق وطماع ويقولون ان ذلك المال ليس له في الحقيقة فلا يترك في يده وأما ان الربا سبب للمحق في الآخرة فلوجوه الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما معنى هذا المحق ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ولا حجا ولا صلة رحم وثانيها ان مال الدنيا لا يبقى عند الموت ويبقى التبعة والعقوبة وذلك هو الخسار الاكبر وثالثها انه ثبت في الحديث ان الاغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام فاذا كان الغنى من الوجه الحلال كذلك فاظنك بالغنى من الوجه الحرام المقطوع بحرمته كيف يكون فذلك هو المحق والنقصان وأما ارباء الصدقات فيحتمل أن يكون المراد في الدنيا وان يكون المراد في الآخرة أما في الدنيا فمن وجوه أحدها ان من كان لله كان الله له فاذا كان الانسان مع فقره وحاجته يحسن الى عبيد الله فالله تعالى لا يتركه ضائعا جائعا في الدنيا وفي الحديث الذي رويناه فيما تقدم ان الملك ينادي كل يوم اللهم يسر لكل منفق خلفا ولممسك تلفا وثانيها انه يزداد كل يوم في جاهه وذكره الجميل وميل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك أفضل من المال مع اضداد هذه الاحوال وثالثها ان الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة ورابعها الاطماع تنقطع عنه فانه متى اشتهر انه متشمر لاصلاح مهمات الفقراء والضعفاء فكل أحد يحترز عن منازعته وكل ظالم وكل طماع لا يجوز أخذ شئ من ماله اللهم الا نادرا فهذا هو المراد بارباء الصدقات في الدنيا وأما اربائها في الآخرة فقد روى أبو هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقبل الصدقات ولا يقبل منها الا الطيب ويأخذها بيمينه فيربيها كما يربي أحدكم مهره أو فلوه حتى ان اللقمة تصير مثل أحد وتصديق ذلك بين في كتاب الله ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عبادة ويأخذ الصدقات ويمحق الله الربا ويربي الصدقات قال القفال رحمه الله ونظير قوله يمحق الله الربا المثل الذي ضرب به فيما تقدم بصفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا ونظير قوله ويربي الصدقات المثل الذي ضرب به الله بحبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة أما قوله والله لا يحب كل كفار أثيم فاعلم ان الكفار فعال من الكفر ومعناه من كان ذلك منه عادة والعرب تسمي المقيم على الشئ بهذا فتقول فلان فعال للخير أمار به والاثيم فعيل بمعنى فاعل وهو الآثم وهو أيضا مبالغة في الاستمرار على اكتساب الآثام والتمادي فيه وذلك لا يليق الا بمن ينكر تحريم الربا فيكون جاحدا وفيه وجه آخر وهو ان يكون الكفار راجعا الى المستحل والاثيم يكون راجعا الى من يفعله مع اعتقاد التحريم فتكون الآية جامعة للفريقين * قوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات

(ان الذين آمنوا) بالله ورسوله وبما جاءهم به (وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة) تخصيصهما بالذكر مع اندراجهما في الصالحات لانافتهما على سائر الاعمال الصالحة على طريقة ذكر جبريل وميكال عقيب الملائكة عليهم السلام (لهم اجرهم) جملة من مبتدا وخبر واقعة خبر الان أي لهم أجرهم الموعود لهم وقوله تعالى (عند ربهم) حال من أجرهم وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضميرهم مزيد لطف وتشريف لهم (ولا خوف عليهم) من مكروه آت (ولاهم يحزنون) من محبوب فات

وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون)
اعلم ان عادة الله فى القرآن مطردة بأنه تعالى مهما ذكر وعيدا ذكر بعده وعدا فلما بالغ ههنا فى وعيد المرابى اتبعه بهذا الوعد وقد مضى تفسير هذه الآية فى غير موضع وفيه مسائل (المسئلة الاولى) احتج من قال بان العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان بهذه الآية فانه قال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فعطف عمل الصالحات على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ومن الناس من أجاب عنه أليس انه قال فى هذه الآية وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة مع انه لانزاع أن اقامة الصلاة وايتاء الزكاة داخلان تحت وعملوا الصالحات فكذا فيما ذكرتم وأيضا قال تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وقال الذين كفروا وكذبوا بآياتنا وللمستدل الاول أن يجيب عنه بأن الاصل حمل كل لفظة على فائدة جديدة ترك العمل به عند التعذر فيبقى فى غير موضع التعذر على الاصل (المسئلة الثانية) لهم أجرهم عند ربهم أقوى من قوله على ربهم أجرهم لان الاول يجرى مجرى ما اذا باع بالنقد فذاك النقد هناك حاضر متى شاء البائع أخذه وقوله أجرهم على ربهم يجرى مجرى ما اذا باع بالنسيئة فى الذمة ولا شك ان الاول أفضل (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى قوله ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون فقال ابن عباس لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من أحوال القيامة ولاهم يحزنون بسبب ما تركوه فى الدنيا فان المنتقل من حالة الى حالة أخرى فوقها ربما يحزن على بعض ما فاته من الاحوال السالفة وان كان مغتبطا بالثانية لاجل الفه وعادته فبين تعالى ان هذا القدر من الغصة لا يلحق أهل الثواب والكرامة وقال الاصم لا خوف عليهم من عذاب يومئذ ولاهم يحزنون بسبب انه فاتهم النعيم الزائد الذى قد حصل لغيرهم من السعداء لانه لا منافسة فى الآخرة ولاهم يحزنون أيضا بسبب انه لم يصدر منا فى الدنيا طاعة أزيد مما صدر حتى صرنا مستحقين لثواب أزيد مما وجدناه وذلك لان هذه الخواطر لا توجد فى الآخرة (المسئلة الرابعة) فى قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم اشكال هو أن المرأة اذا بلغت عارفة بالله وكما بلغت حاضت ثم عند انقطاع حيضها ماتت أو الرجل بلغ عارفا بالله وقبل أن تجب عليه الصلاة والزكاة مات فهما بالاتفاق من أهل الثواب فدل ذلك على أن استحقاق الاجر والثواب لا يتوقف على حصول الاعمال وأيضا من مذهبنا ان الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق الخالى عن جميع الاعمال واذا كان كذلك فكيف وقف الله ههنا حصول الاجر على حصول الاعمال الجواب انه تعالى انما ذكر هذه الخصال لا لاجل ان استحقاق الثواب مشروط بها بل لاجل ان لكل واحد منهما أثرا فى جلب الثواب كما قال فى ضد هذا والذين لا يدعون مع الله الها آخر ثم قال ومن يفعل ذلك يلق أثاما ومعلوم ان من ادعى مع الله الها آخر لا يحتاج فى استحقاقه العذاب الى عمل آخر ولكن الله جمع الزنا

(يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله) أي قوا أنفسكم عقابه (وذروا ما بقي من الربوا) أي واتركوا بقايا ما شرطتم منه على الناس تركا كليا (ان كنتم مؤمنين) على الحقيقة فان ذلك مستلزم لامتثال ما أمرتم به البتة وهو شرط حذف جوابه ثقة بما قبله أي ان كنتم مؤمنين فاتقوه وذروا الخ روى انه كان لثقيف مال على بعض قريش فطالبوهم عند المحل بالمال والربا فنزلت (فان لم تفعلوا) أي ما أمرتم به من الاتقاء وترك البقايا اما مع انكار حرمته واما مع الاعتراف بها (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) أي فاعلموا بها من أذن بالشيء اذا علم به أما على الاول فكحرب المرتدين وأما على الثاني فكحرب البغاة وقرئ فآذنوا أي فأعلموا غيركم قيل هو من الأذان وهو الاستماع فانه من طرق العلم وقرئ فأيقنوا وهو مؤيد لقراءة العامة وتنكير حرب للتفخيم ومن متعلقة بمحذوف وقع صفة لها مؤكدة لفخامتها أي بنوع من الحرب عظيم لا يقادر قدره كائن من عند الله ورسوله روى انه لما نزلت قالت ثقيف لا يدي لنا بحرب الله ورسوله

وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله الهاً البيان ان كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون) في الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ان من انتهى عن الربا فله ما سلف فقد كان يجوز أن يظن انه لا فرق بين المقبوض منه و بين الباقي في ذمة القوم فقال تعالى في هذه الآية وذروا ما بقي من الربا و بين به ان ذلك اذا كان عليهم ولم يقبض فالزيادة تحرم وليس لهم أن يأخذوا الا رؤس أموالهم وانما شدد تعالى في ذلك لان من انتظر مدة طويلة في حلول الاجل ثم حضر الوقت وظن نفسه على أن تلك الزيادة قد حصلت له فيحتاج في منعه عنه الى تشديد عظيم فقال اتقوا الله واتقوا ما نهى عنه وذروا ما بقي من الربا يعني ان كنتم قد قبضتم شيئا فعفو عنه وان لم تقبضوه أو لم تقبضوا بعضه فذلك الذي لم تقبضوه كلا كان أو بعضا فانه محرم قبضه واعلم أن هذه الآية أصل كبير في أحكام الكفار اذا أسلموا وذلك لان ما مضى في وقت الكفر فانه يبقى ولا ينقض ولا يفسخ وما لا يوجد منه شيء في حال الكفر فحكمه محمول على الاسلام فاذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز في الاسلام فهو عفو لا يتعقب وان كان النكاح وقع على محرم فقبضته المرأة فقد مضى وان كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون المهر المسمى هذا مذهب الشافعي رضي الله عنه فان قيل كيف قال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ثم قال في آخره ان كنتم مؤمنين الجواب من وجوه الاول ان هذا مثل ما يقال ان كنت أخا فأكرمني معناه ان من كان أخا أكرم أخاه والثاني قيل معناه ان كنتم مؤمنين قبله الثالث ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان الرابع يا أيها الذين آمنوا بلسانهم ذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين بقلوبكم (المسألة الثانية) في سبب نزول الآية روايات فالاولى انها خطاب لاهل مكة كانوا يرابون فلما أسلموا عند فتح مكة أمرهم الله تعالى أن يأخذوا رؤس أموالهم دون الزيادة والثانية قال مقاتل ان الآية نزلت في أربعة اخوة من ثقيف مسعود وعبد ياليل وحبيب وربيعة بنو عمرو بن عمير الثقفي كانوا يداينون بني المغيرة فلما ظهر النبي صلى الله عليه وسلم على الطائف أسلم الاخوة ثم طالبوا برباهم بني المغيرة فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة نزلت في العباس وعثمان بن عفان رضي الله عنهما وكانا أسلفا في التمر فلما حضر الجداد قبضا بعضا وزادا في الباقي فنزلت الآية وهذا قول عطاء وعكرمة الرابعة نزلت في العباس وخالد بن الوليد وكانا يسلفان في الربا وهو قول السدي (المسألة الثالثة) قال القاضي قوله ان كنتم مؤمنين كالدلالة على أن الايمان لا يتكامل اذا أصر الانسان على كبيرة وانما يصير مؤمنا بالاطلاق اذا اجتنب كل الكبائر والجواب لما دلت الدلائل الكثيرة

المذكورة فى تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب على أن العمل خارج عن مسمى الايمان كانت هذه الآية محمولة على كمال الايمان وشرائعه فكان التقدير ان كنتم عاملين بمقتضى شرائع الايمان وهذا وان كان تركا للظاهر لكنا ذهبنا اليه لتلك الدلائل ثم قال تعالى فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم وحمزة فآذنوا مفتوحة الالف ممدودة مكسورة الذال على مثال فآمنوا والباقون فأذنوا بسكون الهمزة مفتوحة الذال مقصورة وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن على رضى الله عنه أنهما قرآ كذلك قوله فآذنوا ممدودة أى فأعلموا من قوله تعالى فقل آذنتكم على سواء ومفعول الايذان محذوف فى هذه الآية والتقدير فأعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله ورسوله واذا أمروا باعلام غيرهم فهم أيضا قد علموا ذلك لكن ليس فى علمهم دلالة على اعلام غيرهم فهذه القراءة فى البلاغة آكد وقال أحمد بن يحيى قراءة العامة من الاذن أى كونوا على علم واذن وقرأ الحسن فأيقنوا وهو دليل لقراءة العامة (المسئلة الثانية) اختلفوا فى أن الخطاب بقوله فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله خطاب مع المؤمنين المصرين على معاملة الربا أو هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا الذين قالوا انما البيع مثل الربا قال القاضى والاحتمال الاول أولى لان قوله فأذنوا خطاب مع قوم تقدم ذكرهم وهم المخاطبون بقوله يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا وذلك يدل على ان الخطاب مع المؤمنين فان قيل كيف أمر بالمحاربة مع المسلمين قلنا هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل كما جاء فى الخبر من أهان لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة وعن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله وقد جعل كثير من المفسرين والفقهاء قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أصلا فى قطع الطريق من المسلمين فثبت ان ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد فى كتاب الله وفى سنة رسوله اذا عرفت هذا فنقول فى الجواب عن السؤال المذكور وجهان الاول المراد المبالغة فى التهديد دون نفس الحرب والثانى المراد نفس الحرب وفيه تفصيل فنقول الاصرار على عمل الربا ان كان من شخص وقدر الامام عليه قبض عليه واجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس الى أن تظهر منه التوبة وان وقع ممن يكون له عسكر وشوكة حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب أبو بكر رضى الله عنه مانعى الزكاة وكذا القوم لو اجتمعوا على ترك الاذان وترك دفن الموتى فانه يفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس رضى الله عنهما من عامل بالربا يستتاب فان تاب والا ضرب عنقه والقول الثانى فى هذه الآية ان قوله فان لم تفعلوا فأذنوا خطاب للكفار وان معنى الآية وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين معترفين بتحريم الربا فان لم تفعلوا أى فان لم تكونوا معترفين بتحريمه فأذنوا بحرب من الله ورسوله ومن ذهب الى هذا القول قال ان فيه دليلا على أن من كفر بشريعة واحدة من شرائع الاسلام كان كافرا كما لو كفر بجميع شرائعه ثم قال

(وان تبتم) من الارتياب مع الايمان بحرمتها بعد ما سمعتموه من الوعيد (فلكم رؤس أموالكم) تأخذونها كلا (لاتظلمون) غرماءكم بأخذ الزيادة والجملة اما مستأنفة لامحل لها من الاعراب أو حال من الضمير فى لكم والعامل ما تضمنه الجار من الاستقرار (ولاتظلمون) عطف على ماقبله أى لاتظلمون أنتم من قبلهم بالمطل والنقص ومن ضرورة تعليق هذا الحكم بتوبتهم عدم ثبوته عند عدمها لان عدمها ان كان مع انكار الحرمة فهم مرتدون ومالهم المكسوب فى حال الردة فئ للمسلمين عند أبى حنيفة رضى الله عنه وكذا سائر أموالهم عند الشافعى وعندنا هو لورثتهم ولاشئ لهم على كل حال وان كان مع الاعتراف بها فان كان لهم شوكة فهم على شرف القتل لم تسلم لهم رؤسهم فيكف برؤس أموالهم والا فكذلك عند ابن عباس رضى الله عنهما فانه يقول من عامل الربا يستتاب والا ضرب عنقه وأما عند غيره فهم محبوسون الى أن تظهر توبتهم لا يمكنون من التصرفات أصلا

تعالى وان تبتم والمعنى على القول الاول ان تبتم من معاملة الربا وعلى القول الثاني من استحلال الربا فلكم رؤس أموالكم لاتظلمون ولاتظلمون أي لاتظلمون الغريم بطلب الزيادة على رأس المال ولاتظلمون أي بنقصان رأس المال ثم قال تعالى وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال النحويون كان كلمة تستعمل على وجوه احدها أن تكون بمنزلة حدث ووقع وذلك في قوله قدكان الامر أي وجد وحينئذ لايحتاج الى خبر والثاني أن يخلع منه معنى الحدث فتبقى الكلمة مجردة للزمان وحينئذ يحتاج الى الخبر وذلك كقوله كان زيد ذاهبا واعلم انى حين كنت مقيما بخوارزم وكان هناك جمع من أكابر الادباء أوردت عليهم اشكالا في هذا الباب فقلت انكم تقولون ان كان اذا كانت ناقصة انها تكون فعلا وهذا محال لان الفعل مادل على اقتران حدث بزمان فقولك كان يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي واذا أفاد هذا المعنى كانت تامة لاناقصة فهذا الدليل يقتضي انها ان كانت فعلا كانت تامة لاناقصة وان لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا وانتم تنكرون ذلك فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا وصنفوا في الجواب عنه كتبا وماأفلحوا فيه ثم انكشف لى فيه سر أذكره ههنا وهو أن كان لامعنى له الا حدث ووقع ووجد الا أن قولك وجد وحدث على قسمين أحدهما أن يكون المعنى وجد وحدث الشئ كقولك وجد الجوهر وحدث العرض والثاني أن يكون المعنى وجد وحدث موصوفية الشئ بالشئ فاذا قلت كان زيد عالما فمعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم والقسم الاول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة وفي الحقيقة فالمفهوم من كان في الموضعين هو الحدوث والوقوع الا ان في القسم الاول المراد حدوث الشئ في نفسه فلاجرم كان الاسم الواحد كافيا والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفية أحد الامرين بالآخر فلاجرم لم يكن الاسم الواحد كافيا بل لابد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير الى موصوفية أحدهما بالآخر وهذا من لطائف الابحاث فأما ان قلنا انه فعل كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضي فحينئذ تكون تامة لاناقصة وان قلنا انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والامر وجميع خواص الافعال واذا حمل الامر على ماقلناه تبين انه فعل وزال الاشكال بالكلية المفهوم الثالث لكان يكون بمعنى صار وأنشدوا

بتيهاء قفر والمطي كأنها * قطا الحزن قدكانت فراخا بيوضها

وعندي ان هذا اللفظ ههنا محمول على ماذكرناه فان معنى صار انه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد انها ماكانت موصوفة بذلك فيكون هنا بمعنى حدث ووقع الا انه حدوث مخصوص وهو انه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد ان كان الحاصل موصوفية الذات بصفة أخرى المفهوم الرابع أن تكون زائدة وأنشدوا

سراة بني أبي بكر تسامى * على كان المسومة الجياد

فالم يتوبوا لم يسلم لهم شئ من أموالهم بل انما يسلم بموتهم لورثتهم (وان كان ذوعسرة) أي ان وقع غريم من غرمائكم ذوعسرة على أن كان تامة وقرئ ذاعسرة على أنها ناقصة (فنظرة) أي فالحكم نظرة أو فعليكم نظرة أو فلتكن نظرة وهي الانظار والامهال وقرئ فناظره أي فالمستحق ناظره أي منتظره أو فصاحب نظرته على طريق النسب وقرئ فناظره أمرا من المفاعلة أي فسامحه بالنظرة

اذاعرفت هذه القاعدة فلنرجع الى التفسير فنقول فى كان فى هذه الآية وجهان الاول انها بمعنى وقع وحدث والمعنى وان وجد ذوعسرة ونظيره قوله الاأن تكون تجارة حاضرة بالرفع على معنى وان وقعت تجارة حاضرة ومقصود الآية انما يصح على هذا اللفظ وذلك لانه لوقيل وان كان ذاعسرة لكان المعنى وان كان المشترى ذاعسرة فنظرة فتكون النظرة مقصورة عليه وليس الامر كذلك لان المشترى وغيره اذا كان ذاعسرة فله النظرة الى الميسرة الثانى انها ناقصة على حذف الخبر تقديره وان كان ذوعسرة غريما لكم وقرأ عثمان ذاعسرة والتقدير ان كان الغريم ذاعسرة وقرئ ومن كان ذاعسرة (المسئلة الثانية) العسرة اسم من الاعسار وهو تعذر الموجود من المال يقال أعسر الرجل اذا صار الى حالة العسرة وهى الحالة التى يتعسر فيها وجود المال ثم قال تعالى فنظرة الى ميسرة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فى الآية حذف والتقدير فالحكم أو فالامر نظرة أو فالذى تعاملونه نظرة (المسئلة الثانية) نظرة أى تأخير والنظرة الاسم من الانظار وهو الامهال تقول بعته الشئ بنظرة و بانظار قال تعالى قال رب أنظرنى الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم (المسئلة الثالثة) قرئ فنظرة بسكون الظاء وقرأ عطاء فناظره أى فصاحب الحق ناظره أى منتظره أو صاحب نظرته على طريق النسب كقولهم مكان عاشب و باقل أى ذوعشب وذو بقل وعنه فناظره على الامر أى فسامحه بالنظرة الى الميسرة (المسئلة الرابعة) الميسرة مفعلة من اليسر واليسار الذى هو ضد الاعسار وهو تيسر الموجود من المال ومنه يقال أيسر الرجل فهو موسر أى صار الى اليسر فالميسرة واليسر والميسور الغنى (المسئلة الخامسة) قرأ نافع ميسرة بضم السين والباقون بفتحها وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة والمشرقة والمشربة والمسربة والفتح أشهر اللغتين لانه جاء فى كلامهم كثيرا (المسئلة السادسة) اختلفوا فى أن حكم الانظار مختص بالربا أو عام فى الكل فقال ابن عباس وشريح والضحاك والسدى وابراهيم الآية فى الربا وذكر عن شريح انه أمر بحبس أحد الخصمين فقيل انه معسر فقال شريح انما ذلك فى الربا والله تعالى قال فى كتابه ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها وذكر المفسرون فى سبب نزول هذه الآية انه لما نزل قوله تعالى فأذنوا بحرب من الله ورسوله قالت الاخوة الاربعة الذين كانوا يعاملون بالربا بل نتوب الى الله فانه لاطاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا برأس المال وطالبوا بنى المغيرة بذلك فشكا بنو المغيرة العسرة وقالوا أخرونا الى أن تدرك الغلات فأبوا أن يؤخروهم فأنزل الله تعالى وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة القول الثانى وهو قول مجاهد وجماعة من المفسرين انها عامة فى كل دين واحتجوا بما ذكرنا من أنه تعالى قال وان كان ذوعسرة ولم يقل وان كان ذاعسرة ليكون الحكم عاما فى كل المعسرين قال القاضى والقول الاول أرجح لانه تعالى قال فى الآية المتقدمة وان تبتم فلكم رؤس أموالكم من غير بخس ولانقص ثم قال فى هذه الآية وان كان من عليه المال

(الى ميسرة) أى الى يسار وقرئ بضم السين وهما لغتان كمشرقة ومشرقة وقرئ بهما مضافين بحذف التاء عند الاضافة كما فى قوله وأخلفوك عد الامر الذى وعدوا

To: www.al-mostafa.com

معسراوجب انظاره الى وقت القدرة لان النظرة يرادبها التأخر فلابد من حق تقدم ذكره حتى يلزم التأخر بل لماثبت وجوب الانظار فى هذه بحكم النص ثبت وجوبه فى سائر الصور ضرورة الاشتراك فى المعنى وهو ان العاجز عن أداء المال لايجوز تكليفه به وهذا قول أكثر الفقهاء كابى حنيفة ومالك والشافعى رضى الله عنهم (المسئلة السابعة) اعلم أنه لابد من تفسير الاعسار فنقول الاعسار هو أن لايجد فى ملكه مايؤديه بعينه ولايكون له مالو باعه لامكنه أداء الدين من ثمنه فلهذا قلنا من وجد دارا وثيابا لايعد فى ذوى العسرة اذا ما أمكنه بيعها واداء ثمنها ولايجوز أن يحبس الاقوت يوم لنفسه وعياله ومالابد لهم من كسوة لصلاتهم ودفع البرد والحر عنهم واختلفوا اذا كان قويا هل يلزمه أن يؤاجر نفسه من صاحب الدين أو غيره فقال بعضهم يلزمه ذلك كما يلزمه اذا احتاج لنفسه ولعياله وقال بعضهم لايلزمه ذلك واختلفوا أيضا اذا كان معسرا وقد بذل غيره مايؤديه هل يلزمه القبول والاداء أولايلزمه ذلك فأما من له بضاعة كسدت عليه فواجب عليه أن يبيعها بالنقصان ان لم يمكن الاذلك ويؤديه فى الدين (المسئلة الثامنة) اذا علم الانسان ان غريمه معسر حرم عليه حبسه وان يطالبه بماله عليه فوجب الانظار الى وقت اليسار فأما ان كانت له ريبة فى اعساره فيجوزله أن يحبسه الى وقت ظهور الاعسار واعلم انه اذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم فهذا الدين الذى لزمه اما أن يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض أولايكون كذلك وفى القسم الاول لابدله من اقامة شاهدين عدلين على أن ذلك العوض قدهلك وفى القسم الثانى وهوان يثبت الدين عليه لابعوض مثل اتلاف أو صداق أو ضمان كان القول قوله وعلى الغرماء البينة لان الاصل هو الفقر * ثم قال تعالى وأن تصدقوا خيرلكم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم تصدقوا بتخفيف الصاد والباقون بتشديدها والاصل فيه ان تتصدقوا بتاءين فمن خفف حذف احدى التاءين تخفيفا ومن شدد أدغم احدى التاءين فى الاخرى (المسئلة الثانية) فى التصدق قولان الاول معناه وان تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين اذلايصح التصدق به على غيره وانما جاز هذا الحذف للعلم به لانه قدجرى ذكر المعسر وذكر رأس المال فعلم أن التصدق راجع اليهما وهو كقوله وان تعفوا أقرب للتقوى والثانى أن المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه السلام لايحل دين رجل مسلم فيؤخره الاكان له بكل يوم صدقة وهذا القول ضعيف لان الانظار ثبت وجوبه بالآية الاولى فلابد من حمل هذه الآية على فائدة جديدة ولان قوله خيرلكم لايليق بالواجب بل بالمندوب (المسئلة الثالثة) المراد بالخير حصول الثناء الجميل فى الدنيا والثواب الجزيل فى الآخرة ثم قال ان كنتم تعلمون وفيه وجوه الاول معناه ان كنتم تعلمون أن هذا التصدق خيرلكم ان عملتموه فجعل العمل من لوازم العلم وفيه تهديد شديد

(وان تصدقوا) بحذف احدى التائين وقرئ بتشديد الصاد أى وأن تتصدقوا على معسرى غرمائكم بالابراء (خيرلكم) أى أكثر ثوابا من الانظار أو خير مما تأخذونه لمضاعفة ثوابه ودوامه فهو ندب الى أن يتصدقوا برؤس أموالهم كلا أو بعضا على غرمائهم المعسرين كقوله تعالى وأن تعفوا أقرب للتقوى وقيل المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه السلام لايحل دين رجل مسلم فيؤخره الاكان له بكل يوم صدقة (ان كنتم تعلمون) جوابه محذوف أى ان كنتم تعلمون انه خيرلكم عملتموه

على العصاة والثاني ان كنتم تعلمون فضل التصدق على الانظار والتصدق والثالث ان كنتم تعلمون أن ما يأمركم به ربكم أصلح لكم ثم قال تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون اعلم أن هذه الآية في العظماء الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا أصحاب ثروة وجلالة وانصار واعوان وكان قد يجري منهم الغلبة على الناس بسبب ثروتهم فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا عن الربا وعن أخذ أموال الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله بهذه الآية وخوفهم على أعظم الوجوه وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس هذه الآية آخر آية نزلت على الرسول عليه الصلاة والسلام وذلك لانه عليه السلام لما حج نزلت يستفتونك وهي آية الكلالة ثم نزل وهو واقف بعرفة اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فقال جبريل عليه السلام يا محمد ضعها على رأس ثمانين آية ومائتي آية من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعدها احدا وثمانين يوما وقيل احدا وعشرين وقيل سبعة أيام وقيل ثلاث ساعات (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمرو ترجعون بفتح التاء والباقون بضم التاء واعلم أن الرجوع لازم والرجع متعد وعليه تخرج القراءتان (المسئلة الثالثة) انتصب يوما على المفعول به لا على الظرف لانه ليس المعنى واتقوا في هذا اليوم لكن المعنى تأهبوا للقائه بما تقدمون من العمل الصالح ومثله قوله فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا اي كيف تتقون هذا اليوم الذي هذا وصفه مع الكفر بالله (المسئلة الرابعة) قال القاضي اليوم عبارة عن زمان مخصوص وذلك لا يتقى وانما يتقى ما يحدث فيه من الشدة والاهوال واتقاء تلك الاهوال لا يمكن الا في دار الدنيا بمجانبة المعاصي وفعل الواجبات فصار قوله واتقوا يوما يتضمن الامر بجميع أقسام التكاليف (المسئلة الخامسة) الرجوع الى الله تعالى ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى وليس المراد منه الرجوع الى علمه وحفظه فانه معهم أينما كانوا لكن كل ما في القرآن من قوله ترجعون الى الله له معنيان الاول أن الانسان له أحوال ثلاثة على الترتيب فالحالة الاولى كونهم في بطون امهاتهم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم بل المتصرف فيهم ليس الا الله سبحانه وتعالى والحالة الثانية كونهم بعد البروز عن بطون أمهاتهم وهناك يكون المتكفل باصلاح أحوالهم في أول الامر الابوين ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر والحالة الثالثة بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا وفي الحقيقة الا الله سبحانه فكأنه بعد الخروج عن الدنيا عاد الى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا هو معنى الرجوع الى الله والثاني أن يكون المراد يرجعون الى ما أعد الله لهم من ثواب أو عقاب وكلا القولين حسن مطابق للفظ ثم قال ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) المراد ان كل مكلف فهو عند الرجوع

الشدائد والاهوال (ترجعون فيه) على البناء للمفعول من رجع وقرئ على البناء للفاعل من الرجوع والاول أدخل في التهويل وقرئ بالتاء على طريق الالتفات وقرئ تردون وكذا تصيرون (الى الله) لمحاسبة اعمالكم (ثم توفى كل نفس) من النفوس والتعميم للمبالغة في تهويل اليوم أي تعطى كملا (ما كسبت) أي جزاء ما عملت من خير أو شر (وهم لا يظلمون) حال من كل نفس عند أن المعاقبين وان كانت عقوباتهم مؤبدة غير مظلومين في ذلك المآل لانه من قبل انفسهم وجمع الضمير لانه انسب بحال الجزاء كما أن الافراد أوفق بحال الكسب عن ابن عباس رضي الله عنهما انها آخر آية نزل بها جبريل عليه السلام وقال ضعها في رأس المائتين والثمانين من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها احدا وعشرين يوما وقيل احدا وثمانين وقيل سبعة أيام وقيل ثلاث ساعات

الى الله لابد وأن يصل اليه جزاء عمله بالتمام كما قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال أيضا انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الارض يأت بها الله وقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين وفي تأويل قوله ما كسبت وجهان الاول أن فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت والثاني أن المكتسب هو ذلك الجزاء لان ما يحصله الرجل بتجارته من المال فانه يوصف في اللغة بأنه مكتسبه فقوله توفى كل نفس ما كسبت أي توفى كل نفس مكتسبها وهذا التأويل أولى لانه مهما أمكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه الى الاضمار كان أولى (المسئلة الثانية) الوعيدية يتمسكون بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق وأصحابنا يتمسكون بها في القطع بعدم الخلود لانه اذا آمن فلا بد وأن يصل ثواب الايمان اليه ولا يمكن ذلك الا بأن يخرج من النار ويدخل الجنة ثم قال وهم لا يظلمون وفيه سؤال وهو أن قوله توفى كل نفس ما كسبت لا معنى له الا أنهم لا يظلمون فكان ذلك تكريرا وجوابه انه تعالى لما قال توفى كل نفس ما كسبت كان ذلك دليلا على ايصال العذاب الى الفساق والكفار فكان لقائل أن يقول كيف يليق بكرم أكرم الاكرمين أن يعذب عبيده فأجاب عنه بقوله وهم لا يظلمون والمعنى ان العبد هو الذي أوقع نفسه في تلك الورطة لان الله تعالى مكنه وازاح عذره وسهل عليه طريق الاستدلال وامهل فمن قصر فهو الذي أساء الى نفسه وهذا الجواب انما يستقيم على اصول المعتزلة وأما على أصول أصحابنا فهو انه سبحانه مالك الخلق والمالك اذا تصرف في ملكه كيف شاء وأراد لم يكن ظلما فكان قوله وهم لا يظلمون بعد ذكر الوعيد اشارة الى ما ذكرناه الحكم الثالث من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة آية المداينة * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فان كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا الى اجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا الا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها وأشهدوا اذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شئ عليم) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى) أن في كيفية النظم وجهين الاول أن الله سبحانه لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم احدهما الانفاق في سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال والثاني ترك الربا وهو أيضا سبب لتنقيص المال ثم انه تعالى ختم ذينك

الجارية فيما بينهم بيع السلع بالنقود بعد بيان حال الربا أي اذا داين بعضكم بعضا وعامله نسيئة معطيا أو آخذا وفائدة ذكر الدين دفع توهم كون التداين بمعنى المجازاة والتنبيه على تنوعه الى الحال والمؤجل وأنه الباعث على الكتبة وتعيين المرجع للضمير المنصوب المتصل بالامر (الى أجل) متعلق بتداينتم أو بمحذوف وقع صفة لدين (مسمى) بالايام أو الاشهر ونظائرهما مما يفيد العلم ويرفع الجهالة لا بالحصاد والدياس ونحوهما مما لا يرفعها (فاكتبوه) أي الدين بأجله لانه أوثق وأرفع للنزاع والجمهور على استحبابه وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن المراد به السلم وقال لما حرم الله الربا أباح في السلف (وليكتب بينكم كاتب) بيان لكيفية الكتابة المأمور بها وتعيين لمن يتولاها اثر الامر بها اجمالا وحذف المفعول اما لتعينه أو للقصد الى ايقاع نفس الفعل أي يفعل الكتابة وقوله تعالى بينكم للايذان بأن الكاتب ينبغي أن يتوسط بين المتداينين ويكتب كلامهما ولا يكتفي بكلام أحدهما وقوله تعالى (بالعدل)

الحكمين بالتهديد العظيم فقال واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله والتوى تسد على الانسان أكثر ابواب المكاسب والمنافع أتبع ذلك بأن ندبه الى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد والبوار فان القدرة على الانفاق فى سبيل الله وعلى ترك الربا وعلى ملازمة التقوى لايتم ولايكمل الا عند حصول المال ثم انه تعالى لاجل هذه الدقيقه بالغ فى الوصية بحفظ المال الحلال عن وجوه التوى والتلف وقد ورد نظيره فى سورة النساء ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما فحث على الاحتياط فى أمر الاموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد قال القفال رحمه الله تعالى والذى يدل على ذلك أن ألفاظ القرآن جارية فى الأكثر على الاختصار وفى هذه الآية بسط شديد ألا ترى انه قال اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه ثم قال ثانيا وليكتب بينكم كاتب بالعدل ثم قال ثالثا ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فكان هذا كالتكرار لقوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل لان العدل هو ما علمه الله ثم قال رابعا فليكتب وهذا اعادة الامر الاول ثم قال خامسا وليملل الذى عليه الحق وفى قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل كفاية عن قوله فليملل الذى عليه الحق لان الكاتب بالعدل انما يكتب ما يملى عليه ثم قال سادسا وليتق الله ربه وهذا تأكيد ثم قال سابعا ولا يبخس منه شيئا فهذا كالاستفادة من قوله وليتق الله ربه ثم قال ثامنا ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا الى أجله وهو أيضا تأكيد لما مضى ثم قال تاسعا ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا فذكر هذه الفوائد الثلاثة لتلك التأكيدات السالفة وكل ذلك يدل على انه لما حث على ما يجرى مجرى سبب تنقيص المال فى الحكمين الاولين بالغ فى هذا الحكم فى الوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك والبوار ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق فى سبيل الله والاعراض عن مساخط الله من الربا وغيره والمواظبة على تقوى الله فهذا هو الوجه الاول من وجوه النظم وهو حسن لطيف والوجه الثانى أن قوما من المفسرين قالوا المراد بالمداينة السلم فالله سبحانه وتعالى لما منع الربا فى الآية المتقدمة أذن فى السلم فى جميع هذه الآية مع أن جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة فى السلم ولهذا قال بعض العلماء لا لذة ولا منفعة يوصل اليها بالطريق الحرام الا وضع الله سبحانه وتعالى لتحصيل مثل تلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا فهذا ما يتعلق بوجه النظم (المسئلة الثانية) التداين تفاعل من الدين ومعناه داين بعضكم بعضا وتداينتم تبايعتم بدين قال أهل اللغة القرض غير الدين لان القرض أن يقرض الانسان دراهم أو دنانير أو حبا أو تمرا أو ما أشبه ذلك ولا يجوز فيه الاجل والدين يجوز فيه الاجل ويقال من الدين ادان اذا باع سلعته بثمن الى أجل ودان يدين اذا أقرض ودان اذا استقرض وأنشد الاحمر

ندين ويقضى الله عنا وقد نرى * مصارع قوم لايدينون ضيقا

اذا عرفت هذا فنقول فى المراد بهذه المداينة أقوال قال ابن عباس انها نزلت فى السلف

متعلق بمحذوف هو صفة لكاتب أي كاتب كائن بالعدل أي وليكن المتصدي للكتابة من شأنه أن يكتب بالسوية من غير ميل الى أحد الجانبين لايزيد ولاينقص وهو أمر للمتداينين باختيار كاتب فقيه دين حتى يجيء كتابه موثوقا به معدلا بالشرع ويجوز أن يكون حالا منه أي ملتبسا بالعدل وقيل متعلق بافعل أي واكتب بالحق (ولا يأب كاتب) أي ولا يمتنع أحد من الكتاب (أن يكتب) كتاب الدين (كما علمه الله) على طريقة ما علمه من كتبة الوثائق أو كما بينه بقوله تعالى بالعدل أو ولا يأب أن ينفع الناس بكتابته كما نفعه الله تعالى بتعليم الكتابة كقوله تعالى وأحسن كما أحسن الله اليك (فليكتب) تلك الكتابة المعلمة أمر بها بعد النهى عن ابائها تأكيدا لها ويجوز أن تتعلق الكاف بالامر على أن يكون النهى عن الامتناع منها مطلقة ثم الامر بها مقيدة (وليملل الذى عليه الحق) الاملال هو الاملاء أى وليكن المملى من عليه الحق لانه المشهود عليه فلابد أن يكون هو المقر

لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون في التمر السنتين والثلاث فقال صلى الله عليه وسلم من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ثم ان الله تعالى عرف المكلفين وجه الاحتياط في الكيل والوزن والاجل فقال اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه والقول الثاني انه القرض وهوضعيف لما بينا ان القرض لايمكن أن يشترط فيه الاجل والدين المذكور في الآية قد اشترط فيه الاجل والقول الثالث وهوقول اكثر المفسرين ان البياعات على أربعة أوجه أحدها بيع العين بالعين وذلك ليس بمداينة البتة والثاني بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يكون داخلا تحت هذه الآية بقي هنا قسمان بيع العين بالدين وهوما اذا باع شيئا بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت هذه الآية وفي الآية سؤالات (السؤال الاول) المداينة مفاعلة وحقيقتها أن يحصل من كل واحد منهما دين وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق والجواب ان المراد من تداينتم تعاملتم والتقدير اذا تعاملتم بما فيه دين السؤال الثاني قوله تداينتم يدل على الدين فما الفائدة بقوله بدين الجواب من وجوه الاول قال ابن الانبارى التداين يكون لمعنيين أحدهما التداين بالمال والآخر التداين بمعنى المجازاة من قولهم كما تدين تدان والدين الجزاء فذكر الله تعالى الدين لتخصيص أحد المعنيين الثاني قال صاحب الكشاف انما ذكر الدين ليرجع الضمير اليه في قوله فاكتبوه اذلو لم يذكر ذلك لوجب أن يقال فاكتبوا الدين فلم يكن النظم بذلك الحسن الثالث أنه تعالى ذكره للتأكيد كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون ولاطائر يطير بجناحيه الرابع معناه فاذا تداينتم أى دين كان صغيرا أو كبيرا على أى وجه كان من قرض أوسلم أو بيع عين الى أجل الخامس ماخطر ببالى انا ذكرنا أن المداينة مفاعلة وذلك انما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل فلو قال اذا تداينتم لبقي النص مقصورا على بيع الدين بالدين وهو باطل أما لما قال اذا تداينتم بدين كان المعنى اذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد وحينئذ يخرج عن النص بيع الدين بالدين ويبقى بيع العين بالدين او بيع الدين بالعين فان الحاصل في كل واحد منهما دين واحد لاغير (السؤال الثالث) المراد من الآية كلما تداينتم بدين فاكتبوه وكلمة اذا لاتفيد العموم فلم قال اذا تدينتم ولم يقل كلما تداينتم الجواب أن كلمة اذا وان كانت لاتقتضى العموم الا أنها لاتمنع من العموم وههنا قام الدليل على أن المراد هو العموم لانه تعالى بين العلة في الامر بالكتبة في آخر الآية وهو قوله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا والمعنى اذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب فالظاهر أنه تنسى الكيفية فربما توهم الزيادة فطلب الزيادة وهوظلم وربما توهم النقصان فترك حقه من غير حمد ولا أجر فأما اذا كتب كيفية الواقعة أمن من هذه المحذورات فلما دل النص على أن هذا هو العلة ثم ان هذه العلة قائمة في الكل كان الحكم

(وليتق الله ربه) جمع مابين الاسم الجليل والنعت الجليل للمبالغة في التحذير أى وليتق المملى دون الكاتب كما قيل لقوله تعالى (ولايبخس منه) أى من الحق الذى يمليه على الكاتب (شيئا) فانه الذى يتوقع منه البخس خاصة وأما الكاتب فيتوقع منه الزيادة كما يتوقع منه النقص فلو أريد نهيه لنهى عن كليهما وقد فعل ذلك حيث أمر بالعدل وانما شدد في تكليف المملى حيث جمع فيه بين الامر بالاتقاء والنهى عن البخس لما فيه من الدواعى الى المنهى عنه فان الانسان مجبول على دفع الضرر عن نفسه وتخفيف ما في ذمته بما أمكن (فان كان الذى عليه الحق) صرح بذلك في موضع الاضمار لزيادة الكشف والبيان لا لأن الامر والنهى لغيره (سفيها) ناقص العقل مبذرا مجازفا

أيضا حاصلا في الكل أما قوله تعالى الى أجل مسمى ففيه سؤالان (السؤال الاول) ما الاجل الجواب الاجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الامد وأجل الانسان هو الوقت لانقضاء عمره وأجل الدين لوقت معين في المستقبل وأصله من التأخير يقال أجل الشئ يأجل أجولا اذا تأخر والآجل نقيض العاجل (السؤال الثاني) المداينة لا تكون الا مؤجلة فما الفائدة في ذكر الاجل بعد ذكر المداينة الجواب انما ذكر الاجل ليمكنه أن يصفه بقوله مسمى والفائدة في قوله مسمى ليعلم أن من حق الاجل أن يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والشهر والايام ولو قال الى الحصاد أو الى الدياس أو الى قدوم الحاج لم يجز لعدم التسمية أما قوله تعالى فاكتبوه فاعلم انه تعالى أمر في المداينة بامرين أحدهما الكتبة وهي قوله تعالى ههنا في كتبوه الثاني الاشهاد وهو قوله فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فائدة الكتبة والاشهاد ان مايدخل فيه الاجل تتأخر فيه المطالبة ويتخلله النسيان ويدخله الجحد وصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لان صاحب الدين اذا علم أن حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد يحذر من طلب الزيادة ومن تقديم المطالبة قبل حلول الاجل ومن عليه الدين اذا عرف ذلك يحذر عن الجحود ويأخذ قبل حلول الاجل في تحصيل المال ليتمكن من أدائه وقت حلول الدين فلما حصل في الكتابة والاشهاد هذه الفوائد لا جرم أمر الله به والله أعلم (المسئلة الثانية) القائلون بان ظاهر الامر الندب لا اشكال عليهم في هذه وأما القائلون بان ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن جريج والنخعي واختيار محمد بن جرير الطبري وقال النخعي يشهد ولو على دستجة بقل وقال آخرون هذا الامر محمول على الندب وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين والدليل عليه أنا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الاسلام يبيعون بالاثمان المؤجلة من غير كتابة والاشهاد وذلك اجماع على عدم وجوبهما ولان في ايجابهما أعظم التشديد على المسلمين والنبي صلى الله عليه وسلم يقول بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال قوم بل كانت واجبة الا ان ذلك صار منسوخا بقوله فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم بن عيينة وقال التيمي سألت الحسن عنها فقال ان شاء أشهد وان شاء لم يشهد ألا تسمع قوله تعالى فان أمن بعضكم بعضا واعلم أنه تعالى لما أمر بكتب هذه المداينة اعتبر في تلك الكتبة شرطين (الشرط الاول) أن يكون الكاتب عدلا وهو قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل واعلم ان قوله تعالى فاكتبوه ظاهره يقتضي أنه يجب على كل أحد أن يكتب لكن ذلك غير ممكن فقد لا يكون ذلك الانسان كاتبا فصار معنى قوله فاكتبوه أي لابد من حصول هذه الكتبة وهو كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء فان ظاهره وان كان يقتضي خطاب الكل بهذا الفعل الا أنا علمنا أن المقصود منه أنه لابد من حصول قطع اليد من انسان واحد اما الامام أو نائبه أو المولى فكذا ههنا ثم تأكد

(أو ضعيفا) صبيا أو شيخا مختلا (او لا تستطيع أن يمل هو) أي غير مستطيع للاملاء بنفسه لخرس أو عي أو جهل او غير ذلك من العوارض (فليملل وليه) أي الذي يلي امره و يقوم مقامه من قيم أو وكيل أو مترجم (بالعدل) أي من غير نقص ولا زيادة لم يكلف بعين ما كلف به من عليه الحق لانه يتوقع منه الزيادة كما يتوقع منه البخس (واستشهدوا شهيدين) أي اطلبوهما ليحملا الشهادة على ماجرى بينكم من المداينة وتسميتهما شهيدين لتنزيل المشارف منزلة الكائن

هذا الذى قلناه بقوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل فان هذا يدل على أن المقصود حصول هذه الكتبة من أى شخص كان أما قوله بالعدل ففيه وجوه الاول أن يكتب بحيث لا يزيد فى الدين ولا ينقص منه ويكتبه بحيث يصلح أن يكون حجة له عند الحاجة اليه الثانى اذا كان فقيها وجب ان يكتب بحيث لا يخص احدهما بالاحتياط دون الآخر بل لابد وأن يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنا من تمكن الآخر من ابطال حقه الثالث قال بعض الفقهاء العدل أن يكون ما يكتبه متفقا عليه بين أهل العلم ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى ابطاله على مذهب بعض المجتهدين الرابع أن يحترز عن الالفاظ المجملة التى يقع النزاع فى المراد بها وهذه الامور التى ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب فقيها عارفا بمذاهب المجتهدين وأن يكون أديبا مميزا بين الالفاظ المتشابهة ثم قال ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ظاهر هذا الكلام نهى لكل من كان كاتبا عن الامتناع عن الكتبة وايجاب الكتبة على كل من كان كاتبا وفيه وجوه الاول ان هذا على سبيل الارشاد الى الاولى لا على سبيل الايجاب والمعنى ان الله تعالى لما علمه الكتبة وشرفه بمعرفة الاحكام الشرعية فالاولى أن يكتب تحصيلا لمهم أخيه المسلم شكرا لتلك النعمة وهو كقوله تعالى وأحسن كما أحسن الله اليك فانه ينتفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها والقول الثانى وهو قول الشعبى أنه فرض كفاية فان لم يجد أحدا يكتب الا ذلك الواحد وجب الكتبة عليه فان وجد أقواما كان الواجب على واحد منهم أن يكتب والقول الثالث ان هذا كان واجبا على الكاتب ثم نسخ بقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد والقول الرابع ان متعلق الايجاب هو أن يكتب كما علمه الله يعنى ان بتقدير أن يكتب فالواجب أن يكتب على ما علمه الله وأن لا يخل بشرط من الشرائط ولا يدرج فيه قيدا يخل بمقصود الانسان وذلك لانه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الانسان وضاع ماله فكأنه قيل له ان كنت تكتب فاكتبه على العدل واعتبار كل الشرائط التى اعتبرها الله تعالى (المسئلة الثانية) قوله كما علمه الله فيه احتمالان الاول أن يكون متعلقا بما قبله والتقدير ولا يأب كاتب عن الكتابة التى علمه الله اياها ولا ينبغى أن يكتب غير الكتابة التى علمه الله اياها ثم قال بعد ذلك فليكتب تلك الكتابة التى علمه الله اياها والاحتمال الثانى أن يكون متعلقا بما بعده والتقدير ولا يأب كاتب أن يكتب وههنا تم الكلام ثم قال بعده كما علمه الله فليكتب فيكون الاول أمرا بالكتابة مطلقا ثم أردفه بالامر بالكتابة التى علمه الله اياها والوجهان ذكرهما الزجاج (الشرط الثانى فى الكتابة) قوله تعالى وليملل الذى عليه الحق وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) ان الكتابة وان وجب أن يختار لها العالم بكيفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم الا باملاء من عليه الحق ليدخل فى جملة املائه اعترافه بما عليه من الحق فى قدره وجنسه وصفته وأجله الى غير ذلك فلاجل ذلك قال تعالى

(من رجالكم) متعلق باستشهدوا ومن ابتدائية أو بمحذوف وقع صفة لشهيدين ومن تبعيضية أى شهيدين كائنين من رجال المسلمين الاحرار اذ الكلام فى معاملاتهم فان خطابات الشرع لا تنتظم العبيد بطريق العبارة كما بين فى موضعه وأما اذا كانت المداينة بين الكفرة أو كان من عليه الحق كافرا فيجوز استشهاد الكافر عندنا

وليملل الذى عليه الحق (المسئلة الثانية) الاملال والاملاء لغتان قال الفراء أمللت عليه الكتاب لغة أهل الحجاز وبنى أسد وأمليت لغة تميم وقيس ونزل القرآن باللغتين قال تعالى فى اللغة الثانية فهى تملى عليه بكرة وأصيلا ثم قال وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا وهذا أمر لهذا المملى الذى عليه الحق بأن يقر بمبلغ المال الذى عليه ولا ينقص منه شيئا ثم قال تعالى وان كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل والمعنى ان من عليه الدين اذا لم يكن اقراره معتبرا فالمعتبر هو اقرار وليه ثم فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) ادخال حرف أو بين هذه الالفاظ الثلاثة أعنى السفيه والضعيف ومن لا يستطيع أن يمل يقتضى كونها أمورا متغايرة لان معناه أن الذى عليه الحق اذا كان موصوفا باحدى هذه الصفات الثلاث فليملل وليه بالعدل فيجب فى الثلاثة أن تكون متغايرة واذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على الضعيف الرأى ناقص العقل من البالغين والضعيف على الصغير والمجنون والشيخ الخرف وهم الذين فقدوا العقل بالكلية والذى لا يستطيع أن يمل من يضعف لسانه عن الاملاء لخرس أو لجهله بماله وماله عليه فكل هؤلاء لا يصح منهم الاملاء والاقرار فلا بد من أن يقوم غيرهم مقامهم فقال تعالى فليملل وليه بالعدل والمراد ولى كل واحد من هؤلاء الثلاثة لان ولى المحجور السفيه وولى الصبى هو الذى يقر عليه بالدين كما يقر بسائر أموره وهذا هو القول الصحيح وقال ابن عباس ومقاتل والربيع المراد بوليه ولى الدين يعنى ان الذى له الدين يملى وهذا بعيد لانه كيف يقبل قول المدعى وان كان قوله معتبرا فأى حاجة بنا الى الكتابة والاشهاد النوع الثانى من الامور التى اعتبرها الله تعالى فى المداينة الاشهاد وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم واعلم أن المقصود من الكتابة هو الاستشهاد لكى تمكن بالشهود عند الجحود من التوصل الى تحصيل الحق وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) استشهدوا أى أشهدوا يقال أشهدت الرجل واستشهدته بمعنى والشهيدان هما الشاهدان فعيل بمعنى فاعل (المسئلة الثانية) الاضافة فى قوله من رجالكم فيه وجوه الاول يعنى من أهل ملتكم وهم المسلمون والثانى قال بعضهم يعنى الاحرار والثالث من رجالكم الذين تعتدونهم للشهادة بسبب العدالة (المسئلة الثالثة) شرائط الشهادة كثيرة مذكورة فى كتب الفقه ونذكر ههنا مسئلة واحدة وهى ان عند شريح وابن سيرين وأحمد تجوز شهادة العبد وعند الشافعى وأبى حنيفة رضى الله عنهما لا تجوز حجة شريح ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم عام يتناول العبيد وغيرهم والمعنى المستفاد من النص أيضا دال عليه وذلك لان عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تأكيد به قول المدعى فصار ذلك سببا فى احياء حقه والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق فوجب أن تكون شهادة العبيد مقبولة حجة الشافعى وأبى حنيفة رضى الله عنهما قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا فهذا يقتضى أنه

(فان لم يكونا) أى الشهيدان جميعا على طريقة نفى الشمول لا شمول النفى (رجلين) اما لاعوازهما أو لسبب آخر من الاسباب (فرجل وامرأتان) أى فليشهد رجل وامرأتان أو فرجل وامرأتان يكفون وهذا فيما عدا الحدود والقصاص عندنا وفى الاموال خاصة عند الشافعى (ممن ترضون) متعلق بمحذوف وقع صفة لرجل وامرأتان أى كائنون مرضيين عندكم وتخصيصهم بالوصف المذكور مع تحقق اعتباره فى كل شهيد لقلة اتصاف النساء به وقيل نعت لشهيدين اى كائنين ممن ترضون ورد بانه يلزم الفصل بينهما بالاجنبى وقيل بدل من رجالكم بتكرير العامل ورد بما ذكر من الفصل وقيل متعلق بقوله تعالى فاستشهدوا فيلزم الفصل بين اشتراط المرأتين و بين تعليله وقوله عز وجل (من الشهداء) متعلق بمحذوف وقع حالا من الضمير المحذوف الراجع الى الموصول أى ممن ترضونهم كائنين من بعض الشهداء لعلمكم بعدالتهم وثقتكم بهم وادراج النساء فى الشهداء بطريق التغليب

يجب على كل من كان شاهدا الذهاب الى موضع أداء الشهادة و يحرم عليه عدم الذهاب الى أداء الشهادة والعبد ليس كذلك فان السيد اذا لم يأذن له فى ذلك حرم عليه الذهاب الى أداء الشهادة فلما دلت الآية على ان كل من كان شاهدا وجب عليه الذهاب والاجماع دل على أن العبد لا يجب عليه الذهاب فوجب أن لا يكون العبد شاهدا وهذا الاستدلال حسن وأما قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فقد بينا ان منهم من قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعتدونهم لاداء الشهادة وعلى هذا التقدير فلم قلتم ان العبيد كذلك ثم قال تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وفى ارتفاع رجل وامرأتان أربعة أوجه الاول فليكن رجل وامرأتان والثانى فليشهد رجل وامرأتان والثالث فالشاهد رجل وامرأتان والرابع فرجل وامرأتان يشهدون كل هذه التقديرات جائز حسن ذكرها على بن عيسى رحمه الله ثم قال ممن ترضون من الشهداء وهو كقوله تعالى فى الطلاق وأشهدوا ذوى عدل منكم واعلم أن هذه الآية تدل على أنه ليس كل أحد صالحا للشهادة والفقهاء قالوا شرائط قبول الشهادة عشرة أن يكون حرا بالغا مسلما عدلا عالما بما يشهد به ولم يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه ولا يكون معروفا بكثرة الغلط ولا بترك المروأة ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة ثم قال أن تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى والمعنى أن النسيان غالب على طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة فى أمزجتهن واجتماع المرأتين على النسيان أبعد فى العقل من صدور النسيان على المرأة الواحدة فأقيمت المرأتان مقام الرجل الواحد حتى ان احداهما لو نسيت ذكرتها الاخرى فهذا هو المقصود من الآية ثم فيها مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حمزة ان تضل بكسر ان فتذكر بالرفع والتشديد ومعناه الجزاء وموضع تضل جزم الا انه لا يتبين فى التضعيف فتذكر رفع لان ما بعد الجزاء مبتدأ وأما سائر القراء فقرؤا بنصب أن وفيه وجهان أحدهما التقدير لان تضل فحذف منه الخافض والثانى على أنه مفعول له أى ارادة أن تضل فان قيل كيف يصح هذا الكلام والاشهاد للاذكار لا الاضلال قلنا ههنا غرضان أحدهما حصول الاشهاد وذلك لا يتأتى لا بتذكير احدى المرأتين الثانية والثانى بيان تفضيل الرجل على المرأة حتى يبين أن اقامة المرأتين مقام الرجل الواحد هو العدل فى القضية وذلك لا يتأتى الا فى ضلال احدى المرأتين فاذا كان كل واحد من هذين الامرين أعنى الاشهاد و بيان فضل الرجل على المرأة مقصودا ولا سبيل الى ذلك الا بضلال احداهما وتذكر الاخرى لا جرم صار هذان الامران مطلوبين هذا ما خطر ببالى من الجواب عن هذا السؤال وقت كتبة هذا الموضع وللنحويين أجوبة أخرى ما استحسنتها والكتب مشتملة عليها والله أعلم (المسئلة الثانية) الضلال فى قوله أن تضل احداهما فيه وجهان أحدهما أنه بمعنى النسيان قال تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون أى ذهب عنهم الثانى أن يكون ذلك من ضل فى الطريق اذا لم

بينهما والوجهان متقاربان وقال أبو عمرو وأصل الضلال في اللغة الغيبوبة (المسئلة الثالثة) قرأ نافع وابن عامر وعاصم والكسائي فتذكر بالتشديد والنصب وقرأ حمزة بالتشديد والرفع وقرأ ابن كثير وأبو عمرو بالتخفيف والنصب وهما لغتان ذكر وأذكر نحو نزل وأنزل والتشديد أكثر استعمالا قال تعالى فذكر انما أنت مذكر ومن قرأ بالتخفيف فقد جعل الفعل متعديا بهمزة الافعال وعامة المفسرين على أن هذا التذكير والاذكار من النسيان الا ما يروى عن سفيان بن عيينة أنه قال في قوله فتذكر احداهما الأخرى أي تجعلها ذكرا يعني ان مجموع شهادة المرأتين مثل شهادة الرجل الواحد وهذا الوجه منقول عن أبي عمرو بن العلاء قال اذا شهدت المرأة ثم جاءت الاخرى فشهدت معها أذكرتها لانهما يقومان مقام رجل واحد وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين ويدل على ضعفه وجهان الاول ان النساء لو بلغن ما بلغن ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن فاذا كان كذلك فالمرأة الثانية ما ذكرت الاولى الوجه الثاني ان قوله فتذكر مقابل لما قبله من قوله أن تضل احداهما فلما كان الضلال مفسرا بالنسيان كان الاذكار مفسرا بما يقابل النسيان ثم قال تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذه الآية وجوه الاول وهو الاصح انه نهي الشاهد عن الامتناع عن أداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق اليها والثاني ان المراد تحمل الشهادة على الاطلاق وهو قول قتادة واختيار القفال قال كما أمر الكاتب أن لا يأبى الكتابة كذلك امر الشاهد أن لا يأبى عن تحمل الشهادة لان كل واحد منهما يتعلق بالآخر وفي عدمهما ضياع الحقوق الثالث ان المراد تحمل الشهادة اذا لم يوجد غيره الرابع وهو قول الزجاج ان المراد بمجموع الامرين التحمل أولا والأداء ثانيا واحتج القائلون بالقول الاول من وجوه الاول ان قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا يقتضي تقديم كونهم شهداء وذلك لا يصح الا عند اداء الشهادة فأما وقت التحمل فانه لم يتقدم ذلك الوقت كونهم شهداء فان قيل يشكل هذا بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وكذلك سماه كاتبا قبل أن يكتب قلنا الدليل الذي ذكرناه صار متروكا بالضرورة في هذه الآية فلا يجوز أن نتركه لعلة ضرورة في تلك الآية والثاني أن ظاهر قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا النهي عن الامتناع والامر بالفعل وذلك للوجوب في حق الكل ومعلوم ان التحمل غير واجب على الكل فلم يجز حمله عليه وأما الاداء بعد التحمل فانه واجب على الكل ومتأكد بقوله تعالى ولا تكتموا الشهادة فكان هذا أولى الثالث ان الامر بالاشهاد يفيد أمر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه فصار الامر بتحمل الشهادة داخلا في قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فكان صرف قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا الى الامر بالاداء حملا له على فائدة جديدة فكان ذلك أولى فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الآية على أنه يجب على الشاهد أن لا يمتنع من اقامة الشهادة اذا دعي اليها واعلم ان الشاهد اما أن يكون متعينا واما أن

أن تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) تعليل لاعتبار العدد في النساء والعلة في الحقيقة هي التذكير ولكن الضلال لما كان سببا له نزل منزلته كما في قولك أعددت السلاح أن يجيء عدو فادفعه كأنه قيل لاجل أن تذكر احداهما الاخرى ان ضلت الشهادة بان نسيتها ولعل ايثار ما عليه النظم الكريم على أن يقال أن تضل احداهما فتذكرها الاخرى لتأكيد الابهام والمبالغة في الاحتراز عن توهم اختصاص الضلال باحداهما بعينها والتذكير بالاخرى وقرئ فتذكر من الاذكار وقرئ فتذاكر وقرئ ان تضل على الشرط فتذكر بالرفع كقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه (ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا) لاداء الشهادة أو لتحملها وتسميتهم شهداء قبل التحمل لما مر من تنزيل المشارف منزلة الواقع وما مزيدة عن قتادة انه كان الرجل يطوف في الحواء العظيم فيه القوم فلا يتبعه منهم أحد فنزلت

يكون فيهم كثرة فان كان متعينا وجب عليه أداء الشهادة وان كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا على الكفاية (المسئلة الثانية) قد شرحنا دلالة هذه الآية على ان العبد لا يجوز أن يكون شاهدا فلا نعيده (المسئلة الثالثة) قال الشافعي رضي الله عنه يجوز القضاء بالشاهد واليمين وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز واحتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال ان الله تعالى أوجب عند عدم شهادة رجلين شهادة الرجل والمرأتين على التعيين فلو جوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين وحجة الشافعي رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين وتمام الكلام فيه مذكور في خلافيات الفقه واعلم انه تعالى لما أمر عند المداينة بالكتبة أولا ثم بالاشهاد ثانيا أعاد ذلك مرة أخرى على سبيل التأكيد فامر بالكتبة فقال ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا الى أجله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) السآمة الملال والضجر يقال سئمت الشيء سأما وسآمة والمقصود من الآية البعث على الكتابة قل المال أو كثر فان القليل من المال في هذا الاحتياط كالكثير فان النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما أدى الى فساد عظيم ولجاج شديد فامر تعالى في الكثير والقليل بالكتابة فقال ولا تسأموا أي ولا تملوا فتتركوا ثم تندموا فان قيل فهل تدخل الحبة والقيراط في هذا الامر قلنا لا لان هذا محمول على العادة وليس في العادة أن يكتبوا التافه (المسئلة الثانية) أن في محل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع الفعل مصدرا فتقديره ولا تسأموا كتابته وان شئت بنزع الخافض تقديره ولا تسأموا من ان تكتبوه الى أجله (المسئلة الثالثة) الضمير في قوله أن تكتبوه لابد وان يعود الى المذكور سابقا وهو ههنا اما الدين واما الحق (المسئلة الرابعة) قرئ ولا يسأموا أن يكتبوه بالياء فيهما ثم قال تعالى ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا اعلم ان الله تعالى بين ان الكتبة مشتملة على هذه الفوائد الثلاث فاولها قوله ذلكم أقسط عند الله وفي قوله ذلكم وجهان الاول انه اشارة الى قوله أن تكتبوه لانه في معنى المصدر اي ذلك الكتب أقسط والثاني قال القفال رحمه الله ذلكم الذي أمرتكم به من الكتب والاشهاد لاهل الرضا ومعنى أقسط عند الله أعدل عند الله والقسط اسم والاقساط مصدر يقال أقسط فلان في الحكم يقسط اقساطا اذا عدل فهو مقسط قال تعالى ان الله يحب المقسطين ويقال هو قاسط اذا جار قال تعالى وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وانما كان هذا أعدل عند الله لانه اذا كان مكتوبا كان الى اليقين والصدق أقرب وعن الجهل والكذب أبعد فكان أعدل عند الله وهو كقوله تعالى ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله أي أعدل عند الله وأقرب الى الحقيقة من ان تنسبوهم الى غير آبائهم والفائدة الثانية قوله أقوم للشهادة معنى أقوم أبلغ في الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج وذلك لان المنتصب القائم ضد المنحني المعوج فان قيل مم بني أفعل التفضيل أعني أقسط وأقوم قلنا يجوز على مذهب سيبويه أن يكونا مبنيين من أقسط وأقام ويجوز أن يكون أقسط

عن الكسل الذى هو صفة المنافق كما ورد في قوله تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يقول المؤمن كسلت (صغيرا أو كبيرا) حال من الضمير أى حال كونه صغيرا أو كبيرا أى قليلا أو كثيرا أو مجملا أو مفصلا (الى اجله) متعلق بمحذوف وقع حالا من الهاء في تكتبوه أى مستقرا في الذمة الى وقت حلوله الذى اقر به المديون (ذلكم) اشارة الى ما أمر به من الكتب والخطاب للمؤمنين (أقسط) أى اعدل (عند الله) أى في حكمه تعالى (وأقوم للشهادة) أى أثبت لها وأعون على اقامتها وهما مبنيان من أقسط واقام فانه قياسي عند سيبويه أو من قاسط بمعنى ذى قسط وقويم وانما صحت الواو في أقوم كما صحت في التعجب لجموده. (وأدنى أن لا ترتابوا) وأقرب الى انتفاء ريبكم في جنس الدين وقدره وأجله وشهوده ونحو ذلك

من قاسط وأقوم من قويم واعلم ان الكتابة انما كانت أقوم للشهادة لانها سبب للحفظ والذكر فكانت أقرب الى الاستقامة والفرق بين الفائدة الاولى والثانية ان الاولى تتعلق بتحصيل مرضاة الله تعالى والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا وانما قدمت الاولى على الثانية اشعارا بأن الدين يجب تقديمه على الدنيا والفائدة الثالثة هي قوله وأدنى أن لا ترتابوا يعني أقرب الى زوال الشك والارتياب عن قلوب المتداينين والفرق بين الوجهين الاولين وهذا الثالث ان الوجهين الاولين يشيران الى تحصيل المصلحة فالاول اشارة الى تحصيل مصلحة الدين والثاني اشارة الى تحصيل مصلحة الدنيا وهذا الثالث اشارة الى دفع الضرر عن النفس وعن الغير أما عن النفس فانه لا يبقى في الفكر أن هذا الامر كيف كان وهذا الذي قلت هل كان صدقا أو كذبا وأما دفع الضرر عن الغير فلان ذلك الغير ربما نسبه الى الكذب والتقصير فيقع في عقاب الغيبة والبهتان فما أحسن هذه الفوائد وما أدخلها في القسط وما أحسن ما فيهما من الترتيب ثم قال تعالى الا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الاستثناء فيه وجهان أحدهما انه استثناء متصل والثاني انه منقطع أما الاول ففيه وجهان الاول انه راجع الى قوله تعالى اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وذلك لان البيع بالدين قد يكون الى أجل قريب وقد يكون الى أجل بعيد فلما أمر بالكتبة عند المداينة استثنى عنها ما اذا كان الاجل قريبا والتقدير اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه الا أن يكون الاجل قريبا وهو المراد من التجارة الحاضرة والثاني ان هذا استثناء من قوله ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا وأما الاحتمال الثاني وهو أن يكون هذا استثناء منقطعا فالتقدير لكنه اذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها فهذا يكون كلاما مستأنفا وانما رخص تعالى في ترك الكتبة والاشهاد في هذا النوع من التجارة لكثرة ما يجري بين الناس فلو تكلف فيها الكتبة والاشهاد لشق الامر على الخلق ولانه اذا أخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه في ذلك المجلس لم يكن هناك خوف التجاحد فلم يكن هناك حاجة الى الكتبة والاشهاد (المسئلة الثانية) قوله أن تكون فيه قولان أحدهما انه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرنا في قوله وان كان ذو عسرة والثاني قال الفراء ان شئت جعلت كان ههنا ناقصة على ان الاسم تجارة حاضرة والخبر تديرونها والتقدير الا أن تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم (المسئلة الثالثة) قرأ عاصم تجارة بالنصب والباقون بالرفع أما القراءة بالنصب فعلى انه خبر كان ولا بد فيه من اضمار الاسم وفيه وجوه أحدها التقدير الا أن تكون التجارة تجارة حاضرة كتبة الكتاب ومنه قول الشاعر

بني أسد هل تعلمون بلاءنا * اذا كان يوما ذا كواكب أشنعا

أي اذا كان اليوم يوما وثانيها أن يكون التقدير الا أن يكون الامر والشان تجارة

(الا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم) استثناء منقطع من الامر بالكتابة أي لكن وقت كون تداينكم أو تجارتكم تجارة حاضرة بحضور البدلين تديرونها بينكم بتعاطيهما يدا بيد (فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها) أي فلا بأس بان لا تكتبوها لبعده عن التنازع والنسيان وقرئ برفع تجارة على انها اسم كان وحاضرة صفتها وتديرونها خبرها أو على أنها تامة

وثالثها قال الزجاج التقدير الا أن تكون المداينة تجارة حاضرة قال أبو علي الفارسي هذا غير جائز لان المداينة لا تكون تجارة حاضرة ويمكن أن يجاب عنه بان المداينة اذا كانت الى أجل ساعة صح تسميتها بالتجارة الحاضرة فان من باع ثوبا بدرهم في الذمة بشرط أن يؤدي الدرهم في هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة وأما القراءة بالرفع فالوجه فيها ما ذكرناه في المسئلة الثانية والله أعلم (المسئلة الثالثة) التجارة عبارة عن التصرف في المال سواء كان حاضرا أو في الذمة لطلب الربح يقال تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر واعلم انه سواء كانت المبايعة بدين أو بعين فالتجارة تجارة حاضرة فقوله الا أن تكون تجارة حاضرة لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الابدال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ثم قال فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها معناه لا مضرة عليكم في ترك الكتابة ولم يرد لا اثم عليكم لانه لو أراد الاثم لكانت الكتابة المذكورة واجبة عليهم ويأثم صاحب الحق بتركها وقد ثبت خلاف ذلك وبيان انه لا مضرة عليهم في تركها ما قدمناه ثم قال تعالى وأشهدوا اذا تبايعتم وأكثر المفسرين قالوا المراد ان الكتابة وان رفعت عنهم في التجارة الا ان الاشهاد ما رفع عنهم لان الاشهاد بلا كتابة أخف مؤنة ولان الحاجة اذا وقعت اليها لا يخاف فيها النسيان واعلم انه لا شك ان المقصود من هذا الامر الارشاد الى طريق الاحتياط ثم قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد واعلم انه يحتمل أن يكون هذا نهيا للكاتب والشهيد عن اضرار من له الحق أما الكاتب فبأن يزيد أو ينقص أو يترك الاحتياط وأما الشهيد فبأن لا يشهد أو يشهد بحيث لا يحصل معه نفع ويحتمل أن يكون نهيا لصاحب الحق عن اضرار الكاتب والشهيد بان يضرهما أو يمنعهما عن مهماتهما والاول قول أكثر المفسرين والحسن وطاوس وقتادة والثاني قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد واعلم ان كلا الوجهين جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع في لا يضار أحدهما أن يكون أصله لا يضارر بكسر الراء الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار والثاني أن يكون أصله لا يضارر بفتح الراء الاولى فيكون هما المفعول بهما الضرار ونظير هذه الآية التي تقدمت في هذه السورة وهو قوله لا تضار والدة بولدها وقد أحكمنا بيان هذا اللفظ هناك والدليل على ما ذكرنا من احتمال الوجهين قراءة عمر رضي الله عنه ولا يضارر بالاظهار والكسر وقراءة ابن عباس ولا يضارر بالاظهار والفتح واختار الزجاج القول الاول واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك وان تفعلوا فانه فسوق بكم قال وذلك لان اسم الفسق بمن يحرف الكتابة وبمن يمتنع عن الشهادة حتى يبطل الحق بالكلية أولى منه بمن أضر الكاتب والشهيد ولانه تعالى قال فيمن يمتنع عن أداء الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والآثم والفاسق متقاربان واحتج من نصر القول الثاني بأن هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد لقيل وان تفعلا فانه فسوق بكم واذا كان هذا خطابا للذين يقدمون على المداينة فالمنهيون عن الضرار هم والله اعلم ثم قال وان

(وأشهدوا اذا تبايعتم) اي هذا التبايع او مطلقا لانه احوط والاوامر الواردة في الآية الكريمة للندب عند الجمهور وقيل للوجوب ثم اختلف في احكامها ونسخها (ولا يضار كاتب ولا شهيد) نهي عن المضارة محتمل البناءين كما يدل عليه قراءة من قرأ ولا يضارر بالكسر والفتح وهو نهيهما عن ترك الاجابة والتغيير والتحريف في الكتبة والشهادة او نهي الطالب عن الاضرار بهما بان يعجلهما عن مهمهما أو يكلفهما الخروج عما حد لهما أولا يعطي الكاتب جعله وقرئ بالرفع على انه نفي في معنى النهي

(وان تفعلوا) مانهيتم عنه من الضرار (فانه) أى فعلكم ذلك (فسوق بكم) اى خروج عن الطاعة ملتبس بكم (واتقوا الله) فى مخالفة اوامره ونواهيه التى من جملتها نهيه عن المضارة (ويعلمكم الله) احكامه المتضمنة لمصالحكم (والله بكل شئ عليم) فلا يكاد يخفى عليه حالكم وهو مجازيكم بذلك كرر لفظ الجلاله فى الجمل الثلاث لادخال الروعة وتربية المهابة وللتنبيه على استقلال كل منها بمعنى على حياله فان الاولى حث على التقوى والثانية وعد بالانعام والثالثة تعظيم لشأنه تعالى (وان كنتم على سفر) اى مسافرين اومتوجهين اليه

تفعلوا فانه فسوق بكم وفيه وجهان أحدهما يحتمل أنه يحمل على هذا الموضع خاصة والمعنى فان تفعلوا مانهيتكم عنه من الضرار والثانى انه عام فى جميع التكاليف والمعنى وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه أوتتركوا شيئا مما أمرتكم به فانه فسوق بكم اى خروج عن أمر الله تعالى وطاعته ثم قال تعالى واتقوا الله يعنى فيما حذر منه ههنا وهو المضارة أو يكون عاما والمعنى اتقوا الله فى جميع أوامره ونواهيه ثم قال ويعلمكم الله والمعنى انه يعلمكم مايكون ارشادا واحتياطا فى أمر الدنيا كما يعلمكم مايكون ارشادا فى أمر الدين والله بكل شئ عليم اشارة الى كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع مصالح الدنيا والآخرة

* قوله تعالى (وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى أوتمن أمانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والله بما تعملون عليم) اعلم انه تعالى جعل البياعات فى هذه الآية على ثلاثة أقسام بيع بكتاب وشهود وبيع برهان مقبوضة وبيع الامانة ولما أمر فى آخر الآية المتقدمة بالكتبة والاشهاد وأعلم انه ربما تعذر ذلك فى السفر امابان لايوجد الكاتب أوان وجد لكنه لاتوجد آلات الكتابة ذكر نوعا آخر من الاستيثاق وهو أخذ الرهن فهذا وجه النظم وهذا أبلغ فى الاحتياط من الكتبة والاشهاد ثم فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) ذكرنا اشتقاق السفر فى قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أوعلى سفر فعدة من أيام أخر ونعيده ههنا قال أهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف فالسفر هو الكتاب لانه يبين الشئ ويوضحه وسمى السفر سفرا لانه يسفر عن اخلاق الرجال أى يكشف أولانه لماخرج من الكن الى الصحراء فقد انكشف الناس اولانه لماخرج الى الصحراء فقد صارت أرض البيت منكشفة خالية وأسفر الصبح اذا ظهر وأسفرت المرأة عن وجهها أى كشفت وسفرت عن القوم أسفر سفارة اذا كشفت مافى قلوبهم وسفرت اسفر اذا كنست والسفر الكنس وذلك لانك اذا كنست فقد أظهرت ماكان تحت الغبار والسفر من الورق ماسفر به الريح ويقال لبقية بياض النهار بعد مغيب الشمس سفر لوضوحه والله أعلم (المسئلة الثانية) أصل الرهن من الدوام يقال رهن الشئ اذا دام وثبت ونعمة راهنة أى دائمة ثابتة اذا عرفت أصل المعنى فنقول أصل الرهن مصدر يقال رهنت عند الرجل أرهنه رهنا اذا وضعت عنده قال الشاعر

يراهننى فيرهننى بنيه * وأرهنه بنى بما أقول

اذا عرفت هذا فنقول ان المصادر قد تنقل فتجعل أسماء ويزول عنها عمل الفعل فاذا قال رهنت عند زيد رهنا لم يكن انتصابه انتصاب المصدر لكن انتصاب المفعول به كما تقول رهنت عند زيد ثوبا ولما جعل اسما بهذا الطريق جمع كما تجمع الاسماء وله جمعان رهن ورهان ومما جاء على رهن قول الاعشى

آليت لاأعطيه من أبنائنا * رهنا فيفسدهم كمن قد أفسدا

وقال بعيث

بانت سعاد وأمسى دونها عدن ❊ وغلقت عندها من قبلك الرهن

ونظير قولنا رهن ورهن سقف وسقف ونشر ونشر وخلق وخلق قال الزجاج فعل وفعل قليل وزعم الفراء ان الرهن جمع رهان ثم الرهان جمع رهن فيكون رهن جمع الجمع وهو كقولهم ثمار وثمر ومن الناس من عكس هذا فقال الرهن جمع رهن والرهن جمع رهان واعلم أنهما لما تعارضا تساقطا لاسيما وسيبويه لايرى جمع الجمع مطردا فوجب أن لايقال به الاعند الاتفاق واما ان الرهان جمع رهن فهو قياس ظاهر مثل نعل ونعال وكبش وكباش وكعب وكعاب وكلب وكلاب (المسئلة الثالثة) قرأ ابن كثير وأبو عمرو فرهن بضم الراء والهاء وروى عنهما أيضا فرهن برفع الراء واسكان الهاء والباقون فرهان قال أبو عمرو لا أعرف الرهان الا فى الخيل فقرأت فرهن للفصل بين الرهان فى الخيل وبين جمع الرهن وأما قراءة أبي عمرو بضم الراء وسكون الهاء فقال الاخفش انها قبيحة لان فعلا لايجمع على فعل الاقليلا شاذا كما يقال سقف وسقف تارة بضم القاف وأخرى بتسكينها وقلب وقلب للنخل ولحد ولحد وبسط وبسط وفرس ورد وخيل ورد (المسئلة الرابعة) فى الآية حذف فان شئنا جعلناه مبتدأ وأضمرنا الخبر والتقدير فرهن مقبوضة بدل من الشاهدين أو مايقوم مقامهما أو فعليه رهن مقبوضة وان شئنا جعلناه خبرا وأضمرنا المبتدأ والتقدير فالوثيقة رهن مقبوضة (المسئلة الخامسة) اتفقت الفقهاء اليوم على ان الرهن فى السفر والحضر سواء وفى حال وجود الكاتب وعدمه وكان مجاهد يذهب الى أن الرهن لايجوز الا فى السفر أخذا بظاهر الآية ولايعمل بقوله اليوم وانما تقيدت الآية بذكر السفر على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم وليس الخوف من شرط جواز القصر (المسئلة السادسة) مسائل الرهن كثيرة واحتج من قال بأن رهن المشاع لايجوز بان الآية دلت على أن الرهن يجب أن يكون مقبوضا والعقل أيضا يدل عليه لان المقصود من الرهن استيثاق جانب صاحب الحق بمنع الجحود وذلك لايحصل الا بالقبض والمشاع لايمكن أن يكون مقبوضا فوجب أن لايصح رهن المشاع ثم قال تعالى فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى أوتمن أمانته واعلم ان هذا هو القسم الثالث من البياعات المذكورة فى الآية وهو بيع الامانة أعنى مالايكون فيه كتابة ولاشهود ولايكون فيه رهن وفيه مسائل (المسئلة الاولى) أمن فلان غيره اذا لم يكن خائفا منه قال تعالى هل آمنكم عليه الاكما أمنتكم على أخيه فقوله فان أمن بعضكم بعضا أى لم يخف خيانته وجحوده فليؤد الذى أوتمن أمانته أى فليؤد المديون الذى كان أمينا ومؤتمنا فى ظن الدائن فلايخلف ظنه فى أداء أمانته وحقه اليه يقال أمنته وائتمنته فهو مأمون ومؤتمن ثم قال وليتق الله ربه أى هذا المديون يجب أن يتقى الله ولايجحد لان الدائن لما عامله المعا... ...ة حيث عول على أمانته ولم يطالبه بالوثائق من الكتابة والاشهاد والرهن

(ولم تجدوا كاتبا) فى المداينة وقرئ كتابا وكتبا وكتابا (فرهان مقبوضة) اى فالذى يستوثق به أو فعليكم او فليؤخذ أو فالمشروع رهان مقبوضة وليس هذا التعليق لاشتراط السفر فى شرعية الارتهان كما حسبه مجاهد والضحاك لانه صلى الله عليه وسلم رهن درعه فى المدينة من يهودى بعشرين صاعا من شعير أخذه لاهله بل لاقامة التوثق بالارتهان مقام التوثق بالكتبة فى السفر الذى هو مظنة اعوازها وانما لم يتعرض لحال الشاهد لما انه فى حكم الكاتب توثقا واعوازا والجمهور على وجوب القبض فى تمام الرهن غير مالك وقرئ فرهن كسقف وكلاهما جمع رهن بمعنى مرهون وقرئ بسكون الهاء تخفيفا

فينبغي لهذا المديون ان يتقي الله و يعامله بالمعاملة الحسنة في ان لاينكر ذلك الحق وفي أن يؤديه اليه عند حلول الاجل وفي الاية قول آخر وهو أنه خطاب للمرتهن بان يؤدي الرهن عنداستيفاء المال فانه أمانة في يده والوجه هو الاول (المسئلة الثانية) من الناس من قال هذه الآية ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والاشهاد وأخذ الرهن واعلم أن التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجئ اليه خطأ بل تلك الاوامر محمولة على الارشاد ورعاية الاحتياط وهذه الآية محمولة على الرخصة وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال ليس في آية المداينة نسخ ثم قال ولاتكتموا الشهادة وفي التأويل وجوه الاول قال القفال رحمه الله انه تعالى لما أباح ترك الكتابة والاشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون امينا ثم كان من الجائز في هذا المديون أن يخلف هذا الظن وأن يخرج خائنا جاحدا للحق الا انه من الجائز أن يكون بعض الناس مطلعا على أحوالهم فههنا ندب الله تعالى ذلك الانسان الى أن يسعى في احياء ذلك الحق وأن يشهد لصاحب الحق بحقه ومنعه من كتمان تلك الشهادة سواء عرف صاحب الحق تلك الشهادة أولم يعرف وشدد فيه بأن جعله آثم القلب لو تركها وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر يدل على صحة هذا التأويل وهو قوله خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد والوجه الثاني في تأويل أن يكون المراد من كتمان الشهادة أن ينكر العلم بتلك الواقعة ونظيره قوله تعالى أم تقولون ان ابراهيم واسمعيل واسحق و يعقوب والاسباط كانوا هودا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله والمراد الجحود وانكار العلم الوجه الثالث في كتمان الشهادة الامتناع من ادائها عند الحاجة الى اقامتها وقد تقدم ذلك في قوله ولايأب الشهداء اذامادعوا وذلك لانه متى امتنع عن اقامة الشهادة فقد بطل حقه وكان هو بالامتناع من الشهادة كأنه أبطل حقه وحرمة مال المسلم كحرمة دمه فلهذا بالغ في الوعيد ثم قال ومن يكتمها فانه آثم قلبه وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الآثم الفاجر روى ان عمر كان يعلم أعرابيا ان شجرة الزقوم طعام الاثيم فكان يقول طعام اليتيم فقال له عمر طعام الفاجر فهذا يدل على ان الاثم بمعنى الفجور (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف آثم خبر ان وقلبه رفع بآثم على الفاعلية كأنه قيل فانه يأثم قلبه وقرئ قلبه بالفتح كقوله سفه نفسه وقرأ ابن أبي عبلة أثم قلبه أي جعله آثما (المسئلة الثالثة) اعلم ان كثيرا من المتكلمين قالوا ان الفاعل والعارف والمأمور والمنهي هو القلب وقد استقصينا هذه المسئلة في سورة الشعراء في تفسير قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك وذكرنا طرفا منه في تفسير قوله قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وهؤلاء تمسكون بهذه الآية و يقولون انه تعالى أضاف الاثم الى القلب فلولا أن القلب هو الفاعل والالما كان آثما وأجاب من خالف في هذا القول بان اضافة الفعل الى جزء من اجزاء البدن انما يكون لاجل ان أعظم اسباب الاعانة على ذلك الفعل انما يحصل

(فان أمن بعضكم بعضا) أي بعض الدائنين بعض المديونين لحسن ظنه به واستغنى بامانته عن الارتهان وقرئ فان أومن بعضكم أي آمنه الناس ووصفوه بالامانة قبل فيكون انتصاب بعضا حينئذ على نزع الخافض أي على متاع بعض (فليؤد الذي اؤتمن) وهو المديون وانما عبر عنه بذلك العنوان لتعينه طريقا للاعلام وحمله على الاداء (امانته) أي دينه وانما سمي امانة لائتمانه عليه بترك الارتهان به وقرئ ايتمن بقلب الهمزة ياء وقرئ بادغام الياء في التاء وهو خطأ لان المنقلبة من الهمزة لاتدغم لانها في حكمها

(وليتق الله ربه) في رعاية حقوق الامانة وفي الجمع بين عنوان الالوهية وصفة الربوبية من التأكيد والتحذير مالا يخفى

من ذلك العضو فيقال هذا مما ابصرته عيني وسمعته أذني وعرفه قلبي و يقال فلان خبيث الفرج ومن المعلوم ان افعال الجوارح تابعة لافعال القلوب ومتولدة مما يحدث فى القلوب من الدواعى والصوارف فلما كان الامر كذلك فلهذا السبب أضيف الاثم ههنا الى القلب ثم قال عزوجل والله بما تعملون عليم وهو تحذير من الاقدام على هذا الكتمان لان المكلف اذا علم انه لا يعزب عن علم الله ضمير قلبه كان خائفا حذرا من مخالفة أمر الله تعالى فانه يعلم انه تعالى يحاسبه على كل تلك الافعال و يجازيه عليها ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا * قوله تعالى (لله ما فى السموات وما فى الارض وان تبدوا ما فى انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء والله على كل شئ قدير) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى كيفية النظم وجوه الاول قال الاصم انه تعالى لما جمع فى هذه السورة أشياء كثيرة من علم الاصول وهو دليل التوحيد والنبوة وأشياء كثيرة من علم الاصول ببيان الشرائع والتكاليف وهى فى الصلاة والزكاة والقصاص والصوم والحج والجهاد والحيض والطلاق والعدة والصداق والخلع والايلاء والرضاع والبيع والربا وكيفية المداينة ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الآية على سبيل التهديد وأقول انه قد ثبت ان الصفات التى هى كمالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم فعبر سبحانه عن كمال القدرة بقوله لله ما فى السموات وما فى الارض ملكا وملكا وعبر عن كمال العلم المحيط بالكليات والجزئيات بقوله وان تبدوا ما فى أنفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله واذا حصل كمال القدرة والعلم فكان كل من فى السموات والارض عبيدا مربوبين وجد وابتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للمطيعين ونهاية الوعيد للمذنبين فلهذا السبب ختم الله هذه السورة بهذه الآية الوجه الثانى فى كيفية النظم قال أبو مسلم انه تعالى لما قال فى آخر الآية المتقدمة انه بما تعملون عليم ذكر عقيبه ما يجرى مجرى الدليل العقلى فقال لله ما فى السموات وما فى الارض ومعنى هذا الملك ان هذه الاشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وابداعه ومن كان فاعلا لهذه الافعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة والمنافع العظيمة لا بد وان يكون عالما بها اذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به فكان الله تعالى احتج بخلقه السموات والارض مع ما فيهما من وجوه الاحكام والاتقان على كونه تعالى عالما بها محيطا باجزائها وجزئياتها الوجه الثالث فى كيفية النظم قال القاضى انه تعالى لما أمر بهذه الوثائق أعنى الكتبة والاشهاد والرهن فكان المقصود من الامر بها صيانة الاموال والاحتياط فى حفظها بين الله تعالى انه انما المقصود لمنفعة ترجع الى الخلق لا لمنفعة تعود اليه سبحانه منها فانه له ملك السموات والارض الوجه الرابع قال الشعبى وعكرمة ومجاهد انه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة وأوعد عليه بين انه له ملك السموات والارض فيجازى على الكتمان والاظهار (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب بقوله لله ما فى السموات

(ومن يكتمها فانه آثم قلبه) آثم خبران وقلبه مرتفع به على الفاعلية كانه قيل يأثم قلبه اومرتفع بالابتداء وآثم خبر مقدم والجملة خبر ان واسناد الاثم الى القلب لان الكتمان مما اقترفه ونظيره نسبة الزنا الى العين والاذن أوللمبالغة لانه رئيس الاعضاء وافعاله أعظم الافعال كانه قيل تمكن الاثم فى نفسه وملك أشرف مكان فيه وفاق سائر ذنوبه عن ابن عباس رضى الله عنهما ان أكبر الكبائر الاشراك بالله لقوله تعالى فقد حرم الله عليه الجنة وشهادة الزور وكتمان الشهادة وقرئ قلبه بالنصب كما فى سفه نفسه وقرئ أثم قلبه أى جعله آثما (والله بما تعملون عليم فيجازيكم به ان خيرا فخير وان شرا فشر (لله ما فى السموات وما فى الارض) من الامور الداخلة فى حقيقتهما والخارجة عنهما المتمكنة فيهما من أولى العلم وغيرهم اى كله له تعالى خلقا وملكا وتصرفا لا شركة لغيره فى شئ منها بوجه من الوجوه

وما فى الارض على ان فعل العبد خلق الله تعالى لانه من جملة ما فى السموات والارض بدليل صحة الاستثناء واللام فى قوله لله ليس لام الغرض فانه ليس غرض الفاسق من فسقه طاعة الله فلا بد وان يكون المراد منه لام الملك والتخليق (المسئلة الثالثة) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان المعدوم ليس بشئ لان من جملة ما فى السموات والارض حقائق الاشياء وماهياتها فهى لابد وأن تكون تحت قدرة الله سبحانه وتعالى وانما تكون الحقائق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقائق وتكوين تلك الماهيات فاذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات ومحققة للحقائق فكان القول بان المعدوم شئ باطلا ثم قال تعالى وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله يروى عن ابن عباس أنه قال لما نزلت هذه الآية جاء أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ وناس الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا يارسول الله كلفنا من العمل مالا نطيق ان أحدنا ليحدث نفسه بما لا يحب أن يثبت فى قلبه وأن له الدنيا فقال النبى صلى الله عليه وسلم فلعلكم تقولون كما قال بنو اسرائيل سمعنا وعصينا قولوا سمعنا وأطعنا فقالوا سمعنا وأطعنا واشتد ذلك عليهم فكثوا فى ذلك حولا فأنزل الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فنسخت هذه الآية فقال النبى صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن أمتى ما حدثوا به أنفسهم مالم يعملوا أو يتكلموا به واعلم ان محل البحث فى هذه الآية ان قوله وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التى ترد على القلب ولا يتمكن من دفعها فالمؤاخذة بها تجرى مجرى تكليف مالا يطاق والعلماء أجابوا عنه من وجوه الاول ان الخواطر الحاصلة فى القلب على قسمين فمنها ما يوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على ادخاله فى الوجود ومنها مالا يكون كذلك بل تكون أمورا خاطرة بالبال مع ان الانسان يكرهها ولكنه لا يمكنه دفعها عن النفس فالقسم الاول يكون مؤاخذا به والثانى لا يكون مؤاخذا به ألا ترى الى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال فى آخر هذه السورة لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا هذا هو الجواب المعتمد والوجه الثانى ان كل ما كان فى القلب مما لا يدخل فى العمل فهو فى محل العفو وقوله وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فالمراد منه أن يدخل ذلك العمل فى الوجود اما ظاهرا واما على سبيل الخفية وأما ما يوجد فى القلب من العزائم والارادات ولم يتصل بالعمل فكل ذلك فى محل العفو وهذا الجواب ضعيف لان أكثر المؤاخذات انما تكون بافعال القلوب ألا ترى أن اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من أعمال القلوب وأعظم أنواع العقاب مرتب عليه وأيضا فأفعال الجوارح اذا خلت عن أفعال القلوب لا يترتب عليها عقاب كأفعال النائم والساهى فثبت ضعف هذا الجواب والوجه الثالث فى الجواب ان الله تعالى يؤاخذ بها لكن مؤاخذتها هى الغموم والهموم فى الدنيا روى الضحاك

(وان تبدوا ما فى أنفسكم) من السوء والعزم عليه بان تظهروه لناس بالقول أو بالفعل (أو تخفوه) بأن تكتموه منهم ولا تظهروه باحد الوجهين ولا يندرج فيه مالا يخلو عنه البشر من الوساوس وأحاديث النفس التى لا عقد ولا عزيمة فيها اذ التكليف بحسب الوسع (يحاسبكم به الله) يوم القيامة وهو حجة على منكرى الحساب من المعتزلة والروافض وتقديم الجار والمجرور على الفاعل للاعتناء به وأما تقديم الابداء على الاخفاء على عكس ما فى قوله عز وجل قل ان تخفوا ما فى صدوركم أو تبدوه يعلمه الله فلما أن المعلق بما فى أنفسهم ههنا هو المحاسبة والاصل فيها الاعمال البادية

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت ما حدث العبد به نفسه من شر كانت محاسبة الله عليه بغم يبتليه به في الدنيا أو حزن أو أذى فاذا جاءت الآخرة لم يسئل عنه ولم يعاقب عليه وروت أنها سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية فاجابها بما هذا معناه فان قيل المؤاخذة كيف تحصل في الدنيا مع قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت قلنا هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام الوجه الرابع في الجواب انه تعالى قال يحاسبكم به الله ولم يقل يؤاخذكم به الله وقد ذكرنا في معنى كونه حسيبا ومحاسبا وجوها كثيرة وذكرنا ان من جملة تفاسيره كونه تعالى عالما بها فرجع معنى هذه الآية الى كونه تعالى عالما بكل ما في الضمائر والسرائر روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال ان الله تعالى اذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان في نفوسهم فالمؤمن يخبره ثم يعفو عنه وأهل الذنوب يخبرهم بما أخفوا من التكذيب والذنب والوجه الخامس في الجواب أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فيكون الغفران نصيبا لمن كان كارها لورود تلك الخواطر والعذاب يكون نصيبا لمن يكون مصرا على تلك الخواطر مستحسنا لها الوجه السادس قال بعضهم المراد بهذه الآية كتمان الشهادة وهو ضعيف لان اللفظ عام وان كان واردا عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه الوجه السابع في الجواب ما روينا عن بعض المفسرين ان هذه الآية منسوخة بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا أيضا ضعيف لوجوه أحدها ان هذا النسخ انما يصح لو قلنا انهم كانوا قبل هذا النسخ مأمورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين عن دفعها وذلك باطل لان التكليف قط ما ورد الا بما في القدرة ولذلك قال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والثاني ان النسخ انما يحتاج اليه لو دلت الآية على حصول العقاب على تلك الخواطر وقد بينا ان الآية لا تدل على ذلك والثالث ان نسخ الخبر لا يجوز انما الجائز هو نسخ الاوامر والنواهي واعلم ان للناس اختلافا في ان الخبر هل ينسخ أم لا وقد ذكرناه في أصول الفقه والله أعلم ثم قال فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الاصحاب قد احتجوا بهذه الآية على جواز غفران ذنوب أصحاب الكبائر وذلك لان المؤمن المطيع مقطوع بأنه يثاب ولا يعاقب والكافر مقطوع بانه يعاقب ولا يثاب وقوله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء رفع للقطع بواحد من الامرين فلم يبق الا ان يكون ذلك نصيبا للمؤمن برثه المذنب باعماله (المسئلة الثانية) قرأ عاصم وابن عامر فيغفر ويعذب برفع الراء والباء وأما الباقون فبالجزم أما الرفع فعلى الاستئناف والتقدير فهو يغفر وأما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ونقل عن أبي عمرو أنه أدغم الراء في اللام في قوله يغفر لمن يشاء قال صاحب الكشاف انه لحن ونسبته الى أبي عمرو كذب وكيف يليق مثل هذا اللحن بأعلم الناس بالعربية ثم قال والله على كل شيء قدير وقد بين بقوله لله ما في السموات وما في الارض انه كامل الملك والملكوت وبين بقوله وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله انه

وأما العلم فتعلقه بها كتعلقه بالاعمال الخافية كيف لا وعلمه سبحانه بمعلوماته متعال عن أن يكون بطريق حصول الصور بل وجود كل شيء في نفسه في أي طور كان علم بالنسبة اليه تعالى وفي هذا لا تختلف الحال بين الأشياء البارزة والكامنة خلا أن مرتبة الاخفاء متقدمة على مرتبة الابداء اذ ما من شيء يبدى الا وهو أو مباديه قبل ذلك مضمر في النفس فتعلق علمه تعالى بحالته الأولى مقدم على تعلقه بحالته الثانية وقد مر في تفسير قوله تعالى أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون (فيغفر) بالرفع على الاستئناف أي فهو يغفر بفضله (لمن يشاء) أن يغفر له (ويعذب) بعدله (من يشاء) أن يعذبه حسبما تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم والمصالح وتقديم المغفرة على التعذيب لتقدم رحمته على غضبه وقرئ بجزم الفعلين عطفا على جواب الشرط وقرئ بالجزم من غير فاء على أنهما بدل من الجواب بدل البعض أو الاشتمال ونظيره الجزم على البدلية من الشرط في قوله * متى تأتنا تلمم بنا في ديارنا * تجد حطبا جزلا ونارا تأججا * وادغام الراء في اللام لحن (والله على كل شيء قدير) تذييل مقرر لمضمون

﴿ كامل ﴾

ماقبله فان كمال قدرته تعالى على جميع الاشياء موجب لقدرته سبحانه على ماذكر من المحاسبة ومافرع

كامل العلم والاحاطة ثم بين بقوله والله على كل شئ قدير انه كامل القدرة مستول على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والاعدام ولا كمال أعلى وأعظم من حصول الكمال في هذه الصفات والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل أن يكون عبدا منقادا له خاضعا لاوامره ونواهيه محترزا عن سخطه ونواهيه وبالله التوفيق * قوله تعالى (آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في كيفية النظم وجوه الاول وهو أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة كمال الملك وكمال العلم وكمال القدرة لله تعالى وذلك يوجب كمال صفات الربوبية أتبع ذلك بأن بين كون المؤمنين في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى وذلك هو كمال العبودية واذا ظهر لنا كمال الربوبية وقد ظهر منا كمال العبودية فالمرجو من عميم فضله واحسانه ان يظهر يوم القيامة في حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان اللهم حقق هذا الامل الوجه الثاني في النظم انه تعالى لما قال وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله بين أنه لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا وباطننا وظاهرنا شئ البتة ثم انه تعالى ذكر عقيب ذلك ما يجري مجرى المدح لنا والثناء علينا فقال آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كأنه بفضله يقول عبدي أنا وان كنت أعلم جميع أحوالك فلا أظهر من أحوالك ولا أذكر منها الا ما يكون مدحا لك وثناء عليك حتى تعلم اني كما أنا الكامل في الملك والعلم والقدرة فأنا الكامل في الجود والرحمة وفي اظهار الحسنات وفي الستر على السيآت الوجه الثالث انه بدأ في السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون وبين في آخر السورة ان الذين مدحهم في أول السورة هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله وهذا هو المراد بقوله في أول السورة الذين يؤمنون بالغيب ثم قال ههنا وقالوا سمعنا وأطعنا وهو المراد بقوله في أول السورة ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال ههنا غفرانك ربنا واليك المصير وهو المراد بقوله في أول السورة وبالآخرة هم يوقنون ثم حكى عنهم ههنا كيفية تضرعهم الى ربهم في قولهم ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا الى آخر السورة وهو المراد بقوله في أول السورة أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون فانظر كيف حصلت الموافقة بين أول السورة وآخرها الوجه الرابع وهو ان الرسول اذا جاءه الملك من عند الله وقال له ان الله بعثك رسولا الى الخلق فههنا الرسول لا يمكنه أن يعرف صدق ذلك الملك الا بمعجزة يظهرها الله تعالى على صدق ذلك الملك في دعواه ولولا ذلك المعجز لجوز الرسول أن يكون ذلك المخبر شيطانا ضالا مضلا وذلك الملك أيضا اذا سمع كلام الله تعالى افتقر الى معجز يدل على أن المسموع هو كلام الله تعالى لا غيره وهذه المراتب معتبرة أولها قيام المعجزة على ان المسموع كلام الله لا غيره فيعرف

عليه من المغفرة والتعذيب (آمن الرسول) لما ذكر في فاتحة السورة الكريمة أن ما أنزل الى الرسول صلى الله عليه وسلم من الكتاب العظيم الشأن هدى للمتصفين بما فصل هناك من الصفات الفاضلة التي من جملتها الايمان به وبما أنزل قبله من الكتب الالهية وأنهم حائزون لاثرتي الهدى والفلاح من غير تعيين لهم بخصوصهم ولا تصريح بتحقق اتصافهم بها أصلا وانما ذكر في حيز الصلة حكما بما علم وعقب ذلك ببيان حال من كفر به من المجاهرين والمنافقين ثم شرح في تضاعيفها من فنون الشرائع والاحكام والمواعظ والحكم وأخبار سوالف الامم وغير ذلك ما تقتضي الحكمة شرحه عين في خاتمتها المتصفون بها وحكم باتصافهم بها على طريق الشهادة لهم من جهته عز وجل بكمال الايمان وحسن الطاعة وذكر صلى الله عليه وسلم بطريق الغيبة مع ذكره هناك بطريق الخطاب لما أن حق الشهادة الباقية على ممر الدهور أن لا يخاطب بها المشهود له

الملك بواسطة ذلك المعجز انه سمع كلام الله تعالى وثانيها قيام المعجزة عند النبي صلى الله عليه وسلم على ان ذلك الملك صادق في دعواه وانه ملك بعثه الله تعالى وليس بشيطان وثالثها أن تقوم المعجزة على يد الرسول عند الامة حتى تستدل الامة بها على ان الرسول صادق في دعواه فاذن لما لم يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله لا تتمكن الامة من أن يعرفوا ذلك فلما ذكر الله تعالى في هذه السورة أنواع الشرائع وأقسام الاحكام قال آمن الرسول فبين ان الرسول عرف ان ذلك وحي من الله تعالى وصل اليه وان الذي أخبره بذلك ملك مبعوث من قبل الله تعالى معصوم من التحريف وليس بشيطان مضل ثم ذكر ايمان الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك وهو المرتبة المتقدمة وذكر عقيبه ايمان المؤمنين بذلك وهو المرتبة المتأخرة فقال والمؤمنون كل آمن بالله ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة وفي بدائع ترتيبها علم ان القرآن كما انه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه فهو أيضا معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته ولعل الذين قالوا انه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك الا انى رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير متنبهين لهذه الامور وليس الامر في هذا الباب الا كما قيل

والنجم تستصغر الابصار رؤيته * والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

ونسأل الله تعالى أن ينفعنا بما علمنا ويعلمنا ما ينفعنا به بفضله ورحمته (المسئلة الثانية) أما قوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه فالمعنى انه عرف بالدلائل القاهرة والمعجزات الباهرة ان هذا القرآن وجملة ما فيه من الشرائع والاحكام نزل من عند الله تعالى وليس ذلك من باب القاء الشياطين ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة وانما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل صلى الله عليه وسلم فأما قوله والمؤمنون ففيه احتمالان أحدهما ان يتم الكلام عند قوله والمؤمنون فيكون المعنى آمن الرسول والمؤمنون بما أنزل اليه من ربه ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله كل آمن بالله والمعنى كل واحد من المذكورين فيما تقدم وهم الرسول والمؤمنون آمن بالله والاحتمال الثاني أن يتم الكلام عند قوله بما أنزل اليه من ربه ثم يبتدئ من قوله والمؤمنون كل آمن بالله ويكون المعنى أن الرسول آمن بكل ما أنزل اليه من ربه وأما المؤمنون فانهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله فالوجه الاول يشعر بأنه عليه الصلاة والسلام ما كان مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا بربه ويحمل عدم الايمان على وقت الاستدلال وعلى الوجه الثاني يشعر اللفظ بان الذي حدث هو ايمانه بالشرائع التي أنزلت عليه كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وأما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجمال فقد كان حاصلا منذ خلقه الله من أول الامر وكيف يستبعد ذلك مع ان عيسى عليه السلام حين انفصل عن أمه قال اني عبد الله آتاني الكتاب فاذا لم يبعد أن يكون عيسى عليه السلام رسولا من عند الله حين كان طفلا فكيف يستبعد أن يقال ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان

ولم يتعرض ههنا لبيان فوزهم بمطالبهم التي من جملتها ما حكي عنهم من الدعوات الآتية ايذانا بانه أمر محقق غني عن التصريح به لاسيما بعد ما نص عليه فيما سلف وايراده عليه السلام بعنوان الرسالة المنبئة عن كونه عليه السلام صاحب كتاب مجيد وشرع جديد تمهيد لما يعقبه من قوله تعالى (بما أنزل اليه) ومزيد توضيح لاندراجه في الرسل المؤمن بهم عليهم السلام

عارفا بربه من أول ماخلق كامل العقل (المسئلة الثالثة) دلت الآية على ان الرسول آمن بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله وانما خص الرسول بذلك لان الذى أنزل اليه من ربه قد يكون كلاما متلوا يسمعه الغير ويعرفه ويمكنه أن يؤمن به وقد يكون وحيا لايعلمه سواه فيكون هو صلى الله عليه وسلم مختصا بالايمان به ولايتمكن غيره من الايمان به فلهذا السبب كان الرسول مختصا فى باب الايمان بما لايمكن حصوله فى غيره ثم قال الله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن هذه الآية دلت على أن معرفة هذه المراتب الاربعة من ضرورات الايمان فالمرتبة الاولى هى الايمان بالله سبحانه وتعالى وذلك لانه مالم يثبت ان للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لايمكن معرفة صدق الانبياء عليهم الصلاة والسلام فكانت معرفة الله تعالى هى الاصل فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة فى الذكر والمرتبة الثانية أنه سبحانه وتعالى انما يوحى الى الانبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملائكة فقال ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء وقال فانه نزله على قلبك وقال نزل به الروح الامين على قلبك وقال علمه شديد القوى فاذا ثبت أن وحى الله تعالى انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة فالملائكة يكونون كالواسطة بين الله تعالى وبين البشر فلهذا السبب جعل ذكر الملائكة فى المرتبة الثانية ولهذا السر قال أيضا شهد الله أنه لااله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط والمرتبة الثالثة الكتب وهو الوحى الذى يتلقفه الملك من الله تعالى ويوصله الى البشر وذلك فى ضرب المثال يجرى مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس فذات الملك كالقمر وذات الوحى كاستنارة القمر فكما ان ذات القمر مقدمة فى الرتبة على استنارته فكذلك ذات الملك متقدم على حصول ذلك الوحى المعبر عنه بهذه الكتب فلهذا السبب كانت الكتب متأخرة فى الرتبة عن الملائكة فلا جرم أخر الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملائكة والمرتبة الرابعة الرسل وهم الذين يقتبسون أنوار الوحى من الملائكة فيكونون متأخرين فى الدرجة عن الكتب فلهذا السبب جعل الله تعالى ذكر الرسل فى المرتبة الرابعة واعلم أن فى ترتيب هذه المراتب الاربعة على هذا الوجه أسرارا غامضة وحكما عظيمة لايحسن ابداعها فى الكتب والقدر الذى ذكرناه كاف فى التشريف (المسئلة الثانية) المراد بالايمان بالله عبارة عن الايمان بوجوده وبصفاته وبأفعاله وبأحكامه وباسمائه أما الايمان بوجوده فهو أن يعلم أن وراء المتحيزات موجودا خالقا لها وعلى هذا التقدير فالمجسم لايكون مقرا بوجود الاله تعالى لانه لايثبت ماوراء المتحيزات شيئا آخر فيكون اختلافه معنا فى اثبات ذات الله تعالى أما الفلاسفة والمعتزلة فانهم مقرون باثبات موجود سوى المتحيزات موجد لها فيكون الخلاف معهم

لعنوانه اى آمن عليه السلام بكل ما أنزل اليه (من ربه) ايمانا تفصيليا متعلقا بجميع ما فيه من الشرائع والاحكام والقصص والمواعظ وأحوال الرسل والكتب وغير ذلك من حيث انه منزل منه تعالى وأما الايمان بحقية أحكامه وصدق أخباره ونحو ذلك فمن فروع الايمان به من الحيثية المذكورة وفى هذا الاجمال اجلال لمحله عليه الصلاة والسلام واشعار بأن تعلق ايمانه بتفاصيل ماأنزل اليه واحاطته بجميع ماانطوى عليه من الظهور بحيث لاحاجة الى ذكره أصلا وكذا فى التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضميره عليه السلام تشريف له وتنبيه على ان أنزاله اليه تربية وتكميل له عليه السلام

لافى الذات بل فى الصفات واما الايمان بصفاته فالصفات اما سلبية واما ثبوتية فاما السلبية فهى أن يعلم انه فرد منزه عن جميع جهات التركيب فان كل مركب مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فهو مركب فهو مفتقر الى غيره ممكن لذاته واذن كل مركب فهو ممكن لذاته وكل ماليس ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته امتنع أن يكون مركبا بوجه من الوجوه بل كان فردا مطلقا واذا كان فردا فى ذاته لزم أن لا يكون متحيزا ولا جسما ولا جوهرا ولا فى مكان ولا حالا ولا فى محل ولا متغيرا ولا محتاجا بوجه من الوجوه البتة وأما الصفات الثبوتية فبأن يعلم أن الموجب لذاته نسبته الى بعض الممكنات كنسبته الى البواقى فلما رأينا أن هذه المخلوقات وقعت على وجه يمكن وقوعها على خلاف تلك الاحوال علمنا أن المؤثر فيها قادر مختار لا موجب بالذات ثم يستدل بما فى أفعاله من الاحكام والاتقان على كمال علمه فحينئذ يعرفه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا موصوفا منعوتا بالجلال وصفات الكمال وقد استقصينا ذلك فى تفسير قوله الله لا اله الا هو الحى القيوم وأما الايمان بافعاله فبأن نعلم ان كل ماسواه فهو ممكن محدث وتعلم ببديهة عقلك ان الممكن المحدث لا يوجد بذاته بل لابد له من موجد يوجده وهو القديم وهذا الدليل يحملك على أن تجزم بان كل ماسواه فانما حصل بتخليقه وايجاده وتكوينه الا انه وقع فى البين عقدة وهى الحوادث التى هى الافعال الاختيارية للحيوانات فالحكم الاول وهو انها ممكنة محدثة فلابد من اسنادها الى واجب الوجود مطرد فيها فان قلت انى أجد من نفسى انى ان شئت أن أتحرك تحركت وان شئت أن لا أتحرك لم أتحرك فكانت حركاتى وسكناتى بى لا بغيرى فنقول قد علقت حركتك بمشيئتك لحركتك وسكونك بمشيئتك لسكونك فقبل حصول مشيئة الحركة لا تتحرك وقبل حصول مشيئة السكون لا تسكن وعند حصول مشيئة الحركة لابد وان تتحرك اذا ثبت هذا فنقول هذه المشيئة كيف حدثت فان حدوثها اما أن يكون لا بمحدث اصلا أو يكون بمحدث ثم ذلك المحدث اما أن يكون هو العبد او الله تعالى فان حدثت لا بمحدث فقد لزم نفى الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر فى احداثها الى مشيئة أخرى ولزم التسلسل فثبت ان محدثها هو الله سبحانه وتعالى اذا ثبت هذا فنقول لا اختيار للانسان فى حدوث تلك المشيئة وبعد حدوثها فلا اختيار له فى ترتب الفعل عليها لا المشيئة به ولا حصول الفعل بعد المشيئة به فالانسان مضطر فى صورة مختار فهذا كلام قاهر قوى وفى معارضته اشكالان احدهما كيف يليق بكمال حكمة الله تعالى ايجاد هذه القبائح والفواحش من الكفر والفسق والثانى أنه لو كان الكل بتخليقه فكيف توجه الامر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب على العبد فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم الا انه وارد عليه أيضا فى العلم على ماقررناه فى مواضع عدة واما المرتبة الرابعة فى الايمان بالله فهى معرفة احكامه و يجب أن يعلم فى أحكامه أمورا أربعة احدها انها غير معللة بعلة اصلا لان كل ماكان

(والمؤمنون) أى الفريق المعروفون بهذا الاسم فاللام عهدية لا موصولة لافضائها الى خلو الكلام عن الجدوى وهو مبتدأ وقوله عز وجل (كل) مبتدأ ثان وقوله تعالى (آمن) خبره والجملة خبر للمبتدا الاول والرابط بينهما الضمير الذى ناب منابه التنوين وتوحيد الضمير فى آمن مع رجوعه الى كل المؤمنين لما أن المراد بيان ايمان كل فرد فرد منهم من غير اعتبار الاجتماع كما اعتبر ذلك فى قوله تعالى وكل أتوه داخرين

معللا بعلة كان صاحبه ناقصا بذاته كاملا بغيره وذلك على الحق سبحانه محال وثانيها أن يعلم ان المقصود من شرعها منفعة عائدة الى العبد لا الى الحق فانه منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وثالثها أن يعلم أن له الالزام والحكم فى الدنيا كيف شاء وأراد ورابعها انه يعلم أنه لا يجب لاحد على الحق بسبب أعماله وأفعاله شئ وانه سبحانه فى الآخرة يغفر لمن يشاء بفضله و يعذب من يشاء بعدله وانه لا يقبح منه شئ ولا يجب عليه شئ لان الكل لمكه وملكه والمملوك المجازى لا حق له على المالك المجازى فكيف المملوك الحقيقى مع المالك الحقيقى وأما المرتبة الخامسة فى الايمان بالله فمعرفة أسمائه قال فى الاعراف ولله الاسماء الحسنى وقال فى بنى اسرائيل أياما تدعوا فله الاسماء الحسنى وقال فى طه الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى وقال فى آخر الحشر له الاسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والارض والاسماء الحسنى هى الاسماء الواردة فى كتب الله المنزلة على ألسنة أنبيائه المعصومين وهذه الاشارة الى معاقد الايمان بالله وأما الايمان بالملائكة فهو من اربعة أوجه اولها الايمان بوجودها والبحث عن أنها روحانية محضة أو جسمانية أو مركبة من القسمين و بتقدير كونها جسمانية فهى أجسام لطيفة أو كثيفة فان كانت لطيفة فهى اجسام نورانية او هوائية وان كانت كذلك فكيف يمكن أن تكون مع لطافة اجسامها بالغة فى القوة الى الغاية القصوى فذلك مقام العلماء الراسخين فى علوم الحكمة القرآنية والبرهانية والمرتبة الثانية فى الايمان بالملائكة العلم بانهم معصومون مطهرون يخافون ربهم من فوقهم و يفعلون ما يؤمرون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون فان لذتهم بذكر الله وأنسهم بعبادة الله وكما ان حياة كل واحد منا بنفسه الذى هو عبارة عن استنشاق الهواء فكذلك حياتهم بذكر الله تعالى ومعرفته وطاعته والمرتبة الثالثة انهم وسايط بين الله و بين البشر فكل قسم منهم متوكل على قسم من اقسام هذا العالم كما قال سبحانه والصافات صفا فالزاجرات زجرا وقال والذاريات ذروا فالحاملات وقرا وقال والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا وقال والنازعات غرقا والناشطات نشطا ولقد ذكرنا فى تفسير هذه الآيات أسرارا مخفية اذا طالعها الراسخون فى العلم وقفوا عليها والمرتبة الرابعة ان كتب الله المنزلة انما وصلت الى الانبياء بواسطة الملائكة قال الله تعالى انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين فهذه المراتب لا بد منها فى حصول الايمان بالملائكة فكلما كان غوص العقل فى هذه المراتب أشد كان ايمانه بالملائكة أتم وأما الايمان بالكتب فلا بد فيه من امور اربعة اولها ان يعلم ان هذه الكتب وحى من الله تعالى الى رسوله وانها ليست من باب الكهانة ولا من باب السحر ولا من باب القاء الشياطين والارواح الخبيثة وثانيها أن يعلم ان الوحى بهذه الكتب وان كان من قبل الملائكة المطهرين فالله تعالى لم يمكن احدا من الشياطين من القاء شئ من ضلالاتهم فى أثناء هذا الوحى الطاهر وعند هذا يعلم ان من قال ان الشيطان ألقى فى قوله تلك الغرانيق

وتغيير سبك النظم الكريم عما قبله لتأكيد الاشعار بما بين ايمانه عليه السلام المبنى على المشاهدة والعيان وبين ايمانهم الناشئ عن الحجة والبرهان من التفاوت البين والاختلاف الجلى كأنهما متخالفان من كل وجه حتى فى هيئة التركيب الدال عليهما ومافيه من تكرير الاسناد لما فى الحكم بايمان كل واحد منهم على الوجه الآتى من نوع خفاء محوج الى التقوية والتأكيد أى كل واحد منهم آمن (بالله) وحده من غير شريك له فى الالوهية والمعبودية

العلا في أثناء الوحي فقد قال قولا عظيما وطرق الطعن والتهمة الى القرآن والمرتبة الثالثة ان هذا القرآن لم يغير ولم يحرف ودخل فيه فساد قول من قال ان ترتيب القرآن على هذا الوجه سيء فعله عثمان رضي الله عنه فان من قال ذلك أخرج القرآن عن كونه حجة والمرتبة الرابعة أن يعلم ان القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه وان محكمه يكشف عن متشابهه وأما الايمان بالرسل فلا بد فيه من أمور أربعة المرتبة الاولى أن يعلم كونهم معصومين من الذنوب وقد أحكمنا هذه المسئلة في تفسير قوله فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وجميع الآيات التي يتمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجه تأويلاتها في هذا التفسير بعون الله سبحانه وتعالى والمرتبة الثانية من مراتب الايمان بهم ان يعلم أن النبي افضل ممن ليس بنبي ومن الصوفية من ينازع في هذا الباب المرتبة الثالثة قال بعضهم انهم أفضل من الملائكة وقال كثير من العلماء ان الملائكة السماوية أفضل منهم وهم أفضل من الملائكة الارضية وقد ذكرنا هذه المسئلة في تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ولأرباب المكاشفات في هذه المسئلة مباحثات غامضة المرتبة الرابعة أن يعلم ان بعضهم أفضل من البعض وقد بينا ذلك في تفسير قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ومنهم من أنكر ذلك وتمسك بقوله تعالى في هذه الآية لانفرق بين أحد من رسله وأجاب العلماء عنه بان المقصود من هذا الكلام شيء آخر وهو أن الطريق الى اثبات نبوة الانبياء عليهم الصلاة والسلام اذا كانوا حاضرين هو ظهور المعجزة على وفق دعاويهم فاذا كان هذا هو الطريق وجب في حق كل من ظهرت المعجزة على وفق دعواه أن يكون صادقا وان لم يصح هذا الطريق وجب أن لايدل في حق أحد منهم على صحة رسالته فاما أن يدل على رسالة البعض دون البعض فقول فاسد متناقض والغرض منه تزييف طريقة اليهود والنصارى الذين يقرون بنبوة موسى وعيسى ويكذبون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا هو المقصود من قوله تعالى لانفرق بين أحد من رسله لا ماذكرتم من انه لايجوز أن يكون بعضهم أفضل من البعض فهذا هو الاشارة الى اصول الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله (المسئلة الثالثة) قرأ حمزة وكتابه على الواحد والباقون كتبه على الجمع أما الاول ففيه وجهان أحدهما ان المراد هو القرآن ثم الايمان به يتضمن الايمان بجميع الكتب والرسل والثاني على معنى الجنس فيوافق معنى الجمع ونظيره قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق فان قيل ان اسم الجنس انما يفيد العموم اذا كان مقرونا بالالف واللام وهذه مضافة قلنا قد جاء المضاف من الاسماء ونعني به الكثرة قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها وقال الله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وهذا الاحلال شائع في جميع الصيام قال العلماء والقراءة بالجمع أفضل لمشاكلة ماقبله ومابعده من لفظ الجمع ولان أكثر

(وملائكته) أي من حيث انهم عباد مكرمون له تعالى من شانهم التوسط بينه تعالى وبين الرسل بانزال الكتب والقاء الوحي فان مدار الايمان بهم ليس من خصوصيات ذواتهم في انفسهم بل هو اضافتهم اليه تعالى من الحيثية المذكورة كما يلوح به الترتيب في النظم

القراء عليه. واعلم أن القراء أجمعوا في قوله ورسله على ضم السين وعن أبي عمرو سكونها وعن نافع وكتبه ورسله مخففين وحجة الجمهور ان أصل الكلمة على فعل بضم العين وحجة أبي عمرو هي أن لايتوالى أربع متحركات لانهم كرهوا ذلك ولهذا لم تتوال هذه الحركات في شعر الا أن يكون مزاحفا وأجاب الاولون ان ذلك مكروه في الكلمة الواحدة اما في الكلمتين فلا بدليل ان الادغام غير لازم في وجعل ذلك مع انه قد توالى فيه خمس متحركات والكلمة اذا اتصل بها ضمير فهي كلمتان لا كلمة واحدة (المسئلة الرابعة) قوله لانفرق بين أحد من رسله فيه محذوف والتقدير يقولون لانفرق بين أحد من رسله كقوله والملائكة باسطو أيديهم أخرجوا معناه يقولون أخرجوا وقال والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعبدهم الا ليقربونا الى الله أي قالوا هذا (المسئلة الخامسة) قرأ أبو عمرو ويفرق بالياء على ان الفعل لكل وقرأ عبد الله لايفرقون (المسئلة السادسة) أحد في معنى الجمع كقوله فما منكم من أحد عنه حاجزين والتقدير لانفرق بين جميع رسله هذا هو الذي قالوه وعندي أنه لايجوز أن يكون أحد ههنا في معنى الجمع لانه يصير التقدير لانفرق بين جميع رسله وهذا لاينافي كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفي هو هذا لان اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل بل بين البعض وهو محمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان التأويل الذي ذكروه باطل بل معنى الآية لانفرق بين احد من الرسل وبين غيره في النبوة فاذا فسرنا بهذا حصل المقصود من الكلام والله أعلم ثم قال الله تعالى وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكلام في نظم هذه الآية من وجوه (الاول) وهو ان كمال الانسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به واستكمال القوة النظرية بالعلم واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات والقوة النظرية أشرف من القوة العملية والقرآن مملوء من ذكرهما بشرط أن تكون القوة النظرية مقدمة على العملية قال عن ابراهيم رب هب لي حكما وألحقني بالصالحين فالحكم كمال القوة النظرية والحقني بالصالحين كمال القوة العملية وقد اطنبنا في شواهد هذا المعنى من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب اذا عرفت هذا فنقول الامر في هذه الآية أيضا كذلك فقوله كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله اشارة الى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة وقوله وقالوا سمعنا وأطعنا اشارة الى استكمال القوة العملية الانسانية بهذه الاعمال الفاضلة الكاملة ومن وقف على هذه النكتة علم اشتمال القرآن على أسرار عجيبة غفل عنها الاكثرون (والوجه الثاني من النظم في هذه الآية) ان للانسان أياما ثلاثة الامس والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدا واليوم الحاضر والبحث عنه يسمى بعلم الوسط والغد والبحث عنه يسمى بعلم المعاد والقرآن مشتمل على رعاية هذه المراتب الثلاثة قال في آخر سورة هود ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله وذلك اشارة الى معرفة المبدا ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة

من أولئك الرسل عليهم الصلاة والسلام حسبما فصل في قوله تعالى قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم الآية ولاعلى أن مناط الايمان خصوصية ذلك الكتاب أو ذلك الرسول بل على أن الايمان بالكل مندرج في الايمان بالكتاب المنزل الى الرسول صلى الله عليه وسلم ومستند اليه لما تلي من الآية الكريمة ولا على أن أحكام الكتب السالفة وشرائعها باقية بالكلية ولاعلى أن الباقي منها معتبر بالاضافة اليها بل على أن احكام كل واحد منها كانت حقة ثابتة الى ورود كتاب آخر ناسخ له وأن مالم ينسخ منها الى الآن من الشرائع والاحكام ثابتة من حيث انها من أحكام هذا الكتاب المصون عن النسخ الى يوم القيامة وانما لم يذكر ههنا الايمان باليوم الآخر كما ذكر في قوله تعالى ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر

لاجرم ذكرها في هذه الآية وقوله ولله غيب السموات والارض اشارة الى كمال العلم وقوله واليه يرجع الامر كله اشارة الى كمال القدرة فهذا هو الاشارة الى علم المبدا وأما علم الوسط وهو علم ما يجب اليوم أن يشتغل به فله أيضا مرتبتان البداية والنهاية أما البداية فالاشتغال بالعبودية وأما النهاية فقطع النظر عن الاسباب وتفويض الامور كلها الى مسبب الاسباب وذلك هو المسمى بالتوكل فذكر هذين المقامين فقال فاعبده وتوكل عليه وأما علم المعاد فهو قوله وما ربك بغافل عما يعملون أي فيومك غدا سيصل فيه نتائج أعمالك اليك فقد اشتملت هذه الآية على كمال ما يبحث عنه في هذه المراتب الثلاثة ونظيرها أيضا قوله سبحانه وتعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون وهو اشارة الى علم المبدا ثم قال وسلام على المرسلين وهو اشارة الى علم الوسط ثم قال والحمد لله رب العالمين وهو اشارة الى علم المعاد على ما قال في صفة أهل الجنة وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين اذا عرفت هذا فنقول تعريف هذه المراتب الثلاثة مذكور في آخر سورة البقرة فقوله آمن الرسول الى قوله لا نفرق بين أحد من رسله اشارة الى معرفة المبدا وقوله وقالوا سمعنا وأطعنا اشارة الى علم الوسط وهو معرفة الاحوال التي يجب أن يكون الانسان عاملا مشتغلا بها مادام يكون في هذه الحياة الدنيا وقوله غفرانك ربنا واليك المصير اشارة الى علم المعاد والوقوف على هذه الاسرار ينور القلب ويجذبه من ضيق عالم الاجسام الى فسحة عالم الافلاك وأنوار بهجة السموات (الوجه الثالث في النظم) ان المطالب قسمان أحدهما البحث عن حقائق الموجودات والثاني البحث عن أحكام الافعال في الوجوب والجواز والحظر أما القسم الاول فمستفاد من العقل والثاني مستفاد من السمع والقسم الاول هو المراد بقوله والمؤمنون كل آمن بالله والقسم الثاني هو المراد بقوله وقالوا سمعنا وأطعنا (المسئلة الثانية) قال الواحدي رحمه الله قوله سمعنا وأطعنا أي سمعنا قوله وأطعنا أمره الا انه حذف المفعول لان في الكلام دليلا عليه من حيث مدحوا به وأقول هذا من الباب الذي ذكره عبد القاهر النحوي رحمه الله ان حذف المفعول فيه ظاهرا وتقديرا أولى لانك اذا جعلت التقدير سمعنا قوله وأطعنا أمره فاذن ههنا قول آخر غير قوله وأمر آخر يطاع سوى أمره فاذا لم يقدر فيه ذلك المفعول أفاد انه ليس في الوجود قول يجب سمعه الا قوله وليس في الوجود أمر يقال في مقابلته أطعنا الا أمره فكان حذف المفعول صورة ومعنى في هذا الموضع أولى

(المسئلة الثالثة) اعلم أنه تعالى لما وصف ايمان هؤلاء المؤمنين وصفهم بعد ذلك بأنهم يقولون سمعنا وأطعنا فقوله سمعنا ليس المراد منه السماع الظاهر لان ذلك لا يفيد المدح بل المراد أنا سمعناه بآذان عقولنا أي عقلناه وعلمنا صحته وتيقنا ان كل تكليف ورد على لسان الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام الينا فهو حق صحيح واجب القبول والسمع بمعنى القبول والفهم وارد في القرآن قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى

والملائكة والكتاب والنبيين لاندراجه في الايمان بكتبه وقرئ وكتابه على أن المراد به القرآن أو جنس الكتاب كما في قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب والفرق بينه وبين الجمع أنه شائع في أفراد الجنس والجمع في جموعه ولذلك قيل الكتاب أكثر من الكتب وهذا نوع تفصيل لما أجمل في قوله تعالى بما أنزل اليه من ربه اقتصر عليه ايذانا بكفايته في الايمان الاجمالي المتحقق في كل فرد من أفراد المؤمنين من غير نفي لزيادة ضرورة اختلاف طبقاتهم وتفاوت ايمانهم بالامور المذكورة في مراتب التفصيل تفاوتا فاحشا فان الاجمال في الحكاية لا يوجب الاجمال في المحكي كيف لا وقد أجمل في حكاية ايمانه عليه السلام بما أنزل اليه من ربه مع بداهة كونه متعلقا بتفاصيل ما فيه من الجلائل والدقائق ثم ان الامور المذكورة حيث كانت من الامور الغيبية التي لا يوقف عليها الا من جهة العليم الخبير كان الايمان بها مصداقا لما ذكر في صدر السورة الكريمة من الايمان بالغيب وأما الايمان بكتبه تعالى فاشارة الى ما في قوله تعالى يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك هذا هو اللائق بشأن التنزيل والحقيق

﴿ لمن ﴾

نلين كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد والمعنى لمن سمع الذكرى بفهم حاضر وعكسه قوله تعالى كأن لم يسمعها كأن فى أذنيه وقرا ثم قال بعد ذلك وأطعنا فدل هذا على انه كما صح اعتقادهم فى هذه التكاليف فهم ما أخلوا بشىء منها فجمع الله تعالى بهذين اللفظين كل ما يتعلق بأبواب التكليف علما وعملا ثم حكى عنهم بعد ذلك انهم قالوا غفرانك ربنا واليك المصير وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فى هذه الآية سؤال وهو ان القوم لما قبلوا التكاليف وعملوا بها فأى حاجة بهم الى طلبهم المغفرة والجواب من وجوه الاول انهم وان بذلوا مجهودهم فى أداء هذه التكاليف الا انهم كانوا خائفين من تقصير يصدر عنهم فلما جوزوا ذلك قالوا غفرانك ربنا ومعناه انهم يلتمسون من قبله الغفران فيما يخافون من تقصيرهم فيما يأتون ويذرون والثانى روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال انه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة فذكروا لهذا الحديث تأويلات من جملتها انه عليه الصلاة والسلام كان فى الترقى فى درجات العبودية فكان كلما ترقى من مقام الى مقام أعلى من الاول رأى الاول حقيرا فكان يستغفر الله منه فحمل طلب الغفران فى القرآن فى هذه الآية على هذا الوجه أيضا غير مستبعد والثالث ان جميع الطاعات فى مقابلة حقوق الهيته جنايات وكل أنواع المعارف الحاصلة عند الخلق فى مقابلة أنوار كبريائه تقصير وقصور وجهل ولذلك قال وما قدروا الله حق قدره واذا كان كذلك فالعبد فى أى مقام كان من مقام العبودية وان كان عاليا جدا اذا قوبل ذلك بجلال كبرياء الله تعالى صار عين التقصير الذى يجب الاستغفار منه وهذا هو السر فى قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك فان مقامات عبوديته وان كانت عالية الا انه كان ينكشف له فى درجات مكاشفاته انها بالنسبة الى ما يليق بالحضرة الصمدية عين التقصير فكان يستغفر منها وكذلك حكى عن أهل الجنة كلامهم فقال دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام فسبحانك اللهم اشارة الى التنزيه ثم انه قال وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين يعنى ان كل الحمد لله وان كنا لا نقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا ولا على ذكره بألسنتنا (المسئلة الثانية) قوله غفرانك تقديره اغفر غفرانك ويستغنى بالمصدر عن الفعل فى الدعاء نحو سقيا ورعيا قال الفراء هو مصدر وقع موقع الامر فنصب ومثله الصلاة الصلاة والاسد الاسد وهذا أولى من قول من قال نسألك غفرانك لان هذه الصيغة لما كانت موضوعة لهذا المعنى ابتداء كانت أدل عليه ونظيره قولك حمدا حمدا وشكرا شكرا أى احمد حمدا واشكر شكرا (المسئلة الثالثة) ان طلب هذا الغفران مقرون بأمرين أحدهما بالاضافة اليه وهو قوله غفرانك والثانى أردفه بقوله ربنا وهذان القيدان يتضمنان فوائد احداها أنت الكامل فى هذه الصفة فأنت غافر الذنب وانت غفور وربك الغفور وهو الغفور الودود وأنت الغفار واستغفروا ربكم انه كان غفارا يعنى انه ليست غفاريته من هذا الوقت بل كان قبل هذا الوقت غفار

بشرايه الجليل وقد يجوز أن يكون قوله تعالى والمؤمنون معطوفا على الرسول فيوقف عليه والضمير الذى عوض عنه التنوين راجع الى المعطوفين معا كأنه قيل آمن الرسول والمؤمنون بما أنزل اليه من ربه ثم فصل ذلك وقيل كل واحد من الرسول والمؤمنين آمن بالله الخ حلا أنه قدم المؤمن به على المعطوف اعتناء بشأنه وايذانا بأصالته عليه السلام فى الايمان به ولا يخفى أنه مع خلوه عما فى الوجه الاول من كمال اجلال شأنه عليه السلام وتفخيم ايمانه مخل بجزالة النظم الكريم لانه ان حمل كل من الايمانين على ما يليق بشأنه عليه السلام من حيث الذات ومن حيث التعلق بالتفاصيل استحال اسنادهما الى غيره عليه السلام وضاع التكرير وان حملا على ما يليق بشأن آحاد الامة كان ذلك حطا لرتبته العلية عليه السلام وأما حملهما على ما يليق بكل واحد ممن نسبا اليه من الآحاد ذاتا وتعلقا بأن يحملا بالنسبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم على الايمان العيانى المتعلق بجميع التفاصيل وبالنسبة الى آحاد الامة على الايمان المكتسب من جهته عليه السلام اللائق بحالهم فى الاجمال والتفصيل

الذنوب فهذه الغفارية كالطرفله فقوله ههنا غفرانك يعنى اطلب الغفران منك وأنت الكامل فى هذه الصفة والمطموع من الكامل فى صفة أن يعطى عطية كاملة فقوله غفرانك طلب لغفران كامل وماذاك الا بأن يغفر جميع الذنوب بفضله ورحمته ويبدلها بالحسنات كما قال فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وثانيها روى فى الحديث الصحيح ان لله مائة جزء من الرحمة قسم جزأ واحدا منها على الملائكة والجن والانس وجميع الحيوانات فبها يتراحمون وادخر تسعة وتسعين جزأ ليوم القيامة فأظن أن المراد من قوله غفرانك هو ذلك الغفران الكبير كأن العبد يقول هب ان جرمى كبير لكن غفرانك أعظم من جرمى وثالثها كأن العبد يقول كل صفة من صفات جلالك والهيتك فانما يظهر أثرها فى محل معين فلولا الوجود بعد العدم لما ظهرت آثار قدرتك ولولا الترتيب العجيب والتأليف الانيق لما ظهرت آثار علمك فكذا لولا جرم العبد وجنايته وعجزه وحاجته لما ظهرت آثار غفرانك فقوله غفرانك معناه طلب الغفران الذى لا يمكن ظهور اثره الا فى حقى وفى حق أمثالى من المجرمين وأما القيد الثانى وهو قوله ربنا ففيه فوائد أولها ربيتنى حين مالم اذكرك بالتوحيد فكيف يليق بكرمك أن لا تربينى عندما أفنيت عمرى فى توحيدك وثانيها ربيتنى حين كنت معدوما ولو لم تربنى فى ذلك الوقت لما تضررت به لانى كنت أبقى حينئذ فى العدم وأما الآن فلو لم تربنى وقعت فى الضرر الشديد فأسألك ان لا تهملنى وثالثها ربيتنى فى الماضى فاجعل تربيتك لى فى الماضى شفيعى اليك فى أن تربينى فى المستقبل ورابعها ربيتنى فى الماضى فاتمام المعروف خير من ابتدائه فتمم هذه التربية بفضلك ورحمتك ثم قال الله تعالى واليك المصير وفيه فائدتان احداهما بيان انهم كما أقروا بالمبدا فكذلك أقروا بالمعاد لان الايمان بالمبدا أصل الايمان بالمعاد فان من أقر أن الله عالم بالجزئيات وقادر على كل الممكنات لا بد وأن يقر بالمعاد والثانية بيان ان العبد متى علم انه لا بد من المصير اليه والذهاب الى حيث لا حكم الا حكم الله ولا يستطيع أحد أن يشفع الا باذن الله كان اخلاصه فى الطاعات أتم واحترازه عن السيئات أكمل وههنا آخر ما شرح الله تعالى من ايمان المؤمنين * قوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا) اعلم أن فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها يحتمل أن يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل أن يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين على نسق الكلام فى قوله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وقالوا لا يكلف الله نفسا الا وسعها و يؤيد ذلك ما أردفه من قوله ربنا لا تؤاخذنا فكأنه تعالى حكى عنهم طريقتهم فى التمسك بالايمان والعمل الصالح وحكى عنهم فى جملة ذلك انهم وصفوا ربهم بأنه لا يكلف نفسا الا وسعها (المسئلة الثانية) فى كيفية النظم ان قلنا ان هذا من كلام المؤمنين فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا وأطعنا فكأنهم قالوا كيف لا نسمع ولا نطيع وانه تعالى لا يكلفنا الا ما فى وسعنا وطاقتنا فاذا كان هو

فاعتساف يبنى تنزيه ساحة التنزيل عن أمثاله وقوله تعالى

(لا نفرق بين أحد من رسله) فى حيز النصب بقول مقدر على صيغة الجمع رعاية لجانب المعنى منصوب على أنه حال من ضمير آمن أو مرفوع على انه خبر آخر لكل أى يقولون لا نفرق بينهم بأن نؤمن ببعض منهم ونكفر بآخرين بل نؤمن بصحة رسالة كل واحد منهم قيدوا به ايمانهم تحقيقا للحق وتخطئة لاهل الكتابين حيث أجمعوا على الكفر بالرسول صلى الله عليه وسلم واستقلت اليهود بالكفر بعيسى عليه السلام أيضا على أن مقصودهم الاصلى ابراز ايمانهم بما كفروا به من رسالته عليه السلام لا اظهار موافقتهم لهم فيما آمنوا به وهذا كما ترى صريح فى أن القائل آحاد المؤمنين خاصة اذ لا يمكن أن يسند اليه عليه السلام أن يقول لا أفرق بين أحد من رسله وهو يريد به اظهار ايمانه برسالة نفسه وتصديقه فى دعواها وعدم التعرض لنفى التفريق بين الكتب لاستلزام المذكور اياه وانما لم يعكس مع تحقق التلازم من الطرفين لما أن الاصل فى تفريق المفرقين هو الرسل وكفرهم بالكتب متفرع على كفرهم بهم وقرئ بالياء على اسناد الفعل الى

تعالى بحكم الرحمة الالهية لايطالبنا الابالشئ السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية وجب أن نكون سامعين مطيعين وان قلنا ان هذا من كلام الله تعالى فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا وأطعنا ثم قالوا بعده غفرانك ربنا دل ذلك على أن قولهم غفرانك طلب للمغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير منهم على سبيل العمد فلما كان قولهم غفرانك طلبا للمغفرة فى ذلك التقصير لاجرم خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال لايكلف الله نفسا الاوسعها والمعنى انكم اذا سمعتم وأطعتم وماتعمدتم التقصير فعند ذلك لووقع منكم نوع تقصير على سبيل السهو والغفلة فلاتكونوا خائفين منه فان الله تعالى لايكلف نفسا الاوسعها وبالجملة فهذا اجابة لهم فى دعائهم فى قولهم غفرانك ربنا (المسئلة الثالثة) يقال كلفته الشئ فتكلف والكلفة اسم منه والوسع مايسع الانسان ولايضيق عليه ولايحرج فيه قال الفراء هو اسم كالوجد والجهد وقال بعضهم الوسع دون المجهود فى المشقة وهو مايتسع له قدرة الانسان (المسئلة الرابعة) المعتزلة عولوا على هذه الآية فى انه تعالى لايكلف العبد مالايطيقه ولايقدر عليه ونظيره قوله تعالى وماجعل عليكم فى الدين من حرج وقوله يريد الله أن يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر وقالوا هذه الآيات صريحة فى نفى تكليف مالايطاق قالوا واذا ثبت هذا فههنا أصلان الاول ان العبد موجد لافعال نفسه فانه لوكان موجدها هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بمالايطاق فان الله تعالى اذا خلق الفعل وقع لامحالة ولاقدرة البتة للعبد على ذلك الفعل ولاعلى تركه اما انه لاقدرة له على الفعل فلان ذلك الفعل وجد بقدرة الله تعالى والموجود لايوجد ثانيا وأما انه لاقدرة له على الدفع فلان قدرته أضعف من قدرة الله تعالى فكيف تقوى قدرته على دفع قدرة الله تعالى واذا لم يخلق الله الفعل استحال أن يكون للعبد قدرة على التحصيل فثبت انه لوكان الموجد لفعل العبد هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بمالايطاق والثانى ان الاستطاعة قبل الفعل والا لكان الكافر المأمور بالايمان لم يكن قادرا على الايمان فكان ذلك التكليف بمالايطاق هذا تمام استدلال المعتزلة فى هذا الموضع أما الاصحاب فقالوا دلت الدلائل العقلية على وقوع التكليف على هذا الوجه فوجب المصير الى تأويل هذه الآية (الحجة الاولى) أن من مات على الكفر تبين بموته على الكفر ان الله تعالى كان عالما فى الازل بأنه يموت على الكفر ولايؤمن قط فكان العلم بعدم الايمان موجودا والعلم بعدم الايمان ينافى وجود الايمان على ماقررناه فى مواضع وهو أيضا مقدمة بينة بنفسها فكان تكليفه بالايمان مع حصول العلم بعدم الايمان تكليفا بالجمع بين النقيضين وهذه الحجة كما انها جارية فى العلم فهى أيضا جارية فى الجبر (الحجة الثانية) ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعى وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومتى كان الامر كذلك كان تكليف مالايطاق لازما انما قلنا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعى لان قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل والترك

غير جارى فيه لايفرقون سهلا على المعنى كما فى قوله تعالى وكل أتوه داخرين فالجملة نفسها حال من الضمير المذكور وقيل خبر ثان لكل كما قيل فى القول المقدر فلابد من اعتبار الكلية بعد النفى دون العكس اذ المراد شمول النفى لانفى الشمول والكلام فى همزة أحد وفى دخول بين عليه قد مر تفصيله عند قوله تعالى لانفرق بين أحد منهم وفيه من الدلالة صريحا على تحقق عدم التفريق بين كل فرد منهم وبين من عداه كائنا من كان ماليس فى أن يقال لانفرق بين رسله وايثار اظهار الرسل على الاضمار الواقع مثله فى قوله تعالى وما أوتى النبيون من ربهم لانفرق بين أحد منهم اما للاحتراز عن توهم اندراج الملائكة فى الحكم أو للاشعار بعلة عدم التفريق أو للايماء الى عنوانه لان المعتبر عدم التفريق من حيث الرسالة دون سائر الحيثيات الخاصة (وقالوا) عطف على آمن وصيغة الجمع باعتبار جانب المعنى وهو حكاية لامتثالهم بالاوامر اثر حكاية ايمانهم (سمعنا) أى فهمنا ما جاءنا من الحق وتيقنا بصحته (وأطعنا) ما فيه من الاوامر والنواهى وقيل سمعنا أجبنا دعوتك وأطعنا امرك (غفرانك ربنا) اى اغفر لنا غفرانك أو

... ترجيح ... [illegible]
الصانع وانما قلنا أن تلك الداعية من الله تعالى لانها لو كانت من العبد ... [illegible]
داعية أخرى ولزم التسلسل وانما قلنا انه متى كان الامر كذلك لزم الجبر لان العبد ... [illegible] حصول
الداعية المرجحة لاحد الطرفين صار الطرف الآخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع
واذا كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فاذن
صدور الايمان من الكافر يكون ممتنعا وهو مكلف به فكان التكليف تكليف ما لا يطاق
(الحجة الثالثة) ان التكليف اما أن يتوجه على العبد حال استواء الداعيين أو حال رجحان
أحدهما فان كان الاول فهو تكليف ما لا يطاق لان الاستواء يناقض الرجحان فاذا كلف
حال حصول الاستواء بالرجحان فقد كلف بالجمع بين النقيضين وان كان الثاني فالراجح
واجب والمرجوح ممتنع وان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب وان وقع بالمرجوح
فقد وقع بالممتنع (الحجة الرابعة) أنه تعالى كلف أبا لهب بالايمان والايمان تصديق الله في كل
ما أخبر عنه ومما أخبر انه لا يؤمن فقد صار أبو لهب مكلفا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وذلك
تكليف ما لا يطاق (الحجة الخامسة) العبد غير عالم بتفاصيل فعله لان من حرك أصبعه
لم يعرف عدد الاحيان التي حرك أصبعه فيها لان الحركة البطيئة عبارة عند المتكلمين
عن حركات مختلطة بسكنات والعبد لم يخطر بباله أنه يتحرك في بعض الاحيان ويسكن
في بعضها وانه أين تحرك وأين سكن واذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم يكن موجدا لها
لان من لم يقصد ايجاد ذلك العدد المخصوص من الافعال فلو فعل ذلك العدد دون الازيد
ودون الانقص فقد ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت ان العبد غير موجد فاذا لم يكن
موجدا كان تكليف ما لا يطاق لازما على ماذكرتم فهذه وجوه عقلية قطعية
يقينية في هذا الباب فعلمنا انه لابد للآية من التأويل وفيه وجوه الاول وهو الاصوب
انه قد ثبت انه متى وقع التعارض من القاطع العقلي والظاهر السمعي فاما أن يصدقهما
وهو محال لانه جمع بين النقيضين واما أن يكذبهما وهو محال لانه ابطال النقيضين واما
ان يكذب القاطع العقلي ويرجح الظاهر السمعي وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل
العقلية ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن وترجيح الدليل السمعي
يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معا فلم يبق الا أن يقطع بصحة الدلائل
العقلية ويحمل الظاهر السمعي على التأويل وهذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة عليه
أبدا في دفع الظواهر التي تمسك بها أهل التشبيه فبهذا الطريق علمنا أن لهذه الآية تأويلا
في الجملة سواء عرفناه أو لم نعرفه وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيه على سبيل التفصيل
الوجه الثاني في الجواب هو انه لا معنى للتكليف في الامر والنهي الا الاعلام بأنه متى فعل
كذا فانه يثاب ومتى لم يفعل فانه يعاقب فاذا وجد ظاهر الامر فان كان المأمور به ممكنا
كان ذلك أمرا وتكليفا في الحقيقة والا لم يكن في الحقيقة تكليفا بل كان اعلاما بنزول

... [illegible] الظهور الا أن تقديم الوسيلة على المسؤل ادعى الى الاجابة والقبول والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة اليهم للمبالغة في التضرع والجؤار (واليك المصير) أي الرجوع بالموت والبعث لا الى غيرك وهو تذييل لما قبله مقرر للحاجة الى المغفرة لما أن الرجوع للحساب والجزاء وقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) جملة مستقلة جيء بها اثر حكاية تلقيهم لتكاليفه تعالى بحسن الطاعة اظهارا لما له تعالى عليهم في ضمن التكليف من محاسن آثار الفضل والرحمة ابتداء لا بعد السؤال كما سيجيء هذا وقد روى أنه لما نزل قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله الآية اشتد ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتوه عليه السلام ثم بركوا على الركب فقالوا أي رسول الله كلفنا من الاعمال ما نطيق الصلاة والصوم والحج والجهاد وقد أنزل اليك هذه الآية ولا نطيقها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم سمعنا وعصينا بل قولوا ... [illegible]

... فى النار الآخرة واشتغاله بانه تخليق النار والجواب الثالث وهو ان الانسان مادام لم يمت وانا لاندرى ان الله تعالى علم منه انه يموت على الكفر أو ليس كذلك فنحن شاكون فى قيام المانع فلاجرم نأمره بالايمان ونحثه عليه فاذا مات على الكفر علمنا بعد موته ان المانع كان قائما فى حقه فتبين ان شرط التكليف كان زائلا عنه حال حياته وهذا قول طائفة من قدماء أهل الجبر الجواب الرابع انا بينا ان قوله لايكلف الله نفسا الا وسعها ليس قول الله تعالى بل هو قول المؤمنين فلا يكون حجة الا ان هذا ضعيف وذلك لان الله تعالى لما حكاه عنهم فى معرض المدح لهم والثناء عليهم فبسبب هذا الكلام وجب أن يكونوا صادقين فى هذا الكلام اذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه فهذا أقصى ما يمكن أن يقال فى هذا الموضع ونسأل الله العظيم أن يرحم عجزنا وقصور فهمنا وأن يعفو عن خطايانا فانا لانطلب الا الحق ولا نروم الا الصدق * أما قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى انه هل فى اللغة فرق بين الكسب والاكتساب قال الواحدى رحمه الله الصحيح عند أهل اللغة أن الكسب والاكتساب واحد لافرق بينهما قال ذو الرمة * ألفى أباه بذاك الكسب يكتسب والقرآن أيضا ناطق بذلك قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته وقال والذين يرمون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فدل هذا على اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر ومن الناس من سلم الفرق ثم فيه قولان أحدهما ان الاكتساب أخص من الكسب لان الكسب ينقسم الى كسبه لنفسه ولغيره والاكتساب لايكون الا ما يكتسب الانسان لنفسه خاصة يقال فلان كاسب لاهله ولا يقال مكتسب لاهله والثانى قال صاحب الكشاف انما خص الخير بالكسب والشر بالاكتساب لان الاكتساب اعتمال فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهى منجذبة اليه وامارة به كانت فى تحصيله أعمل وأجد فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ولما لم يكن كذلك فى باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال والله أعلم (المسئلة الثانية) المعتزلة احتجوا بهذه الآية على ان فعل العبد بايجاده وتكوينه قالوا لان الآية صريحة فى اضافة خيره وشره اليه ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الاضافة ويجرى صدور افعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الامور التى لاقدرة له عليها البتة والكلام فيه معلوم وبالله التوفيق قال القاضى لو كان خالقا أفعالهم فما الفائدة فى التكليف وما الوجه فى ان يسألوه أن لايثقل عليهم والثقيل على قولهم كالخفيف فى انه تعالى يخلقه فيهم وليس يلحقهم به نصب ولا لغوب (المسئلة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على فساد القول بالمحابطة قالوا لانه تعالى أثبت كلا الامرين على سبيل الجمع فبين ان لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت وهذا صريح فى ان هذين الاستحقاقين يجتمعان وانه لايلزم من طريان أحدهما زوال

[illegible] تعالى غفرانك ربنا واليك المصير فسوّلهم الغفران المعلق بمشيئته عز وجل فى قوله فيغفر لمن يشاء ثم انزل الله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها تهوينا للخطب عليهم ببيان أن المراد بما فى أنفسهم ما عزموا عليه من السوء خاصة لاما يعم الخواطر التى لايستطاع الاحتراز عنها والتكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه أى سنته تعالى انه لايكلف نفسا من النفوس الا ما يتسع فيه طوقها ويتيسر عليها دون مدى الطاقة والمجهود فضلا منه تعالى ورحمة لهذه الامة كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقرئ وسعها بالفتح وهذا يدل على عدم وقوع التكليف بالمحال لاعلى امتناعه وقوله تعالى

الآخر قال الجبائي ظاهر الآية وان دل على الاطلاق الا انه مشروط والتقدير لها ماكسبت من ثواب العمل الصالح اذا لم تبطله وعليها ما اكتسبت من العقاب اذا لم تكفره بالتوبة وانما صرنا الى اضمار هذا الشرط لما بينا ان الثواب يجب أن يكون منفعة خالصة دائمة وان العقاب يجب أن يكون مضرة خالصة دائمة والجمع بينهما محال في العقول فكان الجمع بين استحقاقيهما أيضا محالا واعلم ان الكلام على هذه المسئلة مر على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده (المسئلة الرابعة) احتج كثير من المتكلمين بهذه الآية على ان الله تعالى لا يعذب الاطفال بذنوب آبائهم ووجه الاستدلال ظاهر فيه ونظيره قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى (المسئلة الخامسة) الفقهاء تمسكوا بهذه الآية في اثبات ان الاصل في الاملاك البقاء والاستمرار لان اللام في قوله لها ما كسبت يدل على ثبوت هذا الاختصاص وتأكد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كل امرئ أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين واذا تمهد هذا الاصل خرج عليه شئ كثير من مسائل الفقه منها ان المضمونات لا تملك بأداء الضمان لان المقتضى لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والعارض الموجود اما الغصب واما الضمان وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل أم الولد والمدبرة ومنها انه اذا غصب ساحة وأدرجها في بنائه او غصب حنطة فطحنها لا يزول الملك لقوله لها ما كسبت ومنها انه لا شفعة للجار لان المقتضى لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والفرق بين الشريك والجار ظاهر بدليل ان الجار لا يقدم على الشريك وذلك يمنع من حصول الاستواء ولان التضرر بمخالطة الجار أقل ولان في الشركة يحتاج الى تحمل مؤنة القسمة وهذا المعنى مفقود في الجار ومنها ان القطع لا يمنع وجوب الضمان لان المقتضى لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والقطع لا يوجب زوال الملك بدليل ان المسروق متى كان باقيا قائما فانه يجب رده على المالك ولا يكون القطع مقتضيا زوال ملكه عنه ومنها ان منكري وجوب الزكاة احتجوا به وجوابه ان الدلائل الموجبة للزكاة أخص والخاص مقدم على العام وبالجملة فهذه الآية أصل كبير في فروع الفقه والله أعلم ثم اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم قال الدعاء مخ العبادة لان الداعي يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ويشاهد جلال الله تعالى وكرمه وعزته وعظمته بنعت الاستغناء والتعالي وهو المقصود من جميع العبادات والطاعات فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء والتضرع الى الله والكلام في حقائق الدعاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب فقال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين أربعة أنواع من الدعاء وذكر في مطلع كل واحد منها قوله ربنا الا في النوع الرابع من الدعاء فانه حذف

(لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) للترغيب في المحافظة على مواجب التكليف والتحذير عن الاخلال بها ببيان أن تكليف كل نفس مع مقارنته لنعمة التخفيف والتيسير تتضمن مراعاته منفعة زائدة وانها تعود اليها لا الى غيرها ويستتبع الاخلال به مضرة تحيق بها لا بغيرها فان اختصاص منفعة الفعل بفاعله من أقوى الدواعي الى تحصيله واقتصار مضرته عليه من أشد الزواجر عن مباشرته أي لها ثواب ما كسبت من الخير الذي كلفت فعله لا لغيرها استقلالا أو اشتراكا ضرورة شمول كلمة ما لكل جزء من أجزاء مكسوبها وعليها لا على غيرها بأحد الطريقين المذكورين عقاب ما اكتسبت من الشر الذي كلفت تركه وايراد الاكتساب في جانب الشر لما فيه من اعتمال ناشئ من اعتناء النفس بتحصيل الشر وسعيها في طلبه

هذه الكلمة عنها وهو قوله واعف عنا واغفر لنا أما النوع الاول فهو قوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) لا تؤاخذنا أى لا تعاقبنا وانما جاء بلفظ المفاعلة وهو فعل واحد لان الناسى قد أمكن من نفسه وطرق السبيل اليها بفعله فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه فى ايذاء نفسه وعندى فيه وجه آخر وهو أن الله يأخذ المذنب بالعقوبة فالمذنب كأنه يأخذ ربه بالمطالبة بالعفو والكرم فانه لا يجد من يخلصه من عذابه الا هو فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به فلما كان كل واحد منهما يأخذ الآخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة (المسئلة الثانية) فى النسيان وجهان الاول ان المراد منه هو النسيان نفسه الذى هو ضد الذكر فان قيل أليس ان فعل الناسى فى محل العفو بحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل السمع وهو قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فاذا كان النسيان فى محل العفو قطعا فما معنى طلب العفو عنه فى الدعاء والجواب عنه من وجوه الاول ان النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ومنه ما لا يعذر ألا ترى ان من رأى فى ثوبه دما فأخر ازالته الى ان نسى فصلى وهو على ثوبه عد مقصرا اذ كان يلزمه المبادرة الى ازالته وأما اذا لم يره فى ثوبه فانه يعذر فيه ومن رمى صيدا فى موضع فأصاب انسانا فقد يكون بحيث لا يعلم الرامى انه يصيب ذلك الصيد أو غيره فاذا رمى ولم يتحرز كان ملوما أما اذا لم تكن أمارات الغلط ظاهرة ثم رمى وأصاب انسانا كان ههنا معذورا وكذلك الانسان اذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسى القرآن يكون ملوما وأما اذا واظب على القراءة لكنه بعد ذلك نسى فههنا يكون معذورا فثبت أن النسيان على قسمين منه ما يكون معذورا ومنه ما لا يكون معذورا وروى أنه صلى الله عليه وسلم كان اذا أراد أن يذكر حاجته شد خيطا فى أصبعه فثبت بما ذكرنا أن الناسى قد لا يكون معذورا وذلك ما اذا ترك التحفظ وأعرض عن أسباب التذكر واذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء الوجه الثانى فى الجواب أن يكون هذا دعاء على سبيل التقدير وذلك لان هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله حق تقاته فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغى الا على وجه النسيان والخطا فكان وصفهم بالدعاء بذلك اشعارا ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كأنه قيل ان كان النسيان مما تجوز المؤاخذة به فلا تؤاخذنا به الوجه الثالث فى الجواب ان المقصود من الدعاء اظهار التضرع الى الله تعالى لا طلب الفعل ولذلك فان الداعى كثيرا ما يدعو بما يقطع بان الله تعالى يفعله سواء دعا او لم يدع قال الله تعالى قل رب احكم بالحق وقال ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة وقالت الملائكة فى دعائهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك فكذا فى هذه الآية العلم بان النسيان مغفور لا يمنع من حسن طلبه فى الدعاء الوجه الرابع فى الجواب ان مؤاخذة الناسى غير ممتنعة عقلا وذلك لان الانسان اذا علم أنه بعد النسيان يكون مؤاخذا فانه بخوف المؤاخذة يستديم الذكر

شروع فى حكاية بقية دعواتهم اثر بيان سر التكليف أى لا تؤاخذنا بما صدر عنا من الامور المؤدية الى النسيان أو الخطأ من تفريط وقلة مبالاة ونحوهما مما يدخل تحت التكليف أو بأنفسهما من حيث ترتبهما على ما ذكر أو مطلقا اذ لا امتناع فى المؤاخذة بهما عقلا فان المعاصى كالسموم فكما أن تناولها ولو سهوا أو خطأ مؤد الى الهلاك فتعاطى المعاصى أيضا لا يبعد أن يفضى الى العقاب وان لم يكن عن عزيمة ووعده تعالى بعدمه لا يوجب استحالة وقوعه فان ذلك من آثار فضله ورحمته كما ينبئ عنه الرفع فى قوله عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وقد روى ان اليهود كانوا اذا نسوا شيئا عجلت لهم العقوبة فدعاؤهم بعد العلم بتحقق الموعود للاستدامة والاعتداد بالنعمة فى ذلك كما فى قوله تعالى ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك

فحينئذ لا يصدر عنه الا أن استدامة ذلك الذكر فعل شاق على النفس فلما كان ذلك جائزا فى العقول لاجرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء الوجه الخامس ان أصحابنا الذين يجوزون تكليف مالا يطاق يتمسكون بهذه الآية فقالوا الناسى غير قادر على الاحتراز عن الفعل فلولا أنه جائز عقلا من الله تعالى أن يعاقب عليه لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة عليه والقول الثانى فى تفسير النسيان أن يحمل على الترك قال الله تعالى فنسى ولم نجد له عزما وقال تعالى نسوا الله فنسيهم أى تركوا العمل لله فتركهم ويقول الرجل لصاحبه لا تنسنى من عطيتك أى لا تتركنى فالمراد بهذا النسيان أن يترك الفعل لتأويل فاسد والمراد بالخطا أن يفعل الفعل لتأويل فاسد (المسئلة الثالثة) اعلم ان النسيان والخطأ المذكورين فى هذه الآية اما أن يكونا مفسرين بتفسير ينفى فيه القصد الى فعل مالا ينبغى أو يكون أحدهما كذلك دون الآخر فأما الاحتمال الاول فانه يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر لان العمد الى المعصية لما كان حاصلا فى النسيان وفى الخطأ ثم انه تعالى أمر المسلمين أن يدعوه بقولهم لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا فكان ذلك أمرا من الله تعالى لهم بأن يطلبوا من الله أن لا يعذبهم على المعاصى ولما أمرهم بطلب ذلك دل على أنه يعطيهم هذا المطلوب وذلك يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر وأما القسم الثانى والثالث فباطلان لان المؤاخذة على ذلك قبيحة عند الخصم ومايقبح فعله من الله يمتنع أن يطلب بالدعاء فان قيل الناسى قد يؤاخذ فى ترك التحفظ قصدا وعمدا على ماقررتم فى المسئلة المتقدمة قلنا فهو فى الحقيقة مؤاخذ بترك التحفظ قصدا وعمدا فالمؤاخذة انما حصلت على ماتركه عمدا وظاهر ماذكرنا دلالة هذه الآية على رجاء العفو لأهل الكبائر * قوله تعالى (ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا) اعلم أن هذا هو النوع الثانى من الدعاء وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الاصر فى اللغة الثقل والشدة قال النابغة

يامانع الضيم ان يغشى سراتهم * والحامل الاصر عنهم بعد ماعرفوا

ثم سمى العهد اصرا لانه ثقيل قال الله تعالى وأخذتم على ذلكم اصرى أى عهدى وميثاق والاصر العطف يقال ماياصرنى عليه آصرة أى رحم وقرابة وانما سمى العطف اصرا لان عطفك عليه يحمل على قلبك كل مايصل اليه من المكاره (المسئلة الثانية) ذكر أهل التفسير فيه وجهين الاول لا تشدد علينا فى التكاليف كما شددت على من قبلنا من اليهود قال المفسرون ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة وأمرهم بأداء ربع أموالهم فى الزكاة ومن أصاب ثوبه نجاسة أمر بقطعها وكانوا اذا نسوا شيئا عجلت لهم العقوبة فى الدنيا وكانوا اذا أتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالا لهم قال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقال تعالى ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم مافعلوه الا قليل منهم وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت

(ربنا ولا تحمل علينا اصرا) عطف على ماقبله وتوسيط النداء بينهما لابراز مزيد الضراعة والاصر العبء الثقيل الذى يأصر صاحبه أى يحبسه مكانه والمراد به التكاليف الشاقة وقيل الاصر الذنب الذى لا توبة له فالمعنى أعصمنا من اقترافه وقرئ آصارا وقرئ ولا تحمل بالتشديد للمبالغة (كما حملته على الذين من قبلنا) فى حيز النصب على انه صفة لمصدر محذوف أى حملا مثل حملك اياه على من قبلنا أو على انه صفة لاصرا أى اصرا مثل الاصر الذى حملته على من قبلنا وهو ما كلفه بنو اسرائيل من بخع النفس فى التوبة وقطع موضع النجاسة وخمسين صلاة فى يوم وليلة وصرف ربع المال للزكاة وغير ذلك من التشديدات فانهم كانوا اذا أتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالا لهم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وقد عصم الله عز وجل بفضله ورحمته هذه الامة عن أمثال ذلك وأنزل فى شأنهم ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم وقال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وعن العقوبات التى عوقب بها الاولون من المسخ والخسف وغير ذلك قال عليه السلام رفع عن أمتى الخسف والمسخ والغرق

الشرب من النهر وكان عذابهم معجلا فى الدنيا كما قال من قبل أن نطمس وجوها وكانوا يمسخون قردة وخنازير قال القفال ومن نظر فى السفر الخامس من التوراة التى تدعيها هؤلاء اليهود وقف على ما أخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق ورأى الاعاجيب الكثيرة فالمؤمنون سألوا ربهم أن يصونهم عن أمثال هذه التغليظات وهو بفضله ورحمته قد أزال ذلك عنهم قال الله تعالى فى صفة هذه الامة ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم وقال عليه السلام رفع عن أمتى المسخ والخسف والغرق وقال الله تعالى وماكان الله ليعذبهم وأنت فيهم وماكان الله معذبهم وهم يستغفرون وقال عليه الصلاة والسلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والمؤمنون انما طلبوا هذا التخفيف لان التشديد مظنة التقصير والتقصير موجب للعقوبة ولا طاقة لهم بعذاب الله تعالى فلاجرم طلبوا السهولة فى التكاليف والقول الثانى لا تحمل علينا عهدا وميثاقا يشبه ميثاق من قبلنا فى الغلظ والشدة وهذا القول يرجع الى الاول فى الحقيقة لكن باضمار شئ زائد على الملفوظ فيكون القول الاول أولى (المسئلة الثالثة) لقائل أن يقول دلت الدلائل العقلية والسمعية على انه أكرم الاكرمين وأرحم الراحمين فما السبب فى أن شدد التكاليف على اليهود حتى أدى ذلك الى وقوعهم فى المخالفة والتمرد قالت المعتزلة من الجائز أن يكون الشئ مصلحة فى حق انسان مفسدة فى حق غيره فاليهود كانت الفظاظة والغلظة غالبة على طباعهم فما كانوا ينصلحون الا بالتكاليف الشاقة والشدة وهذه الامة كانت ارقة وكرم الخلق غالبا على طباعهم فكانت مصلحتهم فى التخفيف وترك التغليظ أجاب الاصحاب بأن السؤال الذى ذكرناه فى المقام الاول ننقله الى المقام الثانى فنقول ولماذا خص اليهود بغلظة الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا الى التشديدات العظيمة فى التكاليف ولماذا خص هذه الامة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكاليف السهلة فى حصول مصالحهم ومن تأمل وأنصف علم أن هذه التعليلات عليلة فجل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون * قوله تعالى (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) اعلم أن هذا هو النوع الثالث من دعاء المؤمنين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الطاقة اسم من الاطاقة كالطاعة من الاطاعة والجابة من الاجابة وهى توضع موضع المصدر (المسئلة الثانية) من الاصحاب من تمسك به فى ان تكليف ما لا يطاق جائز اذ لو لم يكن جائزا لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى أجاب المعتزلة عنه من وجوه الاول أن قوله ما لا طاقة لنا به أى ما يشق فعله مشقة عظيمة وهو كما يقول الرجل لا استطيع أن انظر الى فلان اذا كان مستثقلا له قال الشاعر

انك ان كلفتنى ما لم أطق * ساءك ما سرك منى من خلق

وفى الحديث ان النبى صلى الله عليه وسلم قال فى المملوك له طعامه وكسوته ولا يكلف من

(ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) عطف على ما قبله واستعفاء عن العقوبات التى لا تطاق بعد الاستعفاء عما يؤدى اليها التفريط فيه من التكاليف الشاقة التى لا يكاد من كلفها يخلو عن التفريط فيها كأنه قيل لا تكلفنا تلك التكاليف ولا تعاقبنا بتفريطنا فى المحافظة عليها فيكون التعبير عن انزال العقوبات بالتحميل باعتبار ما يؤدى اليها وقيل هو تكرير للاول وتصوير للاصر بصورة ما لا يستطاع مبالغة وقيل هو استعفاء عن التكليف بما لا تفى به الطاقة البشرية حقيقة فيكون دليلا على جوازه عقلا والا لما سئل التخلص عنه والتشديد ههنا لتعدية الفعل الى مفعول ثان

العمل مالا نطيق أي ماسق عليه وروى عمران بن الحصين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المريض يصلي جالسا فان لم يستطع فعلى جنب فقوله فان لم يستطع ليس معناه عدم القوة على الجلوس بل كل الفقهاء يقولون المراد منه اذا كان يلحقه في الجلوس مشقة عظيمة شديدة وقال الله تعالى في وصف الكفار ما كانوا يستطيعون السمع أي كان يشق عليهم ذلك الوجه الثاني انه تعالى لم يقل لا تكلفنا مالا طاقة لنا به بل قال لا تحملنا مالا طاقة لنا به والتحميل هو أن يضع عليه مالا طاقة له بتحمله فيكون المراد منه العذاب والمعنى لا تحملنا عذابك الذي لا نطيق احتماله فلو حملنا الآية على ذلك كان قوله لا تحملنا حقيقة فيه ولو حملناه على التكليف كان قوله لا تحملنا مجازا فيه فكان الاول أولى الوجه الثالث هب انهم سألوا الله تعالى أن لا يكلفهم بما لا قدرة لهم عليه لكن ذلك لا يدل على جواز أن يفعل خلافه لانه لو دل ذلك لدل قوله رب احكم بالحق على جواز أن يحكم بباطل وكذلك يدل قول ابراهيم عليه السلام ولا تخزني يوم يبعثون على جواز أن تخزى الانبياء وقال الله تعالى لرسوله ولا تطع الكافرين والمنافقين ولا يدل هذا على جواز أن يطيع الرسول الكافرين والمنافقين وكذا الكلام في قوله لئن أشركت ليحبطن عملك هذا جملة أجوبة المعتزلة أجاب الاصحاب فقالوا أما الوجه الاول فمدفوع من وجهين الاول أنه لو كان قوله ولا تحملنا مالا طاقة لنا به محمولا على أن لا يشدد عليهم في التكليف لكان معناه ومعنى الآية المتقدمة عليه وهو قوله ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا واحدا فيكون هذه الآية تكرارا محضا وذلك غير جائز الثاني انا بينا أن الطاقة هي الاطاقة والقدرة فقوله لا تحملنا مالا طاقة لنا به ظاهره لا تحملنا مالا قدرة لنا عليه أقصى ما في الباب انه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستثقال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز اذ ان الاصل حمل اللفظ على الحقيقة وأما الوجه الثاني فجوابه ان التحميل مخصوص في عرف القرآن بالتكليف قال الله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات الى قوله وحملها الانسان ثم هب انه لم يوجد هذا العرف الا ان قوله لا تحملنا مالا طاقة لنا به عام في العذاب وفي التكليف فوجب اجراؤه على ظاهره أما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز وأما الوجه الثالث فجوابه ان فعل الشئ اذا كان ممتنعا لم يجز طلب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع ويصير ذلك جاريا مجرى من يقول في دعائه وتضرعه ربنا لا تجمع بين الضدين ولا تقلب القديم محدثا كما أن ذلك غير جائز فكذا ما ذكرتم اذا ثبت هذا فنقول هذا هو الاصل فاذا صار ذلك متروكا في بعض الصور لدليل مفصل لم يجب تركه في سائر الصور بغير دليل والله التوفيق (المسئلة الثالثة) اعلم أنه بقي في الآية سؤالات السؤال الاول لم قال في الآية الاولى لا تحمل علينا أصرا وقال في هذه الآية لا تحملنا خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل الجواب ان الشاق يمكن حمله أما ما يكون مقدورا لا يمكن حمله فالحاصل فيما لا يطاق هو التحميل فقط أما الحمل فغير ممكن وأما الشاق فالحمل

والتحميل يمكنان فيه فلهذا السبب خص الآية الاخيرة بالتحميل السؤال الثانى انه لما طلب أن لا يكلفه بالفعل الشاق فى قوله لاتحمل علينا اصرا كان من لوازمه أن لا يكلفه مالايطاق وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب أولى والجواب الذى أتخيله فيه والعلم عندالله تعالى ان للعبد مقامين أحدهما قيامه بظاهر الشريعة والثانى شروعه فى بدء المكاشفات وذلك هو أن يشتغل بمعرفة الله وخدمته وطاعته وشكر نعمته ففى المقام الاول طلب ترك التشديد وفى المقام الثانى قال لاتطلب منى حمدا يليق بجلالك ولاشكرا يليق بآلائك ونعمائك ولامعرفة تليق بقدس عظمتك فان ذلك لايليق بذكرى وشكرى وفكرى ولاطاقة لى بذلك ولما كانت الشريعة متقدمة على الحقيقة لاجرم كان قوله ولاتحمل علينا اصرا مقدما فى الذكر على قوله لاتحملنا مالاطاقة لنا به السؤال الثالث انه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الادعية بصيغة الجمع بأنهم قالوا لاتؤاخذنا ان نسينا أوأخطأنا ولاتحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ولاتحملنا مالاطاقة لنا به فما الفائدة فى هذه الجمعية وقت الدعاء والجواب المقصود منه بيان ان قبول الدعاء عند الاجتماع أكمل وذلك لان للهمم تأثيرات فاذا اجتمعت الارواح والدواعى على شئ واحد كان حصوله أكمل * قوله تعالى (واعف عنا واغفرلنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) اعلم أن تلك الانواع الثلاثة من الادعية كان المطلوب فيها الترك وكانت مقرونة بلفظ ربنا وأما هذا الدعاء الرابع فقد حذف منه لفظ ربنا وظاهره يدل على طلب الفعل ففيه سؤالان السؤال الاول لم لم يذكر ههنا لفظ ربنا الجواب النداء انما يحتاج اليه عند البعد أما عند القرب فلا وانما حذف النداء اشعارا بأن العبد اذا واظب على التضرع نال القرب من الله تعالى وهذا سر عظيم يطلع منه على اسرار أخر السؤال الثانى ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة الجواب ان العفو أن يسقط عنه العقاب والمغفرة أن يستر عليه جرمه صونا له من عذاب التخجيل والفضيحة كأن العبد يقول أطلب منك العفو واذا عفوت عنى فاستره على فان الخلاص من عذاب القبر انما يطيب اذا حصل عقيبه الخلاص من عذاب الفضيحة والاول هو العذاب الجسمانى والثانى هو العذاب الروحانى فلما تخلص منهما أقبل على طلب الثواب وهو أيضا قسمان ثواب جسمانى وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها وثواب روحانى وغايته أن يتجلى له نور جلال الله تعالى وينكشف له بقدر الطاقة علو كبرياء الله وذلك بأن يصير غائبا عن كل ماسوى الله تعالى مستغرقا بالكلية فى نور حضور جلال الله تعالى فقوله وارحمنا طلب للثواب الجسمانى وقوله بعد ذلك أنت مولانا طلب للثواب الروحانى ولان يصير العبد مقبلا بكليته على الله تعالى لان قوله أنت مولانا خطاب الحاضرين ولعل كثيرا من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات ويقولون انها من باب الطامات ولقد صدقوا فيما يقولون فذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو أعلم بمن ضل عن

(واعف عنا) أى آثار ذنوبنا (واغفرلنا) واستر عيوبنا ولاتفضحنا على رؤس الاشهاد (وارحمنا) وتعطف بنا وتفضل علينا وتقديم طلب العفو والمغفرة على طلب الرحمة لما أن التخلية سابقة على التحلية (أنت مولانا) سيدنا ونحن عبيدك أو ناصرنا أو متولى أمورنا (فانصرنا على القوم الكافرين) فان من حق المولى أن ينصر عبده ومن يتولى أمره على الاعداء والمراد به عامة الكفرة وفيه اشارة الى أن اعلاء كلمة الله والجهاد فى سبيله تعالى حسبما أمر فى تضاعيف السورة الكريمة غاية مطالبهم *روى انه عليه الصلاة والسلام لما دعا بهذه الدعوات قيل له عند كل دعوة قد فعلت وعنه عليه السلام أنزل الله آيتين من كنوز الجنة كتبهما الرحمن بيده قبل أن يخلق الخلق بألفى عام من قرأهما بعد العشاء الاخيرة أجزأتاه عن قيام الليل وعنه عليه السلام من قرأ آيتين من سورة البقرة كفتاه وهو حجة على من استكره أن يقول سورة البقرة وقال ينبغى أن يقال السورة التى يذكر فيها البقرة كما قال عليه السلام السورة التى يذكر فيها

سبيله وهو اعلم بمن اهتدى وفي قوله أنت مولانا فائدة أخرى وذلك أن هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف بأنه سبحانه هو المتولي لكل نعمة يصلون اليها وهو المعطي لكل مكرمة يفوزون بها فلا جرم أظهروا عند الدعاء أنهم في كونهم متكلين على فضله واحسانه بمنزلة الطفل الذي لا تتم مصلحته الا بتدبير قيمه والعبد الذي لا ينتظم شمل مهماته الا باصلاح مولاه فهو سبحانه قيوم السموات والارض والقائم باصلاح مهمات الكل وهو المتولي في الحقيقة للكل على ما قال نعم المولى ونعم النصير ونظير هذه الآية الله ولي الذين آمنوا أي ناصرهم وقوله فان الله هو مولاه أي ناصره وقوله ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم * ثم قال فانصرنا على القوم الكافرين أي انصرنا عليهم في محاربتنا معهم وفي مناظرتنا بالحجة معهم وفي اعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ما قال ليظهره على الدين كله ومن المحققين من قال فانصرنا على القوم الكافرين المراد منه اعانة الله بالقوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية الى ما سوى الله وهذا آخر السورة وروى الواحدي رحمه الله عن مقاتل بن سليمان انه لما أسرى بالنبي صلى الله عليه وسلم الى السماء أعطى خواتيم سورة البقرة فقالت الملائكة ان الله عز وجل قد أكرمك بحسن الثناء عليك بقوله آمن الرسول فسله وارغب اليه فعلمه جبريل عليهما الصلاة والسلام كيف يدعو فقال محمد صلى الله عليه وسلم غفرانك ربنا واليك المصير فقال الله تعالى قد غفرت لكم فقال لا تؤاخذنا فقال الله لا أواخذكم فقال ولا تحمل علينا اصرا فقال لا أشدد عليكم فقال محمد لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فقال لا أحملكم ذلك فقال محمد واعف عنا واغفر لنا وارحمنا فقال الله تعالى قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وأنصركم على القوم الكافرين وفي بعض الروايات ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يذكر هذه الدعوات والملائكة كانوا يقولون آمين * وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول الهي وسيدي كل ما طالبته وكتبته ما أردت به الا وجهك ومرضاتك فان أصبت فبتوفيقك أصبت فاقبله من هذا المكدي بفضلك وان أخطأت فتجاوز عني بفضلك ورحمتك يا من لا يبرمه الحاح الملحين ولا يشغله سؤال السائلين وهذا آخر الكلام في تفسير هذه السورة والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله وأصحابه وسلم

﴿ سورة آل عمران مائتا آية مدنية ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(الم الله لا اله الا هو الحي القيوم) أما تفسير الم فقد تقدم في سورة البقرة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو بكر عن عاصم الم الله بسكون الميم ونصب همزة الله والباقون موصولا بفتح الميم أما قراءة عاصم فلها وجهان الاول نية الوقف ثم اظهار الهمزة لاجل الابتداء والثاني أن يكون ذلك على لغة من يقطع ألف الوصل فمن فصل

البقرة فسطاط القرآن فتعلموها فان تعلمها بركة وتركها حسرة ولن تستطيعها البطلة قيل وما البطلة قال عليه السلام السحرة * (سورة آل عمران مدنية مائتا آية) * * (بسم الله الرحمن الرحيم) * الم الله لا اله الا هو) قد سلف أن ما لا تكون من هذه الفواتح مفردة كصاد وقاف ونون ولا موازنة لمفرد كحميم وطس ويس الموازنة لقابيل وهابيل وكطسم الموازنة لدارابجرد حسبما ذكره سيبويه في الكتاب فطريق التلفظ بها الحكاية فقط ساكنة الاعجاز على الوقف سواء جعلت أسماء أو مسرودة على نمط التعديد وان لزمها التقاء الساكنين لما انه مغتفر في باب الوقف قطعا فحق هذه الفاتحة أن يوقف عليها ثم يبدأ بما بعدها كما فعله أبو بكر رضي الله عنه رواية عن عاصم

وأظهر الهمزة فللتفخيم والتعظيم وأما من نصب الميم ففيه قولان الاول وهو قول الفراء واختيار كثير من البصريين ان أسماء الحروف موقوفة الأواخر يقول ألف لام ميم كما يقول واحد اثنان ثلاثة وعلى هذا التقدير وجب الابتداء بقوله الله فاذا ابتدأنا به نثبت الهمزة متحركة الا أنهم أسقطوا الهمزة للتخفيف ثم ألقيت حركتها على الميم لتدل حركتها على أنها فى حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدأ بها فان قيل ان كان التقدير فصل احدى الكلمتين عن الاخرى امتنع اسقاط الهمزة وان كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة مع حركتها واذا امتنع بقاؤها امتنعت حركتها وامتنع القاء حركتها على الميم قلنا لم لا يجوز أن يكون ساقطا بصورته باقيا بمعناه فأبقيت حركتها لتدل على بقائها فى المعنى هذا تمام تقرير قول الفراء القول الثانى قول سيبويه وهو ان السبب فى حركة الميم التقاء الساكنين وهذا القول رده كثير من الناس وفيه دقة ولطف والكلام فى تلخيصه طويل وأقول فيه بحثان أحدهما سبب أصل الحركة والثانى كون تلك الحركة فتحة (أما البحث الاول) فهو بناء على مقدمات (المقدمة الاولى) ان الساكنين اذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك لانه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين كقولك هذا ابراهيم واسحق ويعقوب موقوفة الاواخر أما اذا لم يكن كذلك وجب التحريك لانه لا يسهل النطق بمثل هذين لانه لا يمكن النطق الا بالحركة (المقدمة الثانية) مذهب سيبويه ان حرف التعريف هى اللام وهى ساكنة والساكن لا يمكن الابتداء به فقدموا عليها همزة الوصل وحركوها ليتوصلوا بها الى النطق باللام فعلى هذا ان وجدوا قبل لام التعريف حرفا آخر فان كان متحركا توصلوا به الى النطق بهذه اللام الساكنة وان كان ساكنا حركوه وتوصلوا به الى النطق بهذه اللام وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل لان الحاجة اليها أن يتوصل بحركتها الى النطق باللام فاذا حصل حرف آخر توصلوا بحركته الى النطق بهذه اللام فتحذف هذه الهمزة صورة ومعنى حقيقة وحكما واذا كان كذلك امتنع أن يقال ألقيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكما لان هذا انما يصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الاحكام أو أثر من الآثار لكنا بينا انه ليس الامر كذلك فعلمنا أن تلك الهمزة سقطت بذاتها وبآثارها سقوطا كليا وبهذا يبطل قول الفراء (المقدمة الثالثة) أسماء هذه الحروف موقوفة الاواخر وذلك متفق عليه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الميم من قولنا الم ساكن ولام التعريف من قولنا الله ساكن وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ولزم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى وصح بهذا البيان قول سيبويه وبطل قول الفراء (أما البحث الثانى) فلقائل أن يقول الساكن اذا حرك حرك الى الكسر فلم اختير الفتح ههنا قال الزجاج فى الجواب عنه الكسر ههنا لا يليق لان الميم من قولنا الم مسبوقة بالياء فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء

وأما ما فيها من الفتح على القراءة المشهورة فانما هى حركة همزة الجلالة ألقيت على الميم لتدل على ثبوتها اذ ليس اسقاطها للدرج بل للتخفيف فهى ببقاء حركتها فى حكم الثابت المبتدا به والميم بكون الحركة لغيرها فى حكم الوقف على السكون دون الحركة كما توهم واعترض بأنه غير معهود فى الكلام وقيل هى حركة لالتقاء السواكن التى هى الياء والميم ولام الجلالة بعد سقوط همزتها وأنت خبير بأن سقوطها مبنى على وقوعها فى الدرج وقد عرفت أن سكون الميم وقفى موجب لانقطاعها عما بعدها مستدع لثبات الهمزة على حالها الا كما فى الحروف والاسماء المبنية على السكون فان حقها الاتصال بما بعدها وضعا واستعمالا فتسقط بها همزة الوصل وتحرك أعجازها لالتقاء الساكنين

وذلك ثقيل فتركت الكسرة واختيرت الفتحة وطعن أبو على الفارسى فى كلام الزجاج وقال ينتقض قوله بقولنا جير فان الراء مكسورة مع انها مسبوقة بالياء وهذا الطعن عندى ضعيف لان الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء أختها فاذا اجتمعا عظم الثقل ثم يحصل الانتقال منه الى النطق بالالف فى قولك الله وهو فى غاية الخفة فيصير اللسان منتقلا من أثقل الحركات الى أخف الحركات و الانتقال من الضد الى الضد دفعة واحدة صعب على اللسان أما اذا جعلنا الميم مفتوحة انتقل اللسان من فتحة الميم الى الالف فى قولنا الله فكان النطق به سهلا فهذا وجه تقرير قول سيبويه والله أعلم (المسئلة الثانية) فى سبب نزول أول هذه السورة قولان * الاول وهو قول مقاتل بن سليمان ان بعض أول هذه السورة فى اليهود وقد ذكرناه فى تفسير الم ذلك الكتاب والقول الثانى ان من ابتداء السورة الى آية المباهلة فى النصارى وهو قول محمد بن اسحق قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم أربعة عشر رجلا من أشرافهم وثلاثة منهم كانوا أكابر القوم أحدهم أميرهم واسمه عبد المسيح والثانى مشيرهم وذو رأيهم وكانوا يقولون له السيد واسمه الايهم والثالث حبرهم وأسقفهم وصاحب مدراسهم يقال له أبو حارثة بن علقمة أحد بنى بكر بن وائل وملوك الروم كانوا شرفوه وموّلوه وأكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده فى دينهم فلما قدموا من نجران ركب أبو حارثة بغلته وكان الى جنبه أخوه كرز بن علقمة فبينا بغلة أبى حارثة تسير اذ عثرت فقال كرز أخوه تعس الأبعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو حارثة بل تعست أمك فقال ولم يا أخى فقال انه والله النبى الذى كنا ننتظره فقال له أخوه كرز فما يمنعك منه وأنت تعلم هذا قال لان هؤلاء الملوك أعطونا أموالا كثيرة وأكرمونا فلو آمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم لأخذوا منا كل هذه الاشياء فوقع ذلك فى قلب أخيه كرز وكان يضمره الى أن أسلم فكان يحدث بذلك ثم تكلم أولئك الثلاثة الامير والسيد والحبر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من أديانهم فتارة يقولون عيسى هو الله وتارة يقولون هو ابن الله وتارة يقولون ثالث ثلاثة و يحتجون لقولهم هو الله بأنه كان يحيى الموتى و يبرئ الاكمه والابرص و يبرئ الاسقام و يخبر بالغيوب و يخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير و يحتجون فى قولهم انه ولد الله بأنه لم يكن له أب يعلم و يحتجون على ثالث ثلاثة بقول الله تعالى فعلنا وجعلنا ولو كان واحدا لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أسلموا فقالوا قد أسلمنا فقال صلى الله عليه وسلم كذبتم كيف يصح اسلامكم وأنتم تثبتون لله ولدا وتعبدون الصليب وتأكلون الخنزير قالوا فمن أبوه فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى فى ذلك أول سورة آل عمران الى بضع وثمانين آية منها ثم أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظر معهم فقال ألستم تعلمون ان الله حى لا يموت وان عيسى يأتى عليه الفناء قالوا بلى قال ألستم تعلمون انه لا يكون ولدا لا و يشبه أباه قالوا

ثم ان جعلت مسرودة على نمط التعديد فلا محل لها من الاعراب كسائر الفواتح وان جعلت اسما للسور فمحلها اما الرفع على أنها خبر مبتدا محذوف واما النصب على اضمار فعل يليق بالمقام كاذكر اواقرأ أو نحوهما وأما الرفع بالابتداء أو النصب بتقدير فعل القسم أو الجر بتقدير حرفه فلا مساغ لشئ منها لأن ما بعدها غير صالح للخبرية ولا للاقسام عليه فان الاسم الجليل مبتدأ ومابعده خبره والجملة مستأنفة أى هو المستحق للمعبودية لاغير

بلى قال ألستم تعلمون ان ربنا قيم على كل شئ يكلؤه و يحفظه و يرزقه فهل يملك عيسى شيئا من ذلك قالوا لا قال ألستم تعلمون ان الله لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء فهل يعلم عيسى شيئا من ذلك الا ما علم قالوا لا قال فان ربنا صور عيسى فى الرحم كيف يشاء فهل تعلمون ذلك قالوا بلى قال ألستم تعلمون ان ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون ان عيسى حملته امرأة كحمل المرأة ووضعته كما تضع المرأة وغذى كما يغذى الصبى ثم كان يطعم الطعام و يشرب الشراب و يحدث الحدث قالوا بلى فقال صلى الله عليه وسلم فكيف يكون كما زعمتم فعرفوا ثم أبوا الا جحودا ثم قالوا يا محمد ألست تزعم أنه كلمة الله وروح منه قال بلى قالوا فحسبنا فانزل الله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه الآية ثم ان الله تعالى أمر محمدا صلى الله عليه وسلم بملاعنتهم اذ ردوا عليه ذلك فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملاعنة فقالوا يا أبا القاسم دعنا ننظر فى أمرنا ثم نأتيك بما تريد أن نفعل فانصرفوا ثم قال بعض أولئك الثلاثة لبعض ما ترى فقال والله يا معشر النصارى لقد عرفتم ان محمدا نبى مرسل ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم ولقد علمتم ما لاعن قوم نبيا قط الا وفنى كبيرهم وصغيرهم وانه الاستئصال منكم ان فعلتم وأنتم قد أبيتم الا دينكم والاقامة على ما أنتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا أبا القاسم قد رأينا أن لا نلاعنك وان نتركك على دينك ونرجع نحن على ديننا فابعث رجلا من أصحابك معنا يحكم بيننا فى أشياء قد اختلفنا فيها من أموالنا فانكم عندنا رضا فقال عليه السلام آتونى العشية أبعث معكم الحكم القوى الامين وكان عمر يقول ما أحببت الامارة قط الا يومئذ رجاء ان أكون صاحبها فلما صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره وجعلت أتطاول له ليرانى فلم يزل يردد بصره حتى رأى أبا عبيدة بن الجراح فدعاه فقال اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه قال عمر فذهب بها أبو عبيدة واعلم أن هذه الرواية دالة على ان المناظرة فى تقرير الدين وازالة الشبهات حرفة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وان مذهب الحشوية فى انكار البحث والنظر باطل قطعا والله أعلم (المسئلة الثالثة) اعلم أن مطلع هذه السورة له نظم لطيف عجيب وذلك لان أولئك النصارى الذين نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كانه قيل لهم اما أن تنازعوه فى معرفة الاله أو فى النبوة فان كان النزاع فى معرفة الاله وهو انكم تثبتون له ولدا وان محمدا لا يثبت له ولدا فالحق معه بالدلائل العقلية القطعية فانه قد ثبت بالبرهان انه حى قيوم والحى القيوم يستحيل عقلا أن يكون له ولد وان كان النزاع فى النبوة فهذا أيضا باطل لان بالطريق الذى عرفتم ان الله تعالى أنزل التوراة والانجيل على موسى وعيسى فهو بعينه قائم فى محمد صلى الله عليه وسلم وما ذاك الا بالمعجزة وهو حاصل ههنا فكيف يمكن منازعته فى صحة النبوة فهذا هو وجه النظم وهو مضبوط حسن جدا

وقوله [illegible] (الحى القيوم) خبر آخر له أو لمبتدأ محذوف أى هو الحى القيوم لا غيره وقيل هو صفة للمبتدأ أو بدل منه [illegible] أو هو الخبر [illegible] اعتراض بين المبتدأ والخبر مقرر لما يفيده الاسم الجليل أو حال منه وأيا ما كان فهو كالدليل على اختصاص استحقاق المعبودية به سبحانه وتعالى لما مر من أن معنى الحى الباقى الذى لا سبيل عليه للموت والفناء ومعنى القيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه ومن ضرورة اختصاص ذينك الوصفين به تعالى اختصاص استحقاق المعبودية به تعالى لاستحالة تحققه بدونهما وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اسم الله الاعظم فى ثلاث سور فى سورة البقرة الله لا اله الا هو الحى القيوم وفى آل عمران الم الله لا اله الا هو الحى القيوم وفى طه وعنت الوجوه للحى القيوم وروى أن بنى اسرائيل سألوا موسى عليه السلام عن اسم الله الاعظم قال الحى القيوم و يروى أن عيسى عليه السلام كان اذا أراد احياء الموتى يدعو يا حى يا قيوم و يقال ان آصف بن برخيا حين أتى بعرش بلقيس دعا بذلك وقرئ الحى القيام [illegible] رد على من زعم أن عيسى عليه السلام كان ربا فانه روى ان وفد نجران قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] وكانوا ستين راكبا فيهم أربعة عشر رجلا من أشرافهم ثلاثة منهم أكابر اليهم يؤول أمرهم أحدهم

فلننظر ههنا الى بحثين البحث الاول مايتعلق بالالهيات فنقول انه تعالى حي قيوم وكل من كان حيا قيوما يمتنع أن يكون له ولد وانما قلنا انه حي قيوم لانه واجب الوجود لذاته وكل ماسواه فانه ممكن لذاته محدث حصل بتكوينه وتخليقه وايجاده على مابينا كل ذلك في تفسير قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم واذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون شئ منها ولدا له والها كما قال ان كل من في السموات والارض الا آت الرحمن عبدا وأيضا لما ثبت ان الاله يجب أن يكون حيا قيوما وثبت ان عيسى ما كان حيا قيوما لانه ولد وكان يأكل ويشرب ويحدث والنصارى زعموا أنه قتل وماقدر على دفع القتل عن نفسه فثبت انه ما كان حيا قيوما وذلك يقتضي القطع والجزم بأنه ما كان الها فهذه الكلمة وهي قوله الحي القيوم جامعة لجميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى في التثليث وأما البحث الثاني وهو مايتعلق بالنبوة فقد ذكره الله تعالى ههنا في غاية الحسن ونهاية الجودة وذلك لانه قال نزل عليك الكتاب بالحق وهذا يجري مجرى الدعوى ثم انه تعالى أقام الدلالة على صحة هذه الدعوى فقال وافقتموا أيها اليهود والنصارى على أنه تعالى أنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس فانما عرفتم ان التوراة والانجيل كتابان الهيان لانه تعالى قرن بانزالهما المعجزة الدالة على الفرق بين قول المحق وقول المبطل والمعجز لما حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة كان فرقانا لامحالة ثم ان الفرقان الذي هو المعجز كما حصل في كون التوراة والانجيل نازلين من عند الله فكذلك حصل في كون القرآن نازلا من عند الله واذا كان الطريق مشتركا فاما أن يكون الواجب تكذيب الكل على ماهو قول البراهمة أو تصديق الكل على ماهو قول المسلمين واما قبول البعض ورد البعض فذلك جهل وتقليد ثم انه تعالى لما ذكر ماهو العمدة في معرفة الاله على ماجاء به محمد عليه الصلاة والسلام وماهو العمدة في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لم يبق بعد ذلك عذر لمن ينازعه في دينه فلا جرم أردفه بالتهديد والوعيد فقال ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذوانتقام فقد ظهر أنه لايمكن أن يكون كلام أقرب الى الضبط والى حسن الترتيب وجودة التأليف من هذا الكلام والحمد لله على ماهدى هذا المسكين اليه وله الشكر على نعمه التي لاحد لها ولا حصر ولما لخصنا ماهو المقصود الكلي من الكلام فلنرجع الى تفسير كل واحد من الالفاظ أما قوله الله لا اله الا هو فهو رد على النصارى لانهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام فبين الله تعالى ان أحدا لايستحق العبادة سواه ثم اتبع ذلك بما يجري مجرى الدلالة عليه فقال الحي القيوم فأما الحي فهو الفعال الدراك وأما القيوم فهو القائم بذاته والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون اليه في معاشهم من الليل والنهار والحر والبرد والرياح والامطار والنعم التي لايقدر عليها سواه ولا يحصيها غيره كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها وقرأ عمر رضي الله عنه الحي القيام قال قتادة الحي الذي لايموت والقيوم القائم على

أميرهم وصاحب مشورتهم العاقب واسمه عبد المسيح وثالثهم وزيرهم ... وأسقفهم وصاحب مدارسهم أبو حارثة بن علقمة أحد بني بكر بن وائل وقد كان ملوك الروم شرفوه ومولوه وأكرموه لما شاهدوا من علمه واجتهاده في دينهم وبنوا له كنائس فلما خرجوا من نجران ركب أبو حارثة بغلته وكان أخوه كرز بن علقمة الى جنبه فبينا بغلة أبي حارثة تسير اذ عثرت فقال كرز تعسا للابعد يريد به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له أبو حارثة بل تعست أمك فقال كرز ولم يا أخي قال انه والله النبي الذي كنا ننتظره فقال له كرز فما يمنعك عنه وأنت تعلم هذا قال لان هؤلاء الملوك أعطونا أموالا كثيرة وأكرمونا فلو آمنا به لاخذوا منا كلها فوقع ذلك في قلب كرز وأضمره الى أن أسلم فكان يحدث بذلك فأتوا المدينة ثم دخلوا مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد صلاة العصر عليهم ثياب الحبرات جبب وأردية فاخرة يقول بعض من رآهم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما رأينا وفدا مثلهم وقد حانت صلاتهم فقاموا ليصلوا في المسجد فقال عليه السلام دعوهم فصلوا الى المشرق ثم تكلم أولئك الثلاثة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا تارة عيسى هو الله لانه كان يحيي الموتى ويبرئ الاسقام ويخبر بالغيوب ويخلق من الطين كهيئة (خ ٧٣٥)

... وتارة يزعمون انه ابن الله ولم يكن له أب ... وتارة أخرى انه ثالث ثلاثة ... ولو كان ...
... فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أسلموا قالوا أسلمنا قبلك فقال عليه السلام كذبتم يمنعكم من الاسلام دعاؤكم لله تعالى ولداً قالوا ان لم يكن ولد الله فمن أبوه فقال عليه السلام ألستم تعلمون انه لا يكون ولد الا و يشبه أباه فقالوا بلى قال ألستم تعلمون أن ربنا حي لا يموت وأن عيسى يأتي عليه الفناء قالوا بلى قال عليه السلام ألستم تعلمون أن ربنا قيوم على كل شيء يحفظه و يرزقه قالوا بلى قال عليه السلام فهل يملك عيسى من ذلك شيئاً قالوا لا فقال عليه السلام ألستم تعلمون أن الله تعالى لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء قالوا بلى قال عليه السلام فهل يعلم عيسى من ذلك الا ما علم قالوا بلى قال عليه السلام ألستم تعلمون أن ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء وان ربنا لا يأكل ولا يشرب ولا يحدث قالوا بلى قال عليه السلام ألستم تعلمون أن عيسى حملته أمه كما تحمل المرأة ووضعته كما تضع المرأة ولدها ثم غذي كما يغذى الصبي ثم كان يطعم الطعام و يشرب الشراب و يحدث الحدث قالوا بلى فقال عليه السلام فكيف يكون هذا كما زعمتم فسكتوا وأبوا الا الجحود فأنزل الله عز وجل من أول السورة الى نيف وثمانين آية تقريراً لما

... لهم وآجالهم وأرزاقهم وعن سعيد بن جبير الحي قبل كل حي والقيوم الذي لا ند له وقد ذكرنا في سورة البقرة ان قولنا الحي القيوم محيط بجميع الصفات المعتبرة في الالهية ولما ثبت ان المعبود يجب أن يكون حياً قيوماً ودلت البديهة والحس على أن عيسى عليه السلام ما كان حياً قيوماً وكيف وهم يقولون بأنه قتل وأظهر الجزع من الموت علمنا قطعاً أن عيسى ما كان الهاً ولا ولداً للاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علواً كبيراً * وأما قوله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه) فاعلم أن الكتاب ههنا هو القرآن وقد ذكرنا في أول سورة البقرة اشتقاقه وانما خص القرآن بالتنزيل والتوراة والانجيل بالانزال لان التنزيل للتكثير والله تعالى نزل القرآن نجماً نجماً فكان معنى التكثير حاصلاً فيه وأما التوراة والانجيل فانه تعالى أنزلهما دفعة واحدة فلهذا خصهما بالانزال ولقائل أن يقول هذا يشكل بقوله تعالى الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب و بقوله و بالحق أنزلناه و بالحق نزل واعلم أنه تعالى وصف القرآن المنزل بوصفين (الاول) قوله بالحق قال أبو مسلم انه يحتمل وجوهاً أحدها انه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الامم السالفة وثانيها ان ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقائد والاعمال و يمنعه عن سلوك الطريق الباطل وثالثها أنه حق بمعنى انه قول فصل وليس بالهزل ورابعها قال الاصم المعنى انه تعالى أنزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية وشكر النعمة واظهار الخضوع وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف في المعاملات وخامسها أنزله بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة كما قال أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً وقال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً (والوصف الثاني) لهذا الكتاب قوله مصدقاً لما بين يديه والمعنى انه مصدق لكتب الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولما أخبروا به عن الله عز وجل ثم في الآية وجهان الاول انه تعالى دل بذلك على صحة القرآن لانه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقاً لسائر الكتب لانه كان أمياً لم يختلط بأحد من العلماء ولا تلمذ لاحد ولا قرأ على أحد شيئاً والمفتري اذا كان هكذا امتنع أن يسلم عن الكذب والتحريف فلما لم يكن كذلك ثبت انه انما عرف هذه القصص بوحي الله تعالى الثاني قال أبو مسلم المراد منه انه تعالى لم يبعث نبياً قط الا بالدعاء الى توحيده والايمان به وتنزيهه عما لا يليق به والامر بالعدل والاحسان و بالشرائع التي هي صلاح كل زمان فالقرآن مصدق لتلك الكتب في كل ذلك بقي في الآية سؤالان (السؤال الاول) كيف سمي ما مضى بأنه بين يديه والجواب ان تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم (السؤال الثاني) كيف يكون مصدقاً لما تقدمه من الكتب مع ان القرآن ناسخ لاكثر تلك الاحكام والجواب اذا كانت الكتب مبشرة بالقرآن و بالرسول ودالة على أن أحكامها تثبت الى حين بعثته وانها تصير منسوخة عند نزول القرآن كانت موافقة للقرآن فكان القرآن مصدقاً لها

احتج به عليه السلام عليهم وأجاب به عن شبههم وتحقيقا للحق الذي فيه يمترون (نزل عليك الكتاب) أي القرآن عبر عنه باسم الجنس ايذانا بكمال تفوقه على بقية الافراد في حيازة كمالات ﴿٥٨٨﴾ الجنس كانه هو الحقيق بان يطلق عليه اسم الكتاب دون ما عداه كما يلوح به التصريح باسمي التوراة والانجيل وصيغة التفعيل للدلالة على التنجيم وتقديم الظرف على المفعول لما مر من الاعتناء بالمقدم والتشويق الى المؤخر والجملة اما مستأنفة أو خبر آخر عن الاسم الجليل أو هي الخبر وقوله تعالى لا اله الا هو اعتراض أو حال وقوله عز وجل الحي القيوم صفة أو بدل كما مر وقرئ نزل عليك الكتاب بالتخفيف ورفع الكتاب فالظاهر حينئذ أن يكون مستأنفة وقيل يجوز كونها خبرا بحذف العائد أي نزل الكتاب من عنده (بالحق) حال من الفاعل أو المفعول أي نزله محقا في تنزيله على ما هو عليه أو ملتبسا بالعدل في أحكامه أو بالصدق في اخباره التي من جملتها خبر التوحيد وما يليه وفي وعده ووعيده أو بما يحقق انه من عند الله تعالى من الحجج البينة (مصدقا) حال من الكتاب بالاتفاق على تقدير كون قوله تعالى بالحق حالا من فاعل نزل وأما على تقدير حاليته من الكتاب فهو ﴿ التسلسل ﴾ عند من يجوز تعدد الحال بلا عطف ولا بدلية حال منه بعد حال وأما عند

وأما قواعد الاحكام فلا شبهة في أن القرآن مصدق لها لان دلائل المباحث الالهية لا تختلف في ذلك فهو مصدق لما في الاخبار الواردة في التوراة والانجيل ثم قال الله تعالى ﴿ وأنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس ﴾ وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف التوراة والانجيل اسمان أعجميان والاشتغال باشتقاقهما غير مفيد وقرأ الحسن والانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة لان أفعيل بفتح الهمزة معدوم في أوزان العرب واعلم ان هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه ومع ذلك فننقل كلام الادباء فنبدأ بما في لفظ التوراة ففيه أبحاث ثلاثة (البحث الاول) في اشتقاقه قال الفراء التوراة معناها الضياء والنور من قول العرب ورى الزند يرى اذا قدح وظهرت النار قال الله تعالى فالموريات قدحا و يقولون وريت بك زنادي ومعناه ظهر بك الخير لي فالتوراة سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء (البحث الثاني) لهم في وزنه ثلاثة أقوال الاول قال الفراء أصل التوراة تورية تفعلة بفتح التاء وسكون الواو وفتح الراء والياء الا انه صارت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها القول الثاني قال الفراء ويجوز أن تكون تفعلة على وزن توفية وتوصية فيكون أصلها تورية الا ان الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طي فانهم يقولون في جارية جاراة وفي ناصية ناصاة قال الشاعر

فما الدنيا بباقاة لحي ﴿ وما حي على الدنيا بباق

والقول الثاني وهو قول الخليل والبصريين ان أصلها وورية فوعلة ثم قلبت الواو الاولى تاء وهذا القلب كثير في كلامهم نحو تجاه وتراث وتخمة وتكلان ثم قلبت الياء ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت توراة وكتبت بالياء على أصل الكلمة ثم طعنوا في قول الفراء أما الاول فقالوا هذا البناء نادر وأما فوعلة فكثير نحو صومعة وحوصلة ودوسرة والحمل على الاكثر أولى وأما الثاني فلانه لا يتم الا بحمل اللفظ على لغة طي والقرآن ما نزل بها البتة (البحث الثالث) في التوراة قراءتان الامالة والتفخيم فمن فخم فلأن الراء حرف يمنع الامالة لما فيه من التكرير والله أعلم واما الانجيل ففيه أقوال الاول قال الزجاج انه افعيل من النجل وهو الاصل يقال لعن الله ناجليه أي والديه فسمي ذلك الكتاب بهذا الاسم لانه الاصل المرجوع اليه في ذلك الدين والثاني قال قوم الانجيل مأخوذ من قول العرب نجلت الشئ اذا استخرجته وأظهرته و يقال للماء الذي يخرج من البئر نجل و يقال قد استنجل الوادي اذا خرج الماء من النز فسمي الانجيل انجيلا لانه تعالى أظهر الحق بواسطته والثالث قال أبو عمرو الشيباني التناجل التنازع فسمي ذلك الكتاب بالانجيل لان القوم تنازعوا فيه والرابع انه من النجل الذي هو سعة العين ومنه طعنة نجلاء سمي بذلك لانه سعة ونور وضياء أخرجه لهم وأقول أمر هؤلاء الادباء عجيب كأنهم اوجبوا في كل لفظ أن يكون مأخوذا من شئ آخر ولو كان كذلك لزم اما

التسلسل وأما الدور ولما كانا باطلين وجب الاعتراف بأنه لابد من ألفاظ موضوعة وضعا أولا حتى يجعل سائر الالفاظ مشتقة منها واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذي جعلوه مشتقا من ذلك الآخر أن يكون الاصل هو هذا والفرع هو ذاك الآخر ومن الذي اخبرهم بان هذا فرع وذاك اصل وربما كان هذا الذي يجعلونه فرعا ومشتقا في غاية الشهرة وذاك الذي يجعلونه أصلا في غاية الخفاء وأيضا فلو كانت التوراة انما سميت توراة لظهورها والانجيل انما سمي انجيلا لكونه أصلا وجب في كل ماظهر أن يسمى بالتوراة فوجب تسمية كل الحوادث بالتوراة ووجب في كل ما كان أصلا لشئ آخر أن يسمى بالانجيل والطين أصل الكوز فوجب أن يكون الطين انجيلا والذهب أصل الخاتم والغزل أصل الثوب فوجب تسمية هذه الاشياء بالانجيل ومعلوم انه ليس كذلك ثم انهم عند ايراد هذه الالزامات عليهم لابد وأن يتمسكوا بالوضع ويقولوا العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشيئين على سبيل الوضع واذا كان لا يتم المقصود في آخر الامر الا بالرجوع الى وضع اللغة فلم لا يتمسك به في أول الامر ونريح انفسنا من الخوض في هذه الكلمات وأيضا فالتوراة والانجيل اسمان أعجميان أحدهما بالعبرية والآخر بالسريانية فكيف يليق بالعاقل ان يشتغل بتطبيقهما على أوزان لغة العرب فظهر ان الاولى بالعاقل أن لا يلتفت الى هذه المباحث والله أعلم * أما قوله تعالى (من قبل هدى للناس) فاعلم أنه تعالى بين أنه أنزل التوراة والانجيل قبل أن أنزل القرآن ثم بين انه انما انزلهما هدى للناس قال الكعبي هذه الآية دالة على بطلان قول من يزعم أن القرآن عمى على الكافرين وليس بهدى لهم ويدل على معنى قوله وهو عليهم عمى ان عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز كقول نوح عليه السلام فلم يزدهم دعائي الا فرارا لما فروا عنده واعلم أن قوله هدى للناس فيه احتمالان الاول أن يكون ذلك عائدا الى التوراة والانجيل فقط وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القرآن بأنه حق ووصف التوراة والانجيل بانهما هدى والوصفان متقاربان فان قيل انه وصف القرآن في اول سورة البقرة بانه هدى للمتقين فلم لم يصفه ههنا به قلنا فيه لطيفة وذلك لانا ذكرنا في سورة البقرة انه انما قال هدى للمتقين لانهم هم المنتفعون به فصار من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم أما ههنا فالمناظرة كانت مع النصارى وهم لا يهتدون بالقرآن فلا جرم لم يقل ههنا في القرآن انه هدى بل قال انه حق في نفسه سواء قبلوه أو لم يقبلوه وأما التوراة والانجيل فهم يعتقدون في صحتهما ويدعون بانا انما نقول في ديننا عليهما فلا جرم وصفهما الله تعالى لاجل هذا التأويل بانهما هدى فهذا ما خطر بالبال والله أعلم القول الثاني وهو قول الأكثرين انه تعالى وصف الكتب الثلاثة بانها هدى فهذا الوصف عائد الى كل ما تقدم وغير مختص بالتوراة والانجيل والله أعلم بمراده * ثم قال (وانزل الفرقان) وجمهور المفسرين فيه أقوال الاول أن المراد هو الزبور كما قال وآتينا داود زبورا والثاني أن المراد هو القرآن وانما أعاده تعظيما لشأنه

من عنعنة فقد قيل انه حال من محل الحال الاولى على البدلية وقيل من المستكن في الجار والمجرور لانه حينئذ يحتمل ضمير لقيامه مقام عامله المحتمل له فيكون حالا متداخلة وعلى كل حال فهي حال مؤكدة وفائدة تقييد التنزيل بها حث أهل الكتابين على الايمان بالمنزل وتنبيههم على وجوبه فان الايمان بالمصدق موجب للايمان بما يصدقه حتما (لما بين يديه) مفعول لمصدقا واللام دعامة لتقوية العمل نحو فعال لما يريد أي مصدقا لما قبله من الكتب السالفة وفيه ايماء الى حضورها وكمال ظهور أمرها بين الناس وتصديقه اياها في الدعوة الى الايمان والتوحيد وتنزيه الله عز وجل عما لا يليق بشأنه الجليل والامر بالعدل والاحسان وكذا في انباء الانبياء والامم الخالية وكذا في نزوله على النعت المذكور فيهما وكذا في الشرائع التي لا تختلف باختلاف الامم والاعصار ظاهر لا ريب فيه وأما في الشرائع المختلفة باختلافهما فمن حيث أن احكام كل واحد منها واردة حسبما تقتضيه الحكمة التشريعية بالنسبة الى خصوصيات الامم المكلفة بها مشتملة على المصالح اللائقة بشأنهم (وانزل التوراة والانجيل) تعيين لما بين يديه وتبيين لرفعة محله تأكيدا لما قبله وتمهيدا لما بعده اذ بذلك يترقى شان مايصدقه رفعة ونباهة ويزداد في القلوب

ومدحه بكونه فارقا بين الحق والباطل أو يقال انه تعالى أعاد ذكره ليبين انه أنزله بعد التوراة والانجيل ليجعله فرقا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل وعلى هذا التقدير فلا تكرار والقول الثالث وهو قول الاكثرين ان المراد أنه تعالى كما جعل الكتب الثلاثة هدى ودلالة فقد جعلها فارقة بين الحلال والحرام وسائر الشرائع وصار هذا الكلام دالا على أن الله تعالى بين بهذه الكتب ما يلزم عقلا وسمعا هذا جملة ما قاله أهل التفسير في هذه الآية وهي عندي مشكلة أما حمله على الزبور فهو بعيد لان الزبور ليس فيه شيء من الشرائع والاحكام بل ليس فيه الا المواعظ ووصف التوراة والانجيل مع اشتمالهما على الدلائل وبيان الاحكام بالفرقان أولى من وصف الزبور بذلك وأما القول الثاني وهو حمله على القرآن فهو أيضا ضعيف لان الفرقان عطف على قوله ولا بد فيه من المغايرة والقرآن مذكور قبل هذا فهذا يقتضي أن يكون هذا الفرقان مغايرا للقرآن وبهذا الوجه ظهر ضعف القول الثالث لان كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب وعطف الصفة على الموصوف وان كان قد ورد في بعض الاشعار لكنه على خلاف الاصل فصرفه اليه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللائقة بكلام الله تعالى والمختار عندي في تفسير هذه الآية وجه رابع وهو ان المراد من هذا الفرقان المعجزات التي قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب وذلك لانهم لما أتوا بهذه الكتب وادعوا انها كتب نازلة عليهم من عند الله تعالى افتقروا في اثبات هذه الدعوى الى دليل حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين فلما أظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب فالمعجزة هي الفرقان فلما ذكر الله تعالى انه أنزل الكتاب بالحق وانه أنزل التوراة والانجيل من قبل ذلك بين انه تعالى أنزل معها ما هو الفرقان الحق وهو المعجز القاهر الذي يدل على صحتها ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلفة فهذا ما هو عندي في تفسير هذه الآية وهب ان احدا من المفسرين ما ذكره الا ان حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى وجزالة اللفظ واستقامة الترتيب والنظم والوجوه التي ذكروها تنافي كل ذلك فكان ما ذكرناه أولى والله أعلم بمراده واعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر في هذه الالفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الاله وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة أتبع ذلك بالوعيد زجرا للمعرضين عن هذه الدلائل الباهرة فقال (ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد) واعلم أن بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى وقصر اللفظ العام على سبب نزوله والمحققون من المفسرين قالوا خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ فهو يتناول كل من أعرض عن دلائل الله ثم قال (والله عزيز ذو انتقام) والعزيز الغالب الذي لا يغلب والانتقام العقوبة يقال انتقم منه انتقاما أي عاقبه وقال الليث يقال لم أرض عنه حتى نقمت منه وانتقمت اذا كافأه عقوبة بما صنع والعزيز اشارة الى القدرة التامة على العقاب وذو الانتقام اشارة

اسمان أعجميان الاول عبري والثاني سرياني ويعضده القراءة بفتح همزة الانجيل فان أفعيل ليس من أبنية العرب والتصدي لاشتقاقهما من الورى والنجل تعسف (من قبل) متعلق بأنزل أي أنزلهما من قبل تنزيل الكتاب والتصريح به مع ظهور الامر للمبالغة في البيان (هدى للناس) في حيز النصب على أنه علة للانزال أي أنزلهما لهداية الناس أو على انه حال منهما أي أنزلهما حال كونهما هدى لهم والافراد لما انه مصدر جعل نفس الهدى مبالغة أو حذف منه المضاف أي ذوي هدى ثم ان أريد هدايتهما بجميع ما فيهما من حيث هو جميع فالمراد بالناس الامم الماضية من حين نزولهما الى زمان نسخهما وان أريد هدايتهما على الاطلاق وهو الانسب بالمقام فالناس على عمومه لما أن هدايتهما بما عدا الشرائع المنسوخة من الامور التي تصدقهما القرآن فيها ومن جملتها البشارة بنزوله وبمبعث النبي صلى الله عليه وسلم تعم الناس قاطبة (وأنزل الفرقان) الفرقان في الاصل مصدر كالغفران أطلق على الفاعل مبالغة والمراد به ههنا الجنس ❊ الى ❊

الى كونه فاعلا مختارا فالاول صفة الذات والثانى صفة الفعل والله أعلم * قوله تعالى
(ان الله لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء هو الذى يصوركم فى الارحام
كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم) اعلم أن هذا الكلام يحتمل وجهين (الاحتمال
الاول) أنه تعالى لما ذكر انه قيوم والقيوم هو القائم باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم
وكونه كذلك لا يتم الا بمجموع أمرين أحدهما أن يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه
الكمية والكيفية والثانى أن يكون بحيث متى علم جهات حاجاتهم قدر على دفعها
والاول لا يتم الا اذا كان عالما بجميع المعلومات والثانى لا يتم الا اذا كان قادرا على جميع
الممكنات فقوله ان الله لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء اشارة الى كمال علمه المتعلق
بجميع المعلومات فحينئذ يكون عالما لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات
لا يشغله سؤال عن سؤال ولا تشتبه الامور عليه بسبب كثرة أسئلة السائلين ثم قوله هو
الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء اشارة الى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات
وحينئذ يكون قادرا على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم وعند حصول هذين
الامرين يظهر كونه قائما بالقسط قيوما بجميع الممكنات والكائنات ثم فيه دقيقة أخرى
وهى ان قوله ان الله لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء كما ذكرنا اشارة الى كمال علمه
سبحانه والطريق الى اثبات كونه تعالى عالما لا يجوز أن يكون هو السمع لان معرفة صحة
السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات بل الطريق اليه ليس الا الدليل
العقلى وذاك هو أن نقول ان افعال الله تعالى محكمة متقنة والفعل المحكم المتقن يدل على
كون فاعله عالما فلما كان دليل كونه تعالى عالما هو ما ذكرنا فحين ادعى كونه عالما بكل
المعلومات بقوله ان الله لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء اتبعه بالدليل العقلى الدال
على ذلك وهو أنه هو الذى صور فى ظلمات الارحام هذه البنية العجيبة والتركيب الغريب
وركبه من أعضاء مختلفة فى الشكل والطبع والصفة فبعضها عظام وبعضها غضاريف
وبعضها شرايين وبعضها أوردة وبعضها عضلات ثم انه ضم بعضها الى بعض على التركيب
الاحسن والتأليف الاكمل وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر أن يخلق من قطرة من
النطفة هذه الاعضاء المختلفة فى الطبائع والشكل والصور ويدل على كونه عالما من
حيث ان الفعل المحكم لا يصدر الا عن العالم فكان قوله هو الذى يصوركم فى الارحام
كيف يشاء دالا على كونه قادرا على كل الممكنات ودالا على صحة ما تقدم من قوله ان
الله لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء واذا ثبت انه تعالى عالم بجميع المعلومات
وقادر على كل الممكنات ثبت انه قيوم المحدثات والممكنات وظهر ان هذا كالتقرير لما
ذكره تعالى أولا من انه هو الحى القيوم ومن تأمل فى هذه اللطائف علم انه
لا يعقل كلام أكثر فائدة ولا أحسن ترتيبا ولا أكثر تأثيرا فى القلوب من هذه الكلمات
(والاحتمال الثانى) ان نزول هذه الآيات على سبب نزولها وذلك لان النصارى ادعوا

الكتب الالهية عبر عنها بوصف شامل لما ذكر منها وما لم يذكر على طريق التتميم اثر تخصيص بعض
مشاهيرها بالذكر كما فى قوله عز وجل فأنبتنا فيها حبا وعنبا الى قوله تعالى وفاكهة وأبا وأما نفس الكتب
المذكورة أعيد ذكرها بوصف خاص لم يذكر فيما سبق على طريقة العطف بتكرير لفظ الانزال تنزيلا للتغاير الوصفى منزلة التغاير الذاتى كما فى قوله سبحانه ولما جاء أمرنا نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منا ونجيناهم من عذاب غليظ وأما الزبور فانه مشتمل على المواعظ الفارقة بين الحق والباطل الداعية الى الخير والرشاد الزاجرة عن الشر والفساد وتقديم الانجيل عليه مع تأخره عنه زمانا لقوة مناسبته لما قبله فى الاشتمال على الاحكام والشرائع وشيوع اقترانهما فى الذكر وأما القرآن نفسه فذكر بنعت مادح له بعدما ذكر باسم الجنس تعظيما لشأنه ورفعا لمكانه وقد بين أولا تنزيله التدريجى الى الارض وثانيا انزاله الدفعى الى السماء الدنيا أو أريد بالانزال القدر المشترك العارى عن قيد التدريج وعدمه وأما المعجزات المقرونة بانزال الكتب
المذكورة الفارقة بين الحق والباطل (ان الذين كفروا بآيات الله) وضع موضع الضمير العائد الى ما فصل من
الكتب المنزلة أو منها ومن المعجزات الآيات مضافة الى الاسم الجليل تعيينا لحيثية كفرهم وتهويلا لامرهم

وتأكيدا لاستحقاقهم العذاب الشديد وإيذانا بان ذلك الاستحقاق لايشترط فيه الكفر بالكل بل يكفي فيه الكفر ببعض منها والمراد بالموصول اما أهل الكتابين وهو الانسب بمقام المحاجة معهم أو جنس الكفرة وهم داخلون فيه دخولا أوليا أي ان الذين كفروا بما ذكر من آيات الله الناطقة بالحق لاسيما بتوحيده تعالى وتنزيهه عما لايليق بشانه الجليل كلا او بعضا مع ما بها من النعوت الموجبة للايمان بها بان كذبوا بالقرآن اصالة وبسائر الكتب الالهية تبعا لما أن تكذيب المصدقة موجب لتكذيب ما يصدقه حتما وأصالة ايضا بان كذبوا بآياتها الناطقة بالتوحيد والتنزيه وبآياتها المبشرة بنزول القرآن ومبعث النبي صلى الله عليه وسلم اوغيروها (لهم) بسبب كفرهم بها (عذاب) مرتفع اما على الفاعلية من الجار والمجرور أو على الابتداء والجملة خبر ان والتنوين للتفخيم أي أي عذاب (شديد) لايقادر قدره وهو وعيد جيء به اثر تقرير امر التوحيد الذاتي والوصفي والاشارة الى ما ينطق بذلك من الكتب الالهية حملا على القبول والاذعان وزجرا عن الكفر والعصيان (والله عزيز) لايغالب يفعل مايشاء ويحكم ما يريد (ذو انتقام) عظيم خارج عن افراد جنسه وهو ❁ زعم ❁ افتعال من النقمة وهي السطوة والتسلط يقال انتقم منه اذا عاقبه بجنايته والجملة اعتراض تذييلي مقرر للوعيد ومؤكد له

الهية عيسى عليه السلام وعولوا في ذلك على نوعين من الشبه أحد النوعين شبه مستخرجة من مقدمات مشاهدة والنوع الثاني شبه مستخرجة من مقدمات الزامية (أما النوع الاول من الشبه) فاعتمادهم في ذلك على أمرين أحدهما يتعلق بالعلم والثاني يتعلق بالقدرة أما ما يتعلق بالعلم فهو ان عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب وكان يقول لهذا أنت أكلت في دارك كذا ويقول لذاك انك صنعت في دارك كذا فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم وأما الامر الثاني من شبههم فهو متعلق بالقدرة وهو ان عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالقدرة وليس للنصارى شبه في المسئلة سوى هذين النوعين ثم انه تعالى لما استدل على بطلان قولهم في الهية عيسى وفي التثليث بقوله الحي القيوم بمعنى الاله يجب أن يكون حيا قيوما وعيسى ما كان حيا قيوما لزم القطع انه ما كان الها فاتبعه بهذه الآية ليقرر فيها ما يكون جوابا عن هاتين الشبهتين أما الشبهة الاولى وهي المتعلقة بالعلم وهي قولهم انه أخبر عن الغيوب فوجب أن يكون الها فأجاب الله تعالى عنه بقوله ان الله لايخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وتقرير الجواب انه لايلزم من كونه عالما ببعض المغيبات ان يكون الها لاحتمال انه انما علم ذلك بوحي من الله اليه وتعليم الله تعالى له ذلك لكن عدم احاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على انه ليس باله لان الاله هو الذي لايخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فان الاله هو الذي يكون خالقا والخالق لابد وأن يكون عالما بمخلوقه ومن المعلوم بالضرورة ان عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات فكيف والنصارى يقولون انه اظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب كله لعلم ان القوم يريدون أخذه وقتله وانه يتأذى بذلك ويتألم فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر انه ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات والاله هو الذي لايخفى عليه شيء من المعلومات فوجب القطع بأن عيسى عليه السلام ما كان الها فثبت ان الاستدلال بمعرفة بعض الغيب لايدل على حصول الالهية وأما الجهل ببعض الغيب يدل قطعا على عدم الالهية فهذا هو الجواب عن النوع الاول من الشبه المتعلقة بالعلم أما النوع الثاني من الشبه وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فأجاب الله تعالى عنها بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء والمعنى ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لايدل على كونه الها لاحتمال ان الله تعالى أكرمه بذلك الاحياء اظهارا لمعجزته واكراما له أما العجز عن الاحياء والاماتة في بعض الصور يدل على عدم الالهية وذلك لأن الاله هو الذي يكون قادرا على أن يصور في الارحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب والتأليف الغريب ومعلوم ان عيسى عليه السلام ما كان قادرا على الاحياء والاماتة على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لأمات أولئك الذين اخذوه وعلى

زعم النصارى وقتلوه فثبت ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله فى بعض الصور لايدل على كونه الها أما عدم حصولهما على وفق مراده فى سائر الصور يدل على أنه ما كان الها فظهر بما ذكرنا ان هذه الشبهة الثانية أيضا ساقطة (وأما النوع الثانى) من الشبه فهى الشبه المبنية على مقدمات الزامية وحاصلها يرجع الى نوعين النوع الاول ان النصارى يقولون أيها المسلمون أنتم توافقوننا على انه ما كان له أب من البشر فوجب أن يكون ابنا لله فأجاب الله تعالى عنه أيضا بقوله هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء لان هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الاب وان شاء صوره ابتداء من غير الاب والنوع الثانى ان النصارى قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم ألست تقول ان عيسى روح الله وكلمته فهذا يدل على انه ابن الله فأجاب الله تعالى عنه بأن هذا الزام لفظى واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز فاذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلى كان من باب المتشابهات فوجب رده الى التأويل وذلك هو المراد بقوله هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فظهر بما ذكرنا أن قوله الحى القيوم اشارة الى ما يدل على أن المسيح ليس باله ولا ابن الاله وأما قوله ان الله لايخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء فهو جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم وقوله هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء جواب عن تمسكهم بقدرته على الاحياء والاماتة وعن تمسكهم بأنه ما كان له أب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله وأما قوله هو الذى أنزل عليك الكتاب فهو جواب عن تمسكهم بما ورد فى القرآن ان عيسى روح الله وكلمته ومن أحاط علما بما ذكرناه ولخصناه علم ان هذا الكلام على اختصاره أكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون فى هذا الباب وأنه ليس فى المسئلة حجة ولا شبهة ولا سؤال ولا جواب الا وقد اشتملت هذه الآية عليه فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله وأما كلام من قبلنا من المفسرين فى تفسير هذه الآيات فلم نذكره لانه لا حاجة اليه فمن أراد ذلك طالع الكتب ثم انه تعالى لما أجاب عن شبههم أعاد كلمة التوحيد زجرا للنصارى عن قولهم بالتثليث فقال لا اله الا هو العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهو تقرير لما تقدم من ان علم المسيح ببعض الغيوب وقدرته على الاحياء والاماتة فى بعض الصور لايكفى فى كونه الها فان الاله لا بد وان يكون كامل القدرة وهو العزيز وكامل العلم وهو الحكيم * وبقى فى الآية أبحاث لطيفة أما قوله لايخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء فالمراد انه لايخفى عليه شئ فان قيل ما الفائدة فى قوله فى الارض ولا فى السماء مع انه لو أطلق كان أبلغ قلنا الغرض بذلك افهام العباد كمال علمه وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والارض أقوى وذلك لان الحس يرى عظمة السموات والارض فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله عز وجل والحس متى أعان العقل على المطلوب كان الفهم أتم والادراك أكمل ولذلك فان المعانى الدقيقة اذا أريد ايضاحها

(ان الله لايخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء) استئناف كلام سيق لبيان سعة علمه تعالى واحاطته بجميع ما فى العالم من الاشياء التى من جملتها ما صدر عنهم من الكفر والفسوق سرا وجهرا اثر بيان كمال قدرته وعزته تربية لما قبله من الوعيد وتنبيها على أن الوقوف على بعض المغيبات كما كان فى عيسى عليه السلام بمعزل من بلوغ رتبة الصفات الالهية وانما عبر عن علمه عز وجل بما ذكر بعدم خفائه عليه كما فى قوله سبحانه وما يخفى على الله من شئ فى الارض ولا فى السماء ايذانا بأن علمه تعالى بمعلوماته وان كانت فى أقصى الغايات الخفية ليس من شأنه أن يكون على وجه يمكن أن يقارنه شائبة خفاء بوجه من الوجوه كما فى علوم المخلوقين بل هو فى غاية الوضوح والجلاء والجملة المنفية خبر لان وتكرير الاسناد لتقوية الحكم وكلمة فى متعلقة بمحذوف وقع صفة لشئ مؤكدة لعمومه المستفاد من وقوعه فى سياق النفى

أى لايخفى عليه شئ ما كائن فى الارض ولا فى السماء أعم من أن يكون ذلك بطريق الاستقرار فيهما أو الجزئية منهما وقيل متعلقة بيخفى وانما عبر بهما عن كل العالم لانهما قطراه وتقديم

ذكر لهما مثال فان المثال يعين على الفهم أما قوله هو الذى يصوركم قال الواحدى التصوير جعل الشئ على صورة والصورة هيئة حاصلة للشئ عند ايقاع التأليف بين اجزائه وأصله من صاره يصوره اذا أماله فهى صورة لانها مائلة الى شكل أبويه وتمام الكلام فيه ذكرناه فى قوله تعالى فصرهن اليك وأما الارحام فهى جمع رحم وأصلها من الرحمة وذلك لان الاشتراك فى الرحم يوجب الرحمة والعطف فلهذا اسمى ذلك العضو رحما والله أعلم * قوله تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الالباب) اعلم ان فى هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) قد ذكرنا فى اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء بما قبله احتمالين أحدهما ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثانى ان ذلك كالجواب عن شبه النصارى فاما على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى أراد أن يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الاشكال وهو المراد بقوله هو الذى يصوركم فى الارحام وأما الروحانية فأشرفها العلم الذى تصير الروح معه كالمرآة المجلوة التى تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله هو الذى أنزل عليك الكتاب وأما على الاحتمال الثانى فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء فى القرآن من قوله تعالى فى صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكلمته فبين الله تعالى بهذه الآية ان القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم وهو فى غاية الحسن والاستقامة (المسئلة الثانية) اعلم ان القرآن دل على انه بكليته محكم ودل على أنه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه أما ما دل على أنه بكليته محكم فهو قوله الر تلك آيات الكتاب الحكيم الر كتاب أحكمت آياته فذكر فى هاتين الآيتين ان جميعه محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعانى وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه فى فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من اتيان كلام يساوى القرآن فى هذين الوصفين والعرب تقول فى البناء الوثيق والعقد الوثيق الذى لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم وأما ما دل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها مثانى والمعنى انه يشبه بعضه بعضا فى الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اى لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام فى الفصاحة والركاكة وأما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية التى نحن فى تفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم من تفسيرهما فى عرف

الارض على السماء لاظهار الاعتناء بشأن أحوال أهلها وتوسيط حرف النفى بينهما للدلالة على الترقى من الادنى الى الاعلى باعتبار القرب والبعد منا المستدعيين للتفاوت بالنسبة الى علو بنا وقوله عز وجل (هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء) جملة مستأنفة ناطقة ببعض أحكام قيوميته تعالى وجريان أحوال الخلق فى أطوار الوجود حسب مشيئته المبنية على الحكم البالغة مقررة لكمال علمه مع زيادة بيان لتعلقه بالاشياء قبل دخولها تحت الوجود ضرورة وجوب علمه تعالى بالصور المختلفة المترتبة على التصوير المترتب على المشيئة قبل تحققها بمراتب وكلمة فى متعلقة بيصوركم أو بمحذوف وقع حالا من ضمير المفعول أى يصوركم وانتم فى الارحام مضغ وكيف معمول ليشاء والجملة فى محل النصب على الحالية اما من فاعل يصوركم أى يصوركم كائنا على مشيئته تعالى أى مريدا أو من مفعوله أى يصوركم كائنين على مشيئته تعالى تابعين لها فى قبول الاحوال المتغايرة من كونكم نطفا ثم علقا ثم مضغا غير مخلقة ثم مخلقة وفى الاتصاف بالصفات المختلفة من الذكورة والانوثة والحسن والقبح وغير

الشريعة أما المحكم فالعرب تقول حاكمت وحكمت وأحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي أحكم اليتيم كما تحكم ولدك أي امنعه عن الفساد وقال جرير أحكموا سفهاءكم أي امنعوهم و بناء محكم أي وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي وأما المتشابه فهو ان يكون أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة وأتوا به متشابها أي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال الله تعالى تشابهت قلوبهم ومنه يقال اشتبه على الامر اذا لم يفرق بينهما و يقال لاصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين و بينهما أمور متشابهات وفي رواية أخرى مشتبهات ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم السبب على المسبب ونظيره المشكل سمي بذلك لانه أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل و يحتمل أن يقال انه الذي لا يعرف ان الحق ثبوته أو عدمه وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه في العقل والذهن ومشابها له وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة فنقول الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه أكثر المحققين ثم نذكر عقيبه أقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما أن لا يكون فاذا كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص وأما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو اما أن يكون احتماله لأحدهما راجحا على الآخر واما أن لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السواء فان كان احتماله لاحدهما راجحا على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا و بالنسبة الى المرجوح مؤولا وأما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا و بالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ اما أن يكون نصا أو ظاهرا أو مؤولا أو مشتركا أو مجملا أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم * وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في ان دلالة اللفظ عليه غير راجحة وان لم يكن راجحا لكنه غير مرجوح والمؤول مع انه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك يسمى متشابها اما لان الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للاثبات في الذهن واما لاجل ان الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم اطلاقا لاسم

ذلك من الصفات وفيه من الدلالة على بطلان زعم من زعم ربوبية عيسى عليه السلام وهو من جملة أبناء النواسيت المتقلبين في هذه الاطوار على مشيئة الباري عز وجل وكال ركاكة عقولهم ما لا يخفى وقرئ تصوركم على صيغة الماضي من التفعل أي صوركم لنفسه وعبادته (لا اله الا هو) اذ لا يتصف بشيء مما ذكر من الشؤن العظيمة الخاصة بالالوهية أحد ليتوهم الوهيته (العزيز الحكيم) المتناهي في القدرة والحكمة ولذلك يخلقكم ما ذكر من النمط البديع (هو الذي أنزل عليك الكتاب) شروع في ابطال شبههم الناشئة عما نطق به القرآن في نعت عيسى عليه السلام بطريق الاستئناف اثر بيان اختصاص الربوبية ومناطها به سبحانه وتعالى تارة بعد أخرى وكون كل من عداه مقهورا تحت ملكوته تابعا لمشيئته قيل ان وفد نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ألست تزعم يا محمد أن عيسى كلمة الله وروح منه قال عليه السلام بلى قالوا فحسبنا ذلك فنعى عليهم زيفهم وفتنتهم وبين أن الكتاب مؤسس على أصول رصينة وفروع مبنية عليها ناطقة بالحق قاضية ببطلان ما هم عليه من الضلال

السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر انما المشكل بان يكون اللفظ بأصل وضعه راجحا في أحد المعنيين ومرجوحا في الآخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا ومثاله من القرآن قوله تعالى واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء رادا على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها وكذلك قوله تعالى نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان ما يكون ضدا للعلم ومرجوحه الترك والآية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى واعلم ان هذا موضع عظيم فنقول ان كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي ان الآيات الموافقة لمذهبه محكمة وان الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاؤن الا أن يشاء الله رب العالمين متشابه والسني يقلب الامر في ذلك فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى أحدهما راجحا و بالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم وأما ان حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما أن يكون لفظيا واما أن يكون عقليا أما القسم الاول فنقول هذا انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس اللهم الا أن يقال ان أحدهما قاطع في دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان أو يقال كل واحد منهما وان كان راجحا الا ان أحدهما يكون أرجح وحينئذ يحصل الرجحان الا انا نقول أما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار وعدم المعارض النقلي والعقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا فثبت ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا وأما الثاني وهو أن يقال أحد الدليلين أقوى من الدليل الثاني وان كان أصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة

والمراد بالانزال القدر المشترك المجرد عن الدلالة على قيد التدريج وعدمه ولام الكتاب للعهد وتقديم الظرف عليه لما أشير اليه فيما قبل من الاعتناء بشأن بشارته عليه السلام بتشريف الانزال عليه ومن التشويق الى ما أنزل فان النفس عند تأخير ما حقه التقديم لا سيما عند الاشعار برفعة شأنه أو بمنفعته تبقى مترقبة له فيتمكن لديها عند وروده عليها فضل تمكن وليتصل به تقسيمه الى قسميه

انما استعمال اللفظ فى معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين التأويل فظهر انه لاسبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا ثم اذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره فعند هذا لايحتاج الى أن يعرف ان ذلك المرجوح الذى هو المراد ماذا لان السبيل الى ذلك انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لايمكن الا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بيناظنية لاسيما الدلائل المستعملة فى ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون فى غاية الضعف وكل هذا لايفيد الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل فى المسائل القطعية محال فلهذا التحقيق المتين مذهبنا ان بعد اقامة الدلالة القطعية على ان حمل اللفظ على الظاهر محال لايجوز الخوض فى تعيين التأويل فهذا منتهى ما حصلناه فى هذا الباب والله ولى الهداية والرشاد (المسئلة الثالثة) فى حكاية أقوال الناس فى المحكم والمتشابه فالاول ما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال المحكمات هى الثلاث آيات التى فى سورة الانعام قل تعالوا الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود وهى أسماء حروف الهجاء المذكورة فى أوائل السور وذلك انهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه (وأقول) التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم الى قسمين منها مالايجوز أن يتغير بشرع وشرع وذلك كالامر بطاعة الله تعالى والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بشرع وشرع كأعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس لان الآيات الثلاث فى سورة الانعام مشتملة على هذا القسم وأما المتشابه فهو الذى سميناه بالمجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على السوية فان دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التى تفسر هذه الالفاظ بها على السوية لا بدليل منفصل على ما لخصناه فى أول سورة البقرة * القول الثانى وهو ايضا مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ والقول الثالث قال الاصم المحكم هو الذى يكون دليله واضحا لائحا مثل ما أخبر الله تعالى به من انشاء الخلق فى قوله تعالى فخلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شئ حى وقوله وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج فى معرفته الى التدبر والتامل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابا ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشاء أولا قدر على الاعادة ثانيا واعلم ان كلام الاصم غير ملخص فانه ان عنى بقوله المحكم ما يكون دلائله واضحة ان المحكم هو الذى يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لايكون كذلك وهو اما المجمل

المتساوى أو المؤول المرجوح فهذا هو الذى ذكرناه أولا وان عنى به ان المحكم هو الذى يعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله مايعلم صحته بضرورة العقل والمتشابه مايعلم صحته بدليل العقل وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابها لان قوله فخلقنا النطفة علقة أمر يحتاج فى معرفة صحته الى الدلائل العقلية وان أهل الطبيعة يقولون السبب فى ذلك الطبائع والفصول أو تأثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتزاجاتها فكما ان اثبات الحشر والنشر مفتقر الى الدليل فكذلك اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى مفتقر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت كلها مفتقرة الى الدليل الا انها تنقسم الى مايكون الدليل فيه ظاهرا بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبينة يؤمن الغلط معها الا نادرا ومنها مايكون الدليل فيه خفيا كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الاول هو المحكم والثانى هو المتشابه القول الرابع ان كل ماأمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلى أو بدليل خفى فذاك هو المحكم وكل مالا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير الثواب والعقاب فى حق المكلفين ونظيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة أيان مرساها (المسئلة الرابعة) فى الفوائد التى لاجلها جعل بعض القرآن محكما و بعضه متشابها اعلم أن من الملحدة من طعن فى القرآن لاجل اشتماله على المتشابهات وقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبرى يتمسك بآيات الجبر كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا والقدرى يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى ذلك عن الكفار فى معرض الذم لهم فى قوله وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر وفى موضع آخر وقالوا قلوبنا غلف وأيضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنافى يتمسك بقوله لاتدركه الابصار ومثبت الجهة يتمسك بقوله يخافون ربهم من فوقهم و بقوله الرحمن على العرش استوى والنافى يتمسك بقوله ليس كمثله شئ ثم ان كل واحد يسمى الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة و بما آل الامر فى ترجيح بعضها على بعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذى هو المرجوع اليه فى كل الدين الى قيام الساعة هكذا أليس انه لوجعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه المتشابهات كان أقرب الى حصول الغرض * واعلم أن العلماء ذكروا فى فوائد المتشابهات وجوها (الوجه الاول) انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال الله تعالى أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين (الوجه الثانى) لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلا لكل ماسوى ذلك المذهب وذلك مماينفر أرباب المذاهب

من قبوله وعن النظر فيه فالانتفاع به انما حصل لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه مايقوى مذهبه و يؤثر مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب و يجتهد فى التأمل فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا فى ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله و يصل الى الحق (الوجه الثالث) ان القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدليل العقل وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد و يصل الى ضياء الاستدلال والبينة أما لو كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى فى الجهل والتقليد (الوجه الرابع) لما كان القرآن مشتملا على المحكم والمتشابه افتقروا الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك ماكان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان ايراد هذه المتشابهات لاجل هذه الفوائد الكثيرة (الوجه الخامس) وهو السبب الاقوى فى هذا الباب ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبائع العوام تنبو فى أكثر الامر عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام فى أول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفى فوقع فى التعطيل فكان الاصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض مايناسب مايتوهمونه و يتخيلونه و يكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذى يخاطبون به فى اول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثانى وهو الذى يكشف لهم فى آخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا فى هذا الباب والله أعلم بمراده واذا عرفت هذه المباحث فلنرجع الى التفسير أما قوله تعالى هو الذى أنزل عليك الكتاب فالمراد به هو القرآن منه آيات محكمات وهى التى يكون مدلولاتها متأكدة اما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك فى المسائل القطعية أو يكون مدلولاتها خالية عن معارضات أقوى منها ثم قال هن أم الكتاب وفيه سؤالان (السؤال الاول) مامعنى كون المحكم أما للمتشابه الجواب الام فى حقيقة اللغة الاصل الذى منه يكون الشئ فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لاجرم صارت المحكمات كالام للمتشابهات وقيل ان ماجرى فى الانجيل من ذكر الاب وهو انه قال ان البارى القديم المكون للاشياء الذى به قامت الخلائق و به ثبتت الى أن يبعثها فعبر عن هذا المعنى بلفظ الاب من جهة ان الاب هو الذى حصل منه تكوين الابن ثم وقع فى الترجمة ماأوهم الابوة الواقعة من جهة الولادة فكان قوله ماكان لله أن يتخذ من ولد محكما لان معناه متأكد بالدلائل العقلية القطعية وكان قوله عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات التى يجب ردها الى ذلك المحكم (السؤال الثانى) لم قال أم الكتاب ولم يقل أمهات الكتاب الجواب ان مجموع المحكمات فى تقدير شئ واحد ومجموع المتشابهات

(منه آيات) الظرف خبر وآيات مبتدأ أو بالعكس بتأويل مر تحقيقه فى قوله تعالى ومن الناس من يقول الآية والاول أوفق بقواعد الصناعة والثانى أدخل فى جزالة المعنى اذ المقصود الاصلى انقسام الكتاب الى القسمين المعهودين لا كونهما من الكتاب فتذكر والجملة مستأنفة أو فى حيز النصب على الحالية من الكتاب أى هو الذى أنزل الكتاب كائنا على هذه الحال أى منقسما الى محكم ومتشابه أو الظرف هو الحال وحده وآيات مرتفع به على الفاعلية (محكمات) صفة آيات أى قطعية الدلالة على المعنى المراد محكمة العبارة محفوظة من الاحتمال والاشتباه

فى تقدير شئ آخر واحدهما أم للآخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وأمه آية ولم يقل آيتين وانما قال ذلك على معنى أن مجموعهما آية واحدة فكذلك ههنا ثم قال واخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابهات قال الخليل وسيبويه ان أخر فارقت أخواتها فى حكم واحد وذلك لان أخر جمع أخرى وأخرى تأنيث آخر وآخر على وزن أفعل وما كان على وزن أفعل فانه يستعمل مع من أو بالالف واللام فيقال زيد أفضل من عمر وزيد الافضل فالالف واللام معاقبتان لمن فى باب أفعل فكان القياس أن يقال زيد آخر من عمرو أو يقال زيد الآخر الا انهم حذفوا منه لفظ من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوه اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام معاقبتان لمن فسقط الالف واللام أيضا فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار آخر فأخر جمعه فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظائرها فى سقوط الالف واللام عن جمعها ووحدانها ثم قال فأما الذين فى قلوبهم زيغ اعلم انه تعالى لما بين ان الكتاب ينقسم الى قسمين منه محكم ومنه متشابه بين ان أهل الزيغ لا يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ الميل عن الحق يقال زاغ زيغا أى مال ميلا واختلفوا فى هؤلاء الذين أريدوا بقوله فى قلوبهم زيغ فقال الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسيح فقالوا أليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فأنزل الله هذه الآية ثم أنزل ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم، قال الكلبى هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة واستخراجه من الحروف المقطعة فى أوائل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال فى آخر الآية وما يعلم تأويله الا الله وماذاك الا وقت القيامة لانه تعالى أخفاه عن كل الخلق حتى عن الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام وقال المحققون ان هذا يعم جميع المبطلين وكل من احتج لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه ومن جملته ما وعد الله به الرسول من النصرة وما أوعد الكفار من النقمة ويقولون ائتنا بعذاب الله ومتى تأتينا الساعة ولوما تأتينا بالملائكة فوهوا الامر على الضعفة ويدخل فى هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه لما ثبت بصريح العقل ان كل ما كان مختصا بالحيز فاما أن يكون فى الصغر كالجزء الذى لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق واما أن يكون أكبر منه فيكون منقسما مركبا وكل مركب فانه ممكن ومحدث فبهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الاله فى مكان فيكون قوله الرحمن على العرش استوى متشابها فمن تمسك به كان متمسكا بالمتشابهات ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد فانه لما ثبت بالبرهان العقلى ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعى وثبت ان حصول ذلك الداعى من الله تعالى وثبت أنه متى كان الامر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا وعدمه عند عدم هذه الداعية واجبا فحينئذ يبطل ذلك

فى واحد العشرة لا بمعنى اللام فان ذلك يؤدى الى كون الكتاب عبارة عما عدا المحكمات والجملة اما صفة لما قبلها أو مستأنفة وانما أفرد الام مع تعدد الآيات لما أن المراد بيان أصلية كل واحدة منها أو بيان أن الكل بمنزلة آية واحدة كما فى قوله تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين وقيل اكتفى بالمفرد عن الجمع كما فى قول الشاعر * بها جيف الحسرى فأما عظامها * فبيض وأما جلدها فصليب أى وأما جلودها (وأخر) نعت لمحذوف معطوف على آيات أى وآيات أخر وهى جمع أخرى وانما لم ينصرف لانه وصف معدول عن الآخر أو عن آخر من (متشابهات) صفة لاخر وفى الحقيقة صفة للمحذوف أى محتملات لمعان متشابهة لا يمتاز بعضها من بعض فى استحقاق الارادة بها ولا يتضح الامر الا بالنظر الدقيق والتأمل الانيق فالتشابه فى الحقيقة وصف لتلك المعانى وصف به الآيات على طريقة وصف الدال بوصف المدلول

وقيل لما كان من شأن الامور المتشابهة أن يعجز العقل عن التمييز بينها سمى كل مالا يهتدى اليه العقل متشابها وان لم يكن
ذلك بسبب التشابه كما أن المشكل فى الاصل ما دخل فى أشكاله وأمثاله ولم يعلم بعينه ثم أطلق على كل

التفويض وثبت ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات فبين الله تعالى فى كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة ويقتصرون على الظواهر الموهمة انهم يتمسكون بالمتشابهات لاجل أن فى قلوبهم زيغا عن الحق وطلبا لتقرير الباطل واعلم انك لا ترى طائفة فى الدنيا الا وتسمى الآيات المطابقة لمذهبه محكمة والآيات المطابقة لمذهب خصمه متشابهة ثم هول الامر فى ذلك الا ترى الى الجبائى فانه يقول المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب وتكليف مالا يطاق الى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات وقال أبو مسلم الاصفهانى الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال ولا يتأوله على المحكم الذى بينه الله تعالى بقوله وأضلهم السامرى وأضل فرعون قومه وما هدى وما يضل به الا الفاسقين وفسر وأيضا قوله واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها على أنه تعالى أهلكهم وأراد فسقهم وان الله تعالى يطلب العلل على خلقه ليهلكهم مع انه تعالى قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويريد الله ليبين لكم ويهديكم وتأولوا قوله تعالى زينا لهم أعمالهم فهم يعمهون على انه تعالى زين لهم النعمة ونقضوا بذلك ما فى القرآن كقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وما كنا مهلكى القرى الا وأهلها ظالمون وقال وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه وقال ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم فكيف يزين العمه فهذا ما قاله أبو مسلم وليت شعرى لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات وعلى الآيات المخالفة لمذهبه بأنها متشابهات ولم أوجب فى تلك الآيات المطابقة لمذهبه اجراءها على الظاهر وفى الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالرجوع الى الدلائل العقلية الباهرة فاذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الادلة العقلية فان مذهبهم لا يتم الا اذا قلنا بأنه صدر عنه أحد الفعلين دون الثانى من غير مرجح وذلك تصريح بنفى الصانع ولا يتم الا اذا قلتم بأنه سبحانه ما كان عالما بكيفيات الافعال فى الازل وذلك تصريح بتجهيل الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بأن صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله به فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الازيد والانقص لا لمخصص وذلك نفى الصانع ولزم منه أيضا أن لا يدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل عالما وحينئذ ينسد باب الاستدلال بأحكام أفعال الله تعالى على كون فاعلها عالما ولو أن أهل السموات والارض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدروا على دفعها فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية الباهرة فكيف يجوز لعاقل أن يسمى الآيات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابه فظهر بما ذكرناه ان القانون المستمر عند جمهور الناس ان كل آية توافق مذهبهم فهى المحكمة وكل آية تخالفهم فهى المتشابهة وأما المحقق المنصف فانه يحمل الامر فى الآيات على أقسام ثلاثة أحدها ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية فذاك هو المحكم حقا وثانيها الذى قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها فذاك

غامض وان لم يكن غموضه من تلك الجهة وانما جعل ذلك كذلك ليظهر فضل العلماء ويزداد حرصهم على الاجتهاد فى تدبرها وتحصيل العلوم التى نيط بها استنباط ما أريد بها من الاحكام الحقة فينالوا بها وباتعاب القرائح فى استخراج مقاصدها الرائقة ومعانيها اللائقة المدارج العالية ويعرجوا بالتوفيق بينها وبين المحكمات من اليقين والاطمئنان الى المعارج القاصية وأما قوله عز وجل الر كتاب أحكمت آياته فمعناه انها حفظت من اعتراء الخلل أو من النسخ أو أيدت بالحجج القاطعة الدالة على حقيتها او جعلت حكيمة لانطوائها على جلائل الحكم البالغة ودقائقها وقوله تعالى كتابا متشابها مثانى معناه متشابه الاجزاء أى يشبه بعضها بعضا فى صحة المعنى وجزالة النظم وحقية المدلول (فأما الذين فى قلوبهم زيغ)

أى ميل عن الحق الى الاهواء الباطلة قال الراغب الزيغ الميل عن الاستقامة الى أحد الجانبين وفى جعل قلوبهم مقرا
للزيغ مبالغة فى عدولهم عن سنن الرشاد واصرارهم على الشر والفساد

هوالذى يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره وثالثها الذى لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفى ثبوته وانتفائه فيكون من حقه التوقف فيه و يكون ذلك متشابها بمعنى ان الامر اشتبه فيه ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر الا ان الظن الراجح حاصل فى اجرائها على ظواهرها فهذا ما عندى فى هذا الباب والله أعلم بمراده واعلم أنه تعالى لما بين أن الزائغين يتبعون المتشابه بين ان لهم فيه غرضين فالاول هو قوله تعالى ابتغاء الفتنة والثانى هو قوله وابتغاء تأويله فأما الاول فاعلم ان الفتنة فى اللغة الاستهتار بالشئ والغلو فيه يقال فلان مفتون بطلب الدنيا اى قد غلا فى طلبها وتجاوز القدر وذكر المفسرون فى تفسير هذه الفتنة وجوها أولها قال الاصم انهم متى أوقعوا تلك المتشابهات فى الدين صار بعضهم مخالفا لبعض فى الدين وذلك يفضى الى التقاتل والهرج والمرج فذلك هو الفتنة وثانيها ان المتمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل فى قلبه فيصير مفتونا بذلك الباطل عاكفا عليه لا ينقلع عنه بحيلة البتة وثالثها أن الفتنة فى الدين هو الضلال عنه ومعلوم أنه لا فتنة ولا فساد أعظم من الفتنة فى الدين والفساد فيه وأما الغرض الثانى لهم وهو قوله تعالى وابتغاء تأويله فاعلم أن التأويل هو التفسير وأصله فى اللغة المرجع والمصير من قولك آل الامر الى كذا اذا صار اليه وأولته تأويلا اذا صيرته اليه هذا معنى التأويل فى اللغة ثم يسمى التفسير تأويلا قال تعالى سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا وقال تعالى وأحسن تأويلا وذلك انه اخبار عما يرجع اليه اللفظ من المعنى واعلم أن المراد منه انهم يطلبون التأويل الذى ليس فى كتاب الله عليه دليل ولا بيان مثل طلبهم ان الساعة متى تقوم وان مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون قال القاضى هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين أحدهما أن يحملوه على غير الحق وهو المراد من قوله ابتغاء الفتنة والثانى أن يحكموا بحكم فى الموضع الذى لا دليل فيه وهو المراد من قوله وابتغاء تأويله ثم بين تعالى ما يكون زيادة فى ذم طريقة هؤلاء الزائغين فقال وما يعلم تأويله الا الله واختلف الناس فى هذا الموضع فمنهم من قال تم الكلام ههنا ثم الواو فى قوله والراسخون فى العلم واو الابتداء وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه الا الله وهذا قول ابن عباس وعائشة والحسن ومالك بن أنس والكسائى والفراء ومن المعتزلة قول أبى على الجبائى وهو المختار عندنا والقول الثانى ان الكلام انما يتم عند قوله والراسخون فى العلم وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلا عند الله تعالى وعند الراسخين فى العلم وهذا القول أيضا مروى عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلمين والذى يدل على صحة القول الاول وجوه (الحجة الاولى) أن اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد علمنا ان مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة وفى المجازات كثرة وترجيح البعض على البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية والترجيحات اللغوية لا تفيد الا الظن الضعيف فاذا كانت المسئلة قطعية يقينية كان

(فيتبعون ما تشابه منه) معرضين عن المحكمات أى يتعلقون بظاهر المتشابه من الكتاب أو بتأويل باطل لا تحريا للحق بعد الايمان بكونه من عند الله تعالى بل (ابتغاء الفتنة) أى طلب أن يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه كما نقل عن الوفد (وابتغاء تأويله) أى وطلب أن يؤولوه حسبما يشتهونه من التأويلات الزائغة والحال انهم بمعزل من تلك الرتبة وذلك قوله عز وجل (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم) فانه حال من ضمير فيتبعون باعتبار العلة الاخيرة أى يتبعون المتشابه لابتغاء تأويله والحال أنه مخصوص به تعالى وبمن وفقه له من عباده الراسخين فى العلم أى الذين ثبتوا وتمكنوا فيه ولم يتزلزلوا فى مزال الاقدام وفى تعليل الاتباع بابتغاء تأويله دون نفس تأويله وتجريد التأويل عن الوصف بالصحة أو الحقية ايذان بانهم ليسوا من التأويل فى شئ وأن ما يبتغونه ليس بتأويل اصلا لا انه تأويل غير صحيح قد يعذر صاحبه ومن وقف على الا الله فسر المتشابه بما استأثر الله عز وعلا بعلمه كمدة بقاء الدنيا ووقت قيام الساعة وخواص الاعداد كعدد الزبانية أو بما دل القاطع على عدم ارادة ظاهره ولم يدل على ما هو المراد به (يقولون آمنا به) أى بالمتشابه وعدم التعرض لايمانهم بالمحكم لظهوره ﴿ القول ﴾

وبالكتاب والجملة على الاول استئناف موضح لحال الراسخين أو حال منه وعلى الثاني خبر لقوله تعالى والراسخون
قوله تعالى (كل من عند ربنا) من تمام المقول مقرر لما قبله ومؤكد له أي كل واحد منه ومن المحكم أو كل واحد من متشابهه ومحكمه منزل من عنده تعالى لا مخالفة بينهما أو آمنا به وبحقيته على مراده تعالى (وما يذكر) حق التذكر (الا أولوا الالباب) أي العقول الخالصة عن الركون الى الاهواء الزائغة وهو تذييل سيق من جهته تعالى مدحا للراسخين بجودة الذهن وحسن النظر واشارة الى ما به استعدوا للاهتداء الى تأويله من تجرد العقل عن غواشي الحس وتعلق الآية الكريمة بما قبلها من حيث انها جواب عما تشبث به النصارى من نحو قوله تعالى وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه على وجه الاجمال وسيجئ الجواب المفصل بقوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون (ربنا لا تزغ قلوبنا) من تمام مقالة الراسخين أي لا تزغ قلوبنا عن نهج الحق الى اتباع المتشابه بتأويل لا ترتضيه قال صلى الله عليه وسلم قلب ابن آدم بين اصبعين من أصابع الرحمن ان شاء أقامه على الحق وان شاء أزاغه عنه وقيل معناه لا تبتلنا ببلايا تزيغ فيها قلوبنا (بعد اذ هديتنا) أي الى الحق والتأويل الصحيح أو الى الايمان بالقسمين وبعد

القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز مثاله قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم قام الدليل القاطع على أن مثل هذا التكليف قد وجد على ما بينا بالبراهين الخمسة في تفسير هذه الآية فعلمنا أن مراد الله تعالى ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الآية فلا بد من صرف اللفظ الى بعض المجازات وفي المجازات كثرة وترجيح بعضها على بعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية وانها لا تفيد الا الظن الضعيف وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية فوجب أن يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلا وأيضا قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى دل الدليل على انه يمتنع أن يكون الاله في المكان فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها الا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ الى البعض دون البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية الظنية والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز باجماع المسلمين وهذه حجة قاطعة في المسألة والقلب الخالي عن التعصب يميل اليه والفطرة الاصلية تشهد بصحته وبالله التوفيق (الحجة الثانية) وهو أن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم حيث قال فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى ذلك فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في قوله يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل انما علمها عند ربي وأيضا طلب مقادير الثواب والعقاب وطلب ظهور الفتح والنصرة كما قالوا لو ما تأتينا بالملائكة قلنا انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه ثم انه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر وانه لا يجوز (الحجة الثالثة) ان الله مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمنا به وقال في أول سورة البقرة فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به مدح لان كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل فانه لا بد وأن يؤمن به انما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والعبث فاذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على انه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى بل مراده منه غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه وقطعوا بأن ذلك المعنى أي شئ كان فهو الحق والصواب فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله والجزم بصحة القرآن (الحجة الرابعة) لو كان قوله والراسخون في العلم معطوفا على قوله الا الله لصار قوله يقولون آمنا به ابتداء وانه بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الاولى أن يقال وهم يقولون آمنا به

او يقال و يقولون آمنا به فان قيل فى تصحيحه وجهان الاول أن قوله يقولون كلام مبتدأ والتقدير هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به والثانى أن يكون يقولون حالا من الراسخين قلنا أما الاول فمدفوع لان تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار والثانى أن ذا الحال هو الذى تقدم ذكره وههنا قد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين فى العلم فوجب أن يجعل قوله يقولون آمنا به حالا من الراسخين لا من الله تعالى فيكون ذلك تركا للظاهر فثبت ان ذلك المذهب لا يتم الا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج اليه فكان هذ القول أولى (الحجة الخامسة) قوله تعالى كل من عند ربنا يعنى انهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل و بما لم يعرفوا تفصيله وتأويله فلو كانوا عالمين بالتفصيل فى الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة (الحجة السادسة) نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال تفسير القرآن على أربعة أوجه تفسير لا يسع أحدا جهله وتفسير تعرفه العرب بألسنتها وتفسير تعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله تعالى وسئل مالك بن انس رحمه الله عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقد ذكرنا بعض هذه المسئلة فى أول سورة البقرة فاذا ضم ما ذكرناه ههنا الى ما ذكرناه هناك تم الكلام فى هذه المسئلة و بالله التوفيق ثم قال الله تعالى والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الرسوخ فى اللغة الثبوت فى الشئ واعلم ان الراسخ فى العلم هو الذى عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية وعرف أن القرآن كلام الله تعالى بالدلائل اليقينية فاذا رأى شيئا متشابها ودل الدليل القطعى على ان الظاهر ليس مراد الله تعالى علم حينئذ قطعا ان مراد الله شئ آخر سوى ما دل عليه ظاهره وان ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودا شبهة فى الطعن فى صحة القرآن ثم حكى عنهم أيضا انهم يقولون كل من عند ربنا والمعنى ان كل واحد من المحكم والمتشابه من عند ربنا وفيه سؤالان (السؤال الاول) لو قال كل من ربنا كان صحيحا فما الفائدة فى لفظ عند الجواب الايمان بالمتشابه يحتاج فيه الى مزيد التأكيد فذكر كلمة عند لمزيد التأكيد (السؤال الثانى) لم جاز حذف المضاف اليه من كل الجواب لان دلالة المضاف عليه قوية فبعد الحذف الامن من اللبس حاصل ثم قال وما يذكر الا أولوا الالباب وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به ومعناه ما يتعظ بما فى القرآن الا ذووا العقول الكاملة فصار هذا اللفظ كالدلالة على انهم يستعملون عقولهم فى فهم القرآن فيعلمون الذى يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكما وأما الذى يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابها ثم يعلمون ان الكل كلام من لا يجوز فى كلامه التناقض والباطل فيعلمون ان ذلك المتشابه لا بد وأن يكون له معنى صحيح عند الله تعالى وهذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية و يتوسلون بها الى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ولا يفسرون القرآن الا بما يطابق دلائل العقول

نصب بلا نزع على الظرف واذ فى محل الجر باضافته اليه خارج من الظرفية أى بعد وقت هدايتك ايانا وقيل انه بمعنى أن (وهب لنا من لدنك) كلا الجارين متعلق بهب وتقديم الاول لما مر مرارا ويجوز تعلق الثانى بمحذوف هو حال من المفعول أى كائنة من لدنك ومن لابتداء الغاية المجازية ولدن فى الاصل ظرف بمعنى أول غاية زمان أو مكان أو غيرهما من الذوات نحو من لدن زيد وليست مرادفة لعند اذ قد تكون فضلة وكذا لدى وبعضهم يخصها بظرف المكان وتضاف الى صريح الزمان كما فى قوله * تنفض الردة فى ظهيرى * من لدن الظهر الى العصير * ولا تقطع عن الاضافة بحال وأكثر ما تضاف الى المفردات وقد تضاف الى أن وصلتها كما فى قوله * ولم تقطع أصلا من لدن أن ولينتنا * قرابة ذى رحم ولا حق مسلم * أى من لدن ولايتك ايانا وقد تضاف الى الجملة الاسمية كما فى قوله * تذكر نعماه لدن أنت يافع * والى الجملة الفعلية أيضا كما فى قوله * لزمنا لدن سالمتمونا وفاقكم * فلا يك منكم للخلاف جنوح * وقلما تخلو عن من كما فى البيتين الاخيرين (رحمة) واسعة تزلفنا اليك ونفوز بها عندك أو توفيقا للثبات على الحق وتاخير المفعول الصريح عن الجارين لما مر مرارا من الاعتناء بالمقدم ﴿ ويوافق ﴾

والتشويق الى المؤخر فان ملاحظة التقديم اذا اخر تبقى النفس مترقبة لوروده لاسيما عند الاشعار بكونه من المنافع
باللام فاذا أورده تمكن عندها فضل تمكن (انك أنت الوهاب) تعليل للسؤال أو لاعطاء المسؤل

ويوافق اللغة والاعراب واعلم ان الشئ كلما كان أشرف كان ضده أخس فكذلك مفسر القرآن متى كان موصوفا بهذه الصفة كانت درجته هذه الدرجة العظمى التي عظم الله الثناء عليه ومتى تكلم في القرآن من غير أن يكون متبحرا في علم الاصول وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار * قوله تعالى (ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب) اعلم انه تعالى لما حكى عن الراسخين انهم يقولون آمنا به حكى عنهم انهم يقولون ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا وحذف يقولون لدلالة الاول عليه وكما في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا وفي هذه الآية اختلف كلام أهل السنة وكلام المعتزلة أما كلام أهل السنة فظاهر وذلك لان القلب صالح لان يميل الى الايمان وصالح لان يميل الى الكفر ويمتنع أن يميل الى أحد الجانبين الا عند حدوث داعية وارادة يحدثها الله تعالى فان كانت تلك الداعية داعية الكفر فهي الخذلان والازاغة والصد والختم والطبع والرين والقسوة والوقر والكنان وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وان كانت تلك الداعية داعية الايمان فهي التوفيق والرشاد والهداية والتسديد والتثبيت والعصمة وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن والمراد من هذين الاصبعين الداعيتان فكما ان الشئ الذي يكون بين اصبعي الانسان يتقلب كما يقلبه الانسان بواسطة ذينك الاصبعين فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يتقلب كما يقلبه الحق بواسطة تينك الداعيتين ومن أنصف ولم يتعسف وجرب نفسه وجد هذا المعنى كالشئ المحسوس ولو جوز حدوث احدى الداعيتين من غير محدث ومؤثر لزمه نفي الصانع وكان صلى الله عليه وسلم يقول يامقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك ومعناه ماذكرناه فلما آمن الراسخون في العلم بكل ما أنزل الله تعالى من المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه سبحانه وتعالى في أن لايجعل قلوبهم مائلة الى الباطل بعد ان جعلها مائلة الى الحق فهذا كلام برهاني متأكد بتحقيق قرآني ومما يؤكد ماذكرناه ان الله تعالى مدح هؤلاء المؤمنين بأنهم لايتبعون المتشابهات بل يؤمنون بها على سبيل الاجمال وترك الخوض فيها فيبعد منهم في مثل هذا الوقت أن يتكلموا بالمتشابه فلابد وأن يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لاعتقادهم انه من المحكمات ثم ان الله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب انهم قالوا ذلك وهذا يدل على ان هذه الآية من أقوى المحكمات وهذا كلام متين وأما المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على ان الزيغ لايجوز أن يكون بفعل الله تعالى وجب صرف هذه الآية الى التأويل فأما دلائلهم فقد ذكرناها في تفسير قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون ومما احتجوا به في هذا الموضع خاصة قوله تعالى فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم وهو

وأنت اما مبتدأ أو فصل أو تأكيد لاسم ان واطلاق الوهاب ليتناول كل موهوب وفيه دلالة على أن الهدى والضلال من قبله تعالى وأنه متفضل بما ينعم به على عباده من غير أن يجب عليه شئ (ربنا انك جامع الناس ليوم) أي لحساب يوم أو لجزاء يوم حذف المضاف واقيم مقامه المضاف اليه تهويلا له وتفظيعا لما يقع فيه (لاريب فيه) أي في وقوعه ووقوع مافيه من الحشر والحساب والجزاء ومقصودهم بهذا عرض كمال افتقارهم الى الرحمة وأنها المقصد الاسنى عندهم والتأكيد لاظهار ماهم عليه من كمال الطمأنينة وقوة اليقين بأحوال الآخرة (ان الله لايخلف الميعاد) تعليل لمضمون الجملة المؤكدة أو لانتفاء الريب والتأكيد لما مر واظهار الاسم الجليل مع الالتفات
لابراز كمال التعظيم والاجلال الناشئ من ذكر اليوم المهيب الهائل بخلاف مافي آخر السورة الكريمة فانه مقام طلب الانعام كما سيأتي وللاشعار بعلة الحكم فان الالوهية منافية للاخلاف وقد يجوز أن تكون الجملة مسوقة

صريح فى ان ابتداء الزيغ منهم وأما تأويلاتهم فى هذه الآية فمن وجوه الاول وهو الذى قاله الجبائى واختاره القاضى ان المراد بقوله لاتزغ قلوبنا يعنى لاتمنعها الالطاف التى معها يستمر قلبهم على صفة الايمان وذلك لانه تعالى لما منعهم ألطافه عند استحقاقهم منع ذلك جاز أن يقال أزاغهم ويدل على هذا قوله تعالى فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والثانى قال الاصم لاتبلنا ببلوى تزيغ عندها قلوبنا فهو كقوله ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم مافعلوه الاقليل منهم وقال لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة والمعنى لاتكلفنا من العبادات مالانأمن معه الزيغ وقد يقول القائل لاتحملنى على ايذائك أى لاتفعل ماأصير عنده مؤذيا لك الثالث قال الكعبى لاتزغ قلوبنا أى لاتسمنا باسم الزائغ كما يقال فلان يكفر فلانا اذا سماه كافرا والرابع قال الجبائى أى لاتزغ قلوبنا عن جنتك وثوابك بعد اذ هديتنا وهذا قريب من الوجه الاول الا أن يحمل على شئ آخر وهو انه تعالى اذا علم انه مؤمن فى الحال وعلم أنه لو بقى الى السنة الثانية لكفر فقوله لاتزغ قلوبنا محمول على أن يميته قبل أن يصير كافرا وذلك لان ابقاءه حيا الى السنة الثانية يجرى مجرى ما اذا أزاغه عن طريق الجنة الخامس قال الاصم لاتزغ قلوبنا عن كمال العقل بالجنون بعد اذ هديتنا بنور العقل السادس قال أبو مسلم احرسنا من الشيطان ومن شرور أنفسنا حتى لانزيغ فهذا جملة ماذكروه فى تأويل هذه الآية وهى بأسرها ضعيفة أما الاول فلان من مذهبهم ان كل ماصح فى قدرة الله تعالى أن يفعل فى حقهم لطفا وجب عليه ذلك وجوبا لو تركه لبطلت الهيته ولصار جاهلا ومحتاجا والشئ الذى يكون كذلك فاى حاجة الى الدعاء فى طلبه بل هذا القول يستمر على قول بشر بن المعتمر وأصحابه الذين لايوجبون على الله فعل جميع الالطاف وأما الثانى فضعيف لان التشديد فى التكليف ان علم الله تعالى ان له أثرا فى حمل المكلف على القبيح قبح من الله تعالى وان علم الله تعالى انه لا أثر له البتة فى حمل المكلف على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما يرجع الى كون العبد مطيعا وعاصيا فلا فائدة فى صرف الدعاء اليه وأما الثالث فهو ان التسمية بالزيغ والكفر دائر مع الكفر وجودا وعدما والكفر والزيغ باختيار العبد فلا فائدة فى قوله لاتسمنا باسم الزيغ والكفر وأما الرابع فهو انه وكان علمه تعالى بأنه يكفر فى السنة الثانية يوجب عليه أن يميته لكان علمه بأن لايؤمن قط ويكفر أول عمره يوجب عليه أن لايخلقه وأما الخامس وهو حمله على ابقاء العقل فضعيف لان هذا متعلق بما قال قبل هذه الآية فأما الذين فى قلوبهم زيغ وأما السادس وهو ان الحراسة من الشيطان ومن شرور النفس ان كان مقدورا وجب فعله فلا فائدة فى الدعاء وان لم يكن مقدورا تعذر فعله فلا فائدة فى الدعاء فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الوجوه وأن الحق ماذهبنا اليه فان قيل فعلى ذلك القول كيف الكلام فى تفسير قوله تعالى فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم قلنا لايبعد أن يقال ان الله تعالى يزيغهم ابتداء وعند ذلك يزيغون ثم يترتب على هذا الزيغ ازاغة

من جهته تعالى لتقرير قوله الراسخين والميعاد مصدر كالميقات واستدل به الوعيدية وأجيب بأن وعيد الفساق مشروط بعدم العفو بدلائل منفصلة كما هو مشروط بعدم

التوبة وفاقا (ان الذين كفروا) اثر مابين الدين الحق والتوحيد وذكر أحوال الكتب به الناطقة به وشرح شأن القرآن العظيم وكيفية ايمان العلماء الراسخين به شرع فى بيان حال من كفر به والمراد بالموصول جنس الكفرة الشامل لجميع الاصناف وقيل وفد نجران أو اليهود من قريظة والنضير أو مشركو العرب (لن تغنى عنهم) أى لن تنفعهم وقرئ بالتذكير وبسكون الياء جدا فى استثقال الحركة على حروف اللين (أموالهم) التى يبذلونها فى جلب المنافع ودفع المضار (ولا أولادهم) الذين بهم يتناصرون فى الامور المهمة وعليهم يعولون فى الخطوب الملمة وتأخير الاولاد عن الاموال مع توسيط حرف النفى بينهما اما لعراقة الاولاد فى كشف الكروب أو لان الاموال أول عدة يفزع اليها عند نزول الخطوب (من الله) من عذابه تعالى (شيئا) أى شيئا من الاغناء وقيل كلمة من بمعنى البدل والمعنى بدل رحمة الله أو بدل طاعته كما فى ﴿ اخرجى ﴾
قوله تعالى ان الظن لايغنى من الحق شيئا أى بدل الحق ومنه قوله ولاينفع ذا الجد منك الجد أى لاينفعه جده بذلك أى بدل

اخرى سوى الاولى من الله تعالى وكل ذلك لامنافاة فيه أما قوله تعالى بعد اذهديتنا أى بعد أن جعلتنا مهتدين وهذا أيضا صريح فى أن حصول الهداية فى القلب بتخليق الله تعالى ثم قال وهب لنا من لدنك رحمة واعلم أن تطهير القلب عما لا ينبغى مقدم على تنويره بما ينبغى فهؤلاء المؤمنون سألوا ربهم أولا أن لا يجعل قلوبهم مائلة الى الباطل والعقائد الفاسدة ثم انهم ابتغوا ذلك بأن طلبوا من ربهم أن ينور قلوبهم بأنوار المعرفة وجوارحهم وأعضاءهم بزينة الطاعة وانما قال رحمة ليكون ذلك شاملا لجميع أنواع الرحمة فأولها أن يحصل فى القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة وثانيها أن يحصل فى الجوارح والاعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة وثالثها أن يحصل فى الدنيا سهولة أسباب المعيشة من الامن والصحة والكفاية ورابعها أن يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت وخامسها أن يحصل فى القبر سهولة السؤال وسهولة ظلمة القبر وسادسها أن يحصل فى القيامة سهولة العقاب والخطاب وغفران السيآت وترجيح الحسنات فقوله من لدنك رحمة يتناول جميع هذه الاقسام ولما ثبت بالبراهين الباهرة القاهرة انه لا رحيم الا هو ولا كريم الا هو لا جرم أكد ذلك بقوله من لدنك تنبيها للعقل والقلب والروح على أن هذا المقصود لا يحصل الا منه ولما كان هذا المطلوب فى غاية العظمة بالنسبة الى العبد لا جرم ذكرها على سبيل التنكير كأنه يقول أطلب رحمة وأية رحمة أطلب رحمة من لدنك وبليق بك وذلك يوجب غاية العظمة ثم قال انك أنت الوهاب كأن العبد يقول الهى هذا الذى طلبته منك فى هذا الدعاء عظيم بالنسبة الى لكنه حقير بالنسبة الى كمال كرمك وغاية جودك ورحمتك فأنت الوهاب الذى من هبتك حصلت حقائق الاشياء وذواتها وماهياتها ووجوداتها فكل ما سواك فمن جودك واحسانك وكرمك يادائم المعروف ياقديم الاحسان لا تخيب رجاء هذا المسكين ولا ترد دعاءه واجعله بفضلك أهلا لرحمتك ياأرحم الراحمين وأكرم الاكرمين

* قوله تعالى (ربنا انك جامع الناس ليوم لاريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد) واعلم أن هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين فى العلم وذلك لانهم لما طلبوا من الله تعالى أن يصونهم عن الزيغ وأن يخصهم بالهداية والرحمة فكأنهم قالوا ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة وانما الغرض الاعظم منه ما يتعلق بالآخرة فانا نعلم أنك ياالهنا جامع الناس للجزاء فى يوم القيامة ونعلم ان وعدك لا يكون خلفا وكلامك لا يكون كذبا فمن زاغ قلبه بقى هنالك فى العذاب أبد الآباد ومن أعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين بقى هنالك فى السعادة والكرامة أبد الآباد فالغرض الاعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالآخرة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله ربنا انك جامع الناس ليوم لاريب فيه تقديره جامع الناس للجزاء فى يوم لاريب فيه فحذف لكون المراد ظاهرا (المسئلة الثانية) قال الجبائى ان كلام المؤمنين تم عند قوله ليوم لاريب فيه فأما قوله ان الله لا يخلف الميعاد فهو كلام الله عز وجل كأن القوم لما قالوا

رحمته كما فى قوله تعالى وما أموالكم ولا أولادكم بالتى تقربكم عندنا زلفى وأنت خبير بأن احتمال سد أموالهم وأولادهم مسد رحمة الله تعالى أو طاعته مما لا يخطر ببال أحد حتى يتصدى لنفيه والاول هو الاليق بتفظيع حال الكفرة وتهويل أمرهم والانسب بما بعده من قوله تعالى (وأولئك هم وقود النار) ومن قوله تعالى فأخذهم الله أى أولئك المتصفون بالكفر حطب النار وحصبها الذى تسعر به فان أريد بيان حالهم عند التسعير فايثار الجملة الاسمية للدلالة على تحقق الامر وتقرره والا فهو للايذان بأن حقيقة حالهم ذلك وأن أحوالهم الظاهرة بمنزلة العدم فهم حال كونهم فى الدنيا وقود النار بأعيانهم وفيه من الدلالة على كمال ملابستهم بالنار ما لا يخفى وهم يحتمل الابتداء وأن يكون ضمير الفصل والجملة اما مستأنفة مقررة لعدم الاغناء أو معطوفة على خبر ان وأياما كان ففيها تعيين للعذاب الذى بين أن أموالهم وأولادهم لا تغنى عنهم منه شيئا وقرئ وقود النار بضم الواو وهو مصدر أى أهل وقودها (كدأب آل فرعون) الدأب مصدر دأب فى العمل اذا كدح فيه وتعب غلب استعماله فى معنى الشأن والحال والعادة ومحل الكاف الرفع على أنه خبر لمبتدإ محذوف وقد يجوز النصب بلن تغنى أو بالوقود أى لن تغنى عنهم كما لم تغن عن أولئك أو توقد بهم

النار كما لوقد بهم وأنت خبير بان المذكور فى تفسير الدأب انما هو التكذيب والاخذ من غير تعرض لعدم الاغناء لاسيما على
تقدير كون من بمعنى البدل كما هو رأى المجوز ولا لايقاد النار فيحمل على التعليل وهو خلاف الظاهر على انه

انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه صدقهم الله تعالى فى ذلك وأيد كلامهم بقوله ان الله لا يخلف الميعاد كما قال حكاية عن المؤمنين فى آخر هذه السورة ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد ومن الناس من قال لا يبعد ورود هذا على طريقة العدول فى الكلام من الغيبة الى الحضور ومثله فى كتاب الله تعالى كثير قال تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بريح طيبة فان قيل فلم قالوا فى هذه الآية ان الله لا يخلف الميعاد وقالوا فى تلك الآية انك لا تخلف الميعاد قلت الفرق والله أعلم ان هذه الآية فى مقام الهيبة يعنى ان الالهية تقتضى الحشر والنشر لننصف للمظلومين من الظالمين فكان ذكره باسمه الاعظم أولى فى هذا المقام أما قوله فى آخر السورة انك لا تخلف الميعاد فذاك المقام مقام طلب العبد من ربه أن ينعم عليه بفضله وأن يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة فلاجرم قال انك لا تخلف الميعاد (المسئلة الثانية) احتج الجبائى بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق قال وذلك لان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد بدليل قوله تعالى أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا والوعد والموعد والميعاد واحد وقد أخبر فى هذه الآية انه لا يخلف الميعاد فكان هذا دليلا على أنه لا يخلف فى الوعيد والجواب لانسلم انه تعالى يوعد الفساق مطلقا بل ذلك الوعيد عندنا مشروط بشرط عدم العفو كما انه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة فكما انكم اثبتم ذلك الشرط بدليل منفصل فكذا نحن اثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل سلمنا انه يوعدهم ولكن لانسلم أن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد أما قوله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قلنا لم لا يجوز أن يكون ذلك كما فى قوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله ذق انك أنت العزيز الكريم وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد منه انهم كانوا يتوقعون من اوثانهم انها تنفع لهم عند الله فكان المراد من الوعد تلك المنافع وتمام الكلام فى مسئلة الوعيد قد مر فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وذكر الواحدى فى البسيط طريقة اخرى فقال لم لا يجوز أن يحمل هذا على ميعاد الاولياء دون وعيد الاعداء لان خلف الوعيد كرم عند العرب قال والدليل عليه انهم يمدحون بذلك قال الشاعر

اذا وعد السراء أنجز وعده ❊ وان أوعد الضراء فالعفو مانعه

وروى المناظرة التى دارت بين أبى عمرو بن العلاء و بين عمرو بن عبيد قال أبو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد ما تقول فى أصحاب الكبائر قال أقول ان الله وعد وعدا وأوعد ايعادا فهو منجز ايعاده كما هو منجز وعده فقال أبو عمرو بن العلاء انك رجل أعجم لا أقول أعجم اللسان ولكن أعجم القلب ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لوما وعن الايعاد كرما وأنشد

وانى وان أوعدته أو وعدته ❊ لمكذب ايعادى ومنجز موعدى

واعلم أن المعتزلة حكوا ان ابا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد يا أبا

لزم الفصل بين العامل والمعمول بالاجنبى على تقدير النصب بلن تغنى هو قوله تعالى وأولئك هم وقود النار الا أن يجعل استئنافا لا معطوفا على خبر ان فالوجه هو الرفع على الخبرية أى دأب هؤلاء فى الكفر وعدم النجاة من أخذ الله تعالى وعذابه كدأب آل فرعون (والذين من قبلهم) أى من قبل آل فرعون من الامم الكافرة فالموصول فى محل الجر عطفا على ما قبله وقوله تعالى (كذبوا بآياتنا) بيان وتفسير لدأبهم الذى فعلوا على طريقة الاستئناف المبنى على السؤال كأنه قيل كيف كان دأبهم فقيل كذبوا بآياتنا وقوله تعالى (فأخذهم الله) تفسير لدأبهم الذى فعل بهم أى فأخذهم الله وعاقبهم ولم يجدوا من بأس الله تعالى محيصا فدأب هؤلاء الكفرة أيضا كدأبهم وقيل كذبوا الخ حال

من آل فرعون والذين من قبلهم على اضمار قد أى دأب هؤلاء كدأب اولئك وقد كذبوا الخ وأما كونه ﴿ عمرو ﴾
خبرا عن الموصول كما قيل فمما يذهب برونق النظم الكريم والالتفات الى التكلم أولا لجرى على سنن الكبرياء والى الغيبة

تأبيلها باظهارها بالجلالة لتربية المهابة وادخال الروعة (بذنوبهم) ان أريد بها تكذيبهم بالآيات فالباء للسببية جئ بها تأكيدا
لما تفيده الفاء من سببية ماقبلها لما بعدها وان أريد بها سائر ذنوبهم فالباء للملابسة جئ بها للدلالة على أن لهم

عمرو فهل يسمى الله مكذب نفسه فقال لا فقال عمرو بن عبيد فقد سقطت حجتك قالوا فانقطع أبو عمرو بن العلاء وعندى انه كان لابى عمرو بن العلاء أن يجيب عن هذا السؤال فيقول انك قست الوعيد على الوعد وانا انما ذكرت هذا البيان الفرق بين البابين وذلك لان الوعد حق عليه والوعيد حق له ومن أسقط حق نفسه فقد أتى بالجود والكرم ومن أسقط حق غيره فذلك هو اللؤم فظهر الفرق بين الوعد والوعيد وبطل قياسك وانما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق فاما قولك لو لم يفعل لصار كاذبا ومكذبا نفسه فجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط وعندى جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو فلا يلزم من تركه دخول الكذب فى كلام الله تعالى فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية والله أعلم ۞ قوله تعالى (ان الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا وأولئك هم وقود النار) اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم حكى كيفية حال الكافرين وشديد عقابهم فهذا هو وجه النظم وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى قوله ان الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا قولان الاول المراد بهم وفد نجران وذلك لانا روينا فى بعض قصتهم ان أبا حارثة بن علقمة قال لاخيه انى لأعلم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم حقا ولكننى ان اظهرت ذلك أخذ ملوك الروم منى ما أعطونى من المال والجاه فالله تعالى بين ان أموالهم وأولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله فى الدنيا والآخرة والقول الثانى ان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ (المسئلة الثانية) اعلم أن كمال العذاب هو أن يزول عنه كل ما كان منتفعا به ثم يجتمع عليه جميع الاسباب المؤلمة أما الاول فهو المراد بقوله لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم وذلك لان المرء عند الخطوب والنوائب فى الدنيا يفزع الى المال والولد فهما أقرب الامور التى يفزع المرء اليها فى دفع الخطوب فبين الله تعالى ان صفة ذلك اليوم مخالفة الصفة الدنيا لان أقرب الطرق الى دفع المضار اذا لم يتأت فى ذلك اليوم فما عداه بالتعذر أولى ونظير هذه الآية قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم وقوله المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وقوله ونرثه ما يقول ويأتينا فردا وقوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وأما القسم الثانى من أسباب كمال العذاب فهو أن يجتمع عليه الاسباب المؤلمة واليه الاشارة بقوله تعالى وأولئك هم وقود النار وهذا هو النهاية فى شرح العذاب فانه لا عذاب أزيد من أن تشتعل النار فيهم كاشتعالها فى الحطب اليابس والوقود بفتح الواو الحطب الذى توقد به النار وبالضم هو مصدر وقدت النار وقودا كقوله وردت ورودا (المسئلة الثالثة) فى قوله من الله قولان أحدهما التقدير لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من عذاب الله فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه والثانى قال أبو عبيدة من بمعنى عند والمعنى لن تغنى عند الله شيئا ۞ قوله تعالى

ذنوبا أخر أى فأخذهم ملتبسين بذنوبهم غير تائبين عنها كما فى قوله تعالى وتزهق أنفسهم وهم كافرون والذنب فى الاصل التلو والتابع وسمى الجريمة ذنبا لانها تتلو أى تتبع عقابها فاعلها (والله شديد العقاب) تذييل مقرر لمضمون ما قبله من الاخذ وتكملة له (قل للذين كفروا) المراد بهم اليهود لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان يهود المدينة لما شاهدوا غلبة رسول الله صلى الله عليه وسلم على المشركين يوم بدر قالوا والله انه النبى الامى الذى بشر به موسى وفى التوراة نعته وهموا باتباعه فقال بعضهم لا تعجلوا حتى ننظر الى وقعة له أخرى فلما كان يوم أحد شكوا وقد كان بينهم وبين رسول الله عهد الى مدة فنقضوه وانطلق كعب بن الاشرف فى ستين راكبا الى أهل مكة فأجمعوا أمرهم على قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت وعن سعيد بن جبير وعكرمة عن ابن

 عباس رضى الله عنهم ان النبى صلى الله عليه وسلم لما أصاب قريشا ببدر ورجع الى المدينة جمع اليهود فى سوق بنى قينقاع فحذرهم أن ينزل بهم ما نزل بقريش فقالوا لا يغرنك أنك لقيت قوما أغمارا لا علم لهم بالحرب فاصبت منهم

فرصة لقينا قاتلنا لعلمنا أنا نحن الناس فنزلت أي قل لهم (ستغلبون) البتة عن قريب في الدنيا وقد صدق الله عز وجل وعده بقتل بني قريظة وإجلاء بني النضير وفتح خيبر وضرب الجزية على من عداهم وهو من أوضح شواهد النبوة وقوا أما ماروى عن مقاتل من أنها نزلت قبل بدر بدوان الموصول عبارة عن مشركي مكة ولذلك قال لهم النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر ان الله غالبكم وحاشركم الى جهنم وبئس المهاد فيؤدي الى انقطاع الآية الكريمة عما بعدها لنزوله بعد وقعة بدر (وتحشرون) أي في الآخرة (الى جهنم) وقرأ الفعلان بالياء على انه عليه السلام أمر بأن يحكي لهم ما أخبر الله تعالى به من وعيدهم بعبارته كأنه قيل أد اليهم هذا القول (وبئس المهاد) اما من تمام ما يقال لهم أو استئناف لتهويل جهنم وتفظيع حال أهلها والمخصوص بالذم محذوف أي وبئس المهاد جهنم أو ما مهدوه لأنفسهم (قد كان لكم) جواب قسم محذوف وهو من تمام القول المأمور به مجيء به لتقرير مضمون ما قبله وتحقيقه والخطاب لليهود أيضاً والظرف خبر كان على أنها ناقصة ولتوسطه بينها وبين اسمها ترك التأنيث كما في قوله * ان امرأ غره منكن واحدة * بعدي وبعدك في الدنيا لمغرور * على أن التأنيث ههنا غير حقيقي أو هو متعلق بكان على أنها تامة والتقديم على فاعله الظرف مرارا من الاعتناء بما قدم والتشويق الى ما أخر

(كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب) يقال دأبت الشيء أدأب دأباً ودؤوباً إذا أجهدت في الشيء وتعبت فيه قال الله تعالى سبع سنين دأباً أي بجد واجتهاد ودوام ويقال سار فلان يوماً دائباً إذا أجهد في السير يومه كله هذا معناه في اللغة ثم صار الدأب عبارة عن الشأن والأمر والعادة يقال هذا دأب فلان أي عادته وقال بعضهم الدؤوب والدأب الدوام إذا عرفت هذا فنقول في كيفية التشبيه وجوه (الأول) أن يفسر الدأب بالاجتهاد كما هو معناه في أصل اللغة وهذا قول الأصم والزجاج ووجه التشبيه أن دأب هؤلاء الكفار أي جدهم واجتهادهم في تكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وكفرهم بدينه كدأب آل فرعون مع موسى عليه السلام ثم إنا أهلكنا أولئك بذنوبهم فكذا نهلك هؤلاء (الوجه الثاني) أن يفسر الدأب بالشأن والصنع وفيه وجوه الأول كدأب آل فرعون أي شأن هؤلاء وصنعهم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم كشأن آل فرعون في التكذيب بموسى ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله إلا أنا حملنا اللفظ في الوجه الأول على الاجتهاد وفي هذا الوجه على الصنع والعادة والثاني أن تقدير الآية أن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً ويجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعه في آل فرعون فإنهم لما كذبوا رسولهم أخذهم بذنوبهم والمصدر تارة يضاف إلى الفاعل وتارة إلى المفعول والمراد ههنا كدأب الله في آل فرعون فإنهم لما كذبوا برسولهم أخذهم الله بذنوبهم ونظيره قوله تعالى يحبونهم كحب الله أي كحبهم الله وقال سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا والمعنى سنتي فيمن أرسلنا قبلك والثالث قال القفال رحمه الله يحتمل أن تكون الآية جامعة للعادة المضافة إلى الله والعادة المضافة إلى الكفار كأنه قيل إن عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في إيذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم في إيذاء رسلهم وعادتنا أيضاً في إهلاك هؤلاء كعادتنا في إهلاك أولئك الكفار المتقدمين والمقصود على جميع التقديرات نصر النبي صلى الله عليه وسلم على إيذاء الكفرة وبشارته بأن الله سينتقم منهم (الوجه الثالث) في تفسير الدأب والدؤوب وهو اللبث والدوام وطول البقاء في الشيء وتقدير الآية وأولئك هم وقود النار كدأب آل فرعون أي دؤوبهم في النار كدؤوب آل فرعون (والوجه الرابع) أن الدأب هو الاجتهاد كما ذكرناه ومن لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى ومشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به فإنه تعالى بين أن عذابهم حصل في غاية القرب وهو قوله تعالى أغرقوا فأدخلوا ناراً وفي غاية الشدة أيضاً وهو قوله النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب (الوجه الخامس) أن المشبه هو أن أموالهم وأولادهم لا تنفعهم في إزالة العذاب فكان التشبيه بآل فرعون حاصلاً في هذين الوجهين والمعنى انكم قد عرفتم ما حل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسل من العذاب المعجل

أي والله لقد كان لكم أيها المشركون بعددهم وعددهم (آية) عظيمة دالة على صدق ما أقول لكم انكم ستغلبون (في فئتين)
أي فرقتين أو جماعتين فان المغلوبة منهما كانت ﴿ ٦١١ ﴾ مدلة بكثرتها معجبة بعزتها وقد لقيها ما لقيها فسيصيبكم

للقتل فتعلم بنفعهم مال ولا ولد بل صاروا مضطرين الى ما نزل بهم فكذلك حالكم أيها الكفار المكذبون بمحمد صلى الله عليه وسلم في أنه ينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدم أو تأخر ولا تغني عنكم الاموال والاولاد (الوجه السادس) يحتمل أن يكون وجه التشبيه انه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستئصال فكذلك ينزل بكم أيها الكفار بمحمد صلى الله عليه وسلم وذلك من القتل والسبي وسلب الاموال ويكون قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم كالدلالة على ذلك فكأنه تعالى بين انه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ثم يصيرون الى دوام العذاب فسينزل بمن كذب بمحمد صلى الله عليه وسلم أمران أحدهما المحن المعجلة وهي القتل والسبي والاذلال ثم يكون بعده المصير الى العذاب الاليم الدائم وهذان الوجهان الاخيران ذكرهما القاضي رحمه الله تعالى * أما قوله تعالى والذين من قبلهم فالمعنى والذين من قبلهم من مكذبي الرسل وقوله كذبوا بآياتنا المراد بالآيات المعجزات ومتى كذبوا بها فقد كذبوا لا محالة بالانبياء ثم قال فأخذهم الله بذنوبهم وانما استعمل فيه الاخذ لان من ينزل به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الذي لا يقدر على التخلص ثم قال والله شديد العقاب وهو ظاهر * قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد) وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حمزة والكسائي سيغلبون ويحشرون بالياء فيهما والباقون بالتاء المنقطة من فوق فيهما فمن قرأ بالياء المنقطة من تحت فالمعنى بلغهم انهم سيغلبون ويدل على صحة الياء قوله تعالى قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله وقل للمؤمنين يغضوا ولم يقل غضوا ومن قرأ بالتاء فللمخاطبة ويدل على حسن التاء قوله واذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب والفرق بين القراءتين من حيث المعنى ان القراءة بالتاء أمر بان يخبرهم بما سيجري عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم والقراءة بالياء أمر بان يحكى لهم والله أعلم (المسئلة الثانية) ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها الاول لما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة جمع يهود في سوق بني قينقاع وقال يا معشر اليهود أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشا فقالوا يا محمد لا تغرنك نفسك أن قتلت نفرا من قريش لا يعرفون القتال لو قاتلتنا لعرفت فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثانية ان يهود أهل المدينة لما شاهدوا وقعة أهل بدر قالوا والله هذا هو النبي الامي الذي بشرنا به موسى في التوراة ونعته وانه لا ترد له راية ثم قال بعضهم لبعض لا تعجلوا فلما كان يوم أحد ونكب أصحابه قالوا ليس هذا هو ذاك وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة ان هذه الآية واردة في جمع من الكفار بأعيانهم علم الله تعالى انهم يموتون على كفرهم وليس في الآية ما يدل على انهم من هم (المسئلة الثالثة) احتج من قال بتكليف ما لا يطاق بهذه الآية فقال ان الله تعالى أخبر عن تلك الفرقة من الكفار انهم يحشرون الى جهنم فلو آمنوا وأطاعوا لانقلب هذا الخبر

ما يصيبكم ومحل الظرف
الرفع على انه صفة لآية
وقيل النصب على خبرية
كان والظرف الاول
متعلق بمحذوف وقع حالا
من آية (التقتا) في حيز
الجر على انه صفة فئتين
أي تلاقتا بالقتال يوم بدر
(فئة) بالرفع خبر مبتدأ
محذوف أي احداهما
فئة كما في قوله * اذا مت
كان الناس حربين
شامت * وآخر مثن بالذي
كنت أصنع * أي أحدهما
شامت والآخر مثن
وقوله * حتى اذا ما استقل
النجم في غلس * وغودر
البقل ملوي ومحصود *
والجملة مع ما عطف
عليها مستأنفة لتقرير
ما في الفئتين من الآية
وقوله تعالى (تقاتل
في سبيل الله) في محل
الرفع على انه صفة فئة
كأنه قيل فئة مؤمنة
ولكن ذكر مكانه
من أحكام الايمان
ما يليق بالمقام مدحا لهم
واعتدادا بقتالهم وايذانا
بأنه المدار في تحقق
الآية وهي رؤية القليل

كثيرا وقرئ يقاتل على تأويل الفئة بالقوم أو الفريق (وأخرى) نعت لمبتدأ محذوف معطوف على ما حذف
من الجملة الاولى أي وفئة أخرى وانما نكرت والتهما من تعريفهما كفريقيتها لوضوح أن الفريق ليس المتقى

كذباو ذلك محال وهو مستلزم المحال محال فكان الإيمان والطاعة منهم محالا مع انهم قد أمروا بالمحال و بما لا يطاق وتمام تقريره قد تقدم في تفسير قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الرابعة) قوله ستغلبون اخبار عن أمر يحصل في المستقبل وقد وقع مخبره على موافقته فكان هذا اخبارا عن الغيب وهو معجز ونظيره قوله تعالى غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون الآية ونظيره في حق عيسى عليه السلام وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم (المسئلة الخامسة) دلت الآية على حصول البعث في القيامة وحصول الحشر والنشر وان مرد الكافرين الى النار ثم قال وبئس المهاد وذلك لانه تعالى لما ذكر حشرهم الى جهنم وصفه فقال وبئس المهاد والمهاد الموضع الذي يتمهد فيه وينام عليه كالفراش قال الله تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين الى جهنم أخبر عنها بالشر لان بئس مأخوذ من البأساء والبأساء هو الشر والشدة قال الله تعالى وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس أي شديد وجهنم معروفة أعاذنا الله منها بفضله * قوله تعالى (قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) لم يقل قد كانت لكم آية بل قال قد كان لكم آية وفيه وجهان الاول انه محمول على المعنى والمراد قد كان لكم اتيان هذا آية والثاني قال الفراء انما ذكر للفصل الواقع بينهما وهو قوله لكم (المسئلة الثانية) وجه النظم انا ذكرنا ان الآية المتقدمة وهي قوله تعالى ستغلبون وتحشرون نزلت في اليهود وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعاهم الى الاسلام أظهروا التمرد وقالوا لسنا أمثال قريش في الضعف وقلة المعرفة بالقتال بل معنا من الشوكة والمعرفة بالقتال ما يغلب كل من ينازعنا فالله تعالى قال لهم انكم وان كنتم أقوياء وأرباب العدة والعدة فانكم ستغلبون ثم ذكر الله تعالى ما يجري مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم فقال قد كان لكم آية في فئتين التقتا يعني واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك لان الكثرة والعدة كانت من جانب الكفار والقلة وعدم السلاح من جانب المسلمين ثم ان الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين وذلك يدل على ان تلك الغلبة كانت بتأييد الله ونصره ومن كان كذلك فانه يكون غالبا لجميع الخصوم سواء كانوا أقوياء أو لم يكونوا كذلك فهذا ما يجري مجرى الدلالة على انه عليه السلام يهزم هؤلاء اليهود ويقهرهم وان كانوا أرباب السلاح والقوة فصارت هذه الآية كالدلالة على صحة قوله قل للذين كفروا ستغلبون الآية فهذا هو الكلام في وجه النظم (المسئلة الثالثة) الفئة الجماعة وأجمع المفسرون على ان المراد بالفئتين رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه يوم بدر ومشركو مكة روي ان المشركين يوم بدر كانوا تسعمائة وخمسين رجلا وفيهم أبو سفيان وأبو جهل وقادوا مائة فرس وكانت معهم من الابل سبعمائة

المقليم ذكره وعدم بالحاجة الى النص ... وقوله تعالى ... (كافرة) ... لم يوصف هذه الفئة بما يقابل صفة الفئة الاولى ابقاطا لقتالهم عن درجة الاعتبار وايذانا بأنهم لم يتصدوا للقتال لما اعتراهم من الرعب والهيبة وقيل كل من الفئتين بدل من الضمير في التقتا وما بعدهما صفة فلا بد من ضمير محذوف عائد الى المبدل منه مسوغ لوصف البدل بالجملة العارية عن ضميره أي فئة منهما تقاتل الخ وفئة أخرى كافرة ويجوز أن يكون كل منهما مبتدأ وما بعدهما خبرا أي فئة منهما تقاتل الخ وفئة أخرى كافرة وقيل كل منهما مبتدأ محذوف الخبر أي منهما فئة تقاتل الخ وقرئ فئة بالجر على البدلية من فئتين بدل بعض من كل وقد مر انه لا بد من ضمير عائد الى المبدل منه ويسمى بدلا تفصيليا كما في قول كثير عزة * كنت كذي رجلين رجل صحيحة * ورجل رمى فيها الزمان فشلت * وقرئ فئة الخ بالنصب على المدح أو الذم أو على الحالية من ضمير التقتا كأنه قيل التقتا مؤمنة وكافرة فيكون فئة ... بمعنى ...

بيهما من الخيل كلهم كانوا دارعين وهم مائة نفر وكان فى الرجال دروع سوى ذلك وكان المسلمون ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا بين كل أربعة منهم بعير ومعهم من الدروع ستة ومن الخيل فرسان ولاشك ان فى غلبة المسلمين الكفار على هذه الصفة آية بينة ومعجزة قاهرة واعلم ان العلماء ذكروا فى تفسير كون تلك الواقعة آية بينة وجوها (الاول) ان المسلمين كان قد اجتمع فيهم من أسباب الضعف عن المقاومة أمور منها قلة العدد ومنها انهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا ومنها قلة السلاح والفرس ومنها ان ذلك ابتداء غارة فى الحرب لانها أول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد حصل للمشركين اضداد هذه المعانى منها كثرة العدد ومنها انهم خرجوا متأهبين للحرب ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم ومنها ان أولئك الاقوام كانوا ممارسين للمحاربة والمقاتلة فى الازمنة الماضية واذا كان كذلك فلم تجر العادة ان مثل هؤلاء العدد فى القلة والضعف وعدم السلاح وقلة المعرفة بامر المحاربة يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة ولما كان ذلك خارجا عن العادة كان معجزا (والوجه الثانى) فى كون هذه الواقعة آية انه عليه الصلاة والسلام كان قد أخبر قومه بأن الله ينصره على قريش بقوله واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم يعنى جمع قريش أو عير أبى سفيان وكان قد أخبر قبل الحرب بأن هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فلما وجد مخبر خبره فى المستقبل على وفق خبره كان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا (والوجه الثالث) فى بيان كون هذه الواقعة آية ماذكره تعالى بعد هذه الآية وهو قوله تعالى يرونهم مثليهم رأى العين والاصح فى تفسير هذه الآية ان الرائين هم المشركون والمرئيين هم المؤمنون والمعنى ان المشركين كانوا يرون المؤمنين مثلى عدد المشركين قريبا من ألفين أو مثلى عدد المسلمين وهو ستمائة وذلك معجز فان قيل تجويز رؤية ماليس بموجود يفضى الى السفسطة قلنا نحمل الرؤية على الظن والحسبان وذلك لان من اشتد خوفه قد يظن فى الجمع القليل انهم فى غاية الكثرة واما أن نقول ان الله تعالى أنزل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين والجواب الاول أقرب لان الكلام مقتصر على الفئتين ولم يدخل فيهما قصة الملائكة (والوجه الرابع) فى بيان كون هذه القصة آية قال الحسن ان الله تعالى أمد رسوله صلى الله عليه وسلم فى تلك الغزوة بخمسة آلاف من الملائكة لانه قال فاستجاب لكم انى ممدكم بألف وقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة والالف مع الاربعة آلاف خمسة آلاف من الملائكة وكان سيماهم هو انه كان على أذناب خيولهم ونواصيها صوف أبيض وهو المراد بقوله والله يؤيد بنصره من يشاء والله أعلم ثم قال الله تعالى فئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) القراءة المشهورة فئة بالرفع وكذا قوله وأخرى كافرة وقرئ فئة تقاتل واخرى كافرة بالجر على البدل من فئتين وقرئ بالنصب اما على

أنه ... بالذكر وصفا كما فى قولك جاءنى زيد رجلا صالحا (يرونهم) أى يرى الفئة الاخيرة الفئة الاولى وايثار صيغة الجمع للدلالة على شمول الرؤية لكل واحد واحد من آحاد الفئة والجملة فى محل الرفع على أنها صفة للفئة الاخيرة أو مستأنفة مبينة لكيفية الآية (مثليهم) أى مثلى عدد الرائين قريبا من ألفين اذ كانوا قريبا من ألف كانوا تسعمائة وخمسين مقاتلا رأسهم عتبة بن ربيعة بن عبد شمس وفيهم ابو سفيان وأبو جهل وكان فيهم من الخيل والابل مائة فرس وسبعمائة بعير ومن أصناف الاسلحة عدد لايحصى عن محمد بن أبى الفرات عن سعد بن أوس انه قال أسر المشركون رجلا من المسلمين فسألوه كم كنتم قال ثلثمائة وبضعة عشر قالوا ماكنا نراكم الا تضعفون علينا أو مثلى عدد المرئيين أى ستمائة ونيفا وعشرين حيث كانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا سبعة وسبعون رجلا من المهاجرين ومائتان وستة وثلاثون من الانصار رضوان الله تعالى عليهم أجمعين

الاختصاص أو على الحال من الضمير في التقتا قال الواحدي رحمه الله والرفع هو الوجه لان المعنى احداهما تقاتل في سبيل الله فهو رفع على استئناف الكلام (المسألة الثانية) المراد بالفئة التي تقاتل في سبيل الله هم المسلمون لانهم قاتلوا لنصرة دين الله وقوله وأخرى كافرة المراد بها كفار قريش ثم قال تعالى يرونهم مثليهم رأى العين وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ نافع وأبان عن عاصم ترونهم بالتاء المنقطة من فوق والباقون بالياء فمن قرأ بالتاء فلان ماقبله خطاب لليهود والمعنى ترون أيها اليهود المسلمين مثلى ماكانوا أومثلى الفئة الكافرة أويكون الآية خطابا مع مشركي قريش والمعنى ترونه يامشركي قريش المسلمين مثلى فئتكم الكافرة ومن قرأ بالياء فللمغايبة التي جاءت بعد الخطاب وهو قوله فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم فقوله يرونهم يعود الى الاخبار عن احدى الفئتين (المسئله الثانية) اعلم انه قد تقدم في هذه الآية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله يرونهم مثليهم يحتمل أن يكون الراؤن هم الفئة الكافرة والمرئيون هم الفئة المسلمه ويحتمل أن يكون بالعكس من ذلك فهذان احتمالان وأيضا فقوله مثليهم يحتمل أن يكون المراد مثلي الرائين وأن يكون المراد مثلي المرئيين فاذن هذه الآية تحتمل وجوها أربعة (الاول) أن يكون المراد أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلى عدد المشركين قريبا من ألفين (والاحتمال الثاني) ان الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلى عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين والحكمة في ذلك انه تعالى كثر المسلمين في أعين المشركين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم فان قيل هذا مناقض لقوله تعالى في سورة الانفال ويقللكم في أعينهم فالجواب انه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين فقللوا أولا في أعينهم حتى اجترؤا عليهم فلما تلاقوا كثرهم الله في أعينهم حتى صاروا مغلوبين ثم ان تقليلهم في أول الامر وتكثيرهم في آخر الامر أبلغ في القدرة واظهار الآية (والاحتمال الثالث) ان الرائين هم المسلمون والمرئيين هم المشركون فالمسلمون رأوا المشركين مثلى المسلمين ستمائة وأزيد والسبب فيه ان الله تعالى أمر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال الله تعالى ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فان قيل كيف يرونهم مثليهم رأى العين وكانوا ثلاثة أمثالهم فالجواب ان الله تعالى انما أظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي علم المسلمون انهم يغلبونهم وذلك لانه تعالى قال ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم وازالة للخوف عن صدورهم (والاحتمال الرابع) ان الرائين هم المسلمون وانهم رأوا المشركين على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لايمكن أن يقول به أحد لان هذا يوجب نصرة المشركين بايقاع الخوف في قلوب المؤمنين والآية تنافي ذلك (وفي الآية احتمال خامس) وهو انا أول الآية قد بينا ان الخطاب مع اليهود فيكون المراد ترون أيها اليهود المشركين مثلى المؤمنين في القوة والشوكة فان قيل كيف رأوهم مثليهم وقد كانوا

وكان صاحب راية رسول الله صلى الله عليه وسلم والمهاجرين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وصاحب راية الانصار سعد بن عبادة الخزرجي وكان في العسكر تسعون بعيرا وفرسان أحدهما للمقداد بن عمرو والآخر لمرثد بن أبي مرثد وست ادرع وثمانية سيوف وجميع من استشهد يومئذ من المسلمين أربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار رضوان الله تعالى عليهم أجمعين أراهم الله عز وجل كذلك مع قلتهم ليهابوهم ويجبنوا عن قتالهم مددالهم منه سبحانه كما أمدهم بالملائكة عليهم السلام وكان ذلك عند التقاء الفئتين بعد أن قللهم في أعينهم عند تراءيهما ليجترئوا عليهم ولا يهربوا من أول الامر حين ينجيهم الهرب وقيل يرى الفئة الاولى الفئة الاخيرة مثلى أنفسهم مع كونهم ثلاثة أمثالهم ليثبتوا ولم يطمئنوا بالنصر الموعود في قوله تعالى ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين والاول أولى لان رؤية المثلين غير متعينة من جانب المؤمنين بل قد وقعت رؤية المثل بل أقل منه ... الآية

ثلاثة أمثالهم فقدسبق الجواب عنه * بقي من مباحث هذا الموضع أمران (البحث الأول) ان الاحتمال الاول والثاني يقتضي ان المعدوم صار مرئيا والاحتمال الثالث يقتضي ان ماوجد وحضر لم يصر مرئيا أما الاول فهو محال عقلا لان المعدوم لايرى فلاجرم وجب حمل الرؤية على الظن القوي واما الثاني فهو جائز عند أصحابنا لان عندنا مع حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الادراك جائزا لاواجبا وكان ذلك الزمان زمان ظهور المعجزات وخوارق العادات فلم يبعد أن يقال انه حصل ذلك المعجز وأما المعتزلة فعندهم الادراك واجب الحصول عند اجتماع الشرائط وسلامة الحاسة فلهذا المعنى اعتذر القاضي عن هذا الموضع من وجوه أحدها ان عند الاشتغال بالمحاربة والمقاتلة قد لايتفرغ الانسان لان يدير حدقته حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام فلا جرم يرى البعض دون البعض وثانيها لعله يحدث عند المحاربة من الغبار مايصير مانعا عن ادراك البعض وثالثها يجوز أن يقال انه تعالى خلق في الهواء ماصار مانعا عن ادراك ثلث العسكر وكل ذلك محتمل (البحث الثاني) اللفظ وان احتمل أن يكون الراؤن هم المشركون وأن يكون هم المسلمون فأي الاحتمالين أظهر فقيل ان كون المشرك رائيا أولى ويدل عليه وجوه الاول ان تعلق الفعل بالفاعل أشد من تعلقه بالمفعول فجعل أقرب المذكورين السابقين فاعلا وأبعدهما مفعولا أولى من العكس وأقرب المذكورين هو قوله وأخرى كافرة والثاني ان مقدمة الآية وهو قوله قد كان لكم آية خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطابا مع أولئك الكفار والمعنى ترون يامشركي قريش المسلمين مثليهم فهذه القراءة لاتساعد الا على كون الرائي مشركا الثالث ان الله تعالى جعل هذه الحالة آية الكفار حيث قال قد كان لكم آية في فئتين التقتا فوجب أن تكون هذه الحالة مماشاهدها الكافر حتى تكون حجة عليه أما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمن لم يصح جعلها حجة على الكافر والله أعلم واحتج من قال الراؤن هم المسلمون وذلك لان الرائين لو كانوا هم المشركين لزم رؤية ماليس بموجود وهو محال ولو كان الراؤن هم المؤمنون لزم أن لايرى ماهو موجود وهذا ليس بمحال وكان ذلك أولى والله أعلم ثم قال رأي العين يقال رأيته رأيا ورؤية ورأيت في المنام رؤيا حسنة فالرؤيا مختص بالمنام ويقول هو مني مرأى العين حيث يقع عليه بصري فقوله رأي العين يجوز أن ينتصب على المصدر ويجوز أن يكون ظرفا للمكان كما تقول ترونهم أمامكم ومثله هو مني مناط العنق ومزجر الكلب ثم قال والله يؤيد بنصره من يشاء نصر الله المسلمين على وجهين نصر بالغلبة كنصر يوم بدر ونصر بالحجة فلهذا المعنى لو قدرنا انه هزم قوم من المؤمنين لجاز أن يقال هم المنصورون لانهم هم المنصورون بالحجة وبالعاقبة الحميدة والمقصود من الآية ان النصر والظفر انما يحصلان بتأييد الله ونصره لابكثرة العدد والشوكة والسلاح ثم قال ان في ذلك لعبرة والعبرة الاعتبار وهي الآية التي يعبر بها من

أيضا فانه روي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال قد نظرنا الى المشركين فرأيناهم يضعفون علينا ثم نظرنا اليهم فما رأيناهم يزيدون علينا رجلا واحدا ثم قللهم الله تعالى أيضا في أعينهم حتى رأوهم عددا يسيرا أقل من أنفسهم قال ابن مسعود رضي الله عنه لقد قللوا في أعيننا يوم بدر حتى قلت لرجل الى جنبي تراهم سبعين قال أراهم مائة فأسرنا منهم رجلا فقلنا كم كنتم قال ألفا فلو أريد رؤية المؤمنين المشركين أقل من عددهم في نفس الامر كما في سورة الانفال لكانت رؤيتهم اياهم أقل من أنفسهم أحق بالذكر في كونها آية من رؤيتهم مثليهم على أن اباننا آثار قدرة الله تعالى وحكمته الكثرة بارائتهم القليل كثيرا والضعيف قويا والقاء الرعب في قلوبهم بسبب ذلك أدخل في كونها آية لهم وحجة عليهم وأقرب الى اعتذار في المخاطبين بذلك لكثرة عددهم الكثيرة المتخلصين للمنايا وكثرا تعلق الفعل بالفاعل أشد من تعلقه بالمفعول فجعل أقرب المذكورين السابقين فاعلا وأبعدهما مفعولا سواه بجعل الحالة

منزلة الجهل الى العلم واصله من العبور وهو النفوذ من أحد الجانبين الى الآخر ومنه العبارة وهي الكلام الذي يعبر بالمعنى الى المخاطب وعبارة الرؤيا من ذلك لانها تعبير لها وقوله لاولي الابصار أي لاولي العقول كما يقال لفلان بصر بهذا الامر أي علم ومعرفة والله أعلم * قوله سبحانه وتعالى (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في كيفية النظم قولان (الاول) ما يتعلق بالقصة فانا روينا أن أبا حارثة بن علقمة النصراني اعترف لاخيه بأنه يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم في قوله الا انه لا يقر بذلك خوفا من أن يأخذ منه ملوك الروم المال والجاه وأيضا روينا انه عليه الصلاة السلام لما دعا اليهود الى الاسلام بعد غزوة بدر أظهروا من أنفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح فبين الله تعالى في هذه الآية ان هذه الاشياء وغيرها من متاع الدنيا زائلة باطلة وان الآخرة خير وأبقى (القول الثاني) وهو على التأويل العام انه تعالى لما قال في الآية المتقدمة والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ذكر بعد هذه الآية ما هو كالشرح والبيان لتلك العبرة وذلك هو انه تعالى بين انه زين للناس حب الشهوات الجسمانية واللذات الدنيوية ثم انها فانية منقضية تذهب لذاتها وتبقى تبعاتها ثم انه تعالى حث على الرغبة في الآخرة بقوله قل أؤنبئكم بخير من ذلكم ثم بين ان طيبات الآخرة معدة لمن واظب على العبودية من الصابرين والصادقين الى آخر الآية (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان قوله زين للناس من الذي زين ذلك أما أصحابنا فقولهم فيه ظاهر وذلك لان عندهم خالق جميع الافعال هو الله تعالى وأيضا قالوا لو كان المزين الشيطان فمن الذي زين الكفر والبدعة للشيطان فان كان ذلك شيطان آخر لزم التسلسل وان وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان في الانسان فليكن كذلك الانسان وان كان من الله تعالى وهو الحق فليكن في حق الانسان كذلك وفي القرآن اشارة الى هذه النكتة في سورة القصص في قوله ربنا هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا يعني ان اعتقد احد أنا أغويناهم فمن الذي أغوانا وهذا الكلام ظاهر جدا أما المعتزلة فالقاضي نقل عنهم ثلاثة أقوال (القول الاول) حكى عن الحسن انه قال الشيطان زين لهم وكان يحلف على ذلك بالله واحتج القاضي لهم بوجوه أحدها انه تعالى أطلق حب الشهوات فيدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان وثانيها انه تعالى ذكر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير الى هذا الحد لا يليق الا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه ومنتهى مقصوده لان أهل الآخرة يكتفون بالبلغة وثالثها قوله تعالى ذلك متاع الحياة الدنيا ولا شك ان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الذم للدنيا والذام للشئ يمتنع أن يكون مزينا له ورابعها قوله بعد هذه الآية قل أؤنبئكم بخير من ذلكم والمقصود

صفة أو مستانفة أولى من العكس هذا ماتقتضيه جزالة التنزيل على قراءة الجمهور ولا ينبغي جعل الخطاب لمشركي مكة كما قيل أما ان جعل الوعيد عبارة عن هزيمة بدر كما صرحوا به فظاهر لاتنزه به وأما ان جعل عبارة عن هزيمة أخرى فلان الفئة التي شاهدت تلك الآية الهائلة هم المخاطبون حينئذ فالتعبير عنهم بفئة مبهمة تارة وموصوفة أخرى ثم اسناد المشاهدة اليهم مع كون اسنادها الى المخاطبين أوقع في الزام الحجة وأدخل في التبكيت مما لا داعي اليه وبهذا يتبين حال حمل الخطاب الثاني للمؤمنين وأما قراءة ترونهم بتاء الخطاب فظاهرها وان اقتضى توجيه الخطاب الثاني الى المشركين لكنه ليس بنص في ذلك لانه وان اندفع به المحذور الاخير فالاول باق بحاله فلعل رؤية المشركين نزلت منزلة رؤية اليهود لما بينهم من الاتحاد في الكفر والاتفاق في الكلمة لا سيما بعدما وقع بينهم بواسطة كعب بن الاشرف من العهد والميثاق فأسندت الرؤية اليهم مبالغة في البيان وتحقيقا لعروض مثل تلك الحالة لهم فتدبر وقيل المراد

جميع الكفرة ولاريب في صحته وسداده وقرئ يرونهم وترونهم على البناء للمفعول من الاراءة

من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقبيحها في عينه وذلك لايليق بمن يزين الدنيا في عينه (والقول الثاني) قول قوم آخرين من المعتزلة وهو أن المزين لهذه الاشياء هو الله واحتجوا عليه بوجوه أحدها انه تعالى كما رغب في منافع الآخرة فقد خلق ملاذ الدنيا وأباحها لعبيده وإباحتها للعبيد تزيين لها فانه تعالى اذا خلق الشهوة والمشتهى وخلق للمشتهي علما بما في تناول المشتهى من اللذة ثم أباح له ذلك التناول كان تعالى مزينا لها وثانيها ان الانتفاع بهذه المشتهيات وسائل الى منافع الآخرة والله تعالى قد ندب اليها فكان مزينا لها وانما قلنا ان الانتفاع بها وسائل الى ثواب الآخرة لوجوه الاول ان يتصدق بها والثاني أن يتقوى بها على طاعة الله تعالى والثالث أنه اذا انتفع بها وعلم ان تلك المنافع انما تيسرت بتخليق الله تعالى واعانته صار ذلك سببا لاشتغال العبد بالشكر العظيم ولذلك كان الصاحب بن عباد يقول شرب الماء البارد في الصيف يستخرج الحمد من أقصى القلب وذكر شعرا هذا معناه والرابع ان القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات اذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل مافيهما من المشقة كان أكثر ثوابا فثبت بهذه الوجوه ان الانتفاع بهذه الطيبات وسائل الى ثواب الآخرة والخامس قوله تعالى هو الذي خلق لكم مافي الارض جميعا وقال قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وقال انا جعلنا ماعلى الارض زينة لها وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال في سورة البقرة وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وقال كلوا مما في الارض حلالا طيبا وكل ذلك يدل على ان التزيين من الله تعالى ومما يؤكد ذلك قراءة مجاهد زين للناس على تسمية الفاعل (والقول الثالث) وهو اختيار أبي علي الجبائي والقاضي وهو التفصيل وذلك ان كل ما كان من هذا الباب واجبا أو مندوبا كان التزيين فيه من الله تعالى وكل ما كان حراما كان التزيين فيه من الشيطان هذا ماذكره القاضي وبقي قسم ثالث وهو المباح الذي لايكون في فعله ولا في تركه ثواب ولاعقاب والقاضي ماذكر هذا القسم وكان من حقه أن يذكره ويبين ان التزيين فيه من الله تعالى أو من الشيطان (المسئلة الثالثة) قوله حب الشهوات فيه أبحاث ثلاثة (الاول) ان الشهوات ههنا هي الاشياء المشتهيات سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال كما يقال للمقدور قدرة وللمرجو رجاء وللمعلوم علم وهذه استعارة مشهورة في اللغة يقال هذه شهوة فلان أي مشتهاه قال صاحب الكشاف وفي تسميتها بهذا الاسم فائدتان احداهما انه جعل الاعيان التي ذكرها شهوات مبالغة في كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها والثانية ان الشهوة صفة مسترذلة عند الحكماء مذموم من اتبعها شاهد على نفسه بالبهيمية فكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنفير عنها (البحث الثاني) قال المتكلمون دلت هذه الآية على ان الحب غير الشهوة لانه أضاف الحب الى الشهوة والمضاف غير المضاف اليه والشهوة من فعل الله تعالى والمحبة من أفعال العباد وهي عبارة عن ان يجعل الانسان كل

أي يريهم أو يريكم الله
تعالى كذلك (رأي
مصدر مؤكد ليرونهم
ان كانت الرؤية بصرية
أو مصدر تشبيهي ان كا
قلبية أي رؤية
مكشوفة جارية مجرى
رؤية العين (والله
أي يقوى (بنصره
من يشاء) أن يؤيده
من غير توسيط الاسبا
العادية كما أيد الفئة
في سبيله بما ذكر
وهو من تمام ال
المأمور به (ان في
اشارة الى ماذكر
القليل كثيرا الم
لغلبة القليل
العدة على
الشاكي السلاح
من معنى البعد للايذان
ببعد منزلة المشار
في الفضل (لعبرة)
فعلة من العبور كا
من الركوب والجلسة
من الجلوس والمرا
الا تعاظ فانه نوع
من العبور أي لعبرة
كائنة (لأولي الابصار)
لذوي العقول والبصا
وقيل لمن أبصرهم
اما من تمام الكلام
الداخل تحت
مقرر لما قبله بطريق

التذييل واما وارد من جهته تعالى تصديقا لمقالته عليه الصلاة

وتزهيد الناس فيها وتوجيه رغباتهم الى ماعنده تعالى اثر بيان عدم نفعهمـا للكفرة الذين كانوا يتعززون بهما والمراد بالناس الجنس (حب الشهوات) الشهوة نزوع النفس الى ماتريده والمراد ههنا المشتهيـات عبر عنها بالشهوات مبالغة فى كونها مشتهاة مرغوبا فيها كأنها نفس الشهوات أو ايذانا بانهماكهم فى حبها بحيث أحبوا شهواتها كما فى قوله تعالى انى أحببت حب الخير أو استرذالا لها فان الشهوة مسترذلة مذمومة من صفات البهائم والمزين هو البارى سبحانه وتعالى اذ هو الخالق لجميع الافعال والدواعى والحكمة فى ذلك ابتلاؤهم قال تعالى انا جعلنا ماعلى الارض زينة لها لنبلوهم الآية فانها ذريعة لنيل سعادة الدارين عند كون تعاطيها على نهج الشريعة الشريفة وسيلة الى بقاء النوع وايثار صيغة المبنى للمفعول للجرى على سنن الكبرياء وقرئ على البناء للفاعل

غرضه وعيشه فى طلب اللذات والطيبات (البحث الثالث) قالت الحكماء الانسان قد يحب شيئا ولكنه يحب أن لا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه الى بعض المحرمات لكنه يحب أن لا يحب وأما من أحب شيئا وأحب أن يحبه فذاك هو كمال المحبة فان كان ذلك فى جانب الخير فهو كمال السعادة كما فى قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام انى أحببت حب الخير ومعناه أحب الخير وأحب أن أكون محبا للخير وان كان ذلك فى جانب الشر فهو كما قال فى هذه الآية فان قوله زين للناس حب الشهوات يدل على أمور ثلاثة مرتبة أولها انه يشتهى أنواع المشتهيات وثانيها انه يحب شهوته لها وثالثها انه يعتقد ان تلك المحبة حسنة وفضيلة ولما اجتمعت فى هذه القضية الدرجات الثلاث بلغت الغاية القصوى فى الشدة والقوة ولا يكاد ينحل الا بتوفيق عظيم من الله تعالى ثم انه تعالى أضاف ذلك الى الناس وهو لفظ عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق فظاهر اللفظ يقتضى أن هذا المعنى حاصل لجميع الناس والعقل أيضا يدل عليه وهو ان كل ما كان لذيذا ونافعا فهو محبوب ومطلوب لذاته واللذيذ النافع قسمان جسمانى وروحانى والقسم الجسمانى حاصل لكل أحد فى أول الامر وأما القسم الروحانى فلا يكون الا فى الانسان الواحد على سبيل الندرة ثم ذلك الانسان انما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استئناس النفس باللذات الجسمانية فيكون انجذاب النفس الى اللذات الجسمانية كالملكة المستقرة المتأكدة وانجذابها الى اللذات الروحانية كالحالة الطارئة التى تزول بأدنى سبب فلا جرم كان الغالب على الخلق انما هو الميل الشديد الى اللذات الجسمانية وأما الميل الى طلب اللذات الروحانية فذاك لا يحصل الا للشخص النادر ثم حصوله لذلك النادر لا يتفق الا فى أوقات نادرة فلهذا السبب عم الله هذا الحكم فى الكل فقال زين للناس حب الشهوات وأما قوله تعالى من النساء والبنين ففيه بحثان (البحث الاول) فى قوله من النساء والبنين كما فى قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان فكما ان المعنى فاجتنبوا الاوثان التى هى رجس فكذا أيضا معنى هذه الآية زين للناس حب النساء وكذا وكذا التى هى مشتهاة (البحث الثانى) اعلم أنه تعالى عدد ههنا من المشتهيات أمورا سبعة أولها النساء وانما قدمهن على الكل لان الالتذاذ بهن أكثر والاستئناس بهن أتم ولذلك قال تعالى خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ومما يؤكد ذلك ان العشق الشديد المقلق المهلك لا يتفق الا فى هذا النوع من الشهوة المرتبة الثانية حب الولد ولما كان حب الولد الذكر أكثر من حب الانثى لا جرم خصه الله تعالى بالذكر ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور والتكثر بهم الى غير ذلك واعلم ان الله تعالى فى ايجاد حب الزوجة والولد فى قلب الانسان حكمة بالغة فانه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ولأدى ذلك الى انقطاع النسل وهذه المحبة كأنها حالة غريزية ولذلك فانها حاصلة لجميع الحيوانات والحكمة فيه ماذكرنا من بقاء النسل المرتبة الثالثة والرابعة القناطير المقنطرة من

الذهب والفضة وفيه ابحاث (البحث الاول) قال الزجاج القنطار مأخوذ من عقد الشئ واحكامه والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق فالقنطار مال كثير يتوثق الانسان به فى دفع أصناف النوائب وحكى أبو عبيدة عن العرب انهم يقولون انه وزن لايحد واعلم ان هذا هو الصحيح ومن الناس من حاول تحديده وفيه روايات فروى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال القنطار اثناعشر ألف أوقية وروى أنس عنه أيضا ان القنطار ألف دينار وروى أبى بن كعب انه عليه السلام قال القنطار ألف ومائتا أوقية وقال ابن عباس القنطار ألف دينار أو اثناعشر ألف درهم وهو مقدار الدية و به قال الحسن وقال الكلبى القنطار بلسان الروم ملء مسك ثور من ذهب أو فضة وفيه أقوال سوى ماذكرنا لكنا تركناها لانها غير معضودة بحجة البتة (البحث الثانى) المقنطرة مفعللة من القنطار وهو للتأكيد كقولهم ألف مؤلفة و بدرة مبدرة وابل مؤبلة ودراهم مدرهمة وقال الكلبى القناطير ثلاثة والمقنطرة المضاعفة فكان المجموع ستة (البحث الثالث) الذهب والفضة انما كانا محبوبين لانهما جعلا ثمن جميع الاشياء فمالكهما كالمالك لجميع الاشياء وصفة المالكية هى القدرة والقدرة صفة كمال والكمال محبوب لذاته فلما كان الذهب والفضة أكمل الوسائل الى تحصيل هذا الكمال الذى هو محبوب لذاته ومالا يوجد المحبوب الا به فهو محبوب لاجرم كانا محبوبين المرتبة الخامسة الخيل المسومة قال الواحدى الخيل جمع لاواحد له من لفظه كالقوم والنساء والرهط وسميت الافراس خيلا لخيلائها فى مشيها وسميت حركة الانسان على سبيل الجولان اختيالا وسمى الخيال خيالا والتخيل تخيلا لجولان هذه القوة فى استحضار تلك الصورة والاخيل الشقراق لانه يتخيل تارة أخضر وتارة أحمر واختلفوا فى معنى المسومة على ثلاثة أقوال الاول انها الراعية يقال أسمت الدابة وسومتها اذا أرسلتها فى مروجها للرعى كما يقال أقمت الشئ وقومته وأجدته وجودته وأنمته ونومته والمقصود انها اذا رعت ازدادت حسنا ومنه قوله تعالى فيه تسيمون والقول الثانى المسومة المعلمة قال أبو مسلم الاصفهانى وهو مأخوذ من السيما بالقصر والسيماء بالمد ومعناه واحد وهو الهيئة الحسنة قال الله تعالى سيماهم فى وجوههم من أثر السجود ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى تلك العلامة فقال أبو مسلم المراد من هذه العلامات الاوضاح والغرر التى تكون فى الخيل وهى أن تكون الافراس غرا محجلة وقال الاصم انما هى البلق وقال قتادة الشية وقال المؤرج الكى وقول أبى مسلم أحسن لان الاشارة فى هذه الآية الى شرائف الاموال وذلك هو أن يكون الفرس أغر محجلا وأما سائر الوجوه التى ذكروها فانها لاتفيد شرفا فى الفرس القول الثالث وهو قول مجاهد وعكرمة انها الخيل المطهمة الحسان قال القفال المطهمة المرأة الجميلة المرتبة السادسة الانعام وهى جمع نعم وهى الابل والبقر والغنم ولايقال للجنس الواحد منها نعم الا للابل خاصة فانها غلبت عليها المرتبة السابعة

تزيينها اليه تعالى و بين المحرمات فنسب تزيينها الى الشيطان (من النساء والبنين) فى محل النصب على أنه حال من الشهوات وهى مفسرة لها فى المعنى وقيل من لبيان الجنس وتقديم النساء على البنين لعراقتهن فى معنى الشهوة فانهن حبائل الشيطان وعدم التعرض للبنات لعدم الاطراد فى حبهن (والقناطير المقنطرة) جمع قنطار وهو المال الكثير وقيل مائة ألف دينار وقيل ملء مسك ثور وقيل سبعون ألفا وقيل أربعون ألف مثقال وقيل ثمانون ألفا وقيل مائة رطل وقيل ألف ومائتا مثقال وقيل ألفا دينار وقيل مائة من ومائة رطل ومائة مثقال ومائة درهم وقيل دية النفس واختلف فى أن وزنه فعلال أو فنعال ولفظ المقنطرة مأخوذ منه للتأكيد كقولهم بدرة مبدرة وقيل المقنطرة المحكمة المحصنة وقيل الكثيرة المنضدة بعضها على بعض أو المدفونة وقيل المضروبة المنقوشة (من الذهب والفضة) بيان للقناطير أو حال (والخيل) عطف على القناطير قيل هى جمع لاواحد له من لفظه كالقوم والرهط والواحد فرس وقيل واحده خائل وهو مشتق من الخيلاء (المسومة) أى المعلمة

الحرث وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله و يهلك الحرث والنسل ثم انه تعالى لما عدد هذه السبعة قال ذلك متاع الحياة الدنيا قال القاضي ومعلوم ان متاعها انما خلق ليستمتع به فكيف يقال انه لا يجوز اضافة التزيين الى الله تعالى ثم قال للاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه منها أن ينفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما ومنها أن يترك الانتفاع به مع الحاجة اليه فيكون أيضا مذموما ومنها أن ينتفع به في وجه مباح من غير أن يتوصل بذلك الى مصالح الآخرة وذلك لا ممدوح ولا مذموم ومنها أن ينتفع به على وجه يتوصل به الى مصالح الآخرة وذلك هو الممدوح ثم قال تعالى والله عنده حسن المآب اعلم أن المآب في اللغة المرجع يقال آب الرجل ايابا وأوبة وأيبة ومآبا قال الله تعالى ان الينا ايابهم والمقصود من هذا الكلام بيان ان من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه أن يصرفها الى ما يكون فيه عمارة لمعاده و يتوصل بها الى سعادة آخرته ثم لما كان الغرض الترغيب في المآب وصف المآب بالحسن فان قيل المآب قسمان الجنة وهي في غاية الحسن والنار وهي خالية عن الحسن فكيف وصف المآب المطلق بالحسن قلنا المآب المقصود بالذات هو الجنة وأما النار فهي المقصود بالعرض لانه سبحانه خلق الخلق للرحمة لا للعذاب كما قال سبقت رحمتي غضبي وهذا سر يطلع منه على أسرار غامضة * قوله تعالى (قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وازواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد) في الاية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي أؤنبئكم بهمزتين واختلفت الرواية عن نافع وأبي عمرو (المسئلة الثانية) ذكروا في متعلق الاستفهام ثلاثة أوجه الاول أن يكون المعنى هل أنبئكم بخير من ذلكم ثم يبتدأ فيقال للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا والثاني هل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ثم يبتدأ فيقال عند ربهم جنات تجري والثالث هل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم ثم يبتدأ فيقال جنات تجري (المسئلة الثالثة) في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى لما قال والله عنده حسن المآب بين في هذه الآية أن ذلك المآب كما انه حسن في نفسه فهو أحسن وأفضل من هذه الدنيا فقال قل أؤنبئكم بخير من ذلكم الثاني انه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين أن منافع الآخرة خير منها كما قال في آية أخرى والآخرة خير و أبقى الثالث كأنه تعالى نبه على أن أمرك في الدنيا وان كان حسنا منتظما الا أن أمرك في الآخرة خير وأفضل والمقصود منه أن نعم العبد انه كما ان الدنيا أطيب وأوسع وأفسح من بطن الام فكذلك الآخرة أطيب وأوسع وأفسح من الدنيا (المسئلة الرابعة) انما قلنا ان نعم الآخرة خير من نعم الدنيا لان نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ونعم الآخرة خالية عن شوب المضار بالكلية وأيضا فنعم الدنيا منقطعة لا محالة ونعم الآخرة باقية لا محالة فاما قوله للذين اتقوا فقد بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان التقوى ماهي و بالجملة فان الانسان لا يكون متقيا الا اذا

السومة وهي العلامة
عية من أسام الدابة
سومها اذا أرسلها
بها المرعى أو المطهمة
ة الخلق (والانعام)
لابل والبقر والغنم
ث أي الزرع مصدر ١
به المفعول (ذلك)
ما ذكر من الاشياء
المعهودة (متاع الحياة
الدنيا) أي ما يتمتع به في
الحياة الدنيا أياما قلائل
سريعا (والله عنده
المآب) حسن
جع وفيه دلالة على أن
س فيما عدد عاقبة حميدة
في تكرير الاسناد بجعل
ه مبتدأ واسناد
له الظرف فيه اليه زيادة
كيد وتفخيم ومزيد
ابا ترغيب فيما عند الله
وحل من النعيم المقيم
الزهيد في ملاذ الدنيا
لسرعة انها الفانية (قل
وأنبئكم بخير من ذلكم
ما بين شأن من زخرفات
الدنيا وذكر ما عنده تعالى
من حسن المآب اجمالا
لنبي صلى الله عليه
بتفصيل ذلك المجمل
اس مبالغة في الترغيب
الخطاب للجميع والهمزة
ير رأى أو خبركم
بما هو خير مما فصل من تلك المستلذات المزينة لكم وابهام الخير لتفخيم شأنه والتشويق اليه

وقوله تعالى (للذين اتقوا عند ربهم جنات) استئناف مبين لذلك المبهم على أن جنات مبتدأ والجار والمجرور خبر أو على أن جنات مرتفع به على الفاعلية عند من لا يشترط في ذلك اعتماد الجار على ما فصل في محله والمراد بالتقوى هو التبتل إلى الله تعالى والإعراض عما سواه على ما ينبئ عنه النعوت الآتية وتعليق حصول الجنات وما بعدها من فنون الخيرات به للترغيب في تحصيله والثبات عليه وعند نصب على الحالية من جنات أو متعلق بما تعلق به الجار من معنى الاستقرار مفيد لكمال علو رتبة الجنات وسمو طبقتها والتعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضمير المتقين لإظهار مزيد اللطف بهم وقيل اللام متعلقة بخير وكذا الظرف وجنات خبر لمبتدأ محذوف والجملة مبينة لخير ويؤيده قراءة جنات بالجر على البدلية من خير ولا يخفى أن تعليق الأخبار والبيان بما هو خير لطائفة ربما يوهم أن هناك خيرا آخر لآخرين (تجري) في محل الرفع أو الجر صفة لجنات على حسب القراءتين (من تحتها الأنهار) متعلق بتجري فإن أريد بالجنات نفس الأشجار كما هو الظاهر فجريانها من تحتها ظاهر وإن أريد بها مجموع الأرض والأشجار فهو باعتبار جزئها الظاهر كما مر تفصيله مرارا

كان آتيا بالواجبات محترزا عن المحظورات وقال بعض أصحابنا التقوى عبارة عن اتقاء الشرك وذلك لأن التقوى صارت في عرف القرآن مختصة بالإيمان قال تعالى وألزمهم كلمة التقوى وظاهر اللفظ أيضا مطابق له لأن الاتقاء عن الشرك أعم من الاتقاء عن جميع المحظورات ومن الاتقاء عن بعض المحظورات لأن ماهية الاشتراك لا تدل على ماهية الامتياز فحقيقة التقوى وماهيتها حاصلة عند حصول الاتقاء عن الشرك وعرف القرآن مطابق لذلك فوجب حمله عليه فكان قوله للذين اتقوا محمولا على كل من اتقى الكفر بالله * أما قوله للذين اتقوا عند ربهم ففيه احتمالان الأول أن يكون ذلك صفة للخير والتقدير هل أنبئكم بخير من ذلكم عند ربهم الذين اتقوا والثاني أن يكون ذلك صفة للذين اتقوا والتقدير للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ويكون ذلك إشارة إلى أن هذا الثواب العظيم لا يحصل إلا لمن كان متقيا عند الله تعالى فيخرج عنه المنافق ويدخل فيه من كان مؤمنا في علم الله وأما قوله جنات فالتقدير هو جنات وقرأ بعضهم جنات بالجر على البدل من خير واعلم أن قوله جنات تجري من تحتها الأنهار وصف لطيب الجنة ودخل تحته جميع النعم الموجودة فيها من المطعم والمشرب والملبس والمفرش والمنظر وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب كما قال تعالى فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين ثم قال خالدين فيها والمراد كون تلك النعم دائمة ثم قال وأزواج مطهرة ورضوان من الله وقد ذكرنا لطائفها عند قوله تعالى في سورة البقرة ولهم فيها أزواج مطهرة وتحقيق القول فيه أن النعمة وإن عظمت فلن تتكامل إلا بالأزواج اللواتي لا يحصل الأنس إلا بهن ثم وصف الأزواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب فقال مطهرة ويدخل في ذلك الطهارة من الحيض والنفاس وسائر الأحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا مما ينفر عنه الطبع ويدخل فيه كونهن مطهرات من الأخلاق الذميمة ومن القبح وتشويه الخلقة ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة ثم قال تعالى ورضوان من الله وفيه مسئلتان (المسئلة الأولى) قرأ عاصم ورضوان بضم الراء والباقون بكسرها أما الضم فهو لغة قيس وتميم قال الفراء يقال رضيت رضا ورضوانا ومثل الرضوان بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان والرجحان والكفران والشكران (المسئلة الثانية) قال المتكلمون الثواب له ركنان أحدهما المنفعة وهي التي ذكرناها والثاني التعظيم وهو المراد بالرضوان وذلك لأن معرفة أهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بأنه تعالى راض عنهم حامد لهم مثن عليهم أزيد في إيجاب السرور من تلك المنافع وأما الحكماء فإنهم قالوا الجنات بما فيها إشارة إلى الجنة الجسمانية والرضوان فهو إشارة إلى الجنة الروحانية وأعلى المقامات إنما هو الجنة الروحانية وهو عبارة عن تجلي نور جلال الله تعالى في روح العبد واستغراق العبد في معرفته ثم يصير في أول هذه المقامات راضيا عن الله تعالى وفي آخرها مرضيا عند الله تعالى وإليه الإشارة بقوله راضية

مرضية ونظيرهذه الآية قوله تعالى وعدالله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم ثم قال والله بصير بالعباد أي عالم بمصالحهم فيجب أن يرضوا لانفسهم مااختاره لهم من نعيم الآخرة وأن يزهدوا فيما زهدهم فيه من أمور الدنيا * قوله تعالى (الذين يقولون ربنا اننا آمنا فاغفرلنا ذنوبنا وقنا عذاب النار) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في اعراب موضع الذين يقولون وجوه الاول انه خفض صفة للذين اتقوا وتقدير الآية الذين اتقوا الذين يقولون ويجوز أن يكون صفة للعباد والتقدير والله بصير بالعباد وأولئك هم المتقون الذين لهم عند ربهم جنات هم الذين يقولون كذا وكذا والثاني أن يكون نصبا على المدح والثالث أن يكون رفعا على التخصيص والتقدير هم الذين يقولون كذا وكذا (المسئلة الثانية) اعلم أنه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا اننا آمنا ثم انهم قالوا بعد ذلك فاغفرلنا ذنوبنا وذلك يدل على أنهم توسلوا بمجرد الايمان الى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم فدل هذا على ان العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله تعالى فان قالوا الايمان عبارة عن جميع الطاعات أبطلنا ذلك عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب وأيضا فمن أطاع الله تعالى في جميع الامور وتاب عن جميع الذنوب كان ادخاله النار قبيحا من الله عندهم والقبيح هو الذي يلزم من فعله اما الجهل واما الحاجة فهما محالان ومستلزم المحال محال فادخال الله تعالى اياهم النار محال وما كان محال الوقوع عقلا كان الدعاء والتضرع في أن لايفعله الله عبث وقبيح ونظير هذه الآية قوله تعالى في آخر هذه السورة ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفرلنا ذنوبنا وكفر عنا سيآتنا وتوفنا مع الابرار فان قيل أليس انه تعالى اعتبر جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث أتبع هذه الآية بقوله الصابرين والصادقين قلنا تأويل هذه الآية يؤكد ماذكرناه وذلك لانه تعالى جعل مجرد الايمان وسيلة الى طلب المغفرة ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين ولو كانت هذه الصفات شرائط لحصول هذه المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة أولى فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات علمنا ان هذه الصفات غير معتبرة في حصول أصل المغفرة وانما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات * قوله تعالى (الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالاسحار) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الصابرين قيل نصب على المدح بتقدير أعني الصابرين وقيل الصابرين في موضع جر على البدل من الذين (المسئلة الثانية) اعلم أنه تعالى ذكر ههنا صفات خمسة (الصفة الاولى) كونهم صابرين والمراد كونهم صابرين في أداء الواجبات والمندوبات وفي ترك المحظورات وكونهم صابرين في كل ماينزل بهم من المحن والشدائد وذلك بأن لايجزعوا بل يكونوا

عطف على جنات أي مبرأة مما يستقذر من النساء من الاحوال البدنية والطبيعية (ورضوان) التنوين للتفخيم وقوله تعالى (من الله) متعلق بمحذوف وقع صفة له مؤكدة لما أفاده التنوين من الفخامة أي رضوان وأي رضوان لايقادر قدره كائن من الله عزوجل وقرئ بضم الراء (والله بصير بالعباد) وبأعمالهم فيثيب ويعاقب حسبما يليق بها أو بصير بأحوال الذين اتقوا ولذلك أعد لهم ماذكر وفيه اشعار بأنهم المستحقون للتسمية باسم العبد (الذين يقولون ربنا اننا آمنا) في محل الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف كأنه قيل من أولئك المتقون الفائزون بهذه الكرامات السنية فقيل هم الذين الخ أو النصب على المدح أو الجر على أنه تابع للمتقين نعتا أو بدلا أو للعباد كذلك والاول أظهر وقوله تعالى والله بصير بالعباد حينئذ معترضة وتأكيد الجملة لاظهار أن ايمانهم ناشئ من وفور الرغبة وكمال النشاط وفي ترتيب الدعاء بقولهم (فاغفرلنا ذنوبنا وقنا عذاب النار) على مجرد الايمان دلالة على كفايته في استحقاق المغفرة والوقاية من النار

راضين فى قاو بهم عن الله تعالى كما قال الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون قال سفيان بن عيينة فى قوله وجعلناهم أئمة يهدون بامرنا لما صبروا ان هذه الآية تدل على انهم انما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله تعالى بسبب الصبر ويروى انه وقف رجل على الشبلى فقال أى صبر أشد على الصابرين فقال الصبر فى الله تعالى فقال لا فقال الصبر لله تعالى فقال لا فقال الصبر مع الله تعالى قال لا قال فاش قال الصبر عن الله تعالى فصرخ الشبلى صرخة كادت روحه تتلف وقد كثر مدح الله تعالى للصابرين فقال والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس (الصفة الثانية) كونهم صادقين اعلم ان لفظ الصدق قد يجرى على القول والفعل والنية فالصدق فى القول مشهور وهو مجانبة الكذب والصدق فى الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه يقال صدق فلان فى القتال وصدق فى الحملة ويقال فى ضده كذب فى القتال وكذب فى الحملة والصدق فى النية امضاء العزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل (الصفة الثالثة) كونهم قانتين وقد فسرناه فى قوله تعالى وقوموا لله قانتين وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على العبادة والمواظبة عليها (الصفة الرابعة) كونهم منفقين ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه وأهله وأقاربه وصلة رحمه وفى الزكاة والجهاد وسائر وجوه البر (الصفة الخامسة) كونهم مستغفرين بالاسحار والسحر الوقت الذى قبل طلوع الفجر وتسحر اذا أكل فى ذلك الوقت واعلم ان المراد منه من يصلى بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لان الانسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار الا أن يكون قد صلى قبل ذلك فقوله والمستغفرين بالاسحار يدل على انهم كانوا قد صلوا بالليل واعلم ان الاستغفار بالسحر له مزيد أثر فى قوة الايمان وفى كمال العبودية من وجوه الاول أن فى وقت السحر يطلع نور الصبح بعد ان كانت الظلمة شاملة للكل وبسبب طلوع نور الصبح كأن الاموات يصيرون احياء فهناك وقت الجود العام والفيض التام فلا يبعد أن يكون عند طلوع صبح العالم الكبير يطلع صبح العالم الصغير وهو ظهور نور جلال الله تعالى فى القلب والثانى ان وقت السحر أطيب أوقات النوم فاذا أعرض العبد عن تلك اللذة وأقبل على العبودية كانت الطاعة أكمل والثالث نقل عن ابن عباس والمستغفرين بالاسحار يريد المصلين صلاة الصبح (المسئلة الثالثة) قوله والصابرين والصادقين أكمل من قوله الذين يصبرون ويصدقون لان قوله الصابرين يدل على أن هذا المعنى عادتهم وخلقهم وأنهم لا ينفكون عنها (المسئلة الرابعة) اعلم ان لله تعالى على عباده أنواعا من التكليف والصابر هو من يصبر على أداء جميع أنواعها ثم ان العبد قد يلتزم من عند نفسه أنواعا أخر من الطاعات اما بسبب النذر واما بسبب الشروع فيه وكمال هذه المرتبة انه اذا التزم طاعة أن يصدق نفسه فى التزامه وذلك بأن يأتى بذلك الملتزم من غير خلل البتة ولما كانت هذه المرتبة متاخرة عن الاولى لا جرم ذكر سبحانه الصابرين أولا ثم قال الصادقين ثانيا ثم انه تعالى ندب الى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة فقال والقانتين

(الصابرين)هو على تقدير كون الموصول فى محل الرفع منصوب على المدح باضمار أعنى وأما على تقدير كونه فى محل النصب أو الجر فهو نعت له والمراد بالصبر هو الصبر على مشاق الطاعات وعلى البأساء والضراء وحين البأس (والصادقين) فى أقوالهم ونياتهم وعزائمهم (والقانتين) المداومين على الطاعات المواظبين على العبادات (والمنفقين) أموالهم فى سبيل الله تعالى (والمستغفرين بالاسحار) قال مجاهد وقتادة والكلبى أى المصلين بالاسحار وعن زيد بن أسلم هم الذين يصلون الصبح فى جماعة وقال الحسن مدوا الصلاة الى السحر ثم استغفروا وقال نافع كان ابن عمر رضى الله عنه يحيى الليلة ثم يقول يا نافع أسحرنا فأقول لا فيعاود الصلاة فاذا قلت نعم قعد يستغفر الله ويدعو حتى يصبح وعن الحسن كانوا يصلون فى أول الليل حتى اذا كان السحر أخذوا فى الدعاء والاستغفار وتخصيص الاسحار بالاستغفار لان الدعاء فيها أقرب الى الاجابة اذ العبادة حينئذ أشق والنفس أصفى والروح أجمع لاسيما للمتهجدين وتوسيط الواو بين الصفات المعدودة للدلالة على استقلال كل منها وكمالهم فيها أو لتغاير الموصوفين بها

فهذه الالفاظ الثلاثة للترغيب في المواظبة على جميع انواع الطاعات ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة وكان أعظم الطاعات قدرا أمران أحدهما الخدمة بالمال واليه الاشارة بقوله عليه السلام والشفقة على خلق الله فذكره هنا بقوله والمنفقين والثانية الخدمة بالنفس واليه الاشارة بقوله التعظيم لامر الله فذكره هنا بقوله والمستغفرين بالاسحار فان قيل فلم قدم ههنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين واخر في قوله التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قلنا لان هذه الآية في شرح عروج العبد من الادنى الى الاشرف فلا جرم وقع الختم بذكر المستغفرين بالاسحار وقوله التعظيم لامر الله في شرح نزول العبد من الاشرف الى الادنى فلا جرم كان الترتيب بالعكس (المسئلة الرابعة) هذه الخمسة اشارة الى تعديد الصفات لموصوف واحد وكان الواجب حذف واو العطف عنها كما في قوله هو الله الخالق البارئ المصور الا أنه ذكرها هنا واو العطف وأظن والعلم عند الله ان كل من كان معه واحدة من هذه الخصال دخل تحت المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل والله أعلم * قوله تعالى (شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم) اعلم انه تعالى لما مدح المؤمنين وأثنى عليهم بقوله الذين يقولون ربنا اننا آمنا أردفه بان بين أن دلائل الايمان ظاهرة جلية فقال شهد الله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) علم ان كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على العلم به فانه لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية اما ما لا يكون كذلك فانه يجوز اثباته بالدلائل السمعية وفي حق الملائكة وفي حق أولي العلم لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحدا فلا جرم يجوز اثبات كون الله تعالى واحدا بمجرد الدلائل السمعية القرآنية اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في قوله شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قولين أحدهما ان الشهادة من الله تعالى ومن الملائكة ومن أولي العلم بمعنى واحد والقول الثاني انه ليس كذلك (أما القول الاول) فيمكن تقريره من وجهين الوجه الاول أن تجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق أولي العلم أما من الله تعالى فقد أخبر في القرآن عن كونه واحدا لا اله معه وقد بينا ان التمسك بالدلالة السمعية في هذه المسئلة جائز وأما من الملائكة واولي العلم فكلهم أخبروا ايضا ان الله تعالى واحد لا شريك له فثبت على هذا التقرير أن المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله وفي حق الملائكة وفي حق أولي العلم الوجه الثاني أن تجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ثم نقول انه تعالى أظهر ذلك و بينه بان خلق ما يدل على ذلك أما الملائكة وأولوا العلم فقد أظهروا ذلك و بينوه بتقرير الدلائل والبراهين أما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل عليهم الصلاة والسلام والرسل للعلماء والعلماء لعامة الخلق ، لتفاوت انما وقع في الشئ الذي به حصل الاظهار والبيان فاما مفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم

(شهد الله أنه) بفتح الهمزة أي بانه أو على أنه (لا اله الا هو) أي بين وحدانيته بنصب الدلائل التكوينية في الآفاق والانفس وانزل الآيات التشريعية الناطقة بذلك عبر عنه بالشهادة على طريقة الاستعارة ايذانا بقوته في اثبات المطلوب واشعارا بانكار المنكر وقرئ انه بكسر الهمزة اما باجراء شهد مجرى قال واما بجعل الجملة اعتراضا وايقاع الفعل على قوله تعالى أن الدين الخ على قراءة أن بفتح الهمزة كما سيأتي وقرئ شهداء الله بالنصب على أنه حال من المذكورين أو على المدح وبالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف وما له الرفع على المدح أي هم شهداء الله وهو اما جمع شهيد كظرفاء في جمع ظريف أو جمع شاهد كشعراء في جمع شاعر

واحد فى حق الله سبحانه وتعالى وفى حق الملائكة وفى حق أولى العلم فظهر ان المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين والمقصود من ذلك كأنه يقول للرسول صلى الله عليه وسلم ان وحدانية الله تعالى أمر قد ثبت بشهادة الله تعالى وشهادة جميع المعتبرين من خلقه ومثل هذا الدين المتين والمنهج القويم لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الاوثان فاثبت أنت وقومك يا محمد على ذلك فانه هو الاسلام والدين عند الله هو الاسلام (القول الثانى) قول من يقول شهادة الله تعالى على توحيده عبارة عن انه خلق الدلائل الدالة على توحيده وشهادة الملائكة وأولى العلم عبارة عن اقرارهم بذلك ولما كان كل واحد من هذين الامرين يسمى شهادة لم يبعد ان يجمع بين الكل فى اللفظ ونظيره قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ومعلوم ان الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة ومن الملائكة غير الصلاة من الناس مع انه قد جمعهم فى اللفظ فان قيل المدعى للوحدانية هو الله فكيف يكون المدعى شاهدا الجواب من وجوه (الاول) وهو ان الشاهد الحقيقى ليس الا الله وذلك لانه تعالى هو الذى خلق الاشياء وجعلها دلائل على توحيده ولولا تلك الدلائل لما صحت الشهادة ثم بعد نصب تلك الدلائل هو الذى وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل ولولا تلك الدلائل التى نصبها الله تعالى وهدى اليها لعجزوا عن التوصل بها الى معرفة الوحدانية ثم بعد حصول العلم بالوحدانية فهو تعالى وفقهم حتى أرشدوا غيرهم الى معرفة التوحيد واذا كان الامر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس الا الله وحده ولهذا قال قل أى شئ أكبر شهادة قل الله (والوجه الثانى فى الجواب) انه هو الموجود أزلا وأبدا وكل ما سواه فقد كان فى الازل عدما صرفا ونفيا محضا والعدم يشبه الغائب والموجود يشبه الحاضر فكل ما سواه فقد كان غائبا وبشهادة الحق صار شاهدا فكان الحق شاهدا على الكل فلهذا قال شهد الله أنه لا اله الا هو (والوجه الثالث) ان هذا وان كان فى صورة الشهادة الا انه فى معنى الاقرار لانه لما أخبر أنه لا اله سواه كان الكل عبيده والمولى الكريم لا يليق به أن يخل بمصالح العبيد فكان هذا الكلام جاريا مجرى الاقرار بانه يجب وجوب الكرم عليه أن يصلح جهات جميع الخلق (الوجه الرابع فى الجواب) قرأ ابن عباس شهد الله انه لا اله هو بكسر انه ثم قرأ أن الدين عند الله الاسلام بفتح ان فعلى هذا يكون المعنى شهد الله ان الدين عند الله الاسلام ويكون قوله انه لا اله الا هو اعتراضا فى الكلام واعلم ان هذا الجواب لا يعتمد عليه لان هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء و بتقدير أن تكون مقبولة لكن القراءة الاولى متفق عليها فالاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الاخرى (المسئلة الثانية) المراد من أولى العلم فى هذه الآية الذين عرفوا وحدانيته بالدلائل القاطعة لان الشهادة انما تكون مقبولة اذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ولذلك قال صلى الله عليه وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشهد وهذا يدل على ان

بطريق عموم المجاز أى أقر وا بذلك (وأولو العلم) أى آمنوا به واحتجوا عليه بما ذكر من الادلة التكوينية والتشريعية قيل المراد بهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقيل المهاجرون والانصار وقيل علماء مؤمنى أهل الكتاب كعبد الله ابن سلام وأضرابه وقيل جميع علماء المؤمنين الذين عرفوا وحدانيته تعالى بالدلائل القاطعة وارتفاعهما على القراءتين الاخيرتين قيل بالعطف على الضمير فى شهداء لوقوع الفصل بينهما وأنت خبير بأن ذلك على قراءة النصب على الحالية يؤدى الى تقييد حال المذكورين بشهادة الملائكة وأولى العلم وليس فيه كثير فائدة فالوجه حينئذ كون ارتفاعهما بالابتداء والخبر محذوف لدلالة الكلام عليه أى والملائكة وأولوا العلم شهداء بذلك ولك أن تحمل القراءتين على المدح نصبا ورفعا فحينئذ

هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست الا لعلماء الاصول أما قوله تعالى قائما بالقسط ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قائما بالقسط منتصب وفيه وجوه الاول نصب على الحال ثم فيه وجوه أحدها التقدير شهد الله قائما بالقسط وثانيها يجوز أن يكون حالا من هو تقديره لا اله الا هو قائما بالقسط ويسمى هذا حالا مؤكدة كقولك أتانا عبدالله شجاعا وكقولك لا رجل الا عبدالله شجاعا والوجه الثاني أن يكون صفة المنفي كأنه قيل لا اله قائما بالقسط الا هو وهذا غير بعيد لانهم يفصلون بين الصفة والموصوف والوجه الثالث أن يكون نصبا على المدح فان قيل أليس من حق المدح أن يكون معرفة كقولك الحمد لله الحميد قلنا وقد جاء نكرة أيضا وأنشد سيبويه

ويأوي الى نسوة عطل * وشعثا مراضيع مثل السعالي

(المسئلة الثانية) قوله قائما بالقسط فيه وجهان الاول انه حال عن المؤمنين والتقدير وأولوا العلم حال كون كل واحد منهم قائما بالقسط في أداء هذه الشهادة والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين انه حال من شهد الله (المسئلة الثالثة) معنى كونه قائما بالقسط قائما بالعدل كما يقال فلان قائم بالتدبير أي يجريه على الاستقامة واعلم ان هذا العدل منه ما هو متصل بباب الدنيا ومنه ما هو متصل بباب الدين أما المتصل بالدين فانظر أولا في كيفية خلقة أعضاء الانسان حتى تعرف عدل الله تعالى فيها ثم انظر الى اختلاف أحوال الخلق في الحسن والقبح والغنى والفقر والصحة والسقم وطول العمر وقصره واللذة والآلام واقطع بأن كل ذلك عدل من الله وحكمة وصواب ثم انظر في كيفية خلقة العناصر واجرام الافلاك وتقدير كل واحد منها بقدر معين وخاصية معينة واقطع بان كل ذلك حكمة وصواب اما ما يتصل بأمر الدين فانظر الى اختلاف الخلق في العلم والجهل والفطانة والبلادة والهداية والغواية واقطع بأن كل ذلك عدل وقسط ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال وزعم ان الآية دالة على أن الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف وزعم ان الآية دلت على ان من أجاز الرؤية أو ذهب الى الجبر لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام والعجب ان أكابر المعتزلة وعظماءهم أفنوا أعمارهم في طلب الدليل على انه لو كان مرئيا لكان جسما وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى الشاهد من غير جامع عقلي قاطع فهذا المسكين الذي ما شم رائحة العلم من أين وجد ذلك وأما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه لانه لما اعترف بأن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات واعترف بأن العبد لا يمكنه أن يقلب علم الله جهلا فقد اعترف بهذا الجبر فمن أين هو والخوض في أمثال هذه المباحث ثم قال الله تعالى لا اله الا هو والفائدة في اعادته وجوه الاول ان تقدير الآية شهد الله أنه لا اله الا هو واذا شهد بذلك فقد صح أنه لا اله الا هو ونظيره قول من يقول الدليل دل على وحدانية الله تعالى ومتى كان كذلك صح القول

على الحالية من الله كما في قوله تعالى وهو الحق مصدقا وانما جاز افراده مع عدم جواز جاء زيد وعمرو راكبا لعدم اللبس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة ولعل تأخيره عن المعطوفين للدلالة على علو رتبتهما وقرب منزلتهما والمسارعة الى اقامة شهود التوحيد اعتناء بشأنه ورفعا لمحله وهو السر في تقديمه على المعطوفين مع ما فيه من الايذان بأصالته تعالى في الشهادة به كما في قوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه أو من هو وهو الاوجه والعامل فيها معنى الجملة أي تفرد أو أحقه لانها حال مؤكدة أو على المدح وقيل على انه صفة للمنفي أي لا اله قائما الخ والفصل بينهما من قبيل توسعاتهم وهو مندرج في المشهود به اذا جعل صفة أو حالا من الضمير ونصبا على المدح منه وقرئ القائم بالقسط على البدلية من هو فيلزم الفصل بينهما كما في الصفة أو على انه خبر لمبتدأ محذوف

بوحدانية الله تعالى الثانى انه تعالى لما أخبر ان الله شهد أنه لا اله الا هو وشهدت الملائكة وأولو العلم بذلك صار التقدير كأنه قال يا أمة محمد فقولوا أنتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة وأولى العلم لا اله الا هو فكان الغرض من الاعادة الامر بذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات الثالث فائدة هذا التكرير الاعلام بان المسلم يجب أن يكون أبدا فى تكرير هذه الكلمة فان أشرف كلمة يذكرها الانسان هى هذه الكلمة فاذا كان فى أكثر الاوقات مشتغلا بذكرها و بتكريرها كان مشتغلا بأعظم أنواع العبادات فكان الغرض من التكرير فى هذه الآية حث العباد على تكريرها الرابع ذكر قوله لا اله الا هو أولا ليعلم انه لا تحق العبادة الا له وذكرها ثانيا ليعلم انه القائم بالقسط لا يجور ولا يظلم ❊ أما قوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول الالهية الا معهما لان كونه قائما بالقسط لا يتم الا اذا كان عالما بمقادير الحاجات وكان قادرا على تحصيل المهمات وقدم العزيز على الحكيم فى الذكر لان العلم بكونه تعالى قادرا متقدم على العلم بكونه عالما فى طريق المعرفة الاستدلالية فلما كان مقدما فى المعرفة الاستدلالية وكان هذا الخطاب مع المستدلين لا جرم قدم تعالى ذكر العزيز على الحكيم ❊ قوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اتفق القراء على كسر ان الا الكسائى فانه فتح أن وقراءة الجمهور ظاهرة لان الكلام الذى قبله قد تم وأما قراءة الكسائى فالنحويون ذكروا فيه ثلاثة أوجه الاول أن التقدير شهد الله انه لا اله الا هو أن الدين عند الله الاسلام وذلك لان كونه تعالى واحدا موجب أن يكون الدين الحق هو الاسلام لان دين الاسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية والثانى ان التقدير شهد الله أنه لا اله الا هو وأن الدين عند الله الاسلام الثالث وهو قول البصريين أن يجعل الثانى بدلا من الاول ثم ان قلنا بان دين الاسلام هو التوحيد نفسه كان هذا من باب قولك ضربت زيدا نفسه وان قلنا دين الاسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من باب بدل الاشتمال كقولك ضربت زيدا رأسه فان قيل فعلى هذا الوجه وجب أن لا يحسن اعادة اسم الله تعالى كما يقال ضربت زيدا رأس زيد قلنا قد يظهرون الاسم فى موضع الكناية قال الشاعر

لا أرى الموت يسبق الموت شئ ❊ وأمثاله كثيرة (المسئلة الثانية) فى كيفية النظم من قرأ أن الدين بفتح ان كان التقدير شهد الله لاجل أنه لا اله الا هو أن الدين عند الله الاسلام فان الاسلام اذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد والله تعالى شهد بهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك أن يكون الدين عند الله الاسلام ومن قرأ ان الدين بكسر الهمزة فوجه الاتصال هو أنه تعالى بين أن التوحيد أمر شهد الله بصحته وشهد به الملائكة وأولو العلم ومتى كان الامر كذلك لزم أن يقال ان الدين عند الله الاسلام (المسئلة الثالثة) أصل الدين فى اللغة الجزاء ثم الطاعة تسمى دينا لانها سبب

اقامة الحجة وليجري عليه قوله تعالى (العزيز الحكيم) فيعلم انه المنعوت بهما ووجه الترتيب تقدم العلم بقدرته على العلم بحكمته تعالى ورفعهما على البدلية من الضمير أو الوصفية لفاعل شهد أو الخبرية لمبتدا مضمر وقد روى فى فضلها انه عليه السلام قال يجاء بصاحبها يوم القيامة فيقول الله عز وجل ان لعبدى هذا عندى عهدا وأنا أحق من وفى بالعهد أدخلوا عبدى الجنة وهو دليل على فضل علم أصول الدين وشرف أهله وروى عن سعيد بن جبير أنه كان حول البيت ثلثمائة وستون صنما فلما نزلت هذه الآية الكريمة خررن سجدا وقيل نزلت فى نصارى نجران وقال الكلبي قدم على النبى صلى الله عليه وسلم حبران من أحبار الشام فلما أبصرا المدينة قال أحدهما ما أشبه هذه المدينة بصفة مدينة النبى الذى يخرج فى آخر الزمان فلما دخلا عليه عليه السلام عرفاه بالصفة فقالا له عليه السلام أنت

الجزاء وأما الاسلام ففي معناه في أصل اللغة ثلاثة أوجه الاول انه عبارة عن الدخول في الاسلام أي في الانقياد والمتابعة قال تعالى ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلم أي لمن صار منقادا لكم ومتابعا لكم والثاني من أسلم أي دخل في السلم كقولهم اسنى واقحط وأصل السلم السلامة الثالث قال ابن الانبارى المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم سلم الشيء لفلان أي خلص له فالاسلام معناه اخلاص الدين والعقيدة لله تعالى هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام في أصل اللغة أما في عرف الشرع فالاسلام هو الايمان والدليل عليه وجهان الاول هذه الآية فان قوله ان الدين عند الله الاسلام يقتضى أن يكون الدين المقبول عند الله ليس الا الاسلام فلو كان الايمان غير الاسلام وجب ان لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله ولا شك في انه باطل الثاني قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب أن لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله تعالى فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا هذا صريح في أن الاسلام مغاير للايمان قلنا الاسلام عبارة عن الانقياد في أصل اللغة على ما بيناه والمنافقون انقادوا في الظاهر من خوف السيف فلا جرم كان الاسلام حاصلا في حكم الظاهر والايمان كان ايضا حاصلا في حكم الظاهر لانه تعالى قال ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والايمان الذي يمكن ادارة الحكم عليه هو الاقرار الظاهر فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران في الظاهر وتارة في الحقيقة والمنافق حصل له الاسلام الظاهر ولم يحصل له الاسلام الباطن لان باطنه غير منقاد لدين الله فكان تقدير الآية لم تسلموا في القلب والباطن ولكن قولوا أسلمنا في الظاهر والله أعلم * أما قوله تعالى (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم) ففيه مسائل

(المسئلة الاولى) الغرض من الآية بيان ان الله تعالى أوضح الدلائل وأزال الشبهات والقوم ما كفروا الا لاجل التقصير فقوله وما اختلف الذين أوتوا الكتاب فيه وجوه الاول المراد بهم اليهود واختلافهم ان موسى عليه السلام لما قربت وفاته سلم التوراة الى سبعين حبرا وجعلهم أمناء عليها واستخلف يوشع فلما مضى قرن بعد قرن اختلف ابناء السبعين من بعد ما جاءهم العلم في التوراة بغيا بينهم وتحاسدا على طلب الدنيا والثاني المراد النصارى واختلافهم في أمر عيسى عليه السلام بعد ما جاءهم العلم بأنه عبد الله ورسوله والثالث المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو انه قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا نحن أحق بالنبوة من قريش لانهم أميون ونحن أهل الكتاب (المسئلة الثانية) قوله الا من بعد ما جاءهم العلم المراد منه الا من ما جاءتهم الدلائل التي لو نظروا فيها لحصل لهم العلم لانا لو حملناه على العلم لصاروا معاندين والعناد على الجمع العظيم لا يصح وهذه الآية وردت في كل أهل الكتاب وهم جمع عظيم (المسئلة الثالثة) في انتصاب قوله بغيا وجهان الاول

محمد قال صلى الله عليه وسلم نعم قالا وأنت أحمد قال عليه السلام أنا محمد وأحمد قالا فانا نسألك عن شيء فان أخبرتنا به آمنا بك وصدقناك قال عليه السلام سلا فقالا أخبرنا عن أعظم شهادة في كتاب الله عز وجل فأنزل الله تعالى هذه الآية الكريمة فأسلم الرجلان (ان الدين عند الله الاسلام) جملة مستأنفة مؤكدة للاولى أي لا دين مرضيا لله تعالى سوى الاسلام الذي هو التوحيد والتدرع بالشريعة الشريفة وعن قتادة انه شهادة أن لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله تعالى وقرئ ان الدين عند الله للاسلام وقرئ أن الدين الخ على انه بدل الكل ان فسر الاسلام بالايمان أو بما يتضمنه وبدل الاشتمال ان فسر بالشريعة أو على أن شهد واقع عليه على تقدير قراءة انه بالكسر كما أشير اليه (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب) نزلت في اليهود والنصارى حين تركوا الاسلام الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وأنكروا نبوته والتعبير عنهم بالموصول وجعل ايتاء الكتاب

﴿ قوله ﴾

قول الاخفش انه انتصب على انه مفعول له أى للبغى كقولك جئتك طلب الخير ومنع الشر والثانى قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى فان قوله وما اختلف الذين أوتوا الكتاب قائم مقام قوله وما بغى الذين أوتوا الكتاب فجعل بغيا مصدرا والفرق بين المفعول له و بين المصدر أن المفعول له غرض للفعل وأما المصدر فهو المفعول المطلق الذى أحدثه الفاعل (المسئلة الرابعة) قال الاخفش قوله بغيا بينهم من صلة قوله اختلفوا والمعنى وما اختلفوا بغيا بينهم الامن بعد ماجاءهم العلم بغيا بينهم وقال غيره المعنى وما اختلفوا الامن بعد ماجاءهم العلم الاللبغى بينهم فيكون هذا اخبارا عن انهم انما اختلفوا للبغى وقال القفال وهذا أجود من الاول لان الاول يوهم انهم اختلفوا بسبب ماجاءهم من العلم والثانى يفيد انهم انما اختلفوا لاجل الحسد والبغى ثم قال تعالى ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب وهذا تهديد وفيه وجهان الاول المعنى فانه سيصير الى الله تعالى سريعا فيحاسبه أى يجازيه على كفره والثانى ان الله تعالى سيعلمه باعماله ومعاصيه وأنواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الاعمال * قوله تعالى (فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والاميين أأسلمتم فان أسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد) اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل أن أهل الكتاب اختلفوا من بعد ماجاءهم العلم وانهم أصروا على الكفر مع ذلك بين الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم مايقوله فى محاجتهم فقال فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن وفى كيفية ايراد هذا الكلام طريقان (الاول) ان هذا اعراض عن المحاجة وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان قد أظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الآية مرارا وأطوارا فان هذه السورة مدنية وكان قد أظهر لهم المعجزات بالقرآن ودعاء الشجرة وكلام الذئب وغيرها وأيضا قد ذكر قبل هذه الآية آيات دالة على صحة دينه فأولها انه تعالى ذكر الحجة بقوله الحى القيوم على فساد قول النصارى فى الهية عيسى عليه السلام و بقوله نزل عليك الكتاب بالحق على صحة النبوة وذكر شبه القوم وأجاب عنها بأسرها على ماقررناه فيما تقدم ثم ذكر لهم معجزة أخرى وهى المعجزات التى شاهدوها يوم بدر على مابيناه فى تفسير قوله تعالى قد كان لكم آية فى فئتين التقتا ثم بين صحة القول بالتوحيد ونفى الضد والند والصاحبة والولد بقوله شهد الله أنه لا اله الا هو ثم بين تعالى ان ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق واختلافهم فى الدين انما كان لاجل البغى والحسد وفى ذلك مايحملهم على الانقياد للحق والتأمل فى الدلائل لو كانوا مخلصين فظهر أنه لم يبق من أسباب اقامة الحجة على فرق الكفار شئ الا وقد حصل فبعد هذا قال فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن يعنى أنا بالغنا فى تقرير الدلائل وايضاح البينات فان تركتم الانف والحسد وتمسكتم بها كنتم أنتم المهتدين وان أعرضتم فان الله تعالى من وراء مجازاتكم وهذا التأويل طريق معتاد فى الكلام فان المحق اذا ابتلى

وقوله تعالى (الامن بعد ماجاءهم العلم) استثناء مفرغ من أعم الاحوال أو أعم الاوقات أى وما اختلفوا فى حال من الاحوال أو فى وقت من الاوقات الا بعد أن علموا بأنه الحق الذى لامحيد عنه أو بعد أن علموا حقيقة الامر وتمكنوا من العلم بها بالحجج النيرة والآيات الباهرة وفيه من الدلالة على ترامى حالهم فى الضلالة مالامزيد عليه فان الاختلاف بعد حصول تلك المرتبة ممالايصدر عن العاقل وقوله تعالى (بغيا بينهم) أى حسدا كائنا بينهم وطلبا للرياسة لا لشبهة وخفاء فى الامر تشنيع اثر تشنيع (ومن يكفر بآيات الله) أى بآياته الناطقة بما ذكر من أن الدين عند الله تعالى هو الاسلام ولم يعمل بمقتضاها أو بآية آية كانت من آياته تعالى على أن يدخل فيها مانحن فيه دخولا اوليا (فان الله سريع الحساب) قائم مقام جواب الشرط علة له أى ومن يكفر

بالبطل اللجوج وأورد عليه الحجة حالا بعد حال فقد يقول فى آخر الامر أما أنا ومن اتبعنى فنقادون للحق مستسلمون له مقبلون على عبودية الله تعالى فان وافقتم واتبعتم الحق الذى أنا عليه بعد هذه الدلائل التى ذكرتها فقد اهتديتم وان أعرضتم فان الله بالمرصاد فهذا طريق قد يذكره المحتج المحق مع المبطل المصر فى آخر كلامه (الطريق الثانى) وهو أن نقول ان قوله أسلمت وجهى لله محاجة واظهار للدليل وبيانه من وجوه (الاول) ان القوم كانوا مقرين بوجود الصانع وكونه مستحقا للعبادة فكانه عليه الصلاة والسلام قال للقوم هذا القدر متفق عليه بين الكل فأنا مستمسك بهذا القدر المتفق عليه وداع للخلق اليه وانما الخلاف فى أمور وراء ذلك وأنتم المدعون فعليكم الاثبات فان اليهود يدعون التشبيه والجسمية والنصارى يدعون الهية عيسى والمشركين يدعون وجوب عبادة الاوثان فهؤلاء هم المدعون لهذه الاشياء فعليهم اثباتها وأما أنا فلا أدعى الا وجوب طاعة الله تعالى وعبوديته وهذا القدر متفق عليه ونظير هذه الآية قوله تعالى يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا (والوجه الثانى) فى كيفية الاستدلال ما ذكره أبو مسلم الاصفهانى وهو أن اليهود والنصارى وعبدة الاوثان كانوا مقرين بتعظيم ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه والاقرار بأنه كان محقا فى قوله صادقا فى دينه الا فى زيادات من الشرائع والاحكام فأمر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بأن يتبع ملته فقال ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا ثم انه تعالى أمر محمدا صلى الله عليه وسلم فى هذا الموضع أن يقول كقول ابراهيم صلى الله عليه وسلم حيث قال انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض فقول محمد صلى الله عليه وسلم أسلمت وجهى كقول ابراهيم عليه السلام وجهت وجهى أى أعرضت عن كل معبود سوى الله تعالى وقصدته بالعبادة وأخلصت له فتقدير الآية كانه تعالى قال فان نازعوك يا محمد فى هذه التفاصيل فقل أنا مستمسك بطريقة ابراهيم وأنتم معترفون بأن طريقته حقة بعيدة عن كل شبهة وتهمة فكان هذا من باب التمسك بالالزامات وداخلا تحت قوله وجادلهم بالتى هى أحسن (والوجه الثالث) فى كيفية الاستدلال ما خطر ببالى عند كتبة هذا الموضع وهو انه ادعى قبل هذه الآية ان الدين عند الله الاسلام لا غير ثم قال فان حاجوك يعنى فان نازعوك فى قولك ان الدين عند الله الاسلام فقل الدليل عليه انى أسلمت وجهى لله وذلك لان المقصود من الدين انما هو الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية فاذا أسلمت وجهى لله فلا أعبد غيره ولا أتوقع الخير الا منه ولا أخاف الا من قهره وسطوته ولا أشرك به غيره كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية فصح ان الدين الكامل هو الاسلام وهذا الوجه يناسب الآية (الوجه الرابع) فى كيفية الاستدلال ما خطر ببالى بان هذه الآية مناسبة لقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا يعنى لا تجوز العبادة الا

أو يتم ذلك بسرعة واظهار الجلالة لتربية المهابة وادخال الروعة وفى ترتيب العقاب على مطلق الكفر بآياته تعالى من غير تعرض لخصوصية حالهم من كون كفرهم بعد ايتاء الكتاب وحصول الاطلاع على ما فيه وكون ذلك للبغى دلالة على كمال شدة عقابهم (فان حاجوك) أى فى كون الدين عند الله الاسلام أو جادلوك فيه بعد ما أقمت عليهم الحجج (فقل أسلمت وجهى) أى أخلصت نفسى وقلبى وجملتى وانما عبر عنها بالوجه لانه أشرف الاعضاء الظاهرة ومظهر القوى والمشاعر ومجمع معظم ما يقع به العبادة من السجود والقراءة وبه يحصل التوجه الى كل شئ (لله) لا أشرك به فيها غيره وهو الدين القويم الذى قامت عليه الحجج ودعت اليه الآيات والرسل عليهم السلام (ومن اتبعن) عطف على المتصل فى أسلمت وحسن ذلك لكان الفصل الجارى مجرى التأكيد

لمن يكون ناقصا ضارا ويكون أمرى فى يديه وحكمى فى قبضة قدرته فاذا كان كل واحد يعلم ان عيسى ما كان قادرا على هذه الاشياء امتنع فى العقل أن أسلم له وان انقاد له وانما أسلم وجهى للذى منه الخير والشر والنفع والضر والتدبير والتقدير (الوجه الخامس) يحتمل أيضا أن يكون هذا الكلام اشارة الى طريقة ابراهيم عليه الصلاة والسلام فى قوله اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين وهذا مروى عن ابن عباس أما قوله أسلمت وجهى لله ففيه وجوه الاول قال الفراء أسلمت وجهى لله أى أخلصت عملى لله يقال أسلمت الشئ لفلان أى أخلصته له ولم يشاركه غيره فيه قال ويعنى بالوجه ههنا العمل كقوله يريدون وجهه أى عبادته ويقال هذا وجه الامر أى خالص الامر واذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول وجهت وجهى اليك ويقال للمنهمك فى الشئ الذى لا يرجع عنه مر على وجهه والثانى أسلمت وجهى لله أى أسلمت وجه عملى لله والمعنى ان كل ما يصدر منى من الاعمال فالوجه فى الاتيان بها هو عبودية الله تعالى والانقياد لالهيته وحكمه والثالث أسلمت وجهى لله أى أسلمت نفسى لله وليس فى العبادة مقام أعلى من اسلام النفس لله فيصير كانه موقوف على عبادته عادل عن كل ما سواه وأما قوله ومن اتبعن ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) حذف عاصم وحمزة والكسائى الياء من اتبعن اجتزاء بالكسر واتباعا للمصحف وأثبته الآخرون على الاصل (المسئلة الثانية) من فى محل الرفع عطفا على التاء فى قوله أسلمت أى ومن اتبعنى أسلم أيضا فان قيل لم قال أسلمت ومن اتبعن ولم يقل أسلمت أنا ومن اتبعن قلنا ان الكلام طال بقوله وجهى لله فصار عوضا من تأكيد الضمير المتصل ولو قيل أسلمت وزيد لم يحسن حتى يقول أسلمت أنا وزيد ولو قال أسلمت اليوم بانشراح صدر ومن جاء معى جاز وحسن ثم قال تعالى وقل للذين أوتوا الكتاب والاميين أأسلمتم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لان منهم من كان من أهل الكتاب سواء كان محقا فى تلك الدعوى كاليهود والنصارى أو كان كاذبا فيه كالمجوس ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب وهم عبدة الاوثان (المسئلة الثانية) انما وصف مشركى العرب بأنهم أميون لوجهين الاول انهم لما لم يدعوا الكتاب الالهى وصفوا بأنهم أميون تشبيها بمن لا يقرأ ولا يكتب والثانى أن يكون المراد انهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة فهذه كانت صفة عامتهم وان كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم والله أعلم (المسئلة الثالثة) دلت هذه الآية على أن المراد بقوله فان حاجوك عام فى كل الكفار لانه دخل كل من يدعى الكتاب تحت قوله الذين أوتوا الكتاب ودخل من لا كتاب له تحت قوله الاميين ثم قال الله تعالى أأسلمتم فهو استفهام فى معرض التقرير والمقصود منه الامر قال النحويون انما جاء بالامر فى صورة الاستفهام لانه بمنزلته فى طلب الفعل والاستدعاء اليه الا أن فى التعبير عن معنى الامر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة وهى التعيير بكون المخاطب معاندا بعيدا

وضع الموصول موضع الضمير لرعاية التقابل بين وصفى المتعاطفين (والاميين) أى الذين لا كتاب لهم من مشركى العرب (أأسلمتم) متبعين لى كما فعل المؤمنون فانه قد أتاكم من البينات ما يوجبه ويقتضيه لامحالة فهل أسلمتم وعلمتم بقضيتها أو أنتم على كفركم بعد كما يقول من لخص لصاحبه المسئلة ولم يدع من طرق التوضيح والبيان مسلكا الا سلكه فهل فهمتها على منهاج قوله تعالى فهل أنتم منتهون اثر تفصيل الصوارف عن تعاطى الخمر والميسر وفيه من استقصارهم وتعييرهم بالمعاندة وقلة الانصاف وتوبيخهم بالبلادة وكلة القريحة ما لا يخفى (فان أسلموا) أى كما أسلمتم وانما لم يصرح به كما فى قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به حسما لباب اطلاق اسم الاسلام على شئ

عن الانصاف لان المتصف اذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل في الحال يقبل ونظيره قولك لمن لخصت له المسئلة في غاية التلخيص والكشف والبيان هل فهمتها فان فيه الاشارة الى كون المخاطب بليدا قليل الفهم وقال الله تعالى في آية الخمر فهل أنتم منتهون وفيه اشارة الى التقاعد عن الانتهاء والحرص الشديد على تعاطي المنهي عنه ثم قال الله تعالى فان أسلموا فقد اهتدوا وذلك لان هذا الاسلام تمسك بما هدى اليه والمتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتديا و يحتمل أن يريد فقد اهتدوا للفوز والنجاة في الآخرة ان ثبتوا عليه ثم قال وان تولوا عن الاسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم فانما عليك البلاغ والغرض منه تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم وتعريفه ان الذي اليه ليس الا ابلاغ الادلة واظهار الحجة فاذا بلغ ما جاء به فقد ادى ما عليه وليس عليه قبولهم ثم قال والله بصير بالعباد وذلك يفيد الوعد والوعيد وهو ظاهر * قوله تعالى (ان الذين يكفرون بآيات الله و يقتلون النبيين بغير حق و يقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين) اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يعرض و يتولى بقوله وان تولوا فانما عليك البلاغ أردفه بصفة هذا المتولي فذكر ثلاثة أنواع من الصفات (الصفة الاولى) قوله ان الذين يكفرون بآيات الله فان قيل ظاهر الآية يقتضي كونهم كافرين بجميع آيات الله واليهود والنصارى ما كانوا كذلك لانهم كانوا مقرين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد قلنا الجواب من وجهين الاول ان نصرف آيات الله الى المعهود السابق وهو القرآن ومحمد صلى الله عليه وسلم الثاني أن نحمله على العموم ونقول ان من كذب بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يكذب بجميع آيات الله تعالى لان من ناقض لا يكون مؤمنا بشيء من الآيات اذ لو كان مؤمنا بشيء منها لآمن بالجميع (الصفة الثانية) قوله تعالى و يقتلون النبيين بغير حق وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ الحسن و يقتلون النبيين بغير حق وهو للمبالغة (المسئلة الثانية) روى عن أبي عبيدة بن الجراح أنه قال قلت يا رسول الله أي الناس أشد عذابا يوم القيامة قال رجل قتل نبيا أو رجل أمر بالمنكر ونهى عن المعروف وقرأ هذه الآية ثم قال يا أبا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثة وأربعين نبيا من أول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بني اسرائيل فامروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعا من آخر النهار في ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى وأيضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا وزعموا أنهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت انهم كانوا يقتلون الانبياء وفي الآية سؤالات (السؤال الاول) اذا كان قوله ان الذين يكفرون بآيات الله في حكم المستقبل لانه وعيد لمن كان في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يقع منهم قتل الانبياء ولا القائمين بالقسط فكيف يصح ذلك والجواب من وجهين الاول ان هذه الطريقة لما كانت طريقة

آخر بالكلية (فقد اهتدوا) أي فازوا بالحظ الأوفر ونجوا عن مهاوي الضلال (وإن تولوا) أي أعرضوا عن الاتباع وقبول الاسلام (فانما عليك البلاغ) قائم مقام الجواب أي لم يضروك شيئا انما عليك الا البلاغ وقد فعلت على أبلغ وجه روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قرأ هذه الآية على أهل الكتاب قالوا أسلمنا فقال عليه السلام لليهود أتشهدون أن عيسى كلمة الله وعبده ورسوله فقالوا معاذ الله وقال عليه السلام للنصارى أتشهدون ان عيسى عبد الله ورسوله فقالوا معاذ الله أن يكون عيسى عبدا وذلك قوله عز وجل وان تولوا (والله بصير بالعباد) عالم بجميع أحوالهم وهو تذييل فيه وعد ووعيد (ان الذين يكفرون بآيات الله) أي آية كانت فيدخل فيهم الكافرون بالآيات الناطقة بحقية الاسلام على الوجه الذي مر تفصيله دخولا أوليا

لا فهم صحت هذه الاضافة اليهم اذ كانوا لهم مصوبين وبطريقتهم راضين فان صنع الاب قد يضاف الى الابن اذا كان راضيا به وجاريا على طريقته الثاني ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله وقتل المؤمنين الا انه تعالى عصمه منهم فلما كانوا في غاية الرغبة في ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال النار محرقة والسم قاتل أي ذلك من شأنهما اذا وجد القابل فكذا ههنا لا يصح أن يكون الا كذلك (السؤال الثاني) ما الفائدة في قوله ويقتلون النبيين بغير حق وقتل الانبياء لا يكون الا كذلك والجواب ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم وأيضا يجوز أن يكون المراد انهم قصدوا بطريقة الظلم في قتلهم طريقة العدل (السؤال الثالث) قوله ويقتلون النبيين ظاهره مشعر بانهم قتلوا الكل ومعلوم انهم ماقتلوا الكل ولا الاكثر ولا النصف والجواب الالف واللام محمولان على المعهود لا على الاستغراق (الصفة الثالثة) قوله ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حمزة وحده ويقاتلون بالالف والباقون ويقتلون وهما سواء لانهم قد يقاتلون فيقتلون بالقتال وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرأ أبي ويقتلون النبيين والذين يأمرون (المسئلة الثانية) قال الحسن هذه الآية تدل على ان القائم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف تلي منزلته في العظم منزلة الانبياء وروى ان رجلا قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أي الجهاد أفضل فقال عليه الصلاة والسلام أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر واعلم أنه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الثلاث فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة أوجه (الاول) قوله فبشرهم بعذاب أليم وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما دخلت الفاء في قوله فبشرهم مع أنه خبر ان لانه في معنى الجزاء والتقدير من يكفر فبشرهم (المسئلة الثانية) هذا محمول على الاستعارة وهو ان انذار هؤلاء بالعذاب قائم مقام بشرى المحسنين بالنعيم والكلام في حقيقة البشارة تقدم في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات (النوع الثاني من الوعيد) قوله أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة اعلم انه تعالى بين بهذا أن محاسن أعمال الكفار محبطة في الدنيا والآخرة أما الدنيا فابدال المدح بالذم والثناء باللعن ويدخل فيه ما ينزل بهم من القتل والسبي وأخذ الاموال منهم غنيمة والاسترقاق لهم الى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم وأما حبوطها في الآخرة فبازالة الثواب الى العقاب (النوع الثالث من وعيدهم) قوله تعالى ومالهم من ناصرين اعلم انه تعالى بين بالنوع الاول من الوعيد اجتماع أسباب الآلام والمكروهات في حقهم وبين بالنوع الثاني زوال أسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك في حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع والله أعلم * قوله تعالى (ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودات

(ويقتلون النبيين بغير حق) هم أهل الكتاب قتل أولوهم الانبياء عليهم السلام وقتلوا أتباعهم وهم راضون بما فعلوا وكانوا قاتلهم الله تعالى حائمين حول قتل النبي صلى الله عليه وسلم لولا أن عصم الله تعالى ساحته المنيعة وقد أشير اليه بصيغة الاستقبال وقرئ بالتشديد للتكثير والتقييد بغير حق للايذان بأنه كان عندهم أيضا بغير حق (ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس) أي بالعدل ولعل تكرير الفعل للاشعار بما بين القتلين من التفاوت أو باختلافهما في الوقت عن أبي عبيدة بن الجراح قلت يارسول الله أي الناس أشد عذابا يوم القيامة قال رجل قتل نبيا أو رجلا أمر بمعروف ونهى عن منكر ثم قرأها ثم قال يا أبا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثة وأربعين نبيا من أول النهار في ساعة واحدة فقام مائة واثنا عشر رجلا من عباد بني اسرائيل فأمروا قتلتهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعا من آخر النهار وقرئ ويقاتلون الذين

في (فبشرهم بعذاب أليم) خبران والفاء لتضمن اسمها معنى الشرط

وغرهم فى دينهم ما كانوا يفترون فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون) اعلم أنه تعالى لما نبه على عناد القوم بقوله فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله بين فى هذه الآية غاية عنادهم وهو انهم يدعون الى الكتاب الذى يزعمون انهم يؤمنون به وهو التوراة ثم انهم يتمردون و يتولون وذلك يدل على غاية عنادهم وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) ظاهر قوله ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يتناول كلهم ولا شك أن هذا مذكور فى معرض الذم الا انه قد دل دليل آخر على انه ليس كل أهل الكتاب كذلك لانه تعالى يقول من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون (المسئلة الثانية) قوله تعالى أوتوا نصيبا من الكتاب المراد به غير القرآن لانه أضاف الكتاب الى الكفار وهم اليهود والنصارى واذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذى كانوا مقرين بأنه حق ومن عند الله (المسئلة الثالثة) ذكروا فى سبب النزول وجوها أحدها روى عن ابن عباس أن رجلا وامرأة من اليهود زنيا وكانا ذوى شرف وكان فى كتابهم الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما فرجعوا فى أمرهما الى النبى صلى الله عليه وسلم رجاء أن يكون عنده رخصة فى ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فأنكروا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام بينى و بينكم التوراة فان فيها الرجم فمن أعلمكم قالوا عبدالله بن صوريا الفدكى فأتوا به واحضروا التوراة فلما أتى على آية الرجم وضع يده عليها فقال ابن سلام قد جاوز موضعها يارسول الله فرفع كفه عنها فوجدوا آية الرجم فأمر النبى صلى الله عليه وسلم بهما فرجما فغضبت اليهود لعنهم الله لذلك غضبا شديدا فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثانية انه صلى الله عليه وسلم دخل مدرسة اليهود وكان فيها جماعة منهم فدعاهم الى الاسلام فقالوا على أى دين أنت فقال على ملة ابراهيم فقالوا ان ابراهيم كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم هلموا الى التوراة فأبوا ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة ان علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة فى التوراة والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها فدعاهم النبى صلى الله عليه وسلم الى التوراة والى تلك الآيات الدالة على نبوته فابوا فأنزل الله تعالى هذه الآية والمعنى انهم اذا أبوا أن يجيبوا الى التحاكم الى كتابهم فلا تعجب من مخالفتهم كتابك فلذلك قال الله تعالى قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وهذه الآية على هذه الرواية دلت على انه وجد فى التوراة دلائل صحة نبوته اذلو علموا أنه ليس فى التوراة ما يدل على صحة نبوته لسارعوا الى بيان ما فيها ولكنهم أسروا ذلك والرواية الرابعة ان هذا الحكم عام فى اليهود والنصارى وذلك لان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجودة فى التوراة والانجيل وكانوا يدعون الى حكم التوراة والانجيل وكانوا يأبون أما قوله نصيبا من الكتاب فالمراد منه نصيبا من علم الكتاب لانا لو أجريناه على ظاهره فهم انهم قد أوتوا كل الكتاب والمراد بذلك العلماء منهم وهم الذين يدعون الى الكتاب لان من

واعلموا أنما غنمتم من شئ فأن لله خمسه وكذا النسخ بلكن كما فى قوله فوالله ما فارقتكم عن ملالة * ولكن ما يقضى فسوف يكون * وانما يتغير معنى الابتداء فى النسخ بليت ولعل وقد ذهب سيبويه والاخفش الى منع دخول الفاء عند النسخ مطلقا فالخبر عندهما قوله تعالى (أولئك الذين حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة) كما فى قولك الشيطان فاحذر عدو مبين وعلى الاول هو استئناف واسم الاشارة مبتدأ وما فيه من معنى البعد للدلالة على ترامى أمرهم فى الضلال و بعد منزلتهم فى فظاعة الحال والموصول بما فى حيز صلته خبره أى أولئك المتصفون بتلك الصفات القبيحة أو المبتلون بأسوأ الحال الذين بطلت أعمالهم التى عملوها من البر والحسنات ولم يبق لها أثر فى الدارين بل بقى لهم اللعنة والخزى فى الدنيا وعذاب أليم فى الآخرة (وما لهم من ناصرين) ينصرونهم من بأس الله وعذابه فى احدى الدارين وصيغة الجمع لرعاية ما وقع فى مقابلته لا لنفى تعدد الانصار من كل واحد منهم كما فى قوله تعالى وما للظالمين من أنصار

لاعلم له بذلك لايدعى اليه أما قوله تعالى يدعون الى كتاب الله ففيه قولان الاول وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما والحسن انه القرآن فان قيل كيف دعوا الى حكم كتاب لا يؤمنون به قلنا انهم انما دعوا اليه بعد قيام الحجج الدالة على انه كتاب من عند الله والقول الثانى وهو قول أكثر المفسرين انه التوراة واحتج القائلون به بوجوه الاول ان الروايات المذكورة فى سبب النزول دالة على أن القوم كانوا يدعون الى التوراة فكانوا يأبون والثانى انه تعالى عجب رسوله من تمردهم واعراضهم والتعجب انما يحصل اذا تمردوا عن حكم الكتاب الذى يعتقدون فى صحته و يقرون بحقيته الثالث ان هذا هو المناسب لما قبل الآية وذلك لانه تعالى لما بين انه ليس عليه الا البلاغ وصبره على ماقالوه فى تكذيبه مع ظهور الحجة بين انهم انما استعملوا طريق المكابرة فى نفس كتابهم الذى أقروا بصحته فستروا ما فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا يدل على انهم فى غاية التعصب والبعد عن قبول الحق وأما قوله ليحكم بينهم فالمعنى ليحكم الكتاب بينهم واضافة الحكم الى الكتاب مجاز مشهور وقرئ ليحكم على البناء للمفعول قال صاحب الكشاف وقوله ليحكم بينهم يقتضى أن يكون الاختلاف واقعا فيما بينهم لا فيما بينهم و بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم بين الله انهم عند الدعاء يتولى فريق منهم وهم الرؤساء الذين يزعمون انهم هم العلماء ثم قال وهم معرضون وفيه وجهان الاول المتولون هم الرؤساء والعلماء والمعرضون الباقون منهم كأنه قيل ثم يتولى العلماء والاتباع معرضون عن القبول من النبى صلى الله عليه وسلم لاجل تولى علمائهم والثانى ان المتولى والمعرض هو ذلك الفريق والمعنى انه متول عن استماع الحجة فى ذلك المقام ومعرض عن استماع سائر الحجج فى سائر المسائل والمطالب كأنه قيل لا تظن انه تولى عن هذه المسئلة بل هو معرض عن الكل وأما قوله تعالى ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودات فالكلام فى تفسيره قد تقدم فى سورة البقرة ووجه النظم انه تعالى لما قال فى الآية الاولى ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون قال فى هذه الآية ذلك التولى والاعراض انما حصل بسبب انهم قالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودات قال الجبائى وفيها دلالة على بطلان قول من يقول ان أهل النار يخرجون من النار قال لانه لو صح ذلك فى هذه الامة لصح فى سائر الامم ولو ثبت ذلك فى سائر الامم لما كان المخبر بذلك كاذبا ولما استحق الذم فلما ذكر الله تعالى ذلك فى معرض الذم علمنا ان القول بخروج أهل النار قول باطل وأقول كان من حقه أن لا يذكر مثل هذا الكلام وذلك لان مذهبه ان العفو حسن جائز من الله تعالى واذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو فى هذه الامة حصوله فى سائر الامم سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم ان القوم انما استحقوا الذم على مجرد الاخبار بأن الفاسق يخرج من النار بل ههنا وجوه أخر الاول لعلهم استوجبوا الذم على انهم قطعوا بأن مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة فانه روى انهم كانوا يقولون مدة عذابنا سبعة أيام ومنهم من قال بل أربعون ليلة على

(ألم تر) تعجيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو لكل من يتأتى منه الرؤية من حال أهل الكتاب وسوء صنيعهم وتقرير لما سبق من أن اختلافهم فى الاسلام انما كان بعد ما جاءهم العلم بحقيته أى ألم تنظر (الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب) أى التوراة على أن اللام للعهد وحمله على جنس الكتب الالهية تطويل للمسافة اذ تمام التقريب حينئذ بكون التوراة من جملتها لان مدار التشنيع والتعجيب انما هو اعراضهم عن المحاكمة الى ما دعوا اليه وهم لم يدعوا الا الى التوراة والمراد بما أوتوه منها ما بين لهم فيها من العلوم والاحكام التى من جملتها ما علموه من نعوت النبى صلى الله عليه وسلم وحقية الاسلام والتعبير عنه بالنصيب للاشعار بكمال اختصاصه بهم وكونه حقا من حقوقهم التى يجب مراعاتها والعمل بموجبها وما فيه من التنكير للتفخيم وحمله على التحقير لا يساعده مقام المبالغة فى تقبيح حالهم

قدر مدة عبادة العجل والثانى انهم كانوا يتساهلون فى أصول الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطا منا فان عذابنا قليل وهذا خطأ لان عندنا المخطى فى التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم لانه كافر والكافر عذابه دائم والثالث انهم لما قالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودات فقد استحقروا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم واعتقدوا انه لا تأثير له فى تغليظ العقاب فكان ذلك تصريحا بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وذلك كفر والكافر المصر على كفره لاشك ان عذابه مخلد واذا كان الامر على ماذكرناه ثبت ان احتجاج الجبائى بهذه الآية ضعيف وتمام الكلام على سبيل الاستقصاء مذكور فى سورة البقره أما قوله تعالى وغرهم فى دينهم ماكانوا يفترون فاعلم انهم اختلفوا فى المراد بقوله ما كانوا يفترون فقيل هو قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقيل هو قولهم لن تمسنا النار الا أياما معدودات وقيل غرهم قولهم نحن على الحق وأنت على الباطل أما قوله تعالى فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه فالمعنى انه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بين انه سيجئ يوم يزول فيه ذلك الجهل وينكشف فيه ذلك الغرور فقال فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه وفى الكلام حذف والتقدير فكيف صورتهم وحالهم و يحذف الحال كثيرا مع كيف لدلالته عليها تقول كنت أكرمه وهو لم يزرنى فكيف لو زارنى أى كيف حاله اذا زارنى واعلم ان هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من أنواع الكرامة فى قول القائل لو زارنى وكل نوع من أنواع العذاب فى هذه الآية أما قوله تعالى اذا جمعناهم ليوم ولم يقل فى يوم لان المراد لجزاء يوم أو لحساب يوم فحذف المضاف ودلت اللام عليه قال الفراء اللام لفعل مضمر اذا قلت جمعوا ليوم الخميس كان المعنى جمعوا لفعل يوجد فى يوم الخميس واذا قلت جمعوا فى يوم الخميس لم تضمر فعلا وأيضا فمن المعلوم ان ذلك اليوم لا فائدة فيه الا المجازاة واظهار الفرق بين المثاب والمعاقب وقوله لا ريب فيه أى لاشك فيه ثم قال ووفيت كل نفس ما كسبت فان حملت ما كسبت على عمل العبد جعل فى الكلام حذف والتقدير ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب أو عقاب وان حملت ما كسبت على الثواب والعقاب استغنيت عن هذا الاضمار ثم قال وهم لا يظلمون فلا ينقص من ثواب الطاعات ولا يزاد على عقاب السيئات واعلم أن قوله ووفيت كل نفس ما كسبت يستدل به القائلون بالوعيد و يستدل به أصحابنا القائلون بأن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة لا يخلد فى النار أما الاولون قالوا لان صاحب الكبيرة لاشك انه مستحق العقاب بتلك الكبيرة والآية دلت على أن كل نفس توفى عملها وما كسبت وذلك يقتضى وصول العقاب الى صاحب الكبيرة وجوابنا ان هذا من العمومات وقد تكلمنا فى تمسك المعتزلة بالعمومات وأما أصحابنا فانهم يقولون ان المؤمن استحق ثواب الايمان فلا بد وأن يوفى عليه ذلك الثواب لقوله ووفيت كل نفس ما كسبت فاما ان يثاب فى الجنة ثم ينقل

(يدعون الى كتاب الله) الذى أوتوا نصيبا منه وهو التوراة والاظهار فى مقام الاضمار لايجاب الاجابة واضافته الى الاسم الجليل لتشريفه وتأكيد وجوب المراجعة اليه والجملة استئناف مبين لمحل التعجيب مبنى على سؤال نشأ من صدر الكلام كأنه قيل ماذا يصنعون حتى ينظر اليهم فقيل يدعون الى كتاب الله تعالى وقيل حال من الموصول (ليحكم بينهم) وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مدراسهم فدعاهم الى الايمان فقال له نعيم ابن عمرو والحرث بن زيد على أى دين أنت قال عليه الصلاة والسلام على ملة ابراهيم قالا ان ابراهيم كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم لهما ان بيننا و بينكم التوراة فهلموا اليها فأبيا وقيل نزلت فى الرجم وقد اختلفوا فيه وقيل كتاب الله القرآن فانهم قد علموا أنه كتاب الله لم يشكوا فيه وقرئ ليحكم على بناء المجهول فيكون الاختلاف بينهم بأن أسلم بعضهم كعبد الله بن سلام وأضرابه وعاداهم الآخرون

الى دار العقاب وذلك باطل بالاجماع واما أن يقال يعاقب بالنار ثم ينقل الى دار الثواب أبدا مخلدا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز أن يقال ان ثواب ايمانهم يحبط بعقاب معصيتهم قلنا هذا باطل لانا بينا ان القول بالمحابطة محال فى سورة البقرة وأيضا فانا نعلم بالضرورة ان ثواب توحيد سبعين سنة أزيد من عقاب شرب جرعة من الخمر والمنازع فيه مكابر فبتقدير القول بصحة المحابطة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر وكان يحيى بن معاذ رحمة الله عليه يقول ثواب ايمان لحظة يسقط كفر سبعين سنة فثواب ايمان سبعين سنة كيف يعقل أن يحبط بعقاب ذنب لحظة ولا شك انه كلام ظاهر

* قوله تعالى (قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شئ قدير تولج الليل فى النهار وتولج النهار فى الليل وتخرج الحى من الميت وتخرج الميت من الحى وترزق من تشاء بغير حساب)

اعلم أنه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة وصحة دين الاسلام ثم قال لرسوله فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم بالله وقتلهم الانبياء والصالحين بغير حق وذكر شدة عنادهم وتمردهم فى قوله ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب ثم ذكر شدة غرورهم بقوله لن تمسنا النار الا أياما معدودات ثم ذكر وعيدهم بقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعاء وتمجيد يدل على مباينة طريقه وطريق اتباعه لطريقة هؤلاء الكافرين المعاندين المعرضين فقال معلما نبيه كيف يمجد ويعظم ويدعو ويطلب قل اللهم مالك الملك وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلف النحويون فى قوله اللهم فقال الخليل وسيبويه اللهم معناه يا الله والميم المشددة عوض من يا وقال الفراء كان أصلها يا الله أم بخير فلما كثر فى الكلام حذفوا حرف النداء وحذفوا الهمزة من أم فصار اللهم ونظيره قول العرب هلم والاصل هل فضم أم اليها حجة الاولين على فساد قول الفراء وجوه الاول لو كان الامر على ماقاله الفراء لما صح أن يقال اللهم افعل كذا الا بحرف العطف لان التقدير يا الله أمنا واغفر لنا ولم نجد أحدا يذكر هذا الحرف العاطف والثانى وهو حجة الزجاج انه لو كان الامر كما قال لجاز أن يتكلم به على أصله فيقال الله أم كما يقال ويلم ثم يتكلم به على الاصل فيقال ويل أمه الثالث لو كان الامر على ماقاله الفراء لكان حرف النداء محذوفا فكان يجوز أن يقال يا اللهم فلما لم يكن هذا جائزا علمنا فساد قول الفراء بل نقول كان يجب أن يكون حرف النداء لازما كما يقال يا الله اغفر لى وأجاب الفراء عن هذه الوجوه فقال أما الاول فضعيف لان قوله يا الله أم معناه يا الله اقصد فلو قال واغفر لكان المعطوف مغايرا للمعطوف عليه فحينئذ يصير السؤال سؤالين أحدهما قوله أمنا والثانى قوله واغفر لنا أما اذا حذفنا العطف صار قوله اغفر لنا تفسيرا لقوله أمنا فكان المطلوب فى الحالين شيئا واحدا فكان ذلك آكد ونظائره كثيرة فى القرآن وأما الثانى فضعيف أيضا

(ثم يتولى فريق منهم) استبعاد لتوليهم بعد علمهم بوجوب الرجوع اليه (وهم معرضون) اما حال من فريق لتخصصه بالصفة أى يتولون من المجلس وهم معرضون بقلوبهم أو اعتراض أى وهم قوم ديدنهم الاعراض عن الحق والاصرار على الباطل (ذلك) اشارة الى مامر من التولى والاعراض وهو مبتدأ خبره قوله تعالى (بأنهم) أى حاصل بسبب أنهم (قالوا لن تمسنا النار) باقتراف الذنوب وركوب المعاصى (الا أياما معدودات) وهى مقدار عبادتهم العجل ورسخ اعتقادهم على ذلك وهونوا عليهم الخطوب (وغرهم فى دينهم ما كانوا يفترون) من قولهم ذلك وما أشبهه من قولهم ان آباءنا الانبياء يشفعون لنا أو ان الله تعالى وعد يعقوب عليه السلام أن لا يعذب أولاده الا تحلة القسم ولذلك ارتكبوا ما ارتكبوا من القبائح (فكيف) رد لقولهم المذكور وابطال لما غرهم باستعظام ما سيدهمهم وتهويل ما سيحيق بهم من الاهوال أى فكيف يكون حالهم (اذا جمعناهم ليوم) أى لجزاء يوم (لا ريب فيه) أى فى وقوعه ووقوع مافيه روى ان أول راية ترفع يوم

لان أصله عندنا أن يقال يا الله أمنا ومن الذى ينكر جواز التكلم بذلك وأيضا فلان كثيرا من الالفاظ لايجوز فيها اقامة الفرع مقام الاصل ألاترى أن مذهب الخليل وسيبويه أن قوله ماأكرمه معناه أى شئ أكرمه ثم انه قط لايستعمل هذا الكلام الذى زعموا انه الاصل فى معرض التعجب فكذا ههنا وأما الثالث فن الذى سلم لكم انه لايجوز أن يقال يا اللهم وأنشد الفراء

وما عليك أن تقولى كلما * سبحت أوصليت يااللهما

وقول البصريين ان هذا الشعر غير معروف فحاصله تكذيب النقل ولوفتحنا هذا الباب لم يبق شئ من اللغة والنحو سليما عن الطعن وأما قوله كان يلزم أن يكون ذكر حرف النداء لازما فجوابه انه قد يحذف حرف النداء كقوله يوسف أيها الصديق أفتنا فلا يبعد أن يختص هذا الاسم بالزام هذا الحذف ثم احتج الفراء على فساد قول البصريين من وجوه الاول انالوجعلنا الميم قائما مقام حرف النداء لكنا قد أخرنا النداء عن ذكر المنادى وهذا غير جائز البتة فانه لايقال البتة الله يا وعلى قولكم يكون الامر كذلك الثانى لوكان هذا الحرف قائما مقام النداء لجاز مثله فى سائر الاسماء حتى يقال زيدم و بكرم كما يجوز أن يقال يازيد و يابكر والثالث لوكان الميم بدلا عن حرف النداء لما اجتمعا لكنهما اجتمعا فى الشعر الذى رويناه الرابع لم نجد العرب يزيدون هذه الميم فى الاسماء التامة لافادة معنى بعض الحروف المباينة للكلمة الداخلة عليها فكان المصير اليه فى هذه اللفظة الواحدة حكما على خلاف الاستقراء العام فى اللغة وانه غير جائز فهذا جملة الكلام فى هذا الموضع (المسئلة الثانية) مالك الملك فى نصبه وجهان الاول وهو قول سيبويه انه منصوب على النداء وكذلك قوله قل اللهم فاطر السموات والارض ولايجوز أن يكون نعتا لقوله اللهم لان قولنا اللهم مجموع الاسم والحرف وهذا المجموع لايمكن وصفه والثانى وهو قول المبرد والزجاج ان مالك وصف للمنادى المفرد لان هذا الاسم ومعه الميم بمنزلته ومعه يا ولايمتنع الصفة مع الميم كما لايمتنع مع الياء (المسئلة الثالثة) روى ان النبى صلى الله عليه وسلم حين افتتح مكة وعد أمته ملك فارس والروم فقال المنافقون واليهود هيهات هيهات من أين لمحمد ملك فارس والروم وهم أعز وأمنع من ذلك وروى انه عليه الصلاة والسلام لما خط الخندق عام الاحزاب وقطع لكل عشرة أربعين ذراعا وأخذوا يحفرون خرج من بطن الخندق صخرة كالتل العظيم لم تعمل فيها المعاول فوجهوا سلمان الى النبى صلى الله عليه وسلم فخبره فاخذ المعول من سلمان فلما ضربها ضربة صدعها وبرق منها برق أضاء ما بين لابتيها كانه مصباح فى جوف ليل مظلم فكبر وكبر المسلمون وقال عليه الصلاة والسلام أضاءت لى منها قصور الحيرة كأنها انياب الكلاب ثم ضرب الثانية فقال أضاءت لى منها القصور الحمر من أرض الروم ثم ضرب الثالثة فقال أضاءت لى منها قصور صنعاء وأخبرنى جبريل عليه السلام أن أمتى ظاهرة على كلها فأبشروا فقال المنافقون ألا تعجبون

القيامة من رايات الكفر راية اليهود فيفضحهم الله عزوجل على رؤس الاشهاد ثم يأمر بهم الى النار (و وفيت كل نفس ما كسبت) أى جزاء ما كسبت من غير نقص أصلا كما يزعمون وانما وضع المكسوب موضع جزائه للايذان بكمال الاتصال والتلازم بينهما كانهما شئ واحد وفيه دلالة على أن العبادة لا تحبط وأن المؤمن لايخلد فى النار لان توفية جزاء ايمانه وعمله لاتكون فى النار ولاقبل دخولها فاذن هى بعد الخلاص منها (وهم) أى كل الناس المدلول عليهم بكل نفس (لايظلمون) بزيادة عذاب أو بنقص ثواب بل يصيب كلا منهم مقدار ما كسبه

من نبيكم يعدكم الباطل ويخبركم انه يبصر من يثرب قصور الحيرة ومداين كسرى وانها تفتح لكم وأنتم تحفرون الخندق من الخوف لاتستطيعون ان تخرجوا فنزلت هذه الآية والله أعلم وقال الحسن ان الله تعالى أمر نبيه أن يسأله ان يعطيه ملك فارس والروم و يرد ذل العرب عليهما وأمره بذلك دليل على انه يستجيب له هذا الدعاء وهكذا منازل الانبياء عليهم الصلاة والسلام اذا أمروا بدعاء استجيب دعاؤهم (المسئلة الرابعة) الملك هو القدرة والمالك هو القادر فقوله مالك الملك معناه القادر على القدرة والمعنى ان قدرة الخلق على كل مايقدرون عليه ليست الا باقدار الله تعالى فهو الذي يقدر كل قادر على مقدوره و يملك كل مالك مملوكه قال صاحب الكشاف مالك الملك أى يملك جنس الملك فيتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكون واعلم أنه تعالى لما بين كونه مالك الملك على الاطلاق فصل بعد ذلك وذكر منه أنواعا خمسة (النوع الاول) قوله تعالى تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وذكروا فيه وجوها الاول المراد منه ملك النبوة والرسالة كما قال تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما والنبوة أعظم مراتب الملك لان العلماء لهم أمر عظيم على بواطن الخلق والجبابرة لهم أمر على ظواهر الخلق والانبياء أمرهم نافذ فى البواطن والظواهر فأما على البواطن فلانه يجب على كل أحد أن يقبل دينهم وشريعتهم وأن يعتقد انه هو الحق وأما على الظواهر فلانهم لو تمردوا واستكبروا لاستوجبوا القتل ومما يؤكد هذا التأويل أن بعضهم كان يستبعد أن يجعل الله تعالى بشرا رسولا فحكى الله عنهم قولهم أبعث الله بشرا رسولا وقال الله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقوم آخرون جوزوا من الله تعالى أن يرسل رسولا من البشر الا انهم كانوا يقولون ان محمدا فقير يتيم فكيف يليق به هذا المنصب العظيم على ماحكى الله عنهم انهم قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وأما اليهود فكانوا يقولون النبوة كانت فى آبائنا وأسلافنا وأما قريش فهم ما كانوا أهل النبوة والكتاب فكيف يليق النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم وأما المنافقون فكانوا يحسدونه على النبوة على ماحكى الله ذلك عنهم فى قوله أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وأيضا فقد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم و بئس المهاد أن اليهود تكبروا على النبى صلى الله عليه وسلم بكثرة عددهم وسلاحهم وشدتهم ثم انه تعالى رد على جميع هؤلاء الطوائف بأن بين انه سبحانه هو مالك الملك فيؤتى ملكه من يشاء فقال تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء فان قيل فاذا حملتم قوله تؤتى الملك من تشاء على ايتاء ملك النبوة وجب أن تحملوا قوله وتنزع الملك ممن تشاء على انه قد يعزل عن النبوة من جعله نبيا ومعلوم ان ذلك لايجوز قلنا الجواب من وجهين الاول ان الله تعالى اذا جعل النبوة فى نسل رجل فاذا أخرجها الله من نسله وشرف بها انسانا آخر من غير ذلك النسل صح أن يقال انه تعالى نزعها منهم واليهود كانوا معتقدين

(قل اللهم) الميم عوض عن حرف النداء ولذلك لايجتمعان وهذا من خصائص الاسم الجليل كدخوله عليه مع حرف التعريف وقطع همزته ودخول تاء القسم عليه وقيل أصله ياالله أمنا بخير أى اقصدنا به فخفف بحذف حرف النداء ومتعلقات الفعل وهمزته (مالك الملك) أى مالك جنس الملك على الاطلاق ملكا حقيقيا بحيث تتصرف فيه كيفما تشاء ايجادا واعداما واحياء وامانة وتعذيبا واثابة من غير مشارك ولا ممانع وهو نداء ثان عند سيبويه فان الميم عنده تمنع الوصفية

ان النبوة لابدوأن تكون فى بنى اسرائيل فلما شرف الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بها صح أن يقال انه ينزع ملك النبوة من بنى اسرائيل الى العرب والجواب الثانى ان يكون المراد من قوله وتنزع الملك ممن تشاء أى تحرمهم ولا تعطيهم هذا الملك لا على معنى انه يسلبه ذلك بعد ان أعطاه ونظيره قوله تعالى الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور مع أن هذا الكلام يتناول من لم يكن فى ظلمة الكفر قط وقال الله تعالى مخبرا عن الكفار انهم قالوا للانبياء عليهم الصلاة والسلام أولتعودن فى ملتنا وأولئك الانبياء قالوا وما يكون لنا أن نعود فيها الا أن يشاء الله مع انهم ما كانوا فيها قط فهذا جملة الكلام فى تقرير قول من فسر قوله تعالى تؤتى الملك من تشاء بملك النبوة (القول الثانى) أن يكون المراد من الملك ما يسمى ملكا فى العرف وهو عبارة عن مجموع أشياء أحدها تكثير المال والجاه أما تكثير المال فيدخل فيه ملك الصامت والناطق والدور والضياع والحرث والنسل وأما تكثير الجاه فهو ان يكون مهيبا عند الناس مقبول القول مطاعا فى الخلق والثانى أن يكون بحيث يجب على غيره أن يكون فى طاعته وتحت أمره ونهيه والثالث أن يكون بحيث لو نازعه فى ملكه أحد قدر على قهر ذلك المنازع وعلى غلبته ومعلوم أن كل ذلك لا يحصل الا من الله تعالى أما تكثير المال فقد نرى جمعا فى غاية الكياسة لا يحصل لهم مع الكد الشديد والعناء العظيم قليل من المال ونرى الابله الغافل قد يحصل له من الاموال ما لا يعلم كميته وأما الجاه فالامر أظهر فانا رأينا كثيرا من الملوك بذلوا الاموال العظيمة لاجل الجاه وكانوا كل يوم أكثر حقارة ومهانة فى أعين الرعية وقد يكون على العكس من ذلك وهو أن يكون الانسان معظما فى العقائد مهيبا فى القلوب ينقاد له الصغير والكبير ويتواضع له القاصى والدانى وأما القسم الثانى وهو كونه واجب الطاعة فمعلوم أن هذا تشريف يشرف الله تعالى به بعض عباده وأما القسم الثالث وهو حصول النصرة والظفر فمعلوم ان ذلك مما لا يحصل الا من الله تعالى فكم شاهدنا من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وعند هذا يظهر بالبرهان العقلى صحة ما ذكره الله تعالى من قوله تؤتى الملك من تشاء واعلم أن للمعتزلة ههنا بحثا قال الكعبى قوله تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ليس على سبيل المختار بقوله لكن بالاستحقاق فيؤتيه من يقوم به ولا ينزعه الا ممن فسق عن أمره ويدل عليه قوله لا ينال عهدى الظالمين وقال فى حق العبد الصالح ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم فجعله سببا للملك وقال الجبائى هذا الحكم مختص بملوك العدل فأما ملوك الظلم فلا يجوز أن يكون ملكهم بايتاء الله وكيف يصح أن يكون ذلك بايتاء الله وقد ألزمهم أن لا يتملكوه ومنعهم من ذلك فصح بما ذكرنا ان الملوك العادلين هم المختصون بان الله تعالى آتاهم ذلك الملك فأما الظالمون فلا قالوا ونظير هذا ما قلناه فى الرزق أنه لا يدخل تحته الحرام الذى زجره الله عن الانتفاع به وأمره بان يرده على مالكه فكذا ههنا قالوا وأما النزع فبخلاف ذلك لانه كما ينزع الملك من الملوك العادلين

(تؤتى الملك) بيان لبعض وجوه التصرف الذى تستدعيه مالكية الملك وتحقيق لاختصاصها به تعالى حقيقة وكون مالكية غيره بطريق المجاز كما ينبئ عنه ايثار الايتاء الذى هو مجرد الاعطاء على التمليك المؤذن بثبوت المالكية حقيقة (من تشاء) أى ايتاءه اياه (وتنزع الملك ممن تشاء) أى نزعه منه فالملك الاول حقيقى عام ومملوكيته حقيقية والآخران مجازيان خاصان ونسبتهما الى صاحبيهما مجازية وقيل الملك الاول عام والآخران بعضان منه فتأمل وقيل المراد بالملك النبوة ونزعها نقلها من قوم الى آخرين

لمصلحة تقتضي ذلك فقد ينزع الملك عن الملوك الظالمين ونزع الملك يكون بوجوه منها بالموت وازالة العقل وازالة القوى والقدر والحواس ومنها بورود الهلاك والتلف على الاموال ومنها أن يامر الله تعالى المحق بان يسلب الملك الذى فى يد المتغلب المبطل ويؤتيه القوة والنصرة فاذا حارب به المحق وقهره وسلب ملكه جاز ان يضاف هذا السلب والنزع اليه تعالى لانه وقع عن أمره وعلى هذا الوجه نزع الله تعالى ملك فارس على يد الرسول هذا جملة كلام المعتزلة فى هذا الباب واعلم ان هذا الموضع مقام بحث مهم وذلك لان حصول الملك للظالم اما أن يقال انه وقع لاعن فاعل وانما حصل بفعل ذلك المتغلب أو انما حصل بالاسباب الربانية والاول نفى للصانع والثانى باطل لان كل أحد يريد تحصيل الملك والدولة لنفسه ولا يتيسر له البتة فلم يبق الا أن يقال بان ملك الظالمين انما حصل بايتاء الله تعالى وهذا الكلام ظاهر ومما يؤكد ذلك ان الرجل قد يكون بحيث تهابه النفوس وتميل اليه القلوب و يكون النصر قرين ناله والظفر جليس امعه وأينما توجه حصل مقصوده وقد يكون على الضد من ذلك ومن تأمل فى كيفية أحوال الملوك اضطر الى العلم بأن ذلك ليس الا بتقدير الله تعالى ولذلك قال حكيم الشعراء

لو كان بالحيل الغنى لوجدتنى ✻ بأجل أسباب السماء تعلق

لكن من رزق الحجا حرم الغنى ✻ ضدان مفترقان أى تفرق

ومن الدليل على القضاء وكونه ✻ بؤس اللبيب وطيب عيش الاحمق

(والقول الثالث) ان قوله تؤتى الملك من تشاء محمول على جميع أنواع الملك فيدخل فيه ملك النبوة وملك العلم وملك العقل والصحة والاخلاق الحسنة وملك النفاذ والقدرة وملك المحبة وملك الاموال وذلك لان اللفظ عام فالتخصيص من غير دليل لا يجوز وأما قوله تعالى وتعز من تشاء وتذل من تشاء فاعلم أن العزة قد تكون فى الدين وقد تكون فى الدنيا أما فى الدين فاشرف أنواع العزة الايمان قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين اذا ثبت هذا فنقول لما كان أعز الاشياء الموجبة للعزة هو الايمان وأذل الاشياء الموجبة للمذلة هو الكفر فلو كان حصول الايمان والكفر بمجرد مشيئة العبد لكان اعزاز العبد نفسه بالايمان واذلاله نفسه بالكفر أعظم من اعزاز الله عبده بكل ما أعزه به ومن اذلال الله عبده بكل ما أذله به ولو كان الامر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف أتم وأكمل من حظ الله تعالى منه ومعلوم ان ذلك باطل قطعا فعلمنا ان الاعزاز بالايمان والحق ليس الا من الله والاذلال بالكفر والباطل ليس الا من الله وهذا وجه قوى فى المسئلة قال القاضى الاعزاز المضاف اليه تعالى قد يكون فى الدين وقد يكون فى الدنيا أما الذى فى الدين فهو أن الثواب لابد وأن يكون مشتملا على التعظيم والمدح والكرامة فى الدنيا والآخرة وأيضا فانه تعالى يمدهم بمزيد الالطاف و يعليهم على الاعداء بحسب المصلحة وأما ما يتعلق بالدنيا فباعطاء الاموال الكثيرة من الناطق والصامت وتكثير

(وتعز من تشاء) أن تعزه فى الدنيا او فى الآخرة أو فيهما بالنصر والتوفيق (وتذل من تشاء) أن تذله فى احداهما او فيهما من غير ممانعة من الغير ولا مدافعة (بيدك الخير) تعريف الخير للتعميم و تقديم الخبر للتخصيص أى بقدرتك الخير كله لا بقدرة احد من غيرك تتصرف فيه قبضا وبسطا حسبما تقتضيه مشيئتك وتخصيص الخير بالذكر لما أنه مقضى بالذات وأما الشر فمقضى بالعرض اذ ما من شر جزئى الا وهو متضمن لخير كلى اولان فى حصول الشر دخلا لصاحبه فى الجملة لانه من أجزية أعماله واما الخير ففضل محض أو لرعاية الادب أو لان الكلام فيه فانه روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خط الخندق عام الاحزاب وقطع لكل عشرة من أهل المدينة أربعين ذراعا وأخذوا يحفرونه خرج من بطن الخندق صخرة كالتل لم تعمل فيها المعاول

الحرث وتكثير النتاج في الدواب والقاء الهيبة في قلوب الخلق واعلم ان كلامنا يأبى ذلك لان كل ما يفعله الله تعالى من التعظيم في باب الثواب فهو حق واجب على الله تعالى ولو لم يفعله لانعزل عن الالهية ولخرج عن كونه الها للخلق فهو تعالى باعطاء هذه التعظيمات حفظ الهية نفسه عن الزوال وأما انه فقد خص نفسه بالايمان الذي يوجب هذه التعظيمات فهو الذي أعز نفسه فكان اعزازه لنفسه أعظم من اعزاز الله تعالى اياه فعلمنا ان هذا الكلام المذكور لازم على القوم أما قوله وتذل من تشاء فقال الجبائي في تفسيره انه تعالى انما يذل أعداءه في الدنيا والآخرة ولا يذل أحدا من أوليائه وان أفقرهم وأمرضهم وأحوجهم الى غيرهم لانه تعالى انما يفعل هذه الاشياء ليعزهم في الآخرة اما بالثواب واما بالعوض فصار ذلك كالفصد والحجامة فانهما وان كانا يؤلمان في الحال الا انهما لما كانا يستعقبان نفعا عظيما لا جرم لا يقال فيهما انهما تعذيب قال واذا وصف الفقير بأنه ذليل فعلى وجه المجاز كما سمى الله تعالى لين المؤمنين ذلا بقوله أذلة على المؤمنين اذا عرفت هذا فنقول اذلال الله تعالى عبده المبطل انما يكون بوجوه منها بالذم واللعن ومنها بخذلانهم بالحجة والنصرة ومنها بان يجعلهم ولاة لاهل دينه ويجعل مالهم غنيمة لهم ومنها بالعقوبة لهم في الآخرة هذا جملة كلام المعتزلة ومذهبنا انه تعالى يعز البعض بالايمان والمعرفة ويذل البعض بالكفر والضلالة وأعظم أنواع الاعزاز والاذلال هو هذا والذي يدل عليه وجوه الاول وهو أن عز الاسلام وذل الكفر لابد فيه من فاعل وذلك الفاعل اما أن يكون هو العبد أو الله تعالى والاول باطل لان أحدا لا يختار الكفر لنفسه بل انما يريد الايمان والمعرفة والهداية فلما أراد العبد الايمان ولم يحصل له بل حصل له الجهل علمنا ان حصوله من الله تعالى لا من العبد الثاني وهو ان الجهل الذي يحصل للعبد اما أن يكون بواسطة شبهة واما ان يقال يفعله العبد ابتداء والاول باطل اذ لو كان كل جهل انما يحصل بجهل آخر يسبقه ويتقدمه لزم التسلسل وهو محال فبقي أن يقال تلك الجهالات تنتهي الى جهل يفعله العبد ابتداء من غير سبق موجب البتة لكنا نجد من أنفسنا ان العاقل لا يرضى لنفسه أن يصير على الجهل ابتداء من غير موجب فعلمنا ان ذلك باذلال الله عبده وبخذلانه اياه الثالث ما بينا ان الفعل لابد فيه من الداعي والمرجح وذلك المرجح يكون من الله تعالى فان كان في طرف الخير كان اعزازا وان كان في طرف الجهل والشر والضلالة كان اذلالا فثبت ان المعز والمذل هو الله تعالى أما قوله تعالى بيدك الخير فاعلم ان المراد من اليد هو القدرة والمعنى بقدرتك الخير والالف واللام في الخير يوجبان العموم فالمعنى بقدرتك تحصل كل البركات والخيرات وأيضا فقوله بيدك الخير يفيد الحصر كأنه قال بيدك الخير لا بيد غيرك كما ان قوله تعالى لكم دينكم ولي دين أي لكم دينكم لا لغيركم وذلك الحصر ينافي حصول الخير بيد غيره فثبت دلالة هذه الآية من هذين الوجهين على ان جميع الخيرات منه وبتكوينه

فوجهوا سلمان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره فجاء عليه السلام وأخذ منه المعول فضرب بها ضربة صدعتها وبرق منها برق أضاء ما بين لابتيها لكأن مصباحا في جوف بيت مظلم فكبر وكبر معه المسلمون وقال أضاءت لي منها قصور الحيرة كأنها أنياب الكلاب ثم ضرب الثانية فقال أضاءت لي منها القصور الحمر من أرض الروم ثم ضرب الثالثة فقال أضاءت لي قصور صنعاء وأخبرني جبريل ان أمتي ظاهرة على كلها فأبشروا فقال المنافقون ألا تعجبون يمنيكم ويعدكم الباطل ويخبركم انه يبصر من يثرب قصور الحيرة ومدائن كسرى وأنها تفتح لكم وأنتم انما تحفرون الخندق من الفرق لا تستطيعون أن تبرزوا فنزل (انك على كل شئ قدير) دليل لما سبق وتحقيق له (تولج الليل في النهار) أي تدخله فيه فتعقبه اياه أو بنقص الاول وزيادة الثاني (وتولج النهار في الليل) في أحد الوجهين (وتخرج الحي من الميت) أي تنشئ الحيوانات من موادها أو من النطفة وقيل تخرج المؤمن من الكافر

وتخليقه وإيجاده وإبداعه اذا عرفت هذا فنقول أفضل الخيرات هو الايمان بالله تعالى ومعرفته فوجب أن يكون الخير من تخليق الله تعالى لا من تخليق العبد وهذا استدلال ظاهر ومن الاصحاب من زاد فى هذا التقرير فقال كل فاعلين فعل أحدهما أشرف وأفضل من فعل الآخر كان ذلك الفاعل أشرف وأكمل من الآخر ولاشك أن الايمان أفضل من الخير ومن كل ما سوى الايمان فلو كان الايمان بخلق العبد لا بخلق الله لوجب كون العبد زائدا فى الخيرية على الله تعالى وفى الفضيلة والكمال وذلك كفر قبيح فدلت هذه الآية من هذين الوجهين على ان الايمان بخلق الله تعالى فان قيل فهذه الآية حجة عليكم من وجه آخر لانه تعالى لما قال بيدك الخير كان معناه انه ليس بيدك الا الخير وهذا يقتضى أن لا يكون الكفر والمعصية واقعين بتخليق الله تعالى والجواب ان قوله بيدك الخير يفيد أن بيده الخير لا بيد غيره وهذا ينافى أن يكون الخير بيد غيره ولكن لا ينافى أن يكون بيده الخير و بيده ما سوى الخير الا أنه خص الخير بالذكر لانه الامر المنتفع به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضى كل خير حصل من جهة العباد فلولا انه تعالى أقدرهم عليه وهداهم اليه لما تمكنوا منه فلهذا السبب كان مضافا الى الله تعالى الا أن هذا ضعيف لان على هذا التقدير يصير بعض الخير مضافا الى الله تعالى و يصير أشرف الخيرات مضافا الى العبد وذلك على خلاف هذا النص أما قوله انك على كل شئ قدير فهذا كالتأكيد لما تقدم من كونه مالكا لايتاء الملك ونزعه والاعزاز والاذلال أما قوله تعالى تولج الليل فى النهار وتولج النهار فى الليل ففيه وجهان الاول أنه يجعل الليل قصيرا و يجعل ذلك القدر والزائد داخلا فى النهار وتارة على العكس من ذلك وانما فعل سبحانه وتعالى ذلك لانه علق قوام العالم ونظامه بذلك والثانى ان المراد هو انه تعالى يأتى بالليل عقيب النهار فيلبس الدنيا ظلمة بعد أن كان فيها ضوء النهار ثم اتى بالنهار عقيب الليل فيلبس الدنيا ضوءه فكان المراد من ايلاج أحدهما فى الآخر ايجاد كل واحد منهما عقيب الآخر والاول أقرب الى اللفظ لانه اذا كان النهار طويلا فجعل ما نقص منه زيادة فى الليل كان ما نقص منه داخلا فى الليل أما قوله وتخرج الحى من الميت وتخرج الميت من الحى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وحمزة والكسائى الميت بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان بمعنى واحد قال المبرد أجمع البصريون على أنهما سواء وأنشدوا انما الميت ميت الاحياء ❊ وهو مثل قوله هين وهين ولين ولين وقد ذهب ذاهبون الى ان الميت من قد مات والميت من لم يمت (المسئلة الثانية) ذكر المفسرون فيه وجوها أحدها يخرج المؤمن من الكافر كابراهيم من آزر والكافر من المؤمن مثل كنعان من نوح عليه السلام والثانى يخرج الطيب من الخبيث و بالعكس والثالث يخرج الحيوان من النطفة والطير من البيضة و بالعكس والرابع يخرج السنبلة من الحبة و بالعكس والنخلة من النوات و بالعكس قال القفال رحمه الله والكلمة محتملة للكل أما

تشاء بغير حساب) قال أبو العباس المقرى ورد لفظ الحساب فى القرآن على ثلاثة أوجه بمعنى التعب قال تعالى وترزق من تشاء بغير حساب و بمعنى العدد قال تعالى انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب وبمعنى المطالبة قال تعالى فامنن أو أمسك بغير حساب والباء متعلقة بمحذوف وقع حالا من فاعل ترزق أو من مفعوله وفيه دلالة على أن من قدر على أمثال هذه الافعال العظام المحيرة للعقول والاوهام فقدرته على أن ينزع الملك من العجم و يذلهم و يؤتيه العرب و يعزهم أهون من كل هين عن على رضى الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان فاتحة الكتاب وآية الكرسى وآيتين من آل عمران شهد الله أنه لا اله الا هو الى قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وقل اللهم مالك الملك الى قوله بغير حساب معلقات ما بينهن و بين

الله تعالى حجاب قلن يارب تهبطنا الى أرضك والى من يعصيك قال الله تعالى انى حلفت انه لا يقرؤكن أحد دبر كل صلاه

الكفر والايمان فقال تعالى أومن كان ميتا فاحييناه يريدكان كافرا فهديناه فجعل الموت كفرا والحياة ايمانا وسمى اخراج النبات من الارض احياء وجعلها قبل ذلك ميتة فقال يحيي الارض بعد موتها وقال فسقناه الى بلد ميت فأحيينا به الارض بعد موتها وقال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم أما قوله وترزق من تشاء بغير حساب ففيه وجوه الاول أنه يعطي من يشاء مايشاء لايحاسبه على ذلك أحد اذ ليس فوقه ملك يحاسبه بل هو الملك يعطي من يشاء بغير حساب والثاني ترزق من تشاء غير مقدور ولامحدود بل تبسطه له وتوسعه عليه كما يقال فلان ينفق بغير حساب اذا وصف عطاؤه بالكثرة ونظيره قولهم في تكثير مال الانسان عنده مال لايحصى والثالث ترزق من تشاء بغير حساب يعني على سبيل التفضل من غير استحقاق لان من أعطى على قدر الاستحقاق فقد أعطى بحساب وقال بعض من ذهب الى هذا المعنى انك لاترزق عبادك على مقادير أعمالهم والله أعلم * قوله تعالى (لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شئ الا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه والى الله المصير) في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر مايجب أن يكون المؤمن عليه في تعظيم الله تعالى ثم ذكر بعده مايجب أن يكون المؤمن عليه في المعاملة مع الناس لان كمال الامر ليس الا في شيئين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قال لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين الثاني لما بين أنه تعالى مالك الدنيا والآخرة بين أنه ينبغي أن تكون الرغبة فيما عنده وعند أوليائه دون أعدائه وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في سبب النزول وجوه الاول جاء قوم من اليهود الى قوم من المسلمين ليفتنوهم عن دينهم فقال رفاعة بن المنذر وعبدالرحمن بن جبير وسعيد بن خيثمة لاولئك النفر من المسلمين اجتنبوا هؤلاء اليهود واحذروا أن يفتنوكم عن دينكم فنزلت هذه الآية والثاني قال مقاتل نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وغيره وكانوا يظهرون المودة لكفار مكة فنهاهم الله عنها الثالث في عبدالله بن أبي وأصحابه وكانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالاخبار ويرجون أن يكون لهم الظفر على رسول الله صلى الله وسلم فنزلت هذه الآية الرابع انها نزلت في عبادة بن الصامت وكان له حلفاء من اليهود ففي يوم الاحزاب قال يانبي الله ان معي خمسمائة من اليهود وقد رأيت أن يخرجوا معي فنزلت هذه الآية فان قيل انه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شئ وهذه صفة الكافر قلنا معنى الآية فليس من ولاية الله في شئ وهذا لايوجب الكفر في تحريم موالاة الكافرين واعلم أنه تعالى أنزل آيات أخر كثيرة في هذا المعنى منها قوله تعالى لاتتخذوا بطانة من دونكم وقوله لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله وقوله لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء وقوله ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا عدوي وعدوكم أولياء وقال والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض واعلم أن كون

الاجعلت الجنة مثواه على ما كان منه واسكنته في حظيرة القدس ونظرت اليه بعيني كل يوم سبعين مرة وقضيت له سبعين حاجة أدناها المغفرة وأعذته من كل عدو وحاسد ونصرته عليهم وفي بعض الكتب أنا الله ملك الملوك قلوب الملوك ونواصيهم بيدي فان العباد أطاعوني جعلتهم لهم رحمة وان العباد عصوني جعلتهم عليهم عقوبة فلاتشتغلوا بسب الملوك ولكن توبوا الى اعطفهم عليكم وهو معنى قوله عليه السلام كما تكونوا يول عليكم (لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء) نهوا عن موالاتهم لقرابة أو صداقة جاهلية ونحوهما من أسباب المصادقة والمعاشرة كما في قوله سبحانه ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا عدوي وعدوكم أولياء وقوله تعالى لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء حتى لايكون حبهم ولابغضهم الالله تعالى أوعن الاستعانة بهم في الغزو وسائر الامور الدينية

المؤمن مواليا للكافر يحتمل ثلاثة أوجه أحدها أن يكون راضيا بكفره و يتولاه لاجله وهذا ممنوع منه لان كل من فعل ذلك كان مصوبا له فى ذلك الدين وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر كفر فيستحيل أن يبقى مؤمنا مع كونه بهذه الصفة فان قيل أليس انه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شئ وهذا لا يوجب الكفر فلا يكون داخلا تحت هذه الآية لانه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا فلا بد وأن يكون خطابا فى شئ يبقى المؤمن معه مؤمنا وثانيها المعاشرة الجميلة فى الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع منه (والقسم الثالث) وهو كالمتوسط بين القسمين الاولين هو أن موالاة الكفار بمعنى الركون اليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة اما بسبب القرابة أو بسبب المحبة مع اعتقاد أن دينه باطل فهذا لا يوجب الكفر الا انه منهى عنه لان الموالاة بهذا المعنى قد تجره الى استحسان طريقته والرضا بدينه وذلك يخرجه عن الاسلام فلا جرم هدد الله تعالى فيه فقال ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شئ فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية النهى عن اتخاذ الكافرين أولياء بمعنى أن يتولوهم دون المؤمنين فأما اذا تولوهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهى عنه وأيضا فقوله لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء فيه زيادة مزية لان الرجل قد يوالى غيره ولا يتخذه مواليا فالنهى عن اتخاذه مواليا لا يوجب النهى عن أصل موالاته قلنا هذان الاحتمالان وان قاما فى الآية الا ان سائر الآيات الدالة على انه لا تجوز موالاتهم دلت على سقوط هذين الاحتمالين (المسئلة الثانية) انما كسرت الذال من يتخذ لانها مجزومة للنهى وحركت لاجتماع الساكنين قال الزجاج ولو رفع على الخبر لجاز و يكون المعنى على الرفع ان من كان مؤمنا فلا ينبغى ان يتخذ الكافر وليا واعلم أن معنى النهى ومعنى الخبر يتقاربان لانه متى كانت صفة المؤمن أن لا يوالى الكافر كان لا محالة منهيا عن موالاة الكافر ومتى كان منهيا عن ذلك كان لا محالة من شأنه وطريقته أن لا يفعل ذلك (المسئلة الثالثة) قوله من دون المؤمنين أى من غير المؤمنين كقوله وادعوا شهداءكم من دون الله أى من غير الله وذلك لان لفظ دون مختص بالمكان تقول زيد جلس دون عمرو اى فى مكان اسفل منه ثم ان من كان مباينا لغيره فى المكان فهو مغاير له فجعل لفظ دون مستعملا فى معنى غير ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شئ وفيه حذف والمعنى فليس من ولاية الله فى شئ يقع عليه اسم الولاية يعنى انه منسلخ من ولاية الله تعالى رأسا وهذا أمر معقول فان موالاة الولى وموالاة عدوه ضدان قال الشاعر

تود عدوى ثم تزعم أننى * صديقك ليس النوك عنك بعازب

ويحتمل أن يكون المعنى فليس من دين الله فى شئ وهذا أبلغ ثم قال تعالى الا أن تتقوا منهم تقاة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ الكسائى تقية بالامالة وقرأ نافع وحمزة بين التفخيم والامالة والباقون بالتفخيم وقرأ يعقوب تقية وانما جازت الامالة لتؤذن ان

(من دون المؤمنين) فى موضع الحال أى متجاوزين المؤمنين اليهم استقلالا أو اشتراكا وفيه اشارة الى أنهم الاحقاء بالموالاة وأن فى موالاتهم مندوحة عن موالاة الكفرة (ومن يفعل ذلك) أى اتخاذهم أولياء والتعبير عنه بالفعل للاختصار أو لايهام الاستهجان بذكره (فليس من الله) أى من ولايته تعالى (فى شئ) يصح أن يطلق عليه اسم الولاية فان موالاة المتعاديين مما لا يكاد يدخل تحت الوقوع قال * تود عدوى ثم تزعم أننى * صديقك ليس النوك عنك بعازب * والجملة اعتراضية وقوله تعالى (الا أن تتقوا) على صيغة الخطاب بطريق الالتفات استثناء مفرغ من أعم الاحوال والعامل فعل النهى معتبرا فيه الخطاب كانه قيل لا تتخذوهم

الالف من الياء وتقاة وزنها فعلة نحو تؤدة وتخمة ومن فخم فلاجل الحرف المستعلى وهو القاف (المسئلة الثانية) قال الواحدى تقيته تقاة وتقى تقية وتقوى فاذا قلت اتقيت كان مصدره الاتقاء وانما قال تتقوا ثم قال تقاة ولم يقل اتقاء لان تقاة اسم وضع موضع المصدر كما يقال جلس جلسة وركب ركبة وقال الله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وقال الشاعر * وبعد عطائك المائة الرتاعا * فاجراه مجرى الاعطاء قال ويجوز أن يجعل تقاة ههنا مثل رماة فيكون حالا مؤكدة (المسئلة الثالثة) قال الحسن أخذ مسيلمة الكذاب رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم نعم نعم فقال أفتشهد أنى رسول الله قال نعم وكان مسيلمة يزعم انه رسول بنى حنيفة ومحمد رسول قريش فتركه ودعا الآخر فقال أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال أفتشهد أنى رسول الله فقال انى أصم ثلاثا فقدمه وقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أما هذا المقتول فمضى على يقينه وصدقه فهنيأ له وأما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه واعلم ان نظير هذه الآية قوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان (المسئلة الرابعة) اعلم أن للتقية أحكاما كثيرة ونحن نذكر بعضها (الحكم الاول) ان التقية انما تجوز اذا كان الرجل فى قوم كفار ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان وذلك بأن لا يظهر العداوة باللسان بل يجوز أيضا أن يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالاة ولكن بشرط أن يضمر خلافه وان يعرض فى كل ما يقول فان التقية تأثيرها فى الظاهر لا فى أحوال القلوب (الحكم الثانى للتقية) هو أنه لو أفصح بالايمان والحق حيث يجوز له التقية كان ذلك أفضل ودليله ما ذكرناه فى قصة مسيلمة (الحكم الثالث للتقية) انها انما تجوز فيما يتعلق باظهار الموالاة والمعاداة وقد تجوز أيضا فيما يتعلق باظهار الدين فأما ما يرجع ضرره الى الغير كالقتل والزنا وغصب الاموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات واطلاع الكفار على عورات المسلمين فذلك غير جائز البتة (الحكم الرابع) ظاهر الآية يدل على ان التقية انما تحل مع الكفار الغالبين الا ان مذهب الشافعى رضى الله عنه ان الحالة بين المسلمين اذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين حلت التقية محاماة على النفس (الحكم الخامس) التقية جائزة لصون النفس وهل هى جائزة لصون المال يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولقوله صلى الله عليه وسلم من قتل دون ماله فهو شهيد ولان الحاجة الى المال شديدة والماء اذا بيع بالغبن سقط فرض الوضوء وجاز الاقتصار على التيمم دفعا لذلك القدر من نقصان المال فكيف لا يجوز ههنا والله أعلم (الحكم السادس) قال مجاهد هذا الحكم كان ثابتا فى أول الاسلام لاجل ضعف المؤمنين فأما بعد قوة دولة الاسلام فلا وروى عوف عن الحسن أنه قال التقية جائزة للمؤمنين الى يوم القيامة وهذا القول أولى لان دفع الضرر عن النفس واجب

اتقاء او شيئا يجب اتقاؤه على أن المصدر واقع موقع المفعول فانه يجوز اظهار الموالاة حينئذ مع اطمئنان النفس بالعداوة والبغضاء وانتظار زوال المانع من اقشر العصا واظهار ما فى الضمير كما قال عيسى عليه السلام كن وسطا وامش جانبا وأصل تقاة وقية ثم ابدلت الواو تاء كتخمة وتهمة وقلبت الياء الفا وقرئ تقية (ويحذركم الله نفسه) أى ذاته المقدسة فان جواز اطلاق لفظ النفس مرادا به الذات عليه سبحانه بلا مشاكلة مما لا كلام فيه عند المتقدمين وقد صرح بعض محققى المتأخرين بعدم الجواز وان أريد به الذات الا مشاكلة وفيه من التهديد ما لا يخفى عظمه وذكر النفس للايذان بأن له عقابا هائلا لا يؤبه دونه بما يحذر من الكفرة (والى الله المصير) تذييل مقرر لمضمون ما قبله ومحقق لوقوعه حتما

بقدر الامكان ثم قال تعالى ويحذركم الله نفسه وفيه قولان الاول ان فيه محذوفا والتقدير ويحذركم الله عقاب نفسه وقال أبو مسلم المعنى ويحذركم الله نفسه أن تعصوه فتستحقوا عقابه والفائدة فى ذكر النفس أنه لو قال ويحذركم الله فهذا لا يفيدان الذى اريد التحذير منه أهو عقاب يصدر من الله او من غيره فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه ومعلوم ان العقاب الصادر عنه يكون أعظم أنواع العقاب لكونه قادرا على مالانهاية له وانه لاقدرة لاحد على دفعه ومنعه مما أراد والقول الثانى ان النفس ههنا تعود الى اتخاذ الاولياء من الكفار أى ينهاكم الله عن نفس هذا الفعل ثم قال والى الله المصير والمعنى ان الله يحذركم عقابه عند مصيركم الى الله * قوله تعالى (قل ان تخفوا مافى صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ويعلم مافى السموات ومافى الارض والله على كل شئ قدير) اعلم أنه تعالى لما نهى المؤمنين عن اتخاذ الكافرين أولياء ظاهرا وباطنا واستثنى عنه التقية فى الظاهر أتبع ذلك بالوعيد على أن يصير الباطن موافقا للظاهر فى وقت التقية وذلك لان من أقدم عند التقية على اظهار الموالاة فقد يصير اقدامه على ذلك الفعل بحسب الظاهر سببا لحصول تلك الموالاة فى الباطن فلاجرم بين تعالى انه عالم بالبواطن كعلمه بالظواهر فيعلم العبد أنه لابد أن يجازيه على كل ماعزم عليه فى قلبه وفى الآية سؤالات (السؤال الاول) هذه الآية جملة شرطية فقوله ان تخفوا مافى صدوركم أو تبدوه شرط وقوله يعلمه الله جزاء ولاشك ان الجزاء مترتب على الشرط متأخر عنه فهذا يقتضى حدوث علم الله تعالى والجواب ان تعلق علم الله تعالى بانه حصل الآن لا يحصل الا عند حصوله الآن ثم ان هذا التبدل والتجدد انما وقع فى النسب والاضافات والتعليقات لا فى حقيقة العلم وهذه المسئلة لها غور عظيم وهى مذكورة فى علم الكلام (السؤال الثانى) محل البواعث والضمائر هو القلب فلم قال ان تخفوا مافى صدوركم ولم يقل ان تخفوا مافى قلوبكم الجواب لان القلب فى الصدر فجاز اقامة الصدر مقام القلب كما قال يوسوس فى صدور الناس وقال فانها لاتعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور (السؤال الثالث) ان كانت هذه الآية وعيدا على كل مايخطر بالبال فهو تكليف مالايطاق الجواب ذكرنا تفصيل هذا الكلام فى آخر سورة البقرة فى قوله لله ما فى السموات ومافى الارض وان تبدوا مافى انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ثم قال تعالى ويعلم مافى السموات ومافى الارض واعلم أنه رفع على الاستئناف وهو كقوله قاتلوهم يعذبهم الله جزم الافاعيل ثم قال ويتوب الله فرفع ومثله قوله فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل رفعا وفى قوله ويعلم مافى السموات ومافى الارض غاية التحذير لانه اذا كان لايخفى عليه شئ فيهما فكيف يخفى عليه الضمير ثم قال تعالى والله على كل شئ قدير تماما للتحذير وذلك لانه لما بين انه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالما بما فى قلبه وكان عالما بمقادير استحقاقه من الثواب والعقاب ثم بين انه قادر على جميع المقدورات فكان لامحالة

(قل ان تخفوا مافى صدوركم) من الضمائر التى من جملتها ولاية الكفرة (أو تبدوه) فيما بينكم (يعلمه الله) فيؤاخذكم بذلك عند مصيركم اليه وتقديم الاخفاء على الابداء قدمر سره فى تفسير قوله تعالى وان تبدوا مافى انفسكم أو تخفوه وقوله تعالى يعلم مايسرون ومايعلنون (ويعلم مافى السموات ومافى الارض) كلام مستأنف غير معطوف على جواب الشرط وهو من باب ايراد العام بعد الخاص تأكيدا له وتقريرا (والله على كل شئ قدير) فيقدر على عقوبتكم بما لامزيد عليه ان لم تنتهوا عما نهيتم عنه واظهار الاسم الجليل فى موضع الاضمار لتربية المهابة وتهويل الخطب وهو تذييل لماقبله مبين لقوله تعالى ويحذركم الله نفسه بان ذاته المقدسة المتميزة عن سائر الذوات المتصفة بما لايتصف به شئ منها من العلم الذاتى المتعلق بجميع المعلومات متصفة بالقدرة الذاتية الشاملة لجميع المقدورات بحيث لايخرج من ملكوته شئ قط (يوم تجد كل نفس) أى من النفوس المكلفة (ماعملت من خير محضرا) عندها بامر الله تعالى وفيه من التهويل ماليس فى حاضرا

قادرا على ايصال حق كل أحد اليه فيكون في هذا تمام الوعد والوعيد والترغيب والترهيب * قوله تعالى (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها و بينه أمدا بعيدا و يحذركم الله نفسه والله رؤف بالعباد) اعلم أن هذه الآية من باب الترغيب والترهيب ومن تمام الكلام الذي تقدم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا في العامل في قوله يوم وجوها (الاول) قال ابن الانبارى اليوم متعلق بالمصير والتقدير والى الله المصير يوم تجد (الثاني) العامل فيه قوله و يحذركم الله نفسه في الآية السابقة كأنه قال و يحذركم الله نفسه في ذلك اليوم (الثالث) العامل فيه قوله والله على كل شئ قدير أي قدير في ذلك اليوم الذي تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وخص هذا اليوم بالذكر وان كان غيره من الايام بمنزلته في قدرة الله تعالى تفضيلا له لعظم شانه كقوله مالك يوم الدين (الرابع) ان العامل فيه قوله تود والمعنى تود كل نفس كذا وكذا في ذلك اليوم (الخامس) يجوز أن يكون منتصبا بمضمر والتقدير واذكر يوم تجد كل نفس (المسئلة الثانية) اعلم أن العمل عرض لايبقى ولايمكن وجدانه يوم القيامة فلابد فيه من التأويل وهو من وجهين (الاول) انه يجد صحائف الاعمال وهو قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال فينبئهم بما عملوا أحصاه الله ونسوه (والثاني) انه يجد جزاء الاعمال وقوله تعالى محضرا يحتمل أن يكون المراد أن تلك الصحائف تكون محضرة يوم القيامة و يحتمل أن يكون المعنى ان جزاء العمل يكون محضرا كقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا وعلى كلا الوجهين فالترغيب والترهيب حاصلان * أما قوله وما عملت من سوء تود لو أن بينها و بينه أمدا بعيدا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال الواحدي الاظهر أن تجعل ما ههنا بمنزلة الذي و يكون عملت صلة لها و يكون معطوفا على ما الاول ولا يجوز أن تكون ما شرطية والا كان لزم أن ينصب تود أو يخفضه ولم يقرأه أحد الا بالرفع فكان هذا دليلا على أن ما ههنا بمعنى الذي فان قيل فهل يصح أن تكون شرطية على قراءة عبد الله ودت قلنا لا كلام في صحته لكن الحمل على الابتداء والخبر أوقع لانه حكاية حال الكافر في ذلك اليوم وأكثر موافقة للقراءة المشهورة (المسئلة الثانية) الواو في قوله وما عملت من سوء فيه قولان (الاول) وهو قول أبي مسلم الاصفهاني الواو واو العطف والتقدير تجد ما عملت من خير وما عملت من سوء وأما قوله تود لو أن بينها و بينه أمدا بعيدا ففيه وجهان الاول أنه صفة للسوء والتقدير وما عملت من سوء الذي تود أن يبعد ما بينها و بينه والثاني أن يكون حالا والتقدير يوم تجد ما عملت من سوء محضرا حال ما تود بعده عنها (والقول الثاني) ان الواو للاستئناف وعلى هذا القول لاتكون الآية دليلا على القطع بوعيد المذنبين وموضع الكرم واللطف هذا وذلك لانه نص في جانب الثواب على كونه محضرا وأما في جانب العقاب فلم ينص على الحضور بل ذكر أنهم يودون الفرار منه والبعد عنه وذلك ينبه على أن جانب الوعد أولى بالوقوع من جانب الوعيد (المسئلة الثالثة) الامد

بكون الخير مرادا بالذات وكون احضار الشر من مقتضيات الحكمة التشريعية (تود) عامل الظرف والمعنى تود وتتمنى يوم تجد صحائف أعمالها من الخير والشر أو أجزيتها محضرة (لو أن بينها و بينه) أي بين ذلك اليوم (أمدا بعيدا) لغاية هوله وفي اسناد الودادة الى كل نفس سواء كان لها عمل سيئ أو لا بل كانت متمحضة في الخير من الدلالة على كمال فظاعة ذلك اليوم وهول مطلعه ما لا يخفى اللهم انا نعوذ بك من ذلك ويجوز أن يكون انتصاب يوم على المفعولية باضمار اذكروا واما حال من كل نفس او استئناف مبني على السؤال أي اذكروا يوم تجد كل نفس ما عملت من خير وشر محضرا وادة ان بينها و بينه امدا بعيدا وكأن سائلا قال حين أمروا بذكر ذلك اليوم فماذا يكون اذذاك فقيل تود لو أن بينها الخ وتجد مقصور على ماعملت من خير وتود خبر ماعملت من سوء ولا تكون ما شرطية لارتفاع تود وقرئ ودت فحينئذ يجوز كونها شرطية لكن الحمل على الخبر أوقع معنى لانها حكاية حال ماضية وأوفق للقراءة المشهورة ﴿ النهاية ﴾

(ويحذركم الله نفسه) تكرير لما سبق وإعادة له لكن لا للتأكيد فقط بل لإفادة ما يفيده قوله عزوجل (والله رؤف بالعباد) من أن تحذيره تعالى من ﴿ ٦٤٩ ﴾ رأفته بهم ورحمته الواسعة أو ان رأفته بهم لا تمنع تحقيق

الغاية التي ينتهي اليها ونظيره قوله تعالى ياليت بيني و بينك بعد المشرقين فبئس القرين واعلم أن المراد من هذا التمني معلوم سواء حملنا لفظ الامد على الزمان أو على المكان اذ المقصود تمني بعده ثم قال ويحذركم الله نفسه وهو للتأكيد الوعيد ثم قال والله رؤف بالعباد وفيه وجوه (الاول) انه رؤف بهم حيث حذرهم من نفسه وعرفهم كمال علمه وقدرته وانه يمهل ولا يهمل ورغبهم في استيجاب رحمته وحذرهم من استحقاق غضبه قال الحسن ومن رأفته بهم أن حذرهم نفسه (الثاني) انه رؤف بالعباد حيث أمهلهم للتوبة والتدارك والتلافي (الثالث) انه لما قال و يحذركم الله نفسه وهو للوعيد أتبعه بقوله والله رؤف بالعباد وهو للوعد ليعلم العبد أن وعده ورحمته غالب على وعيده وسخطه (والرابع) وهو ان لفظ العباد في القرآن مختص بالمؤمنين قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا وقال تعالى عينا يشرب بها عباد الله فكان المعنى انه لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد أهل الطاعة فقال والله رؤف بالعباد أي كما هو منتقم من الفساق فهو رؤف بالمطيعين والمحسنين * قوله تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله و يغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم) اعلم أنه تعالى لما دعا القوم الى الايمان به والايمان برسوله على سبيل التهديد والوعيد دعاهم الى ذلك من طريق آخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن أبناء الله وأحباؤه فنزلت هذه الآية و يروى انه صلى الله عليه وسلم وقف على قريش وهم في المسجد الحرام يسجدون للاصنام فقال يامعشر قريش والله لقد خالفتم ملة ابراهيم فقالت قريش انما نعبد هذه حبا لله تعالى ليقربونا الى الله زلفى فنزلت هذه الآية و يروى ان النصارى قالوا انما نعظم المسيح حبا لله فنزلت هذه الآية و بالجملة فكل واحد من فرق العقلاء يدعي انه يحب الله و يطلب رضاه وطاعته فقال لرسوله صلى الله عليه وسلم قل ان كنتم صادقين في ادعاء محبة الله تعالى فكونوا منقادين لاوامره محترزين عن مخالفته وتقدير الكلام ان من كان محبا لله تعالى لابد وأن يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه واذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجبت متابعته فان لم تحصل هذه المتابعة دل ذلك على ان تلك المحبة ما حصلت وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) أما الكلام المستقصى في المحبة فقد تقدم في تفسير قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله والمتكلمون مصرون على أن محبة الله تعالى عبارة عن محبة اعظامه واجلاله أو محبة طاعته أو محبة ثوابه قالوا لان المحبة من جنس الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالحوادث والا بالمنافع واعلم أن هذا القول ضعيف وذلك لانه لا يمكن أن يقال في كل شئ انه انما كان محبوبا لاجل معنى آخر والا لزم التسلسل والدور فلا بد من الانتهاء الى شئ يكون محبوبا بالذات كما أنا نعلم ان اللذة محبوبة لذاتها فكذلك نعلم ان الكمال محبوب لذاته وكذلك انا اذا سمعنا اخبار رستم واسفنديار في شجاعتهما مال القلب اليهما مع انا نقطع بأنه لا فائدة لنا في ذلك الميل بل ربما نعتقد أن تلك المحبة معصية لا يجوز

ما حذرهم من عقابه وان تحذيره ليس مبنيا على تناسي صفة الرأفة بل هو متحقق مع تحققها أيضا كما في قوله تعالى ياأيها الانسان ماغرك بربك الكريم فالجملة على الاول اعتراض وعلى الثاني حال وتكرير الاسم الجليل لتربية المهابة (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني) المحبة ميل النفس الى الشئ لكمال أدركته فيه بحيث يحملها على ما يقربها اليه والعبد اذا علم أن الكمال الحقيقي ليس الا لله عز وجل وأن كل ما يراه كمالا من نفسه أو من غيره فهو من الله و بالله والى الله لم يكن حبه الا لله وفي الله وذلك مقتضي ارادة طاعته والرغبة فيما يقربه اليه فلذلك فسرت المحبة بارادة الطاعة وجعلت مستلزمة لاتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في عبادته والحرص على مطاوعته (يحببكم الله) أي يرض عنكم (و يغفر لكم ذنوبكم) أي يكشف الحجب عن قلوبكم بالتجاوز عما فرط منكم فيقربكم من جناب عزه و يبوئكم في جوار قدسه عبر عنه بالمحبة بطريق الاستعارة أو المشاكلة (والله غفور رحيم) أي لمن يتحبب اليه بطاعته و يتقرب اليه باتباع نبيه عليه الصلاة والسلام فهو تذييل مقرر لما قبله مع زيادة وعد الرحمة ووضع الاسم الجليل موضع الضمير

لنا أن نصر عليها فعلمنا ان الكمال محبوب لذاته كما ان اللذة محبوبة لذاتها وكمال الكمال لله سبحانه وتعالى فكان ذلك يقتضي كونه محبوبا بالذات من ذاته ومن المقربين عنده الذين تجلى لهم أثر من آثار كماله وجلاله قال المتكلمون وأما محبة الله تعالى للعبد فهي عبارة عن ارادته تعالى ايصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا اليه (المسئلة الثانية) القوم كانوا يدعون أنهم كانوا محبين لله تعالى وكانوا يظهرون الرغبة في أن يحبهم الله تعالى والآية مشتملة على أن الالزام من وجهين (أحدهما) ان كنتم تحبون الله فاتبعوني لان المعجزات دلت على أنه تعالى اوجب عليكم متابعتي (الثاني) ان كنتم تحبون أن يحبكم الله فاتبعوني لانكم اذا اتبعتموني فقد أطعتم الله والله تعالى يحب كل من أطاعه وأيضا فليس في متابعتي الا أني دعوتكم الى طاعة الله تعالى وتعظيمه وترك تعظيم غيره ومن أحب الله كان راغبا فيه لان المحبة توجب الاقبال بالكلية على المحبوب والاعراض بالكلية عن غير المحبوب (المسئلة الثالثة) خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في أولياء الله تعالى وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتب مثله في كتب الفحش فهب أنه اجترأ على الطعن في أولياء الله تعالى فكيف اجترأ على كتبه مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله تعالى نسأل الله العصمة والهداية ثم قال تعالى ويغفر لكم ذنوبكم والمراد من محبة الله تعالى له اعطاؤه الثواب ومن غفران ذنبه ازالة العقاب وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل ثم قال والله غفور رحيم يعني غفور في الدنيا يستر على العبد أنواع المعاصي رحيم في الآخرة بفضله وكرمه * قوله تعالى (قل أطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين) روى انه لما نزل قوله قل ان كنتم تحبون الله الآية قال عبد الله بن أبي ان محمدا يجعل طاعته كطاعة الله ويأمرنا أن نحبه كما أحبت النصارى عيسى فنزلت هذه الآية وتحقيق الكلام ان الآية الاولى لما اقتضت وجوب متابعته ثم ان ذلك المنافق ألقى شبهة في الدين وهي ان محمدا يدعي لنفسه مثل ما يقوله النصارى في عيسى ذكر الله تعالى هذه الآية ازالة لتلك الشبهة فقال قل أطيعوا الله والرسول يعني انما أوجب الله عليكم متابعتي لا كما تقول النصارى في عيسى بل لكوني رسولا من عند الله ولما كان مبلغ التكاليف عن الله هو الرسول لزم أن تكون طاعته واجبة فكان ايجاب المتابعة لهذا المعنى لا لاجل الشبهة التي ألقاها المنافق في الدين ثم قال تعالى فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين يعني ان أعرضوا فانه لا يحصل لهم محبة الله لانه تعالى انما اوجب الثناء والمدح لمن أطاعه ومن كفر استوجب الذم والاهانة وذلك ضد المحبة والله أعلم * قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم) اعلم أنه تعالى لما بين أن محبته لا تتم الا بمتابعة الرسل بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال ان الله اصطفى آدم وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن المخلوقات على قسمين المكلف وغير المكلف

يحبون الله تعالى فأمروا أن يجعلوا لقولهم مصداقا من العمل وروى الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم وقف على قريش وهم في المسجد الحرام يسجدون للاصنام وقد علقوا عليها بيض النعام جعلوا في آذانها الشنوف فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا معشر قريش لقد خالفتم ملة ابراهيم واسمعيل عليهما الصلاة والسلام فقالت قريش انما نعبدها حبا لله تعالى ليقربونا الى الله زلفى فقال الله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام قل ان كنتم تحبون الله تعالى وتعبدون الاصنام لتقربكم اليه فاتبعوني أي اتبعوا شريعتي وسنتي يحببكم الله فانا رسوله اليكم وحجته عليكم قل أطيعوا الله والرسول أي في جميع الاوامر والنواهي فيدخل في ذلك الطاعة في اتباعه عليه الصلاة والسلام دخولا أوليا وايثار الاظهار على الاضمار بطريق الالتفات لتعيين حيثية الاطاعة والاشعار بعلتها فان الاطاعة المأمور بها اطاعته عليه الصلاة والسلام من حيث انه رسول الله لا من حيث ذاته ولا ريب في أن عنوان الرسالة من موجبات الاطاعة ودواعيها (فان تولوا) اما من تمام مقول القول فهي صيغة المضارع المخاطب بحذف احدى التاءين أي تتولوا ﴿ واتفقوا ﴾

واتفقوا على أن المكلف أفضل من غير المكلف واتفقوا على أن اصناف المكلفين أربعة الملائكة والانس والجن والشياطين أما الملائكة فقد روى فى الاخبار أن الله تعالى خلقهم من الريح ومنهم من احتج بوجوه عقلية على صحة ذلك (فالاول) انهم لهذا السبب قدروا على الطيران على أسرع الوجوه (والثانى) لهذا السبب قدروا على حمل العرش لان الريح تقوم بحمل الاشياء (الثالث) لهذا السبب سموا روحانيين وجاء فى رواية أخرى انهم خلقوا من النور ولهذا صفت وأخلصت لله تعالى والاولى أن يجمع بين القولين فنقول أبدانهم من الريح وأرواحهم من النور فهؤلاء هم سكان عالم السموات أما الشياطين فهم كفرة أما ابليس فكفره ظاهر لقوله تعالى وكان من الكافرين وأما سائر الشياطين فهم أيضا كفرة بدليل قوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم وان أطعتموهم انكم لمشركون ومن خواص الشياطين أنهم باسرهم أعداء للبشر قال تعالى ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى وهم لكم عدو وقال وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن ومن خواص الشياطين كونهم مخلوقين من النار قال الله تعالى حكاية عن ابليس خلقتنى من نار وخلقته من طين وقال والجان خلقناه من قبل من نار السموم وأما الجن فمنهم كافر ومنهم مؤمن قال تعالى وانا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا وأما الانس فلاشك أن لهم والداهو والدهم الاول والا لذهب الى مالانهاية والقرآن دل على أن ذلك الاول هو آدم صلى الله عليه وسلم على ماقال تعالى فى هذه السورة ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وقال ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها اذا عرفت هذا فنقول اتفق العلماء على أن البشر أفضل من الجن والشياطين واختلفوا فى أن البشر أفضل أم الملائكة وقد استقصينا هذه المسئلة فى تفسير قوله تعالى اسجدوا لآدم فسجدوا والقائلون بان البشر أفضل تمسكوا بهذه الآية وذلك لان الاصطفاء يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة فلما بين تعالى أنه اصطفى آدم وأولاده من الانبياء على كل العالمين وجب أن يكونوا أفضل من الملائكة لكونهم من العالمين فان قيل ان حملنا هذه الآية على تفضيل المذكورين فيها على كل العالمين أدى الى التناقض لان الجمع الكثير اذا وصفوا بأن كل واحد منهم أفضل من كل العالمين يلزم كون كل واحد منهم أفضل من الآخر وذلك محال ولو حملناه على كونه أفضل عالمى زمانه أو عالمى جنسه لم يلزم التناقض فوجب حمله على هذا المعنى دفعا للتناقض وأيضا قال تعالى فى صفة بنى اسرائيل وأنى فضلتكم على العالمين ولا يلزم كونهم أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم بل قلنا المراد به عالمو زمان كل واحد منهم فكذا ههنا والجواب ظاهر قوله اصطفى آدم على العالمين يتناول كل من يصح اطلاق لفظ العالم عليه فيندرج فيه الملك غاية مافى هذا الباب انه ترك العمل بعمومه فى بعض الصور لدليل قام عليه فلا يجوز أن

(وأما كلام متفرع عليه مسوق من جهته تعالى فهى صيغة الماضى الغائب وفى ترك ذكر احتمال الاطاعة كما فى قوله تعالى فان اسلموا تلويح الى أنه غير محتمل منهم (فان الله لايحب الكافرين) نفى المحبة كناية عن بغضه تعالى لهم وسخطه عليهم أى لايرضى عنهم ولايثنى عليهم وايثار الاظهار على الاضمار لتعميم الحكم لكل الكفرة والاشعار بعلته فان سخطه تعالى عليهم بسبب كفرهم والايذان بان التولى عن الطاعة كفر وبأن محبته عز وجل مخصوصة بالمؤمنين (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) لما بين الله تعالى أن الدين المرضى عنده هو الاسلام والتوحيد وأن اختلاف أهل الكتابين فيه انما هو للبغى والحسد وأن الفوز برضوانه ومغفرته ورحمته منوط باتباع الرسول صلى الله عليه وسلم وطاعته شرع فى تحقيق رسالته وكونه من أهل بيت النبوة القديمة فبدأ ببيان جلالة اقدار الرسل عليهم الصلاة والسلام كافة وأتبعه ذكر مبدأ أمر عيسى عليه الصلاة والسلام وأمه وكيفية دعوته الناس الى التوحيد والاسلام تحقيقا للحق وابطالا لما عليه أهل الكتابين فى شأنهما من الافراط والتفريط ثم بين بطلان محاجتهم فى ابراهيم عليه الصلاة والسلام وادعائهم الانتماء الى ملته ونزه ساحته العلية عما هم عليه من اليهودية والنصرانية ثم نص على أن جميع الرسل عليهم الصلاة والسلام دعاة الى عبادة الله عز وجل وحده وطاعته منزهون عن احتمال الدعوة الى عبادة

نزكه فى سائر الصور من غير دليل (المسئلة الثانية) اصطفى فى اللغة اختار فمعنى اصطفاهم أى جعلهم صفوة خلقه تمثيلا بما يشاهد من الشئ الذى يصفى وينقى من الكدورة ويقال على ثلاثة أوجه صفوة وصفوة وصفوة ونظيرهذه الآية قوله لموسى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وقال فى ابراهيم واسحق ويعقوب وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار اذا عرفت هذا فنقول فى الاية قولان (الاول) المعنى ان الله اصطفى دين آدم ودين نوح فيكون الاصطفاء راجعا الى دينهم وشرعهم وملتهم ويكون هذا المعنى على تقدير حذف المضاف (والثانى) أن يكون المعنى ان الله اصطفاهم أى صفاهم من الصفات الذميمة وزينهم بالخصال الحميدة وهذا القول أولى لوجهين أحدهما أنا لانحتاج فيه الى الاضمار والثانى أنه موافق لقوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالاته وذكر الحليمى فى كتاب المنهاج ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام لابد أن يكونوا مخالفين لغيرهم فى القوى الجسمانية والقوى الروحانية اما القوى الجسمانية فهى اما مدركة واما محركة (أما المدركة) فهى اما الحواس الظاهرة واما الحواس الباطنة أما الحواس الظاهرة فهى خمسة أحدها القوة الباصرة ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا بكمال هذه الصفة ويدل عليه وجهان (الاول) قوله صلى الله عليه وسلم زويت لى الارض فأريت مشارقها ومغاربها والثانى قوله صلى الله عليه وسلم اقيموا صفوفكم وتراصوا فانى أراكم من وراء ظهرى ونظير هذه القوة ماحصل لابراهيم صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض ذكروا فى تفسيره أنه تعالى قوى بصره حتى شاهد جميع الملكوت من الاعلى والاسفل قال الحليمى رحمه الله وهذا غير مستبعد لان البصراء يتفاوتون فروى ان زرقاء اليمامة كانت تبصر الشئ من مسيرة ثلاثة أيام فلا يبعد أن يكون بصر النبى صلى الله عليه وسلم أقوى من بصرها وثانيها القوة السامعة وكان صلى الله عليه وسلم أقوى الناس فى هذه القوة ويدل عليه وجهان أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم أطت السماء وحق لها أن تئط مافيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد لله تعالى فسمع أطيط السماء والثانى أنه سمع دويا وذكر انه هوى صخرة قذفت فى جهنم فلم تبلغ قعرها الى الآن قال الحليمى ولا سبيل للفلاسفة الى استبعاد هذا فانهم زعموا أن فيثاغورس راض نفسه حتى سمع حفيف الفلك ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام فى قصة النمل قالت نملة ياأيها النمل ادخلوا مساكنكم فالله تعالى أسمع سليمان كلام النمل وأوقفه على معناه وهذا داخل أيضا فى باب تقوية الفهم وكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم حين تكلم مع الذئب ومع البعير وثالثها تقوية قوة الشم كما فى حق يعقوب عليه السلام فان يوسف عليه السلام لما أمر بحمل قميصه اليه والقائه على وجهه فلما فصلت العير قال يعقوب انى لاجد ريح يوسف فأحس بها من مسيرة أيام ورابعها تقوية قوة الذوق كما فى حق رسولنا صلى الله عليه وسلم حين قال ان هذا الذراع يخبرنى انه مسموم وخامسها تقوية القوة اللامسة كما فى حق الخليل حيث جعل الله

أنفسهم أو غيرهم من الملائكة والجن وأن أممهم قاطبة مأمورون بالايمان بمن بانضمام من رسول مصدق لما معهم فتحتم عليهم لوجوب الايمان برسول الله صلى الله عليه وسلم وكتابه المصدق لما بين يديه من التوراة والانجيل وتحتم الطاعة له حسبما يأتى تفصيله وتخصيص آدم عليه الصلاة والسلام بالذكر لانه أبو البشر ومنشأ النبوة وكذا حال نوح عليه السلام فانه آدم الثانى وأما ذكر آل ابراهيم فلترغيب المعترفين باصطفائهم فى الايمان بنبوة النبى صلى الله عليه وسلم واستمالتهم نحو الاعتراف باصطفائه واسطة كونه من زمرتهم مع مامر من التنبيه على كونه عليه الصلاة والسلام عريقا فى النبوة من زمرة المصطفين الاخيار وأما ذكر آل عمران مع اندراجهم فى آل ابراهيم فلاظهار مزيد الاعتناء بتحقيق أمر عيسى عليه الصلاة والسلام لكمال رسوخ الخلاف فى شأنه فان نسبة الاصطفاء الى الاب الاقرب أدل على تحققه فى الآل وهو الداعى الى اضافة الآل الى ابراهيم دون نوح وآدم عليهم الصلاة والسلام والاصطفاء أخذ ما صفا من الشئ كالاستصفاء مثل به اختياره تعالى اياهم بالنفوس القدسية وما يليق ﴿ تعالى ﴾ بها من الملكات الروحانية والكمالات الجسمانية المستتبعة للرسالة فى نفس المصطفى كما فى كافة الرسل عليهم الصلاة والسلام أو فيمن يلابسه ويتشعب منه كما فى مريم وغيل

يجعل النار بردا وسلاما عليه فكيف يستبعد هذا ويشاهد مثله فى السمندل والنعامة وأما الحواس الباطنة فمنها قوة الحفظ قال تعالى سنقرئك فلا تنسى ومنها قوة الذكاء قال على رضى الله عنه علمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ألف باب من العلم واستنبطت من كل باب ألف باب فاذا كان حال الولى هكذا فكيف حال النبى صلى الله عليه وسلم (وأما القوى المحركة) فمثل عروج النبى صلى الله عليه وسلم الى المعراج وعروج عيسى حيا الى السماء ورفع ادريس والياس على ماوردت به الاخبار وقال تعالى قال الذى عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد اليك طرفك وأما القوى الروحانية العقلية فلابد وأن تكون فى غاية الكمال ونهاية الصفاء واعلم أن تمام الكلام فى هذا الباب أن النفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لسائر النفوس ومن لوازم تلك النفس الكمال فى الذكاء والفطنة والحرية والاستعلاء والترفع عن الجسمانية والشهوات فاذا كانت الروح فى غاية الصفاء والشرف وكان البدن فى غاية النقاء والطهارة كانت هذه القوى المحركة والمدركة فى غاية الكمال لانها جارية مجرى أنوار فائضة من جوهر الروح واصلة الى البدن ومتى كان الفاعل والقابل فى غاية الكمال كانت الآثار فى غاية القوة والشرف والصفاء اذا عرفت هذا فقوله ان الله اصطفى آدم ونوحا معناه ان الله تعالى اصطفى آدم امامن سكان العالم السفلى على قول من يقول الملك أفضل من البشر أو من سكان العالم العلوى على قول من يقول البشر أشرف من المخلوقات ثم وضع كمال القوة الروحانية فى شعبة معينة من أولاد آدم عليه السلام هم شيث وأولاده الى ادريس ثم الى نوح ثم الى ابراهيم ثم حصل من ابراهيم شعبتان اسمعيل واسحق فجعل اسمعيل مبدأ لظهور الروح القدسية لمحمد صلى الله عليه وسلم وجعل اسحق مبدأ لشعبتين يعقوب وعيص فوضع النبوة فى نسل يعقوب ووضع الملك فى نسل عيص واستمر ذلك الى زمان محمد صلى الله عليه وسلم فلما ظهر محمد صلى الله عليه وسلم نقل نور النبوة نور الملك الى محمد صلى الله عليه وسلم وبقيا أعنى الدين والملك لأتباعه الى قيام القيامة ومن تأمل فى هذا الباب وصل الى أسرار عجيبة (المسئلة الثالثة) من الناس من قال المراد بآل ابراهيم المؤمنون كما فى قوله ادخلوا آل فرعون والصحيح ان المراد بهم الاولاد وهم المراد بقوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين وأما آل عمران فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال المراد عمران والد موسى وهرون وهو عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوى بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم فيكون المراد من آل عمران موسى وهرون وأتباعهما من الانبياء ومنهم من قال بل المراد عمران بن ماثان والد مريم وكان هو من نسل سليمان بن داود بن ايشا وكانوا من نسل يهودا ابن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام قالوا وبين العمرانين ألف وثمانمائة سنة واحتج من قال بهذا القول على صحته بأمور أحدها أن المذكور عقيب قوله وآل عمران على العالمين هو عمران بن ماثان جد عيسى عليه السلام من قبل الام فكان صرف

وخص بالذكر لكونه أبو البشر كان ابا فى الجنة واصطفى نوحا عليه الصلاة والسلام بكونه أول من نسخ الشرائع اذ لم يكن قبل ذلك تزويج المحارم حراما وباطالة عمره وجعل ذريته هم الباقين واستجابة دعوته فى حق الكفرة والمؤمنين وحمله على متن الماء والمراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق والانبياء من اولادهما الذين من جملتهم النبى صلى الله عليه وسلم وأما اصطفاء نفسه عليه الصلاة والسلام فمفهوم من اصطفائهم بطريق الاولوية وعدم التصريح به للايذان بالغنى عنه لكمال شهرة أمره فى الخلة وكونه امام الانبياء وقدوة الرسل عليهم الصلاة والسلام وكون اصطفاء آله بدعوته بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم الآية ولذلك قال عليه الصلاة والسلام أنا دعوة أبى ابراهيم وبآل عمران عيسى وامه مريم ابنة عمران بن ماثان بن عازار بن أبى يور بن رب بابل بن ساليان بن يوحنا بن يوشيا بن أمون بن منشا بن حزقيا بن أحز بن يوثم بن عزيا هو بن يهورام بن يهوشافاط بن اسا بن رحبعم بن سليمان بن داود عليهما الصلاة والسلام بن يشا بن عوفيد بن يوعز بن سلمون بن نحشون بن عمينوذب بن رم بن حصرون بن فارض بن يهوذا بن يعقوب عليه الصلاة والسلام وقيل موسى وهرون عليهما الصلاة والسلام ابنا عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوى بن يعقوب عليه الصلاة والسلام وبين العمرانين ألف وثمانمائة سنة فيكون اصطفاء عيسى عليه الصلاة والسلام حينئذ بالاندراج فى آل ابراهيم عليه السلام والاول هو الاظهر

الكلام اليه أولى وثانيها ان المقصود من الكلام ان النصارى كانوا يحتجون على الهية عيسى بالخوارق التي ظهرت على يديه فالله تعالى يقول انما ظهرت على يده اكراما من الله تعالى اياه بها وذلك لانه تعالى اصطفاه على العالمين وخصه بالكرامات العظيمة فكان حمل هذا الكلام على عمران بن ماثان أولى في هذا المقام من حمله على عمران والد موسى وهرون وثالثها أن هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين واعلم أن هذه الوجوه ليست دلائل قوية بل هي أمور ظنية وأصل الاحتمال قائم أما قوله تعالى ذرية بعضها من بعض ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في نصب قوله ذرية وجهان (الاول) انه بدل من آل ابراهيم (والثاني) أن يكون نصبا على الحال أي اصطفاهم في حال كون بعضهم من بعض (المسئلة الثانية) في تأويل الآية وجوه (الاول) ذرية بعضها من بعض في التوحيد والاخلاص والطاعة ونظيره قوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض وذلك بسبب اشتراكهم في النفاق والثاني ذرية بعضها من بعض بمعنى ان غير آدم عليه السلام كانوا متولدين من آدم عليه السلام ويكون المراد بالذرية من سوى آدم أما قوله تعالى والله سميع عليم فقال القفال المعنى والله سميع لاقوال العباد عليم بضمائرهم وأفعالهم وانما يصطفي من خلقه من يعلم استقامته قولا وفعلا ونظيره قوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالاته وقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين وفيه وجه آخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن من ولد ابراهيم ومن آل عمران فنحن أبناء الله وأحباؤه والنصارى كانوا يقولون المسيح ابن الله وكان بعضهم عالما بأن هذا الكلام باطل الا انه لتطييب قلوب العوام بقي مصرا عليه فالله تعالى كأنه يقول والله سميع لهذه الاقوال الباطلة منكم عليم باغراضكم الفاسدة من هذه الاقوال فيجازيكم عليها فكان أول الآية بيانا لشرف الانبياء والرسل وآخرها تهديد الهؤلاء الكاذبين الذين يزعمون انهم مستقرون على أديانهم واعلم انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قصصا كثيرة فالقصة الاولى واقعة حنة أم مريم عليه السلام * قوله تعالى (اذ قالت امرأت عمران رب اني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني انك أنت السميع العليم فلما وضعتها قالت رب اني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالانثى واني سميتها مريم واني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في موضع اذ من الاعراب أقوال (الاول) قال أبو عبيدة اذ زائدة لغوا والمعنى قالت امرأة عمران ولا موضع لها من الاعراب قال الزجاج لم يصنع أبو عبيدة في هذا شيئا لانه لا يجوز الغاء حرف من كتاب الله تعالى ولا يجوز حذف حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة (والثاني) قال الاخفش

نصب على البدلية من الآلين أو على الحالية منهما وقد مر بيان اشتقاقها في قوله تعالى ومن ذريتي وقوله تعالى (بعضها من بعض) في محل النصب على أنه صفة لذرية أي اصطفى الآلين حال كونهم ذرية متسلسلة متشعبة البعض من البعض في النسب كما ينبئ عنه التعرض لكونهم ذرية وقيل بعضها من بعض في الدين فالاستمالة على الوجه الاول تقريبية وعلى الثاني برهانية (والله سميع) لاقوال العباد (عليم) بأعمالهم البادية والخافية فيصطفي من بينهم لخدمته من تظهر استقامته قولا وفعلا على نهج قوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالته والجملة تذييل مقرر لمضمون ما قبلها (اذ قالت امرأت عمران) في حيز النصب على المفعولية بفعل مقدر على طريقة الاستئناف لتقرير اصطفاء آل عمران وبيان كيفيته أي اذكر لهم وقت قولها الخ وقد مر مرارا وجه توجيه التذكير الى الاوقات مع أن المقصود تذكير ما وقع فيها من الحوادث وقيل هو منصوب على الظرفية لما قبله أي سميع لقولها المحكي عليم بضميرها المنوى وقيل هو ظرف لمعنى الاصطفاء المدلول عليه باصطفى المذكور كأنه قيل واصطفى آل عمران اذ قالت الخ فكان من عطف

والمبرد التقدير اذكر اذقالت امرأة عمران ومثله فى كتاب الله تعالى كثير (الثالث) قال الزجاج التقدير واصطفى آل عمران على العالمين اذقالت امرأة عمران وطعن ابن الانبارى فيه وقال ان الله تعالى قرن اصطفاء آل عمران باصطفاء آدم ونوح ولما كان اصطفاؤه تعالى آدم ونوحا قبل قول امرأة عمران استحال أن يقال ان هذا الاصطفاء مقيد بذلك الوقت الذى قالت امرأة عمران هذا الكلام فيه ويمكن أن يجاب عنه بأن أثر اصطفاء كل واحد انما ظهر عند وجوده وظهور طاعاته فجاز أن يقال ان الله اصطفى آدم عند وجوده ونوحا عند وجوده وآل عمران عندما قالت امرأة عمران هذا الكلام (الرابع) قال بعضهم هذا متعلق بما قبله والتقدير والله سميع عليم اذقالت امرأة عمران هذا القول فان قيل ان الله سميع عليم قبل أن قالت المرأة هذا القول فما معنى هذا التقييد قلنا ان سمعه تعالى لذلك الكلام مقيد بوجود ذلك الكلام وعلمه تعالى بأنها تذكر ذلك مقيد بذكرها لذلك والتغير فى العلم والسمع انما يقع فى النسب والمتعلقات (المسئلة الثانية) ان زكريا بن اذن وعمران بن ماثان كانا فى عصر واحد وامرأة عمران حنة بنت فاقوذ وقد تزوج زكريا بابنته ايشاع أخت مريم وكان يحيى وعيسى عليهما السلام ابنى خالة ثم فى كيفية هذا النذر روايات (الاولى) قال عكرمة انها كانت عاقرا لاتلد وكانت تغبط النساء بالاولاد ثم قالت اللهم ان لك على نذرا ان رزقتنى ولدا أن أتصدق به على بيت المقدس ليكون من سدنته (والرواية الثانية) قال محمد بن اسحق ان أم مريم ما كان يحصل لها ولد حتى شاخت وكانت يوما فى ظل شجرة فرأت طائرا يطعم فرخا له فتحركت نفسها للولد فدعت ربها أن يهب لها ولدا فحملت بمريم وهلك عمران فلما عرفت جعلته لله محررا أى خادما للمسجد قال الحسن البصرى انها انما فعلت ذلك بالهام من الله ولولاه ما فعلت كما رأى ابراهيم ذبح ابنه فى المنام فعلم ان ذلك أمر من الله وان لم يكن عن وحى وكما ألهم الله أم موسى فقذفته فى اليم وليس بوحى (المسئلة الثالثة) المحرر الذى يجعل حرا خالصا يقال حررت العبد اذا خلصته عن الرق وحررت الكتاب اذا أصلحته وخلصته فلم تبق فيه شيئا من وجوه الغلط ورجل حر اذا كان خالصا لنفسه ليس لاحد عليه تعلق والطين الحر الخالص عن الرمل والحجارة والحمأة والعيوب أما التفسير فقيل مخلصا للعبادة عن الشعبى وقيل خادما للبيعة وقيل عتيقا من أمر الدنيا لطاعة الله وقيل خادما لمن يدرس الكتاب ويعلم فى البيع والمعنى أنها نذرت أن تجعل ذلك الولد وقفا على طاعة الله قال الاصم لم يكن لبنى اسرائيل غنيمة ولا سبى فكان تحريرهم جعلهم أولادهم على الصفة التى ذكرنا وذلك لانه كان الامر فى دينهم أن الولد اذا صار بحيث يمكن استخدامه كان يجب عليه خدمة الابوين فكانوا بالنذر يتركون ذلك النوع من الانتفاع ويجعلونهم محررين لخدمة المسجد وطاعة الله تعالى وقيل كان المحرر يجعل فى الكنيسة يقوم بخدمتها حتى يبلغ الحلم ثم يخير بين المقام والذهاب فان أبى المقام وأراد أن يذهب ذهب وان اختار المقام فليس له بعد ذلك

الجمل على الجمل دون عطف المفردات على المفردات ليلزم كون اصطفاء الكل فى ذلك الوقت وامرأة عمران هى حنة بنت فاقوذا جدة عيسى عليه الصلاة والسلام وكانت لعمران بن يصهر بنت اسمها مريم أكبر من موسى وهرون عليهما الصلاة والسلام فظن أن المراد زوجته وليس بذلك الشأن قضية كفالة زكريا عليه الصلاة والسلام قاضية بأنها زوجة عمران بن ماثان لانه عليه الصلاة والسلام كان معاصرا له وقد تزوج ايشاع اخت حنة أم يحيى عليه الصلاة والسلام وأما قوله عليه الصلاة والسلام فى شان يحيى وعيسى عليهما الصلاة والسلام هما ابنا خالة فقيل تأويله أن الاخت كثيرا ما تطلق على بنت الاخت وبهذا الاعتبار جعلهما عليهم الصلاة والسلام ابنى خالة وقيل كانت ايشاع اخت حنة من الام واخت مريم من الاب على أن عمران نكح اولا أم حنة فولدت له ايشاع ثم نكح حنة بناء على حل نكاح الربائب فى شرعهم فولدت مريم فكانت ايشاع أخت مريم من الاب وخالتها من الام لانها اخت حنة من الام روى أنها كانت عجوزا عاقرا فبينما هى ذات يوم فى ظل شجرة اذ رأت طائرا يطعم فرخة فحنت الى الولد وتمنته وقالت اللهم ان لك على نذرا ان رزقتنى ولدا أن أتصدق به على بيت المقدس فيكون من سدنته وكان هذا النذر مشروعا عندهم فى الغلمان ثم هلك عمران وهى حامل وحينئذ بقولها (رب انى نذرت لك ما فى بطنى) لابد من حمله على التكرير لتأكيد نذرها واخراجه عن

خيار ولم يكن نبي إلا ومن نسله محرر في بيت المقدس (المسألة الرابعة) هذا التحرير لم يكن جائزاً إلا في الغلمان أما الجارية فكانت لا تصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والأذى ثم ان حنة نذرت مطلقا اما لانها بنت الامر على التقدير أو لانها جعلت ذلك النذر وسيلة الى طلب الذكر (المسألة الخامسة) في انتصاب قوله محررا وجهان (الاول) انه نصب على الحال من ما وتقديره نذرت لك الذي في بطني محررا (والثاني) وهو قول ابن قتيبة ان المعنى نذرت لك أن أجعل ما في بطني محررا ثم قال الله تعالى حاكيا عنها فتقبل مني انك أنت السميع العليم التقبل أخذ الشيء على الرضا قال الواحدي وأصله من المقابلة لانه يقابل بالجزاء وهذا كلام من لا يريد بما فعله الا الطلب لرضا الله تعالى والاخلاص في عبادته ثم قالت انك أنت السميع العليم والمعنى انك أنت السميع لتضرعي ودعائي وندائي العليم بما في ضميري وقلبي ونيتي واعلم أن هذا النوع من النذر كان في شرع بني اسرائيل وغير موجود في شرعنا والشرائع لا يمتنع اختلافها في مثل هذه الاحكام قال تعالى فلما وضعتها واعلم أن هذا الضمير اما أن يكون عائدا الى الانثى التي كانت في بطنها وكان تعالى عالما بأنها كانت أنثى أو يقال انها عادت الى النفس والنسمة أو يقال عادت الى المنذورة ثم قال تعالى قالت رب اني وضعتها أنثى واعلم أن الفائدة في هذا الكلام انه تقدم منها النذر في تحرير ما في بطنها وكان الغالب على ظنها انه ذكر فلم تشترط ذلك في كلامها وكانت العادة عندهم ان الذي يحرر ويفرغ لخدمة المسجد وطاعة الله هو الذكر دون الانثى فقالت رب اني وضعتها أنثى خائفة أن نذرها لم يقع الموقع الذي يعتد به ومعتذرة من اطلاقها النذر المتقدم فذكرت ذلك لا على سبيل الاعلام لله تعالى تعالى الله عن أن يحتاج الى اعلامها بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار ثم قال الله تعالى والله أعلم بما وضعت قرأ أبو بكر عن عاصم وابن عامر وضعت برفع التاء على تقدير انها حكاية كلامها والفائدة في هذا الكلام انها لما قالت اني وضعتها انثى خافت أن يظن بها انها تخبر الله تعالى فأزالت الشبهة بقولها والله أعلم بما وضعت وثبت انها انما قالت ذلك للاعتذار لا للاعلام والباقون بالجزم على انه كلام الله وعلى هذه القراءة يكون المعنى انه تعالى قال والله أعلم بما وضعت تعظيما لولدها وتجهيلا لها بقدر ذلك الولد ومعناه والله أعلم بالشيء الذي وضعت وبما علق به من عظائم الامور وأن يجعله وولده آية للعالمين وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئا فلذلك تحسرت وفي قراءة ابن عباس والله أعلم بما وضعت على خطاب الله لها أي انك لا تعلمين قدر هذا الموهوب والله هو العالم بما فيه من العجائب والآيات ثم قال تعالى حكاية عنها وليس الذكر كالانثى وفيه قولان (الاول) أن مرادها تفضيل الولد الذكر على الانثى وسبب هذا التفضيل من وجوه أحدها ان شرعهم أنه يجوز تحرير الذكور دون الاناث والثاني أن الذكر يصح أن يستمر على خدمة موضع العبادة ولا يصح ذلك في الانثى لمكان الحيض وسائر عوارض النسوان والثالث الذكر يصلح لقوته وشدته للخدمة

صورة التعلق الى هيئة التضرع والتعرض لوصف الربوبية المنبئة عن افاضة ما فيه صلاح المربوب مع الاضافة الى ضميرها لتحريك سلسلة الاجابة ولذلك قيل اذا أراد العبد أن يستجاب له دعاؤه فليدع الله بما يناسبه من أسمائه وصفاته وتأكيد الجملة لابراز وفور الرغبة في مضمونها وتقديم الجار والمجرور لكمال الاعتناء به وانما عبر عن الولد بما لابهام أمره وقصوره عن درجة العقلاء (محررا) أي معتقا لخدمة بيت المقدس لا يشغله شأن آخر او مخلصا للعبادة ونصبه على الحالية من الموصول والعامل فيه نذرت وقيل من ضميره في الصلة والعامل معنى الاستقرار فانها في قوة ما استقر في بطني ولا يخفى ان المراد تقييد فعلها بالتحرير ليحصل به التقرب اليه تعالى لا تقييد ما لا دخل لها فيه من الاستقرار في بطنها (فتقبل مني) أي ما نذرته والتقبل أخذ الشيء على وجه الرضا وهذا في الحقيقة استدعاء للولد اذ لا يتصور القبول بدون تحقق المقبول بل للولد الذكر لعدم قبول الانثى (انك أنت السميع) لجميع المسموعات التي من جملتها تضرعي ودعائي (العليم) بكل المعلومات التي من زمرتها ما في ضميري لا غير وهو تعليل لاستدعاء القبول لا من حيث أن كونه تعالى سميعا لدعائها عليما بما في ضميرها مصحح للتقبل في الجملة (أي) بل من حيث ان علمه تعالى بصحة نيتها واخلاصها مستدع لذلك تفضلا واحسانا وتأكيد الجملة لعرض قوة يقينها بمضمونها وقصر صفتي السمع والعلم عليه تعالى لعرض اختصاص دعائها به تعالى وانقطاع حبل رجائها عما عداه بالكلية مبالغة في

المنبر اصغر بالإجهال (فلما وضعتها) أي ما في بطنها وتأنيث الضمير العائد اليه لما أن المقام يستدعي ظهور انوثته واعتبار ما في
حيز الشرط اذ عليه يترتب جواب لما أعني قوله تعالى (قالت رب اني وضعتها أنثى) لا على وضع ولد ما كانه

دون الانثى فانها ضعيفة لاتقوى على الخدمة والرابع ان الذكر لايلحقه عيب في الخدمة والاختلاط بالناس وليس كذلك الانثى والخامس ان الذكر لايلحقه من التهمة عند الاختلاط ما يلحقه الانثى فهذه الوجوه تقتضي فضل الذكر على الانثى في هذا المعنى (والقول الثاني) ان المقصود من هذا الكلام ترجيح هذه الانثى على الذكر كانها قالت الذكر مطلوبي وهذه الانثى موهوبة الله تعالى وليس الذكر الذي يكون مطلوبي كالانثى التي هي موهوبة لله وهذا الكلام يدل على أن تلك المرأة كانت مستغرقة في معرفة جلال الله عالمة بأن ما يفعله الرب بالعبد خير مما يريده العبد لنفسه ثم حكى تعالى عنها كلاما ثانيا وهو قولها واني سميتها مريم وفيه ابحاث (الاول) ان ظاهر هذا الكلام يدل على ما حكينا من أن عمران كان قد مات في حال حمل حنة بمريم فلذلك تولت الام تسميتها لان العادة ان ذلك يتولاه الآباء (البحث الثاني) ان مريم في لغتهم العابدة فارادت بهذه التسمية أن تطلب من الله تعالى أن يعصمها من آفات الدين والدنيا والذي يؤكد هذا قولها بعد ذلك واني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم (البحث الثالث) ان قوله واني سميتها مريم معناه واني سميتها بهذا اللفظ أي جعلت هذا اللفظ اسما لها وهذا يدل على أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متغايرة ثم حكى الله تعالى عنها كلاما ثالثا وهو قولها اني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وذلك لانه لما فاتها ما كانت تريد من أن يكون رجلا خادما للمسجد تضرعت الى الله تعالى في أن يحفظها من الشيطان الرجيم وأن يجعلها من الصالحات القانتات وتفسير من الشيطان الرجيم قد تقدم في أول الكتاب ولما حكى الله تعالى عن حنة هذه الكلمات قال فتقبلها ربها بقبول وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل فتقبلها ربها بتقبل لان القبول والتقبل متقاربان قال تعالى والله أنبتكم من الارض نباتا أي انباتا والقبول مصدر قولهم قبل فلان الشيء قبولا اذا رضيه قال سيبويه خمسة مصادر جاءت على فعول قبول وطهور ووضوء ووقود وولوع الا ان الاكثر في الوقود اذا كان مصدرا الضم وأجاز الفراء والزجاج قبولا بالضم وروى ثعلب عن ابن الاعرابي يقال قبلته قبولا وقبولا وفي الآية وجه آخر وهو ان ما كان من باب التفعل فانه يدل على شدة اعتناء ذلك الفاعل باظهار ذلك الفعل كالتصبر والتجلد ونحوهما فانهما يفيدان الجد في اظهار الصبر والجلادة فكذا ههنا التقبل يفيد المبالغة في اظهار القبول فان قيل فلم لم يقل فتقبلها ربها بتقبل حسن حتى صارت المبالغة أكمل والجواب ان لفظ التقبل وان أفاد ما ذكرنا الا انه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع أما القبول فانه يفيد معنى القبول على وفق الطبع فذكر التقبل ليفيد الجد والمبالغة ثم ذكر القبول ليفيد ان ذلك ليس على خلاف الطبع بل على وفق الطبع وهذه الوجوه وان كانت ممتنعة في حق الله تعالى الا انها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة في تربيتها وهذا الوجه مناسب معقول (المسئلة الثانية) ذكر المفسرون في تفسير ذلك

قيل فلما وضعت بنتا قالت الخ وقيل تأنيثه لان ما في بطنها كان انثى في علم الله تعالى أو لانه مؤول بالحبلة أو النفس أو النسمة وأنت خبير بان اعتبار شيء مما ذكر في حيز الشرط لا يكون مدار الترتب الجواب عليه وقوله تعالى أنثى حال مؤكدة من الضمير أو بدل منه وتأنيثه للمسارعة الى عرض ما دهمها من خيبة الرجاء أو لما مر من التأويل بالحبلة أو النسمة فالحال حينئذ مبينة وانما قالته تحزنا وتحسرا على خيبة رجائها وعكس تقديرها لما كانت ترجو أن تلد ذكرا ولذلك نذرته محررا للسدانة والتأكيد للرد على اعتقادها الباطل (والله أعلم بما وضعت) تعظيم من جهته تعالى لموضوعها وتفخيم لشأنه وتجهيل لها بقدره أي والله أعلم بالشيء الذي وضعته وما علق

به من عظائم الامور وجعله وابنه آية للعالمين ﴿٨٣﴾ ي وهي غافلة عن ذلك والجملة اعتراضية وقرئ وضعت على خطاب الله تعالى لها أي انك لاتعلمين قدر هذا الموهوب وما أودع الله فيه من علو الشأن وسمو المقدار وقرئ وضعت على صيغة التكلم مع الالتفات من الخطاب الى الغيبة اظهارا لغاية الاجلال فيكون ذلك منها اعتذارا الى الله تعالى حيث أتت بمولود

القبول الحسن وجوها (الاول) انه تعالى عصمها وعصم ولدها عيسى عليه السلام من مس الشيطان روى أبو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال مامن مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان الا مريم وابنها ثم قال أبو هريرة اقرؤا ان شئتم واني أعيذها بك وذريتها من الشيطان طعن القاضي في هذا الخبر وقال انه خبر واحد على خلاف الدليل فوجب رده وانما قلنا انه على خلاف الدليل لوجوه أحدها ان الشيطان انما يدعو الى الشر من يعرف الخير والشر والصبي ليس كذلك (والثاني) أن الشيطان لو تمكن من هذا النخس لفعل أكثر من ذلك من اهلاك الصالحين وافساد أحوالهم (والثالث) لم خص بهذا الاستثناء مريم وعيسى عليهما السلام دون سائر الانبياء عليهم السلام (الرابع) ان ذلك النخس لو وجد بقي أثره ولو بقي أثره لدام الصراخ والبكاء فلما لم يكن كذلك علمنا بطلانه واعلم أن هذه الوجوه محتملة وبامثالها لا يجوز دفع الخبر والله أعلم (الوجه الثاني) في تفسير ان الله تعالى تقبلها بقبول حسن ماروى ان حنة حين ولدت مريم لفتها في خرقة وحملتها الى المسجد ووضعتها عند الاحبار أبناء هرون وهم في بيت المقدس كالحجبة في الكعبة وقالت خذوا هذه النذيرة فتنافسوا فيها لانها كانت بنت امامهم وكانت بنوماثان رؤس بني اسرائيل وأحبارهم وملوكهم فقال لهم زكريا أنا أحق بها عندي خالتها فقالوا لا حتى نقترع عليها فانطلقوا وكانوا سبعة وعشرين الى نهر فألقوا فيه أقلامهم التي كانوا يكتبون الوحي بها على أن كل من ارتفع قلمه فهو الراجح ثم ألقوا أقلامهم ثلاث مرات ففي كل مرة كان يرتفع قلم زكريا فوق الماء وترسب أقلامهم فأخذها زكريا (الوجه الثالث) روى القفال عن الحسن انه قال ان مريم تكلمت في صباها كما تكلم المسيح ولم تلتقم ثديا قط وأن رزقها كان يأتيها من الجنة (الوجه الرابع) في تفسير القبول الحسن ان المعتاد في تلك الشريعة ان التحرير لا يجوز الا في حق الغلام حين يصير عاقلا قادرا على خدمة المسجد وههنا لما علم الله تعالى تضرع تلك المرأة قبل تلك الجارية حال صغرها وعدم قدرتها على خدمة المسجد فهذا كله هو الوجوه المذكورة في تفسير القبول الحسن ثم قال الله تعالى وأنبتها نباتا حسنا قال ابن الانباري التقدير أنبتها فنبتت هي نباتا حسنا ثم منهم من صرف هذا النبات الحسن الى مايتعلق بالدنيا ومنهم من صرفه الى مايتعلق بالدين أما الاول فقالوا المعنى أنها كانت تنبت في اليوم مثل ماينبت المولود في عام واحد وأما الدين فلانها نبتت في الصلاح والسداد والعفة والطاعة ثم قال الله تعالى وكفلها زكريا وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) يقال كفل يكفل كفالة وكفلا فهو كافل وهو الذي ينفق على انسان ويهتم باصلاح مصالحه وفي الحديث أنا وكافل اليتيم كهاتين وقال الله تعالى أكفلنيها (المسئلة الثانية) قرأ عاصم وحمزة والكسائي وكفلها بالتشديد ثم اختلفوا في زكريا فقرأ عاصم بالمد وقرأ حمزة والكسائي بالقصر على معنى ضمها الله تعالى الى زكريا فمن قرأ زكرياه بالمد أظهر

لا يصلح لما نذرته من السدانة أو تسلية لنفسها على معنى لعل لله تعالى فيه سرا وحكمة ولعل هذه الانثى خير من الذكر فوجه الالتفات حينئذ ظاهر وقوله تعالى (وليس الذكر كالانثى) اعتراض آخر مبين لما في الاول من تعظيم الموضوع ورفع منزلته واللام في الذكر والانثى للعهد أي ليس الذكر الذي كانت تطلبه وتخيل فيه كما لا قصاراه أن يكون كواحد من السدنة كالانثى التي وهبت لها فان دائرة علمها وأمنيتها لاتكاد تحيط بما فيها من جلائل الامور هذا على القراءتين الاوليين وأما على التفسير الاخير للقراءة الاخيرة فمعناه وليس الذكر كهذه الانثى في الفضيلة بل أدنى منها وأما على التفسير الاول لها فمعناه تأكيد الاعتذار ببيان أن الذكر ليس كالانثى في الفضيلة والمزية وصلاحية خدمة المتعبدات فانهن بمعزل من ذلك فاللام للجنس وقوله تعالى (واني سميتها مريم) عطف على اني وضعتها أنثى وغرضها من عرضها على علام الغيوب التقرب اليه تعالى واستدعاء العصمة لها فان مريم في لغتهم بمعنى العابدة قال القرطبي معناه خادم للرب واظهار أنها غير راجعة عن نيتها وان كان ما وضعته أنثى وأنها وان لم تكن خليقة بسدانة بيت المقدس فلتكن من العابدات فيه (واني أعيذها بك) عطف على اني سميتها وصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار أي أجيرها بحفظك وقرئ بفتح ياء المتكلم في المواضع التي بعدها همزة مضمومة الا في موضعين بعهدي

النصب ومن قرأ بالقصر كان فى محل النصب والباقون قرؤا بالمد والرفع على معنى ضمها زكرياء الى نفسه وهو الاختيار لان هذا مناسب لقوله تعالى أيهم يكفل مريم وعليه الاكثر وعن ابن كثير فى رواية كفلها بكسر الفاء وأما القصر والمد فى زكريا فهما لغتان كالهيجاء والهيجا وقرأ مجاهد فتقبلها ربها وأنبتها وكفلها على لفظ الامر فى الافعال الثلاثة ونصب ربها كانها كانت تدعو الله فقالت اقبلها يا ربها وأنبتها يا ربها واجعل زكريا كافلا لها (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى كفالة زكريا عليه السلام اياها متى كانت فقال الاكثرون كان ذلك حال طفوليتها وبه جاءت الروايات وقال بعضهم بل انما كفلها بعد ان فطمت واحتجوا عليه بوجهين (الاول) انه تعالى قال وأنبتها نباتا حسنا ثم قال وكفلها زكريا وهذا يوهم ان تلك الكفالة بعد ذلك النبات الحسن (والثانى) انه تعالى قال وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله وهذا يدل على أنها كانت قد فارقت الرضاع وقت تلك الكفالة واصحاب القول الاول اجابوا بأن الواو لا توجب الترتيب فلعل الانبات الحسن وكفالة زكرياء حصلا معا ✽ وأما الحجة الثانية فلعل دخوله عليها وسؤاله منها هذا السؤال انما وقع فى آخر زمان الكفالة ثم قال الله كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) المحراب الموضع العالى الشريف قال عمر بن أبى ربيعة

ربة محراب اذا جئتها ✽ لم أدن حتى أرتقى سلما

واحتج الاصمعى على أن المحراب هو الغرفة بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب والتسور لا يكون الا من علو وقيل المحراب أشرف المجالس وأرفعها يروى أنها لما صارت شابة بنى زكريا عليه السلام لها غرفة فى المسجد وجعل بابها فى وسطه لا يصعد اليه الا بسلم وكان اذا خرج أغلق عليها سبعة أبواب (المسئلة الثانية) احتج أصحابنا على صحة القول بكرامة الاولياء بهذه الآية ووجه الاستدلال أنه تعالى أخبر أن زكرياء كلما دخل عليها المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله فحصول ذلك الرزق عندها اما أن يكون خارقا للعادة أو لا يكون فان قلنا انه غير خارق للعادة فهو باطل من خمسة أوجه (الاول) ان على هذا التقدير لا يكون حصول ذلك الرزق عند مريم دليلا على علو شأنها وشرف درجتها وامتيازها عن سائر الناس بتلك الخاصية ومعلوم ان المراد من الآية هذا المعنى (والثانى) انه تعالى قال بعد هذه الآية هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة والقرآن دل على انه كان آيسا من الولد بسبب شيخوخته وشيخوخة زوجته فلما رأى انخراق العادة فى حق مريم طمع فى حصول الولد فيستقيم قوله هنالك دعا زكريا ربه أما لو كان الذى شاهده فى حق مريم لم يكن خارقا للعادة لم تكن مشاهدة ذلك سببا لطمعه فى انخراق العادة بحصول الولد من المرأة الشيخة العاقر (الثالث) ان التنكير فى قوله وجد عندها رزقا يدل على تعظيم حال ذلك الرزق كأنه قيل رزقا أى رزق غريب عجيب

وفى أنى وضعتها أنثى أو ولدت أنثى (ربها) معطوف على الضمير وتقديم الجار والمجرور عليه لابراز كمال العناية به (من الشيطان الرجيم) أى المطرود وأصل الرجم الرمى بالحجارة عن النبى صلى الله عليه وسلم ما من مولود يولد الا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مسه الا مريم وابنها ومعناه أن الشيطان يطمع فى اغواء كل مولود بحيث يتأثر منه الا مريم وابنها فان الله تعالى عصمهما ببركة هذه الاستعاذة (فتقبلها) أى أخذ مريم ورضى بها فى النذر مكان الذكر (ربها) مالكها ومبلغها الى كمالها اللائق وفيه من تشريفها ما لا يخفى (بقبول حسن) قيل الباء زائدة والقبول مصدر مؤكد للفعل السابق بحذف الزوائد أى تقبلها قبولا حسنا وانما عدل عن الظاهر للايذان بمقارنة التقبل لكمال الرضا وموافقته للعناية الذاتية فان صيغة الفعل مشعرة بحسب أصل الوضع بالتكلف وكون الفعل على خلاف طبع الفاعل وان كان المراد بها فى حقه تعالى ما يترتب عليه من كمال قوة الفعل وكثرته وقيل القبول ما يقبل به الشىء كالسعوط واللدود لما يسعط به ويلد وهو اختصاصه تعالى اياها باقامتها مقام الذكر فى النذر ولم تقبل قبلها أنثى أو بأن تسلمها من أمها عقيب الولادة قبل أن تنشأ وتصلح للسدانة روى أن حنة حين ولدتها لفتها فى خرقة وحملتها الى المسجد ووضعتها عند الاحبار أبناء هرون وهم فى بيت المقدس كالحجبة فى الكعبة فقالت لهم دونكم هذه النذيرة فتنافسوا فيها لانها كانت بنت

[illegible]

عيسى عليه الصلاة والسلام في الكتب الالهية فقال ﴿ ٦٦٠ ﴾ زكريا عليه الصلاة والسلام أنا أحق بها عندي خالتها

وذلك انما يفيد الغرض اللائق لسياق هذه الآية لو كان خارقاً للعادة (الرابع) هو انه تعالى قال وجعلناها وابنها آية للعالمين ولولا أنه ظهر عليهما من الخوارق والا لم يصح ذلك فان قيل لم لا يجوز أن يقال المراد من ذلك هو أن الله تعالى خلق لها ولدا من غير ذكر قلنا ليس هذا بآية بل يحتاج تصحيحه الى آية فكيف تحمل الآية على ذلك بل المراد من الآية ما يدل على صدقها وطهارتها وذلك لا يكون الا بظهور خوارق العادات على يدها كما ظهرت على يد ولدها عيسى عليه السلام (الخامس) ما تواترت الروايات به ان زكريا عليه السلام كان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء فثبت ان الذي ظهر في حق مريم عليها السلام كان فعلا خارقاً للعادة فنقول اما أن يقال انه كان معجزة لبعض الانبياء أو ما كان كذلك والاول باطل لان النبي الموجود في ذلك الزمان هو زكريا عليه السلام ولو كان ذلك معجزة له لكان هو عالما بحاله وشأنه فكان يجب أن لا يشتبه أمره عليه وأن لا يقول لمريم أنى لك هذا وأيضا فقوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه مشعر بأنه لما سألها عن أمر تلك الاشياء ثم انها ذكرت له أن ذلك من عند الله فهنالك طمع في انخراق العادة في حصول الولد من المرأة العقيمة الشيخة العاقر وذلك يدل على انه ما وقف على تلك الاحوال الا باخبار مريم ومتى كان الامر كذلك ثبت ان تلك الخوارق ما كانت معجزة لزكريا عليه السلام فلم يبق الا أن يقال انها كانت كرامة لعيسى عليه السلام أو كانت كرامة لمريم عليها السلام وعلى التقديرين فالمقصود حاصل فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الآية على وقوع كرامات الاولياء * اعترض أبو علي الجبائي وقال لم لا يجوز أن يقال ان تلك الخوارق كانت من معجزات زكريا عليه السلام وبيانه من وجهين (الاول) ان زكريا عليه السلام دعا لها على الاجمال أن يوصل الله اليها رزقا وأنه ربما كان غافلا عن تفاصيل ما يأتيها من الارزاق من عند الله تعالى فاذا رأى شيئا بعينه في وقت معين قال لها أنى لك هذا قالت هو من عند الله فعند ذلك يعلم ان الله تعالى أظهر بدعائه تلك المعجزة (والثاني) يحتمل أن يكون زكريا يشاهد عند مريم رزقا معتادا الا أنه كان يأتيها من السماء وكان زكريا يسألها عن ذلك حذرا من أن يكون يأتيها من عند انسان يبعثه اليها فقالت هو من عند الله لا من عند غيره (المقام الثاني) انا لا نسلم انه كان قد ظهر على مريم شيء من خوارق العادات بل معنى الآية ان الله تعالى كان قد سبب لها رزقا على أيدي المؤمنين الذين كانوا يرغبون في الانفاق على الزاهدات العابدات فكان زكريا عليه السلام اذا رأى شيئا من ذلك خاف انه ربما أتاها ذلك الرزق من وجه لا ينبغي فكان يسألها عن كيفية الحال هذا مجموع ما قاله الجبائي في تفسيره وهو في غاية الضعف لانه لو كان ذلك معجزا لزكريا عليه السلام كان مأذونا له من عند الله تعالى في طلب ذلك ومتى كان مأذونا في ذلك الطلب كان عالما قطعا بأنه يحصل واذا علم ذلك امتنع أن يطلب منها كيفية الحال ولم يبق أيضا لقوله هنالك دعا زكريا ربه فائدة وهذا هو الجواب بعينه

فأبوا الا القرعة وكانوا تسعة وعشرين فانطلقوا الى نهر فألقوا فيه أقلامهم فطفا قلم زكريا ورسبت أقلامهم فتكفلها وقيل هو مصدر وفيه مضاف مقدر أي فتقبلها بذي قبول أي بأمر ذي قبول حسن وقيل تقبل بمعنى استقبل كتقصى بمعنى استقصى وتعجل بمعنى استعجل أي استقبلها في أول أمرها حين ولدت بقبول حسن (وأنبتها) مجاز عن تربيتها بما يصلحها في جميع أحوالها (نباتا حسنا) مصدر مؤكد للفعل المذكور بحذف الزوائد وقيل بل لفعل مضمر موافق له تقديره فنبتت نباتا حسنا (وكفلها زكريا) أي جعله عليه الصلاة والسلام كافلا لها وضامنا لمصالحها قائما بتدبير أمورها لا على طريقة الوحي بل على ما ذكر من التفصيل فان رغبته عليه الصلاة والسلام في كفالتها وطفو قلمه ورسوب أقلامهم وغير ذلك من الامور الجارية

بينهم كلها من آثار قدرته تعالى وقرئ أكفلها وقرئ زكرياء بالنصب والمد وقرئ بتخفيف ﴿ عن ﴾ الفاء وكسرها ورفع زكرياء ممدودا وقرئ وتقبلها ربها وأنبتها وكفلها على صيغة الامر في الكل ونصب ربها على الدعاء أي فاقبلها يا ربها وربها تربية حسنة واجعل زكريا كافلا لها فهو منصوب بجهة القديمة قيل بنى عليه

من الوجه الثاني وأما سؤاله الثالث ففي غاية الركاكة لان على هذا التقدير لا يبقى فيه وجه اختصاص لمريم بمثل هذه الواقعة وأيضا فان كان في قلبه احتمال انه ربما أتاها هذا الرزق من الوجه الذي لا ينبغي فبمجرد اخبارها كيف يعقل زوال تلك التهمة فعلمنا سقوط هذه الاسئلة وبالله التوفيق أما المعتزلة فقد احتجوا على امتناع الكرامات بانها دلالات صدق الانبياء ودليل النبوة لا يوجد مع غير الانبياء كما أن الفعل المحكم لما كان دليلا على العلم لاجرم لا يوجد في حق غير العالم والجواب من وجوه (الاول) وهو ان ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعي فان ادعى صاحبه النبوة فذاك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبيا وان ادعى الولاية فذلك يدل على كونه وليا (والثاني) قال بعضهم الانبياء مأمورون باظهارها والاولياء مأمورون باخفائها (والثالث) وهو أن النبي يدعي المعجز ويقطع به والولي لا يمكنه أن يقطع به (والرابع) ان المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة فهذا جملة الكلام في هذا الباب وبالله التوفيق ثم قال تعالى حكاية عن مريم عليها السلام ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فهذا يحتمل أن يكون من جملة كلام مريم وأن يكون من كلام الله سبحانه وتعالى وقوله بغير حساب أي بغير تقدير لكثرته أو من غير مسئلة سألها على سبيل يناسب حصولها وهذا كقوله ويرزقه من حيث لا يحتسب وههنا آخر الكلام في قصة حنة (القصة الثانية) واقعة زكريا عليه السلام * قوله تعالى (هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء) وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان قولنا ثم وهناك وهنالك يستعمل في المكان ولفظة عند وحين يستعملان في الزمان قال تعالى فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين وهو اشارة الى المكان الذي كانوا فيه وقال تعالى اذا ألقوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبورا أي في ذلك المكان الضيق ثم قد يستعمل لفظة هنالك في الزمان أيضا قال تعالى هنالك الولاية لله الحق فهذا اشارة الى الحال والزمان اذا عرفت هذا فنقول قوله هنالك دعا زكريا ربه ان حملناه على المكان فهو جائز أي في ذلك المكان الذي كان قاعدا فيه عند مريم عليها السلام وشاهد تلك الكرامات دعا ربه وان حملناه على الزمان فهو أيضا جائز يعني في ذلك الوقت دعا ربه (المسئلة الثانية) اعلم أن قوله هنالك دعا يقتضي انه دعا بهذا الدعاء عند أمر عرفه في ذلك الوقت له تعلق بهذا الدعاء وقد اختلفوا فيه والجمهور الاعظم من العلماء المحققين والمفسرين قالوا هو أن زكريا عليه السلام رأى عند مريم من فاكهة الصيف في الشتاء ومن فاكهة الشتاء في الصيف فلما رأى خوارق العادات عندها طمع في أن يخرقها الله تعالى في حقه أيضا فيرزقه الولد من الزوجة الشيخة العاقر (والقول الثاني) وهو قول المعتزلة الذين ينكرون كرامات الاولياء وارهاصات الانبياء قالوا ان زكريا عليه السلام لما رأى آثار الصلاح والعفاف والتقوى مجتمعة في حق مريم عليها السلام اشتهى الولد وتمناه فدعا عند ذلك واعلم أن القول الاول أولى وذلك لان

الصلاة والسلام انها مر ابقى المسجد أي صغر فتى محتد اليها بسلم وقيل المحراب أشرف المجالس ومقدمها كأنها وضعت في أشرف موضع من بيت المقدس وقيل كانت مساجدهم تسمى المحاريب روى أنه كان لا يدخل عليها الا هو وحده واذا خرج أغلق عليها سبعة أبواب (كلما دخل عليها زكريا المحراب) تقديم الظرف على الفاعل لاظهار كمال العناية بامرها ونصب المحراب على التوسع وكلمة كلما ظرف على أن ما مصدرية والزمان محذوف أو نكرة موصوفة معناها الوقت والعائد محذوف والعامل فيها جوابها أي كل زمان دخوله عليها أو كل وقت دخل عليها فيه (وجد عندها رزقا) أي نوعا منه غير معتاد اذ كان ينزل ذلك من الجنة وكان يجد عندها في الصيف فاكهة الشتاء وفي الشتاء فاكهة الصيف ولم ترضع ثديا قط (قال) استئناف مبني على السؤال كأنه قيل فماذا قال زكريا عليه الصلاة والسلام عند مشاهدة هذه الآية فقيل قال (يا مريم أنى لك هذا) أي من أين يجيء لك هذا الذي لا يشبه أرزاق الدنيا والابواب مغلقة دونك وهو دليل على جواز الكرامة للاولياء ومن أنكرها جعل هذا ارهاصا وتأسيسا لرسالة عيسى عليه الصلاة والسلام أو جعله معجزة لزكريا عليه الصلاة والسلام قيل انما اشتبه الامر عليه عليه السلام وانما سألها عليه الصلاة والسلام بذلك مع كونها بمعزل من رتبة الطلب للعلم بما شاهده انها من رزقه من عند الله تعالى بالعلم والقدرة (قالت) استئناف كما قبله كأنه قيل فماذا قالت مريم وهي صغيرة لا قدرة لها على

فهم السؤال ورد الجواب قيل فالك (هو من عند الله) فلا تعجب ولا تستبعد (ان الله يرزق من يشاء) ان يرزقه (بغير حساب) أى بغير تقدير لكثرته أو بغير استحقاق ﴿ ٦٦٢ ﴾ تفضلا منه تعالى وهو تعليل لكونه من عند الله امامن تمام كلامها فيكون فى محل النصب وامامن كلامه عزوجل فهومستأنف روى أن فاطمة الزهراء رضى الله عنها اهدت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم رغيفين وبضعة لحم فرجع بها اليها فقال هلمى يابنية فكشفت عن الطبق فاذا هو ملوء خبزا ولحما فقال لها أنى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فقال عليه الصلاة والسلام الحمد لله الذى جعلك شبيهة بسيدة بنى اسرائيل ثم جمع عليا والحسن والحسين وجميع أهل بيته رضوان الله عليهم أجمعين فأكلوا وشبعوا وبقى الطعام كما هو فأوسعت على جيرانها (هنالك) كلام مستأنف وقصة مستقلة سيقت فى تضاعيف حكاية مريم لما بينهما من قوة الارتباط وشدة الاشتباك مع ما فى ايرادها من تقرير ما سيقت له حكايتها من بيان اصطفاء آل عمران فان فضائل بعض الاقرباء أدلة على فضائل الآخرين وهنا ظرف مكان واللام للدلالة على البعد والكاف للخطاب أى ﴿ بمعنى ﴾ فى ذلك المكان بحيث هو قاعد عند مريم فى المحراب أو فى ذلك الوقت اذ يستعار هنا وثمة وحيث للزمان (دعا زكريا ربه) لما رأى كرامة مريم على الله ومنزلتها منه تعالى رغب فى أن يكون له من ايشاع ولد مثل ولدها حنة فى النجابة والكرامة على الله

حصول الزهد والعفاف والسيرة المرضية لا يدل على انخراق العادات فرق بين ذلك لا يحمل الانسان على طلب ما يخرق العادة وأما رؤية ما يخرق العادة قد يطمعه فى أن يطلب أيضا فعلا خارقا للعادة ومعلوم أن حدوث الولد من الشيخ الهرم والزوجة العاقر من خوارق العادات فكان حمل الكلام على هذا الوجه أولى فان قيل ان قلتم ان زكريا عليه السلام ما كان يعلم قدرة الله تعالى على خرق العادات الا عند ما شاهد تلك الكرامات عند مريم عليها السلام كان فى هذا نسبة الشك فى قدرة الله تعالى الى ذكريا عليه السلام فان قلنا انه كان عالما بقدرة الله على ذلك لم تكن مشاهدة تلك الاشياء سببا لزيادة علمه بقدرة الله تعالى فلم يكن لمشاهدة تلك الكرامات أثر فى ذلك فلا يبقى لقوله هنالك أثر والجواب أنه كان قبل ذلك عالما بالجواز فأما أنه هل يقع أم لا فلم يكن عالما به فلما شاهد علم أنه اذا وقع كرامة لولى فبأن يجوز وقوع معجزة لنبى كان أولى فلا جرم قوى طمعه عند مشاهدة تلك الكرامات (المسئلة الثالثة) ان دعاء الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام لا يكون الا بعد الاذن لاحتمال أن لا تكون الاجابة مصلحة فحينئذ تصير دعوته مردودة وذلك نقصان فى منصب الانبياء عليهم الصلاة والسلام هكذا قاله المتكلمون وعندى فيه بحث وذلك لانه تعالى لما أذن فى الدعاء مطلقا وبين أنه تارة يجيب وأخرى لا يجيب فللرسول أن يدعو كلما شاء وأراد مما لا يكون معصية ثم انه تعالى تارة يجيب وأخرى لا يجيب وذلك لا يكون نقصانا بمنصب الانبياء عليهم الصلاة والسلام لانهم على باب رحمة الله تعالى سائلون فان أجابهم فبفضله واحسانه وان لم يجبهم فمن المخلوق حتى يكون له منصب على باب الخالق أما قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام هب لى من لدنك ذرية طيبة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) أما الكلام فى لفظة لدن فسيأتى فى سورة الكهف والفائدة فى ذكره ههنا أن حصول الولد فى العرف والعادة له أسباب مخصوصة فلما طلب الولد مع فقدان تلك الاسباب كان المعنى أريد منك الهى أن تعزل الاسباب فى هذه الواقعة وأن تحدث هذا الولد بمحض قدرتك من غير توسط شئ من هذه الاسباب (المسئلة الثانية) الذرية النسل وهو لفظ يقع على الواحد والجمع والذكر والانثى والمراد منه ههنا ولد واحد وهو مثل قوله فهب لى من لدنك وليا قال الفراء وأنث طيبة لتأنيث الذرية فى الظاهر فالتأنيث والتذكير تارة يجئ على اللفظ وتارة على المعنى وهذا انما نقوله فى أسماء الاجناس أما فى أسماء الاعلام فلا لانه لا يجوز أن يقال جاءت طلحة لان أسماء الاعلام لا تفيد الا ذلك الشخص فاذا كان ذلك الشخص مذكرا لم يجز فيها الا التذكير (المسئلة الثالثة) قوله تعالى انك سميع الدعاء ليس المراد منه أن يسمع صوت الدعاء فذلك معلوم بل المراد منه أن يجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه وهو كقول المصلين سمع الله لمن حمده يريدون قبل حمد من حمد من المؤمنين وهذا متأكد بما قال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام فى سورة مريم ولم أكن بدعائك رب شقيا * قوله تعالى (فنادته الملائكة وهو قائم يصلى فى المحراب أن الله يبشرك

يحيى مصدقا بكلمة من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين قال رب أنى يكون لى غلام وقد بلغنى الكبر وامرأتى عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشاء) وفيه مسئلتان (المسئله الاولى) قرأ حمزة والكسائى فناداه الملائكة على التذكير والامالة والباقون بالتاء على التأنيث على اللفظ وقيل من ذكر فلان الفعل قبل الاسم ومن أنث فلان الفعل للملائكة وقرأ ابن عامر المحراب بالامالة والباقون بالتفخيم وفى قراءة ابن مسعود فناداه جبريل (المسئلة الثانية) ظاهر اللفظ يدل على أن النداء كان من الملائكة ولاشك أن هذا فى التشريف أعظم فان دل دليل منفصل على ان المنادى كان جبريل عليه السلام فقط صرنا اليه وحملنا هذا اللفظ على التأويل فانه يقال فلان يأكل الاطعمة الطيبة ويلبس الثياب النفيسة أى يأكل من هذا الجنس ويلبس من هذا الجنس مع ان المعلوم أنه لم يأكل جميع الاطعمة ولم يلبس جميع الاثواب فكذا ههنا ومثله فى القرآن الذين قال لهم الناس وهم نعيم بن مسعود ان الناس يعنى أبا سفيان قال المفضل بن سلمة اذا كان القائل رئيسا جاز الاخبار عنه بالجمع لاجتماع أصحابه معه فلما كان جبريل رئيس الملائكة وقلما يبعث الا ومعه جمع صح ذلك أما قوله وهو قائم يصلى فى المحراب فهو يدل على أن الصلاة كانت مشروعة فى دينهم والمحراب قد ذكرنا معناه أما قوله ان الله يبشرك بيحيى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) أما البشارة فقد فسرناها فى قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات وفى قوله يبشرك بيحيى وجهان (الاول) أنه تعالى كان قد عرف زكريا أنه سيكون فى الانبياء رجل اسمه يحيى وله درجة عالية فاذا قيل ان ذلك النبى المسمى بيحيى هو ولدك كان ذلك بشارة له بيحيى عليه السلام (والثانى) أن يكون المعنى ان الله يبشرك بولد اسمه يحيى (المسئله الثانية) قرأ ابن عامر وحمزة ان بكسر الهمزة والباقون بفتحها أما الكسر فعلى ارادة القول أو لان النداء نوع من القول وأما الفتح فتقديره فنادته الملائكة بأن الله يبشرك (المسئلة الثالثة) قرأ حمزة والكسائى يبشرك بفتح الياء وسكون الباء وضم الشين وقرأ الباقون يبشرك وقرئ أيضا يبشرك قال أبو زيد يقال بشر يبشر بشرا وبشر يبشر تبشيرا وابشر يبشر ثلاث لغات (المسئله الرابعة) قرأ حمزة والكسائى يحيى بالامالة لاجل الياء والباقون بالتفخيم وأما انه لم سمى يحيى فقد ذكرناه فى سورة مريم واعلم أنه تعالى ذكر من صفات يحيى ثلاثة أنواع (الصفة الاولى) قوله مصدقا بكلمة من الله وفيه مسئلتان (المسئله الاولى) قال الواحدى قوله مصدقا بكلمة من الله نصب على الحال لانه نكرة ويحيى معرفة (المسئلة الثانية) فى المراد بكلمة من الله قولان (الاول وهو قول أبى عبيدة انها كتاب من الله واستشهد بقولهم أنشد فلان كلمة والمراد به القصيدة الطويلة (والقول الثانى) وهو اختيار الجمهور ان المراد من قوله بكلمة من الله هو عيسى عليه السلام قال السدى لقيت أم عيسى أم يحيى عليهما السلام وهذه حامل بيحيى وتلك بعيسى فقالت يا مريم أشعرت انى حبلى فقالت مريم وأنا أيضا حبلى قالت

تعالى وان كانت عاقرا عجوزا فقد كانت حسنة كذلك وقيل لما رأى الفواكه فى غير ابانها تنبه لجواز ولادة العجوز العاقر من الشيخ الفانى فأقبل على الدعاء من غير تأخير كما ينبئ عنه تقديم الظرف على الفعل لا على معنى أن ذلك كان هو الموجب للاقبال على الدعاء فقط بل كان جزأ أخيرا من العلة التامة التى من جملتها كبر سنه عليه الصلاة والسلام وضعف قواه وخوف مواليه حسبما فصل فى سورة مريم (قال) تفسير للدعاء وبيان لكيفيته لا محل له من الاعراب (رب هب لى من لدنك) كلا الجارين متعلق بهب لاختلاف معنييهما فاللام صلة له ومن لابتداء الغاية مجازا أى أعطنى من محض قدرتك من غير وسط معتاد (ذرية طيبة) كما وهبتها لحنة ويجوز أن يتعلق بمحذوف وقع حالا من ذرية أى كائنة من لدنك والذرية النسل تقع على الواحد والجمع والذكر والانثى والمراد ههنا الواحد فالتأنيث فى الصفة لتأنيث لفظ الموصوف كما فى قول من قال * أبوك خليفة ولدته أخرى * وأنت خليفة ذاك الكمال * وهذا اذا لم يقصد به واحد معين أما اذا قصد به المعين امتنع اعتبار اللفظ نحو طلحة وحمزة فلا يجوز أن يقال جاءت طلحة وذهبت حمزة (انك سميع الدعاء) أى مجيبه وهو تعليل لما قبله وتحريك لسلسلة الاجابة (فنادته الملائكة) كان المنادى جبريل عليه الصلاة والسلام كما يفصح عنه قراءة من قرأ فناداه جبريل وانما جمع كما فى قولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب وماله غير فرس وثوب قال الزجاج أى أتاه النداء من هذا الجنس الذين هم الملائكة

امرأة زكريا فانى وجدت ما فى بطنى يسجد لما فى بطنك فذلك قوله مصدقا بكلمة من الله
وقال ابن عباس ان يحيى كان أكبر سنا من عيسى بستة أشهر وكان يحيى أول من آمن
وصدق بأنه كلمة الله وروحه ثم قتل يحيى قبل رفع عيسى عليهما السلام فان قيل لم سمي
عيسى كلمة فى هذه الآية وفى قوله انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته قلنا فيه
وجوه (الاول) انه خلق بكلمة الله وهو قوله كن من غير واسطة الاب فلما كان
تكوينه بمحض قول الله كن وبمحض تكوينه وتخليقه من غير واسطة الاب والبذر
لاجرم سمي كلمة كما يسمى المخلوق خلقا والمقدور قدرة والمرجو رجاء والمشتهى شهوة وهذا
باب مشهور فى اللغة (والثانى) انه تكلم فى الطفولية وآتاه الله الكتاب فى زمان الطفولية
فكان فى كونه متكلما بالغا مبلغا عظيما فسمي كلمة بهذا التأويل وهو مثل ما يقال فلان
جود واقبال اذا كان كاملا فيهما (والثالث) ان الكلمة كما انها تفيد المعانى
والحقائق كذلك عيسى كان يرشد الى الحقائق والاسرار الالهية فسمي كلمة بهذا
التأويل وهو مثل تسميته روحا من حيث ان الله تعالى أحيا به من الضلالة كما يحيى
الانسان بالروح وقد سمى الله القرآن روحا فقال وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا
(والرابع) انه قد وردت البشارة به فى كتب الانبياء الذين كانوا قبله فلما جاء قيل هذا هو
تلك الكلمة فسمي كلمة بهذا التأويل قالوا ووجه المجاز فيه ان من أخبر عن حدوث أمر
فاذا حدث ذلك الامر قال قد جاء قولى وجاء كلامى أى ما كنت أقول وأتكلم به ونظيره
قوله تعالى وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم أصحاب النار وقال ولكن
حقت كلمة العذاب على الكافرين (الخامس) ان الانسان قد يسمى بفضل الله ولطف
الله فكذا عيسى عليه السلام كان اسمه العلم كلمة الله وروح الله واعلم أن كلمة الله هى
كلامه وكلامه على قول أهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته وعلى قول المعتزلة أصوات
يخلقها الله تعالى فى جسم مخصوص دالة بالوضع على معان مخصوصة والعلم الضرورى
حاصل بأن الصفة القديمة أو الاصوات التى هى أعراض غير باقية يستحيل أن يقال انها
هى ذات عيسى عليه السلام ولما كان ذلك باطلا فى بداهة العقول لم يبق الا التأويل
(الصفة الثانية) ليحيى عليه السلام قوله وسيدا والمفسرون ذكروا فيه وجوها (الاول)
قال ابن عباس السيد الحليم وقال الجبائى انه كان سيدا للمؤمنين رئيسا لهم فى الدين
أعنى فى العلم والحلم والعبادة والورع وقال مجاهد الكريم على الله وقال ابن المسيب
الفقيه العالم وقال عكرمة الذى لا يغلبه الغضب قال القاضى السيد هو المتقدم المرجوع
اليه فلما كان سيدا فى الدين كان مرجوعا اليه فى الدين وقدوة فى الدين فيدخل فيه جميع
الصفات المذكورة من العلم والحلم والكرم والعفة والزهد والورع (الصفة الثالثة)
قوله وحصورا وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى تفسير الحصور والحصر فى اللغة
الحبس يقال حصره يحصره حصرا وحصر الرجل أى اعتقل بطنه والحصور الذى يكتم

وقيل لما كان جبرائيل عليه الصلاة والسلام رئيسهم عبر عنه باسم الجماعة تعظيما له وقيل الرئيس لا بد له من اتباع
فاسند النداء الى الكل مع كونه صادرا عنه خاصة وقرئ فناداه ﴿ ٦٦٤ ﴾ بالامالة (وهو قائم) جملة حالية
من مفعول النداء مقررة لما أفاده الفاء من حصول البشارة عقيب الدعاء وقوله تعالى (يصلى) اما صفة لقائم أو خبر ثان عند من يرى تعدده عند كون الثانى جملة كما فى قوله تعالى فاذا هى حية تسعى أو حال أخرى منه على القول بتعددها بلا عطف ولا بدلية أو حال من المستكن فى قائم وقوله تعالى (فى المحراب) أى فى المسجد أو فى غرفة مريم متعلق بيصلى أو بقائم على تقدير كون يصلى حالا من ضمير قائم لان العامل فيه وفى الحال حينئذ شئ واحد فلا يلزم الفصل بالاجنبى كما يلزم على تقدير باقيه (ان الله يبشرك بيحيى) أى بأن الله وقرئ بكسر الهمزة على تقدير القول أو اجراء النداء مجراه لكونه نوعا منه وقرئ يبشرك من الابشار ويبشرك من الثلاثى وأياما كان ينبغى أن يكون هذا الكلام الى آخره محكيا بعبارته عن الله عز وجل على منهاج قوله تعالى
قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله الآية كما يلوح به مراجعته عليه الصلاة ﴿ السر ﴾
والسلام فى الجواب اليه تعالى بالذات لا بواسطة الملك والعدول عن اسناد التبشير الى نوع العظمة حسبما وقع فى سورة مريم
للجرى على سنن الكبرياء كما فى قول الخلفاء امير المؤمنين يرسم لك بكذا وللايذان بأن ما حكى هنا من النداء والتبشير وما يترتب

عليه من المحاورة كان كل ذلك بتوسط الملك بطريق الحكاية عنه سبحانه لا بالذات كما هو المتبادر وبهذا يتضح اتحاد
المعنى في السورتين الكريمتين فتأمل ﴿ ٦٦٥ ﴾ ويحيى اسم أعجمي وإن جعل عربيا فمنع صرفه للتعريف ووزن

السرور به. والحصور الضيق البخيل. وأما المفسرون فلهم قولان أحدهما أنه
كان عاجزا عن إتيان النساء ثم منهم من قال كان ذلك لصغر الآلة ومنهم من قال كان
ذلك لتعذر الإنزال ومنهم من قال كان ذلك لعدم القدرة فعلى هذا الحصور فعول بمعنى
مفعول كأنه قال محصور عنهن أي محبوس ومثله ركوب بمعنى مركوب وحلوب بمعنى
محلوب وهذا القول عندنا فاسد لأن هذا من صفات النقصان وذكر صفة النقصان
في معرض المدح لا يجوز ولأن على هذا التقدير لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما والقول الثاني
وهو اختيار المحققين أنه الذي لا يأتي النساء لا للعجز بل للعفة والزهد وذلك لأن الحصور
هو الذي يكثر منه حصر النفس ومنعها كالأكول الذي يكثر منه الأكل وكذا الشروب
والظلوم والغشوم والمنع إنما يحصل أن لو كان المقتضي قائما ولولا أن القدرة والداعية
كانتا موجودتين وإلا لما كان حاصرا لنفسه فضلا عن أن يكون حصورا لأن الحاجة
إلى تكثير الحصر والدفع إنما تحصل عند قوة الرغبة والداعية والقدرة وعلى هذا الحصور
بمعنى الحاصر فعول بمعنى فاعل (المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ترك
النكاح أفضل وذلك لأنه تعالى مدحه بترك النكاح وذلك يدل على أن ترك النكاح
أفضل في تلك الشريعة وإذا ثبت أن الترك في تلك الشريعة أفضل وجب أن يكون
الأمر كذلك في هذه الشريعة بالنص والمعقول أما النص فقوله تعالى أولئك الذين هدى
الله فبهداهم اقتده وأما المعقول فهو أن الأصل في الثابت بقاؤه على ما كان والنسخ على
خلاف الأصل (المسألة الرابعة) قوله ونبيا واعلم أن السيد إشارة إلى أمرين أحدهما
قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع إلى تعليم الدين والثاني ضبط مصالحهم فيما يرجع
إلى الأدب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأما الحصور فهو إشارة إلى الزهد
التام فلما اجتمعا حصلت النبوة بعد ذلك لأنه ليس بعدهما إلا النبوة (المسألة الخامسة)
قوله من الصالحين وفيه وجوه (الأول) معناه من أولاد الصالحين (والثاني) أنه
خير كما يقال في الرجل الخير إنه من الصالحين (والثالث) أن صلاحه كان أتم من صلاح
سائر الأنبياء بدليل قوله عليه الصلاة والسلام ما من نبي إلا وقد عصى أو هم بمعصية غير
يحيى فإنه لم يعص ولم يهم فإن قيل لما كان منصب النبوة أعلى من منصب الصلاح فلما
وصفه بالنبوة فما الفائدة في وصفه بعد ذلك بالصلاح قلنا أليس أن سليمان عليه السلام
بعد حصول النبوة قال وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين وتحقيق القول فيه أن
للأنبياء قدرا من الصلاح لو انتقص لانتفت النبوة فذلك القدر بالنسبة إليهم يجري مجرى
حفظ الواجبات بالنسبة إلينا ثم بعد اشتراكهم في ذلك القدر تتفاوت درجاتهم في الزيادة
على ذلك القدر وكل من كان أكثر نصيبا منه كان أعلى قدرا والله أعلم ❊ قوله تعالى
(قال رب أنى يكون لي غلام) في الآية سؤالات (السؤال الأول) قوله رب خطاب مع الله
أو مع الملائكة لا جائز أن يكون خطابا مع الله لأن الآية المتقدمة دلت على أن الذين

الفعل روي عن ابن
عباس رضي الله تعالى
عنهما أنه سمي يحيى لأن الله
تعالى أحيا به عقر أمه
وقال قتادة لأنه تعالى
أحيا قلبه بالإيمان وال
اقرطبي كان اسمه
في الكتاب الأول حيا
ولا بد من تقدير مضاف
يعود إليه الحال أي بولده
يحيى فإن الذوات لا تتعلق
بالأعيان (مصدقا)
حال مقدرة من يحيى
(بكلمة من الله) أي
بعيسى عليه الصلاة
والسلام وإنما سمي كلمة لأنه
وجد بكلمة كن من غير
أب فشابه البديعيات
التي هي عالم الأمر وقيل
لا بتداء بما تحاربه له
محذوف فهو صفة لكلمة
أي بكلمة كائنة منه تعالى
قيل هو أول من آمن به
وصدق بأنه كلمة الله
وروح منه وقال السدي
لقيت أم يحيى أم عيسى
فقالت أم يحيى أشعرت
بحبلي فقالت مريم وأنا
أيضا حبلى قالت فإني
وجدت ما في بطني يسجد
لما في بطنك فذلك قوله
تعالى مصدقا بكلمة الله

﴿ ٨٤ ﴾ ي وقال ابن عباس رضي الله عنهما إن يحيى كان أكبر من عيسى عليهما الصلاة والسلام بستة
أشهر وقيل بثلاث سنين وقيل قبل رفع عيسى عليهما الصلاة والسلام بمدة يسيرة وعلى كل تقدير كون ولادة يحيى وبين
البشارة بها زمان مديد لما أن مريم ولدت وهي بنت ثلاث عشرة سنة أو بنت عشر سنين وقيل بكلمة من الله أي بكتاب الله

نادوه هم الملائكة وهذا الكلام لابد وأن يكون خطابا مع ذلك المنادي لامع غيره ولا جائز أن يكون خطابا مع الملك لانه لا يجوز للانسان أن يقول للملك يارب والجواب للمفسرين فيه قولان (الاول) ان الملائكة لما نادوه بذلك وبشروه به تعجب زكريا عليه السلام ورجع في ازالة ذلك التعجب الى الله تعالى والثاني أنه خطاب مع الملائكة والرب اشارة الى المربي ويجوز وصف المخلوق به فانه يقال فلان يربيني ويحسن الي (السؤال الثاني) لما كان زكريا عليه السلام هو الذي سأل الولد ثم أجابه الله تعالى اليه فلم تعجب منه ولم استبعده الجواب لم يكن هذا الكلام لاجل انه كان شاكا في قدرة الله تعالى على ذلك والدليل عليه وجهان (الاول) ان كل أحد يعلم ان خلق الولد من النطفة انما كان على سبيل العادة لانه لو كان لا نطفة الا من خلق ولا خلق الا من نطفة لزم التسلسل ولزم حدوث الحوادث في الازل وهو محال فعلمنا انه لابد من الانتهاء الى مخلوق خلقه الله تعالى لا من نطفة أو من نطفة خلقها الله تعالى لا من انسان (والوجه الثاني) ان زكريا عليه السلام طلب ذلك من الله تعالى فلو كان ذلك محالا ممتنعا لما طلبه من الله تعالى فثبت بهذين الوجهين أن قوله أنى يكون لي غلام ليس للاستبعاد بل ذكر العلماء فيه وجوها (الاول) أن قوله أنى معناه من أين ويحتمل أن يكون معناه كيف تعطي ولدا على القسم الاول أم على القسم الثاني وذلك لان حدوث الولد يحتمل وجهين أحدهما أن يعيد الله شبابه ثم يعطيه الولد مع شيخوخته فقوله أنى يكون لي غلام معناه كيف تعطي الولد على القسم الاول أم على القسم الثاني فقيل له كذلك أي على هذه الحال والله يفعل ما يشاء وهذا القول ذكره الحسن والاصم والثاني ان من كان آيسا من الشئ مستبعدا لحصوله ووقوعه اذا اتفق ان حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش من شدة الفرح فيقول كيف حصل هذا ومن أين وقع هذا كمن يرى انسانا وهبه أموالا عظيمة يقول كيف وهبت هذه الاموال ومن أين سمحت نفسك بهبتها فكذا ههنا لما كان زكريا عليه السلام مستبعدا لذلك ثم اتفق اجابة الله تعالى اليه صار من عظم فرحه وسروره قال ذلك الكلام (الثالث) أن الملائكة لما بشروه بيحيى لم يعلم انه يرزق الولد من جهة أنثى أو من صلبه فذكر هذا الكلام لذلك الاحتمال (الرابع) ان العبد اذا كان في غاية الاشتياق الى شئ فطلبه من السيد ثم ان السيد يعده بأنه سيعطيه بعد ذلك فالتذ السائل بسماع ذلك الكلام فربما أعاد السؤال ليعيد ذلك الجواب فحينئذ يلتذ بسماع تلك الاجابة مرة أخرى فالسبب في اعادة زكريا هذا الكلام يحتمل أن يكون من هذا الباب (الخامس) نقل عن سفيان بن عيينة انه قال كان دعاؤه قبل البشارة بستين سنة حتى كان قد نسي ذلك السؤال وقت البشارة فلما سمع البشارة زمان الشيخوخة لاجرم استبعد ذلك على مجرى العادة لا شكا في قدرة الله تعالى فقال ما قال (السادس) نقل عن السدي ان زكريا عليه السلام جاءه الشيطان عند سماع البشارة فقال ان هذا الصوت من الشيطان وقد

الشرف وكان فائقا للناس قاطبة فانه لم يلم بخطيئة ولم يهم بمعصية فيا لها من سيادة ما أسناها (وحصورا) عطف على ما قبله أي مبالغا في حصر النفس وحبسها عن الشهوات مع القدرة روي أنه مر في صباه بصبيان فدعوه الى اللعب فقال ما للعب خلقت (ونبيا) عطف على ما قبله مترتب على ما عدد من الخصال الحميدة (من الصالحين) أي ناشئا منهم لانه كان من أصلاب الانبياء عليهم الصلاة والسلام أو كائنا من جملة المشهورين بالصلاح كما في قوله تعالى وانه في الآخرة لمن الصالحين والمراد بالصلاح ما فوق الصلاح الذي لابد منه في منصب النبوة البتة من أقاصي مراتبه وعليه مبنى دعاء سليمان عليه السلام وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين (قال) استئناف مبني على السؤال كأنه قيل فماذا قال زكريا عليه الصلاة

سخر منك فاستبعد الامر على زكريا عليه السلام فقال رب أنى يكون لى غلام وكان مقصوده من هذا الكلام أن يريه الله تعالى آية تدل على أن ذلك الكلام من الوحى والملائكة لا من القاء الشيطان قال القاضى لا يجوز أن يشتبه كلام الملائكة بكلام الشيطان عند الوحى على الانبياء عليهم الصلاة والسلام اذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن كل الشرائع ويمكن أن يقال لما قامت المعجزات على صدق الوحى فى كل ما يتعلق بالدين لا جرم حصل الوثوق هناك بأن الوحى من الله تعالى بواسطة الملائكة ولا مدخل للشيطان فيه أما ما يتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتأكد ذلك بالمعجز فلا جرم بقى احتمال كون ذلك من الشيطان فلا جرم رجع الى الله تعالى فى أن يزيل عن خاطره ذلك الاحتمال * اما قوله تعالى وقد بلغنى الكبر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الكبر مصدر كبر الرجل يكبر اذا أسن قال ابن عباس كان يوم بشر بالولد ابن عشرين ومائة سنة وكانت امرأته بنت تسعين وثمان (المسئلة الثانية) قال أهل المعانى كل شئ صادفته وبلغته فقد صادفك وبلغك وكما جاز أن يقول بلغت الكبر جاز أن يقول بلغنى الكبر يدل عليه قول العرب لقيت الحائط وتلقانى الحائط فان قيل يجوز بلغنى البلد فى موضع بلغت البلد قلنا هذا لا يجوز والفرق بين الموضعين ان الكبر كالشئ الطالب للانسان فهو يأتيه بحدوثه فيه والانسان أيضا يأتيه بمرور السنين عليه أما البلد فليس كالطالب للانسان الذاهب فظهر الفرق * أما قوله وامرأتى عاقر اعلم أن العاقر من النساء التى لا تلد يقال عقر يعقر عقرا ويقال أيضا عقر الرجل وعقر بالحركات الثلاث فى القاف اذا لم يحصل له ولد ورمل عاقر لا ينبت شيئا واعلم أن زكريا عليه السلام ذكر كبر نفسه مع كون زوجته عاقرا لتأكيد حال الاستبعاد * أما قوله قال كذلك الله يفعل ما يشاء ففيه بحثان (الاول) أن قوله قال عائد الى مذكور سابق وهو الرب المذكور فى قوله قال رب أنى يكون لى غلام وقد ذكرنا ان ذلك يحتمل أن يكون هو الله تعالى وأن يكون هو جبريل (البحث الثانى) قال صاحب الكشاف كذلك الله مبتدأ وخبر أى على نحو هذه الصفة الله ويفعل ما يشاء بيان له أى يفعل ما يريد من الافاعيل الخارقة للعادة * قوله تعالى (قال رب اجعل لى آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشى والابكار واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين يا مريم اقنتى لربك واسجدى واركعى مع الراكعين) واعلم أن زكريا عليه السلام لفرط سروره بما بشر به وثقته بكرم ربه وانعامه عليه أحب أن يجعل له علامة تدله على حصول العلوق وذلك لان العلوق لا يظهر فى أول الامر فقال رب اجعل لى آية فقال الله تعالى آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكر ههنا ثلاثة أيام وذكر فى سورة مريم ثلاث ليال فدل مجموع الآيتين على أن تلك الآية كانت حاصلة فى الايام الثلاثة مع لياليها (المسئلة الثانية) ذكروا فى تفسير هذه الآية

كان ذلك بطريق الحكاية عنه تعالى بل جرى على نهج دعائه السابق مبالغة فى التضرع والمناجاة وجدا فى التبتل اليه تعالى واحترازا عما عسى يوهم خطاب الملك من توهم أن علمه سبحانه بما يصدر عنه يتوقف على توسطه كما يتوقف وقوف البشر على ما يصدر عنه سبحانه على توسطه فى عامة الاحوال وان لم يتوقف عليه فى بعضها (أنى يكون لى غلام) وفيه دلالة على أنه قد أخبر بكونه غلاما عند التبشير كما فى قوله تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى وأنى بمعنى كيف أو من أين وكان تامة وأنى واللام متعلقتان بها وتقديم الجار على الفاعل لما مر مرارا من الاعتناء بالمقدم والتشويق الى المؤخر أى كيف أو من أين يحدث لى غلام ويجوز أن تتعلق اللام بمحذوف وقع حالا من غلام اذ لو تأخر لكان صفة له أو ناقصة واسمها ظاهر وخبرها اما أنى واللام متعلقة بمحذوف كما مر أو هو الخبر وأنى نصب على الظرفية (وقد بلغنى الكبر) حال من ياء المتكلم أى أدركنى كبر السن وأثر فى كقولهم أدركته السن وأخذته السن وفيه دلالة على أن كبر السن من حيث كونه من طلائع الموت طالب للانسان لا يكاد يتركه قيل كان له تسع وتسعون سنة وقيل اثنان وتسعون وقيل مائة وعشرون وقيل ستون وقيل خمس وستون وقيل سبعون وقيل خمس وسبعون وقيل خمس وثمانون ولامرأته ثمان وتسعون (وامرأتى عاقر) أى ذات عقر وهو أيضا حال من ياء لى عند من يجوز تعدد الحال أو من ياء بلغنى أى كيف يكون لى ذلك والحال

وجوها أحدها أنه تعالى حبس لسانه ثلاثة أيام فلم يقدر أن يكلم الناس الارمزا وفيه فائدتان احداهما أن يكون ذلك آية على علوق الولد والثانية انه تعالى حبس لسانه عن أمور الدنيا وأقدره على الذكر والتسبيح والتهليل ليكون فى تلك المدة مشتغلا بذكر الله تعالى و بالطاعة والشكر على تلك النعمة الجسيمة وعلى هذا التقدير يصير الشئ الواحد علامة على المقصود وأداء لشكر تلك النعمة فيكون جامعا لكل المقاصد ثم اعلم أن تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه أحدها أن قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر وعجزه عن التكلم بأمور الدنيا من أعظم المعجزات وثانيها أن حصول ذلك المعجز فى تلك الايام المقدرة مع سلامة البنية واعتدال المزاج من جملة المعجزات وثالثها ان اخباره بانه متى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد ثم ان الامر خرج على وفق هذا الخبر يكون أيضا من المعجزات القول الثانى فى تفسير هذه الآية وهو قول أبى مسلم ان المعنى ان زكرياء عليه السلام لما طلب من الله تعالى آية تدله على حصول العلوق قال آيتك أن لا تكلم تصير مامورا بأن لا تتكلم ثلاثة أيام بلياليها مع الخلق أى تكون مشتغلا بالذكر والتسبيح والتهليل معرضا عن الخلق والدنيا شاكرا لله تعالى على اعطاء مثل هذه الموهبة فان كانت لك حاجة دل عليها بالرمز فاذا أمرت بهذه الطاعة فاعلم انه قد حصل المطلوب وهذا القول عندى حسن معقول وأبو مسلم حسن الكلام فى التفسير كثير الغوص على الدقائق واللطائف (القول الثالث) روى عن قتادة انه عليه الصلاة والسلام عوقب بذلك من حيث سأل الآية بعد بشارة الملائكة فأخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام * أما قوله الا رمزا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) أصل الرمز الحركة يقال ارتمز اذا تحرك ومنه قيل للبحر الراموز ثم اختلفوا فى المراد بالرمز ههنا على أقوال أحدها أنه عبارة عن الاشارة كيف كانت باليد أو الرأس أو الحاجب أو العين أو الشفة والثانى انه عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا وحمل الرمز على هذا المعنى أولى لان الاشارة بالشفتين يمكن وقوعها بحيث تكون حركات الشفتين وقت الرمز مطابقة لحركاتهما عند النطق فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعانى الذهنية أسهل والثالث وهو أنه كان يمكنه أن يتكلم بالكلام الخفى وأما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعا منه فان قيل الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثنى منه قلنا لما أدى ما هو المقصود من الكلام سمى كلاما ويجوز أيضا أن يكون استثناء منقطعا فأما ان حملنا الرمز على الكلام الخفى فان الاشكال زائل (المسئلة الثانية) قرأ يحيى بن وثاب الا رمزا بضمتين جمع رموز كرسول ورسل وقرئ رمزا بفتح الراء والميم جمع رامز كخادم وخدم وهو حال منه ومن الناس ومعنى الا رمزا الا مترامزين كما يتكلم الناس مع الاخرس بالاشارة ويكلمهم ثم قال الله تعالى واذكر ربك كثيرا وفيه قولان أحدهما انه تعالى حبس لسانه عن أمور الدنيا الا رمزا فأما فى الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيدا

أي أوامر أي على حالة منافية له كل المنافاة واماثاله عليه الصلاة والسلام مع تحقق ما وعده به وقوعه ويقينه بقدرة الله تعالى عليه لاسيما بعد مشاهدته عليه الصلاة والسلام الشواهد السالفة استعظاما لقدرة الله سبحانه وتعجيبا منها واعتدادا بنعمته عز وجل عليه فى ذلك لا استبعادا له وقيل لكان ذلك للاستبعاد حيث كان بين الدعاء والبشارة ستون سنة وكان قد نسى دعاءه وهو بعيد وقيل كان ذلك استفهاما عن كيفية حدوثه (قال) استئناف كما سلف (كذلك) اشارة الى مصدر يفعل فى قوله عز وجل (الله يفعل ما يشاء) أى ما يشاء أن يفعله من تعاجيب الافاعيل الخارقة للعادات فالله مبتدأ ويفعل خبره والكاف فى محل النصب على انها فى الاصل نعت لمصدر محذوف أى الله يفعل ما يشاء أن يفعله فعلا مثل ذلك الفعل العجيب والصنع البديع الذى هو خلق الولد من شيخ فان وعجوز عاقر فقدم على العامل لافادة القصر بالنسبة الى ما هو أدنى من المشار اليه واعتبرت الكاف مقحمة لتأكيد ما أفاده اسم الاشارة من الفخامة وقد مر تحقيقه فى تفسير قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا أو على أنها حال من ضمير المصدر المقدر معرفة ﴿ وكان ﴾ أي يفعل الفعل كائنا مثل ذلك أو فى محل الرفع على أنها خبر والجلالة مبتدأ أى على نحو هذا الشأن البديع شأن الله تعالى ويفعل ما يشاء بيان ذلك الشأن المبهم أو كذلك خبر لمبتدا محذوف أي الامر كذلك وقوله تعالى الله يفعل ما يشاء بيان له (قال رب

وكان ذلك من المعجزات الباهرة والقول الثانى أن المراد منه الذكر بالقلب وذلك لان المستغرقين فى بحار معرفة الله تعالى عادتهم فى الاول أن يواظبوا على الذكر اللسانى مدة فاذا امتلأ القلب من نور ذكر الله سكت اللسان وبقى الذكر فى القلب ولذلك قالوا من عرف الله كل لسانه فكأن زكريا عليه السلام أمر بالسكوت واستحضار معانى الذكر والمعرفة واستدامتها ثم قال وسبح بالعشى والابكار وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) العشى من حين تزول الشمس الى أن تغيب قال الشاعر

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه * ولا الفئ من برد العشى تذوق

والفئ انما يكون من حين زوال الشمس الى أن يتناهى غروبها وأما الابكار فهو مصدر أبكر يبكر اذا خرج للامر فى أول النهار ومثله بكر وابتكر وبكر ومنه الباكورة لاول الثمرة هذا هو أصل اللغة ثم سمى ما بين طلوع الفجر الى الضحى ابكارا كما سمى اصباحا وقرأ بعضهم والابكار بفتح الهمزة جمع بكر كسحر واسحار ويقال أتيته بكر بفتحتين (المسئلة الثانية) فى قوله وسبح قولان أحدهما المراد منه وصل لان الصلاة تسمى تسبيحا قال الله تعالى فسبحان الله حين تمسون وأيضا الصلاة مشتملة على التسبيح فجاز تسمية الصلاة بالتسبيح وههنا الدليل دل على وقوع هذا المحتمل وهو من وجهين (الاول) انا لو حملناه على التسبيح والتهليل لم يبق بين هذه الآية وبين ما قبلها وهو قوله واذكر ربك فرق وحينئذ يبطل العطف لان عطف الشئ على نفسه غير جائز والثانى وهو انه شديد الموافقة لقوله تعالى أقم الصلاة طرفى النهار والقول الثانى ان قوله واذكر ربك محمول على الذكر باللسان (القصة الثالثة) وصفه طهارة مريم صلوات الله عليها * قوله سبحانه وتعالى واذ قالت الملائكة يامريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) عامل الاعراب ههنا فى اذ هو ما ذكرناه فى قوله اذ قالت امرأة عمران من قوله سميع عليم ثم عطف عليه اذ قالت الملائكة وقيل تقديره واذكر اذ قالت الملائكة (المسئلة الثانية) قالوا المراد بالملائكة ههنا جبريل وحده وهذا كقوله ينزل الملائكة بالروح من أمره يعنى جبريل وهذا وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه لان سورة مريم دلت على أن المتكلم مع مريم عليها السلام هو جبريل عليه السلام وهو قوله فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا (المسئلة الثالثة) اعلم ان مريم عليها السلام ما كانت من الانبياء لقوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا رجالا يوحى اليهم من أهل القرى واذا كان كذلك كان ارسال جبريل عليه السلام اليها اما أن يكون كرامة لها وهو مذهب من يجوز كرامات الاولياء أو ارهاصا لعيسى عليه السلام وذلك جائز عندنا وعند الكعبى من المعتزلة أو معجزة لزكرياء عليه السلام وهو قول جمهور المعتزلة ومن الناس من قال ان ذلك كان على سبيل النفث فى الروع والالهام والالقاء فى القلب كما كان فى حق أم موسى عليه السلام فى قوله وأوحينا الى أم موسى (المسئلة الرابعة) اعلم

(اجعل لى آية) أى علامة تدلنى على تحقق المسؤل ووقوع الحبل وانما سألها لان العلوق أمر خفى لا يوقف عليه فاراد أن يطلعه الله تعالى عليه ليتلقى تلك النعمة الجليلة من حين حصولها بالشكر ولا يؤخره الى أن يظهر ظهورا معتادا ولعل هذا السؤال وقع بعد البشارة بزمان مديد اذ به يظهر ما ذكر من كون التفاوت بين سنى يحيى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بستة أشهر أو بثلاث سنين لان ظهور العلامة كان عقيب تعيينها لقوله تعالى فى سورة مريم فخرج على قومه من المحراب فاوحى اليهم الآية اللهم الا أن تكون المحاورة بين زكريا ومريم فى حالة كبرها وقد عدت من جملة من تكلم فى الصغر بموجب قولها المحكى والجعل ابداعى واللام متعلقة به والتقديم لما مر مرارا من الاعتناء بما قدم والتشويق الى ما أخر أو بمحذوف وقع حالا من آية وقيل هو بمعنى التصيير المستدعى لمفعولين أولهما آية وثانيهما لى والتقديم لانه لا مسوغ لكون آية مبتدأ عند انحلال الجملة الى مبتدا وخبر سوى تقديم الجار فلا تتغير حالهما بعد دخول الناسخ (قال آيتك ألا تكلم الناس) أى أن لا تقدر على تكليمهم (ثلاثة أيام) أى متوالية لقوله تعالى فى سورة مريم ثلاث ليال سويا مع القدرة على الذكر والتسبيح وانما جعلت آيته ذلك لتخليص المدة لذكر الله تعالى وشكره قضاء لحق النعمة كانه قيل آية حصول المطلوب ووصول النعمة ان تحبس لسانك الا عن شكرها وأحسن الجواب ما اشتق من السؤال (الا رمزا) أى اشارة بيد أو رأس أو نحوهما

[illegible]

على أن المراد بالكلام ما فهم منه المراد ولا ريب في كون الرمز من ذلك القبيل وقرئ رمزا بفتحتين على أنه جمع رامز كخدم وخدمين على أنه جمع رموز كرسل على أنه حال منه ومن الناس معا كقوله متى ما تلقني فردين ترجف * روانف أليتيك وتستطارا (واذكر ربك) أي في أيام الحبسة شكرا لحصول التفضل والانعام كما يؤذن به التعرض لعنوان الربوبية (كثيرا) أي ذكرا كثيرا أو زمانا كثيرا (وسبح) أي سبحه تعالى أو افعل التسبيح (بالعشي) أي من الزوال الى الغروب وقيل من العصر الى ذهاب صدر الليل (والابكار) من طلوع الفجر الى الضحى قيل المراد بالتسبيح الصلاة بدليل تقييده بالوقت كما في قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وقيل الذكر اللساني كما أن المراد بالذكر الذكر القلبي وقرئ الابكار بفتح الهمزة على أنه جمع بكر كسحر وأسحار (واذ قالت الملائكة) شروع في شرح بقية أحكام اصطفاء آل عمران اثر الاشارة الى نبذ من فضائل بعض أقاربهم أعني زكريا ويحيى عليهما الصلاة والسلام لاستدعاء [illegible] اشتمال الكلام ايماء اليها حسبما أشير اليه وقرئ بتذكير الفعل والمراد بالملائكة جبريل عليه الصلاة والسلام وقد [illegible] من الكلام منصوب بمضمر معطوف على المضمر السابق عطف القصة على القصة وقيل معطوف على الظرف السابق [illegible]

أن المذكور في هذه الآية أولا هو الاصطفاء وثانيا التطهير وثالثا الاصطفاء على نساء العالمين ولا يجوز أن يكون الاصطفاء أولا من الاصطفاء الثاني لما أن التصريح بالتكرير غير لائق فلابد من صرف الاصطفاء الاول الى ما اتفق لها من الامور الحسنة في أول عمرها والاصطفاء الثاني الى ما اتفق لها في آخر عمرها (النوع الاول) من الاصطفاء فهو أمور (أحدها) انه تعالى قبل تحريرها مع انها كانت أنثى ولم يحصل مثل هذا المعنى لغيرها من الاناث (وثانيها) قال الحسن ان أمها لما وضعتها ما غذتها طرفة عين بل ألقتها الى زكريا وكان رزقها يأتيها من الجنة (وثالثها) انه تعالى فرغها لعبادته وخصها في هذا المعنى بأنواع اللطف والهداية والعصمة (ورابعها) انه كفاها أمر معيشتها فكان يأتيها رزقها من عند الله تعالى على ما قال الله تعالى أنى لك هذا قالت هو من عند الله (وخامسها) أنه تعالى أسمعها كلام الملائكة شفاها ولم يتفق ذلك لانثى غيرها فهذا هو المراد من الاصطفاء الاول وأما التطهير ففيه وجوه (أحدها) انه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية فهو كقوله تعالى في أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ويطهركم تطهيرا (وثانيها) انه تعالى طهرها عن مسيس الرجال (وثالثها) طهرها عن الحيض قالوا كانت مريم لا تحيض (ورابعها) وطهرك من الافعال الذميمة والعادات القبيحة (وخامسها) وطهرك عن مقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم (وأما الاصطفاء الثاني) فالمراد انه تعالى وهب لها عيسى عليه السلام من غير أب وأنطق عيسى حال انفصاله منها حتى شهد بما يدل على براءتها عن التهمة وجعلها وابنها آية للعالمين فهذا هو المراد من هذه الالفاظ الثلاثة (المسئلة الخامسة) روى انه عليه الصلاة والسلام قال حسبك من نساء العالمين أربع مريم وآسية امرأة فرعون وخديجة وفاطمة عليهن السلام فقيل هذا الحديث دل على أن هؤلاء الاربع أفضل من سائر النساء وهذه الآية دلت على ان مريم عليها السلام أفضل من الكل وقول من قال المراد انها مصطفاة على عالمي زمانها فهذا ترك الظاهر * ثم قال تعالى يا مريم اقنتي لربك واسجدي وقد تقدم تفسير القنوت في سورة البقرة في قوله تعالى وقوموا لله قانتين وبالجملة فلما بين تعالى انها مخصوصة بمزيد المواهب والعطايا من الله أوجب عليها مزيد الطاعات شكرا لتلك النعم السنية وفي الآية سؤالات (السؤال الاول) لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع والجواب من وجوه (الاول) ان الواو تفيد الاشتراك ولا تفيد الترتيب (الثاني) ان غاية قرب العبد من الله أن يكون ساجدا قال عليه الصلاة والسلام أقرب ما يكون العبد من ربه اذا سجد فلما كان السجود مختصا بهذا النوع من الرتبة والفضيلة لا جرم قدمه على سائر الطاعات * ثم قال واركعي مع الراكعين وهو اشارة الى الامر بالصلاة فكأنه تعالى يأمرها بالمواظبة على السجود في أكثر الاوقات وأما الصلاة فانها تأتي بها في أوقاتها المعينة لها (الثالث) قال ابن الانباري قوله تعالى اقنتي أمر بالعبادة على العموم ثم قال بعد ذلك اسجدي واركعي يعني

(اذ قالت الملائكة) منصوب بناصبه [illegible] واذكر أيضا من شواهد اصطفائهم وقت قول الملائكة عليهم الصلاة
والسلام (يا مريم) ويكرر التذكير للاشعار بمزيد الاعتناء بما يحكى من أحكام الاصطفاء والتنبيه على

استعملي السجود في وقته اللائق به واستعملي الركوع في وقته اللائق به وليس المراد أن يجمع بينهما ثم يقدم السجود على الركوع والله أعلم (الرابع) ان الصلاة تسمى سجودا كما قيل في قوله وادبار السجود وفي الحديث اذا دخل أحدكم المسجد فليسجد سجدتين وأيضا المسجد سمي باسم مشتق من السجود والمراد منه موضع الصلاة وأيضا أشرف أجزاء الصلاة السجود وتسمية الشيء باسم أشرف أجزائه نوع مشهور في المجاز اذا ثبت هذا فنقول قوله يا مريم اقنتي معناه يا مريم قومي وقوله واسجدي أي صلي فكان المراد من هذا السجود الصلاة ثم قال واركعي مع الراكعين اما أن يكون أمرا لها بالصلاة بالجماعة فيكون قوله واسجدي أمرا بالصلاة حال الانفراد وقوله واركعي مع الراكعين أمرا بالصلاة في الجماعة أو يكون المراد من الركوع التواضع ويكون قوله واسجدي أمرا ظاهرا بالصلاة وقوله واركعي مع الراكعين أمرا بالخضوع والخشوع بالقلب (الوجه الخامس) في الجواب لعله كان السجود في ذلك الدين متقدما على الركوع (السؤال الثاني) ما المراد من قوله واركعي مع الراكعين الجواب قيل معناه افعلي كفعلهم وقيل المراد به الصلاة في الجماعة كانت مأمورة بأن تصلي في بيت المقدس مع المجاورين فيه وان كانت لا تختلط بهم (السؤال الثالث) لم لم يقل واركعي مع الراكعات والجواب لان الاقتداء بالرجال حال الاختفاء من الرجال أفضل من الاقتداء بالنساء واعلم أن المفسرين قالوا لما ذكرت الملائكة هذه الكلمات مع مريم عليها السلام شفاها قامت مريم في الصلاة حتى ورمت قدماها وسال الدم والقيح من قدميها * قوله تعالى (ذلك من أنباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم اذ يختصمون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذلك اشارة الى ما تقدم والمعنى ان الذي مضى ذكره من حديث حنة وزكريا ويحيى وعيسى ابن مريم انما هو من أخبار الغيب فلا يمكنك أن تعلمه الا بالوحي فان قيل لم نفيت هذه المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة وترك نفي استماع هذه الانباء من حفاظها وهو موهوم قلنا كان معلوما عندهم علما يقينا انه ليس من أهل السماع والقراءة وكانوا منكرين للوحي فلم يبق الا المشاهدة وهي وان كانت في غاية الاستبعاد الا انها نفيت على سبيل التهكم بالمنكرين للوحي مع علمهم بأنه لا سماع ولا قراءة ونظيره وما كنت بجانب الغربي وما كنت بجانب الطور وما كنت لديهم اذ أجمعوا أمرهم ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا (المسئلة الثانية) الانباء الاخبار عما غاب عنك وأما الايحاء فقد ورد الكتاب به على معان مختلفة يجمعها تعريف الموحى اليه بأمر خفي من اشارة أو كتابة أو غيرهما وبهذا التفسير يعد الالهام وحيا كقوله تعالى وأوحى ربك الى النحل وقال في الشياطين يوحون الى أوليائهم وقال فأوحى اليهم أن سبحوا بكرة وعشيا فلما كان الله سبحانه ألقى هذه الاشياء الى الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام بحيث

استقلالها وانفرادها عن الاحكام السابقة فانها من أحكام التربية الجسمانية اللائقة بحال صغر مريم وهذه من باب التربية الروحانية بالتكاليف الشرعية المتعلقة بحال كبرها قيل كلموها شفاها كرامة لها أو ارهاصا لنبوة عيسى عليه الصلاة والسلام لمكان الاجماع على أنه تعالى لم يستنبئ امرأة وقيل ألهموها (ان الله اصطفاك) أولا حيث تقبلك من أمك بقبول حسن ولم يتقبل غيرك أنثى ورباك في حجر زكريا عليه السلام ورزقك من رزق الجنة وخصك بالكرامات السنية (وطهرك) أي مما يستقذر من الاحوال والافعال ومما قذفك به اليهود بانطاق الطفل (واصطفاك) آخرا (على نساء العالمين) بأن وهب لك عيسى عليه الصلاة والسلام من غير أب ولم يكن ذلك لاحد من النساء وجعلكما آية للعالمين فعلى هذا ينبغي أن يكون تقديم حكاية هذه المقاولة على حكاية بشارتها بعيسى عليه الصلاة والسلام لما مر مرارا من التنبيه على أن كلا منهما مستحق للاستقلال بالتذكير ولو روعي الترتيب الخارجي لتبادر كون الكل شيئا واحدا وقيل المراد بالاصطفاء الاول واحد والتكرير للتأكيد وتبيين من اصطفاها عليهن فحينئذ لا اشكال في ترتيب النظم الكريم فيحمل حينئذ الاصطفاء على

يخفى ذلك على غيره سماه وحيا * أما قوله تعالى اذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا في تلك الاقلام وجوها (الاول) المراد بالاقلام التي كانوا يكتبون بها التوراة وسائر كتب الله تعالى وكان القراع على أن كل من جرى قلمه على عكس جرى الماء فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا كذلك فسلموا الامر له وهذا قول الاكثرين (والثانى) أنهم ألقوا عصيهم في الماء الجارى فجرت عصا زكريا على ضد جرية الماء فغلبهم وهذا قول الربيع (والثالث) قال أبو مسلم معنى يلقون أقلامهم مما كانت الامم تفعله من المساهمة عند التنازع فيطرحون منها ما يكتبون عليها أسماءهم فمن خرج له السهم سلم له الامر وقد قال الله تعالى فساهم فكان من المدحضين وهو شبيه بأمر القداح التى تتقاسم بها العرب لحم الجزور وانما سميت هذه السهام أقلاما لانها تقلم وتبرى وكل ما قطعت منه شيئا بعد شئ فقد قلمته ولهذا السبب يسمى ما يكتب به قلما قال القاضى وقوع لفظ القلم على هذه الاشياء وان كان صحيحا نظرا الى أصل الاشتقاق الا أن العرف الظاهر أوجب اختصاص القلم بهذا الذى يكتب به فوجب حمل لفظ القلم عليه (المسئلة الثانية) ظاهر الآية يدل على أنهم كانوا يلقون أقلامهم فى شئ على وجه يظهر به امتياز بعضهم عن البعض فى استحقاق ذلك المطلوب أما ليس فيه دلالة على كيفية ذلك الالقاء الا أنه روى فى الخبر أنهم كانوا يلقونها فى الماء بشرط أن من جرى قلمه على خلاف جرى الماء فاليد له ثم انه حصل هذا المعنى لزكريا عليه السلام فلا جرم صار هو أولى بكفالتها والله أعلم (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى السبب الذى لاجله رغبوا فى كفالتها حتى أدتهم تلك الرغبة الى المنازعة فقال بعضهم ان عمران أباها كان رئيسا لهم ومقدما عليهم فلاجل حق أبيها رغبوا فى كفالتها وقال بعضهم ان أمها حررتها لعبادة الله تعالى ولخدمة بيت الله تعالى ولاجل ذلك حرصوا على التكفل بها وقال آخرون بل لان فى الكتب الالهية كان بيان أمرها وأمر عيسى عليه السلام حاصلا فتقربوا لهذا السبب حتى اختصموا (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى أن أولئك المختصمين من كانوا فمنهم من قال كانوا هم خدمة البيت ومنهم من قال بل العلماء والاحبار وكتاب الوحى ولا شبهة فى أنهم كانوا من الخواص وأهل الفضل فى الدين والرغبة فى الطريق أما قوله أيهم يكفل مريم ففيه حذف والتقدير يلقون أقلامهم لينظروا أيهم يكفل مريم وانما حسن لكونه معلوما أما قوله وما كنت لديهم اذ يختصمون فالمعنى وما كنت هنالك اذ يتقارعون على التكفل بها واذ يختصمون بسببها فيحتمل أن يكون المراد بهذا الاختصام ما كان قبل الاقراع ويحتمل أن يكون اختصاما آخر حصل بعد الاقراع وبالجملة فالمقصود من الآية شدة رغبتهم فى التكفل بشأنها والقيام باصلاح مهماتها وما ذاك الا لدعاء أمها حيث قالت فتقبل منى انك أنت السميع العليم وقالت انى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم * قوله سبحانه وتعالى (اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا

ما ذكر أولا وتجعل هذه المقاولة قبل بشارتها بعيسى عليه الصلاة والسلام ايذانا بكونها قبل ذلك متوفرة على الطاعات والعبادات حسبما أمرت به مجتهدة فيها مقبلة على الله تعالى متبتلة اليه تعالى منسلخة عن أحكام البشرية مستعدة لفيضان الروح عليها (يا مريم) تكرير النداء للايذان بأن المقصود بالخطاب ما يرد بعده وأن ما قبله من تذكير النعم كان تمهيدا لذكره وترغيبا فى العمل بموجبه (اقنتى لربك) أى قومى فى الصلاة أو أطيلى القيام فيها له تعالى والتعرض لعنوان ربوبيته تعالى لها للاشعار بعلة وجوب الامتثال بالامر (واسجدى واركعى مع الراكعين) أمرت بالصلاة بالجماعة بذكر أركانها مبالغة فى ايجاب رعايتها وايذانا بفضيلة كل منها وأصالته وتقديم السجود على الركوع اما لكون الترتيب فى شريعتهم كذلك واما لكون السجود أفضل أركان الصلاة وأقصى مراتب الخضوع ولا يقتضى ذلك كون الترتيب الخارجى كذلك بل اللائق به الترقى من الادنى الى الاعلى واما ليقترن اركعى بالراكعين للاشعار بأن من لا ركوع فى صلاتهم ليسوا مصلين وأما ما قيل من أن الواو لا توجب الترتيب فغايته تصحيح لا الترجيح وتجريد الامر بالركنين الاخيرين عما قيد به الاول لما أن المراد تقييد الامر بالصلاة بذلك وقد فعل حيث قيد به الركن الاول منها وقيل المراد بالقنوت ادامة الطاعات كما فى قوله تعالى أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وبالسجود الصلاة لما بين أنه أفضل أركانها وبالركوع الخشوع والاخبات قيل لما أمرت بذلك قامت فى الصلاة حتى ورمت قدماها وسالت دما

والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس فى المهد وكهلا ومن الصالحين) اعلم انه تعالى لما شرح حال مريم عليها السلام فى أول أمرها وفى آخر أمرها شرح كيفية ولادتها لعيسى عليه السلام فقال اذ قالت الملائكة وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) اختلفوا فى العامل فى اذ قيل العامل فيه وما كنت لديهم اذ قالت الملائكة وقيل يختصمون اذ قالت الملائكة وقيل انه معطوف على اذ الاولى فى قوله اذ قالت امرأة عمران وقيل التقدير ان ما وصفته من أمور زكريا وهبة الله له يحيى كان اذ قالت الملائكة يامريم ان الله يبشرك وأما أبو عبيدة فانه يجرى فى هذا الباب على مذهب له معروف وهو أن اذ صلة فى الكلام وزيادة واعلم أن القولين الاولين فيهما بعض الضعف وذلك لان مريم حال ماكانوا يلقون الاقلام وحال ماكانوا يختصمون مابلغت الحد الذى تبشر فيه بعيسى عليه السلام الا قول الحسن فانه يقول انها كانت عاقلة فى حال الصغر فان ذلك كان من كراماتها فان صح ذلك جاز فى تلك الحال أن يرد عليها البشرى من الملائكة والا فلا بد من تأخر هذه البشرى الى حين العقل ومنهم من تكلف الجواب فقال يحتمل أن يقال الاختصام والبشرى وقعا فى زمان واسع كما تقول لقيته فى سنة كذا وهذا الجواب بعيد والاصوب هو الوجه الثالث والرابع أما قول أبى عبيدة فقد عرفت ضعفه والله أعلم (المسئلة الثانية) ظاهر قوله اذ قالت الملائكة يفيد الجمع الا أن المشهور أن ذلك المنادى كان جبريل عليه السلام وقد قررناه فيما تقدم وأما البشارة فقد ذكرنا تفسيرها فى سورة البقرة فى قوله وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأما قوله تعالى بكلمة منه فقد ذكرنا تفسير الكلمة من وجوه وأليقها بهذا الموضع وجهان (الاول) أن كل علوق وان كان مخلوقا بواسطة الكلمة وهى قوله كن الا ان ماهو السبب المتعارف كان مفقودا فى حق عيسى عليه السلام وهو الاب فلاجرم كان اضافة حدوثه الى الكلمة أكمل وأتم فجعل بهذا التأويل كأنه نفس الكلمة كما ان من غلب عليه الجود والكرم والاقبال يقال فيه على سبيل المبالغة انه نفس الجود ومحض الكرم وصريح الاقبال فكذا ههنا (والوجه الثانى) ان السلطان العادل قد يوصف بأنه ظل الله فى أرضه وبانه نور الله لما انه سبب لظهور ظل العدل ونور الاحسان فكذلك كان عيسى عليه السلام سببا لظهور كلام الله عز وجل بسبب كثرة بياناته وازالة الشبهات والتحريفات عنه فلا يبعد أن يسمى بكلمة الله تعالى على هذا التأويل فان قيل ولم قلتم ان حدوث الشخص من غير نطفة الاب ممكن قلنا اما على أصول المسلمين فالامر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان (الاول) ان تركيب الاجسام وتأليفها على وجه يحصل فيها الحياة والفهم والنطق أمر ممكن وثبت انه تعالى قادر على الممكنات بأسرها وكان سبحانه وتعالى قادرا على ايجاد الشخص لامن نطفة الاب واذا ثبت الامكان ثم ان المعجز قام على صدق النبى فوجب أن يكون صادقا ثم أخبر عن وقوع ذلك الممكن والصادق اذا أخبر عن وقوع الممكن وجب القطع بكونه كذلك فثبت صحة ماذكرناه (الثانى) ماذكره الله تعالى

ذلك) اشارة الى ماسلف من الامور البديعة ومافيه من معنى البعد للتنبيه على علو شأن المشار اليه وبعد منزلته فى الفضل وهو مبتدأ خبره قوله تعالى (من أنباء الغيب) ﴿٦٧٣﴾ أى من الانباء المتعلقة بالغيب والجملة مستأنفة لامحل لها من الاعراب وقوله تعالى (نوحيه اليك) جملة مستقلة مبينة للاولى وقيل الخبر هو الجملة الثانية ومن أنباء الغيب اما متعلق بنوحيه أو حال من ضميره أى نوحى من أنباء الغيب او نوحيه حال كونه من جملة انباء الغيب وصيغة الاستقبال للايذان بان الوحى لم ينقطع بعد (وما كنت لديهم) أى عند الذين اختلفوا وتنازعوا فى تربية مريم وهو تقرير وتحقيق لكونه وحيا على طريقة التهكم بمنكريه كما فى قوله تعالى وما كنت بجانب الغربى الآية وما كنت ثاويا فى أهل مدين الآية فان طريق معرفة أمثال هاتيك الحوادث والواقعات اما المشاهدة واما السماع وعدمه محقق عندهم فبقى احتمال المعاينة المستحيلة ضرورة فنفيت تهكما بهم (اذ يلقون أقلامهم) ظرف للاستقرار العامل فى لديهم وأقلامهم أقداحهم التى اقترعوا بها وقيل اقترعوا باقلامهم التى كانوا يكتبون بها التوراة تبركا (أيهم يكفل مريم) متعلق بمحذوف دل عليه يلقون أقلامهم أى يلقونها ينظرون أو ليعلموا أيهم يكفلها (وما كنت لديهم اذ يختصمون) أى فى شأنها تنافسا فى كفالتها حسبما ذكر فيما سبق وتكرير ماكنت لديهم ... يختصمون على ... يلقون كما فى قوله عز وجل ﴿٨٥﴾ ... بين أهل ... يختصمون به

فى قوله ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم فلما لم يبعد تخليق آدم من غير أب فلأن لا يبعد تخليق عيسى من غير أب كان أولى وهذه حجة ظاهرة وأما على أصول الفلاسفة فالامر فى تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه (الاول) ان الفلاسفة اتفقوا على انه لا يمتنع حدوث الانسان على سبيل التوالد من غير تولد قالوا لان بدن الانسان انما استعد لقبول النفس الناطقة التى تدبر بواسطة حصول المزاج المخصوص فى ذلك البدن وذلك المزاج انما حصل لامتزاج العناصر الاربعة على قدر معين فى مدة معينة فحصول أجزاء العناصر على ذلك القدر الذى يناسب بدن الانسان غير ممتنع وامتزاجها غير ممتنع فامتزاجها يكون عند حدوث الكيفية المزاجية واجبا وعند حدوث الكيفية المزاجية يكون تعلق النفس بذلك البدن واجبا فثبت ان حدوث الانسان على سبيل التولد معقول ممكن واذا كان الامر كذلك فحدوث الانسان لا عن الاب أولى بالجواز والامكان (الوجه الثانى) وهو أنا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد كتولد الفأر عن المدر والحيات عن الشعر والعقارب عن الباذروج واذا كان كذلك فتولد الولد لا عن الاب أولى أن لا يكون ممتنعا (الوجه الثالث) وهو أن التخيلات الذهنية كثيرا ما تكون أسبابا لحدوث الحوادث الكثيرة ليس أن تصور المنافى يوجب حصول كيفية الغضب و يوجب حصول السخونة الشديدة فى البدن أليس اللوح الطويل اذا كان موضوعا على الارض قدر الانسان على المشى عليه ولو جعل كالقنطرة على وهدة لم يقدر على المشى عليه بل كلما مشى عليه يسقط وما ذاك الا أن تصور السقوط يوجب حصول السقوط وقد ذكروا فى كتب الفلسفة أمثلة كثيرة لهذا الباب وجعلوها كالاصل فى بيان جواز المعجزات والكرامات فما المانع من أن يقال انه لما تخيلت صورته عليه السلام كفى ذلك فى علوق الولد فى رحمها واذا كان كل هذه الوجوه ممكنا محتملا كان القول بحدوث عيسى عليه السلام من غير واسطة الاب قولا غير ممتنع ولوانك طالبت جميع الاولين والاخرين من أرباب الطبائع والطب والفلسفة على اقامة حجة اقناعية فى امتناع حدوث الولد من غير الاب لم يجدوا اليه سبيلا الا الرجوع الى استقراء العرف والعادة وقد اتفق علماء الفلاسفة على ان مثل هذا الاستقراء لا يفيد الظن القوى فضلا عن العلم فعلمنا ان ذلك أمر ممكن فلما أخبر الصادق عن وقوعه وجب الجزم به والقطع بصحته أما قوله تعالى بكلمة منه فلفظة من ليست للتبعيض ههنا اذ لو كان كذلك لكان الله تعالى متجزئا متبعضا محتملا للاجتماع والافتراق، وكل من كان كذلك فهو محدث وتعالى الله عنه بل المراد من كلمة من ههنا ابتداء الغاية وذلك لان فى حق عيسى عليه السلام لما لم تكن واسطة الاب موجودة صار تأثير كلمة الله تعالى فى تكوينه وتخليقه أكمل وأظهر فكان كون كلمة الله مبدأ لظهوره ولحدوثه أكمل فكان المعنى لفظ ما ذكرناه لا ما يتوهمه النصارى والحلولية وأما قوله تعالى اسمه المسيح عيسى ابن مريم ففيه سؤالات (السؤال الاول) المسيح هل هو اسم

اذ يختصمون اليك وانهم يجوى للدلالة على ان كل واحد منهم قديم حيطلوه عليه الصلاة والسلام عندما قاله الاقلام وعدم حضوره عند الاختصام مستقل بالشهادة على نبوته عليه الصلاة والسلام لأجعينا الله أريد باختصامهم تنازعهم قبل الاقتراع فان تغيير الترتيب فى الذكر مؤكد له (اذ قالت الملائكة) شروع فى قصة عيسى عليه الصلاة والسلام وهو بدل من واذ قالت الملائكة منصوب بناصبه وما بينهما اعتراض جئ به تقريرا لما سبق وتنبيها على استقلاله وكونه حقيقا بأن يعد على حياله من شواهد النبوة وترك العطف بينهما بناء على اتحاد المخاطب والمخاطب وايذانا بتقارن الخطابين أو تقاربهما فى الزمان وقيل منصوب بمضمر معطوف على ناصبه قيل بدل من اذ يختصمون كأنه قيل وما كنت حاضرا فى ذلك الزمان المديد الذى وقع فى طرف منه الاختصام وفى طرف آخر هذا الخطاب اشارا باحاطته عليه الصلاة والسلام بتفاصيل أحوال مريم من أولها الى آخرها والقائل جبريل عليه الصلاة والسلام وايراد صيغة الجمع لما مر (يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه) من لابتداء الغاية مجازا متعلقة بمحذوف وقع صفة للكلمة أى بكلمة كائنة منه عز وجل (اسمه) ذكر الضمير الراجع الى الكلمة لكونها عبارة عن مذكر وهو مبتدأ خبره (المسيح) وقوله تعالى (عيسى) بدل منه أو عطف بيان وقيل خبر آخر وقيل خبر مبتدأ محذوف وقيل منصوب باضمار أعنى مدحا وقوله تعالى (ابن مريم) صفة له مشتق

مشتق أو موضوع والجواب فيه قولان الاول قال أبو عبيدة والليث أصله بالعبرانية مشيحا فعربته العرب وغيروا لفظه وعيسى أصله ايشوع كما قالوا في موسى أصله موشى أو ميشا بالعبرانية وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق والقول الثاني انه مشتق وعليه الاكثرون ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس انما سمي عيسى عليه السلام مسيحا لانه ما كان يمسح بيده ذا عاهة الابرئ من مرضه الثاني قال أحمد بن يحيى سمي مسيحا لانه كان يمسح الارض أي يقطعها ومنه مساحة اقسام الارض وعلى هذا المعنى يجوز أن يقال لعيسى مسيح بالتشديد على المبالغة كما يقال للرجل فسيق وشريب الثالث انه كان مسيحا لانه كان يمسح رأس اليتامى لله تعالى فعلى هذه الاقوال هو فعيل بمعنى فاعل كرحيم بمعنى راحم الرابع أنه مسح من الاوزار والآثام والخامس سمي مسيحا لانه ما كان في قدمه خمص فكان ممسوح القدمين والسادس سمي مسيحا لانه كان ممسوحا بدهن طاهر مبارك يمسح به الانبياء ولا يمسح به غيرهم ثم قالوا وهذا الدهن يجوز أن يكون الله تعالى جعله علامة حتى تعرف الملائكة أن كل من مسح به وقت الولادة فانه يكون نبيا السابع سمي مسيحا لانه مسحه جبريل صلى الله عليه وسلم بجناحه وقت ولادته ليكون ذلك صونا له عن مس الشيطان الثامن سمي مسيحا لانه خرج من بطن امه ممسوحا بالدهن وعلى هذه الاقوال يكون المسيح بمعنى الممسوح فعيل بمعنى مفعول قال أبو عمرو بن العلاء المسيح الملك وقال النخعي المسيح الصديق والله أعلم ولعلهما قالا ذلك من جهة كونه مدحا لا لدلالة اللغة عليه واما المسيح الدجال فانما سمي مسيحا لاحد وجهين أحدهما لانه ممسوح احد العينين والثاني أنه يمسح الارض أي يقطعها في المدة القليلة قالوا ولهذا قيل له دجال لضربه في الارض وقطعه اكثر نواحيها يقال قد دجل الرجل اذا فعل ذلك وقيل سمي دجالا من قولهم دجل الرجل اذا موه ولبس (السؤال الثاني) المسيح كان كاللقب له وعيسى كالاسم فلم قدم اللقب على الاسم الجواب أن المسيح كاللقب الذي يفيد كونه شريفا رفيع الدرجة مثل الصديق والفاروق فذكره الله تعالى أولا بلقبه ليفيد علو درجته ثم ذكره باسمه الخاص (السؤال الثالث) لم قال عيسى بن مريم والخطاب مع مريم الجواب لان الانبياء ينسبون الى الآباء لا الى الامهات فلما نسبه الله تعالى الى الام دون الاب كان ذلك اعلاما لها بأنه محدث بغير الاب فكان ذلك سببا لزيادة فضله وعلو درجته (السؤال الرابع) الضمير في قوله اسمه عائد الى الكلمة وهي مؤنثة فلم ذكر الضمير الجواب لان المسمى بها مذكر (السؤال الخامس) لم قال اسمه المسيح عيسى بن مريم والاسم ليس الا عيسى واما المسيح فهو لقب وأما ابن مريم فهو صفة الجواب الاسم علامة المسمى ومعرف له فكأنه قيل الذي يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة أما قوله تعالى وجيها في الدنيا والآخرة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) معنى الوجيه ذو الجاه والشرف والقدر يقال وجه الرجل يوجه وجاهة فهو وجيه اذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان وقال

للمعنى وتجميل للكلام بما يقتضي التعيين من مسماه فالخبر حينئذ مجموع الثلاثة اذ هو المميز له عليه الصلاة والسلام تمييزا عن جميع من عداه والمسيح لقبه عليه الصلاة والسلام وهو من الالقاب المشرفة كالصديق وأصله بالعبرية مشيحا ومعناه المبارك وعيسى معرب من ايشوع والتصدي لاشتقاقهما من المسح والعيس وتعليله بأنه عليه الصلاة والسلام مسح بالبركة أو بما يطهره من الذنوب أو مسحه جبريل عليهما الصلاة والسلام أو مسح الارض ولم يقم في موضع أو كان عليه السلام يمسح ذا العاهة فيبرأ أو بأنه كان في لونه عيس أي بياض يعلوه حمرة من قبيل الرقم على الماء وانما قيل ابن مريم مع كون الخطاب لها تنبيها على أنه يولد من غير أب فلا ينسب الا الى أمه وبذلك فضلت على نساء العالمين (وجيها في الدنيا والآخرة) الوجيه ذو الجاه وهو القوة والمنعة والشرف وهو حال مقدرة من كلمة فانها وان كانت نكرة لكنها صالحة لأن ينتصب بها الحال وتذكيرها باعتبار المعنى والوجاهة في الدنيا النبوة والتقدم على الناس وفي الآخرة الشفاعة وعلو الدرجة في الجنة (ومن المقربين) أي من الله عز وجل وقيل هو اشارة الى رفعه الى السماء وصحبة الملائكة وهو عطف على الحال الاولى وقد عطف عليه قوله تعالى (ويكلم الناس في المهد وكهلا) أي يكلمهم حال كونه طفلا وكهلا كلام الانبياء من غير تفاوت والمهد مصدر سمي به ما يمهد للصبي أي يسوى من مضجعه وقيل انه ظرف ... والمراد

بعض اهل اللغة الوجيه هو الكريم لان أشرف أعضاء الانسان وجهه فجعل الوجه استعارة عن الكرم والكمال واعلم أن الله تعالى وصف موسى صلى الله عليه وسلم بأنه كان وجيها قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لاتكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها ثم للمفسرين أقوال الاول قال الحسن كان وجيها فى الدنيا بسبب النبوة وفى الآخرة بسبب علو المنزلة عند الله تعالى والثانى أنه وجيه عند الله تعالى وأما عيسى عليه السلام فهو وجيه فى الدنيا بسبب انه يستجاب دعاؤه ويحيى الموتى ويبرئ الأكمه والابرص بسبب دعائه ووجيه فى الاخرة بسبب أنه يجعله شفيع أمته المحقين ويقبل شفاعته فيهم كما يقبل شفاعة أكابر الانبياء عليهم السلام والثالث أنه وجيه فى الدنيا بسبب انه كان مبرأ من العيوب التى وصفه اليهود بها ووجيه فى الآخرة بسبب كثرة ثوابه وعلو درجته عند الله تعالى فان قيل كيف كان وجيها فى الدنيا واليهود عاملوه بما عاملوه قلنا قد ذكرنا انه تعالى سمى موسى عليه السلام بالوجيه مع أن اليهود طعنوا فيه وآذوه الى أن برأه الله تعالى مما قالوا وذلك لم يقدح فى وجاهة موسى عليه السلام فكذا ههنا (المسئلة الثانية) قال الزجاج وجيها منصوب على الحال المعنى ان الله يبشرك بهذا الولد وجيها فى الدنيا والاخرة والفراء يسمى هذا قطعا كأنه قال عيسى بن مريم الوجيه فقطع منه التعريف وأما قوله ومن المقربين ففيه وجوه أحدها انه تعالى جعل ذلك كالمدح العظيم للملائكة فألحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة وثانيها أن هذا الوصف كالتنبيه على أنه عليه السلام سيرفع الى السماء وتصاحبه الملائكة وثالثها أنه ليس كل وجيه فى الآخرة يكون مقربا لان أهل الجنة على منازل ودرجات ولذلك قال تعالى وكنتم أزواجا ثلاثة الى قوله والسابقون السابقون أولئك المقربون أما قوله تعالى ويكلم الناس فى المهد وكهلا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الواو للعطف على قوله وجيها والتقدير كأنه قال وجيها ومكلما للناس وهذا عندى ضعيف لان عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز الا للضرورة أو لفائدة والاولى أن يقال تقدير الآية ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم الوجيه فى الدنيا والآخرة المعدود من المقربين وهذا المجموع جملة واحدة ثم قال ويكلم الناس فقوله ويكلم الناس عطف على قوله ان الله يبشرك (المسئلة الثانية) فى المهد قولان أحدهما انه حجر امه والثانى هو هذا الشئ المعروف الذى هو مضجع الصبى وقت الرضاع وكيف كان فالمراد منه انه يكلم الناس فى الحالة التى يحتاج الصبى فيها الى المهد ولا يختلف هذا المقصود سواء كان فى حجر امه أو كان فى المهد (المسئلة الثالثة) قوله وكهلا عطف على الظرف من قوله فى المهد كأنه قيل يكلم الناس صغيرا وكهلا وههنا سؤالات (السؤال الاول) ما الكهل الجواب الكهل فى اللغة ما اجتمع قوته وكمل شبابه وهو مأخوذ من قول العرب اكتهل النبات اذا قوى وتم قال الاعشى

وكهلا قد تزوله وفى ذكر احواله المختلفة المتنافية اشارة الى انه بمعزل عن الالوهية (ومن الصالحين) حال آخرى من الضمير معطوفة على الاحوال السالفة أو من الضمير فى يكلم (قالت) استئناف مبنى على السؤال كأنه قيل فاذا قالت مريم حين قالت لها الملائكة ما قالت فقيل قالت متضرعة الى ربها (رب أنى يكون) أى كيف يكون او من أين يكون (لى ولد) على وجه الاستبعاد العادى والتعجب واستعظام قدرة الله عز وجل وقيل على وجه الاستفهام والاستفسار بأنه بالتزوج أو بغيره ويكون اما تامة أنى واللام متعلقتان بها وتأخير الفاعل عن الجار والمجرور لما مر من الاعتناء بالمقدم والتشويق الى المؤخر ويجوز أن تتعلق اللام بمحذوف وقع حالا من ولد اذ لو تأخر لكان صفة له واما ناقصة واسمها ولد وخبرها اما أنى واللام متعلقة بمضمر وقع حالا كما مر أو خبر وأنى نصب على الظرفية وقوله تعالى (ولم يمسسنى بشر) جملة حالية محققة للاستبعاد أى والحال أنى على حالة منافية للولادة (قال) استئناف كما سلف والقائل هو الله تعالى أو جبريل عليه الصلاة والسلام (كذلك الله يخلق ما يشاء) الكلام فى اعرابه كما مر فى قصة زكريا بعينه خلا أن ايراد يخلق ههنا ﴿بيضاحك﴾ مكان يفعل هنالك لما أن ولادة العذراء من غير أن يمسها بشر أبدع وأغرب من ولادة عجوز عاقر من شيخ فان فكان الخلق المنبئ عن الاختراع أنسب بهذا المقام من مطلق الفعل ولذلك عقب بيان كيفيته فقيل (اذا قضى أمرا) من الامور وأنى

بضاحك الشمس منها كوكب شرق * مؤزر بعميم النبت مكتهل

أراد بالمكتهل المتناهي في الحسن والكمال (السؤال الثاني) أن تكلمه حال كونه في المهد من المعجزات فأما تكلمه حال الكهولة فليس من المعجزات فما الفائدة في ذكره والجواب من وجوه (الاول) أن المراد منه بيان كونه متقلبا في الاحوال من الصبا الى الكهولة والتغير على الاله تعالى محال والمراد منه الرد على وفد نجران في قولهم أن عيسى كان الها (والثاني) المراد منه أن يكلم الناس مرة واحدة في المهد لاظهار طهارة أمه ثم عند الكهولة يتكلم بالوحي والنبوة (والثالث) قال أبو مسلم معناه أنه يكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة وذلك لاشك أنه غاية في المعجز (والرابع) قال الاصم المراد منه بيان انه يبلغ حال الكهولة (السؤال الثالث) نقل ان عمر عيسى عليه السلام الى أن رفع كان ثلاثا وثلاثين سنة وستة أشهر وعلى هذا التقدير فهو ما بلغ الكهولة والجواب من وجهين (الاول) بينا أن الكهل في أصل اللغة عبارة عن الكامل التام وأكمل أحوال الانسان اذا كان بين الثلاثين والاربعين فصح وصفه بكونه كهلا في هذا الوقت (والثاني) هو قول الحسين بن الفضل البجلي أن المراد بقوله وكهلا أن يكون كهلا بعد أن ينزل من السماء في آخر الزمان و يكلم الناس و يقتل الدجال قال الحسين بن الفضل وفي هذه الآية نص في انه عليه الصلاة والسلام سينزل الى الارض (المسئلة الرابعة) أنكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام في المهد واحتجوا على صحة قولهم بأن كلامه في المهد من أعجب الامور وأغربها ولاشك أن هذه الواقعة لو وقعت لوجب أن يكون وقوعها في حضور الجمع العظيم الذي يحصل القطع واليقين بقولهم لان تخصيص مثل هذا المعجز بالواحد والاثنين لايجوز ومتى حدثت الواقعة العجيبة جدا عند حضور الجمع العظيم فلابد وأن تتوفر الدواعي على النقل فيصير ذلك بالغا حد التواتر واخفاء ما يكون بالغا الى حد التواتر ممتنع وأيضا فلو كان ذلك لكان ذلك الاخفاء ههنا ممتنعا لان النصارى بلغوا في افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع أن يسعى في اخفاء مناقبه وفضائله بل ربما يجعل الواحد ألفا فثبت أن لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان أولى الناس بمعرفتها النصارى ولما أطبقوا على انكارها علمنا أنه ما كان موجودا البتة أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام في المهد انما كان للدلالة على براءة حال مريم عليها السلام من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلا فالسامعون لذلك الكلام كان جمعا قليلا ولايبعد في مثله التواطؤ على الاخفاء وبتقدير أن يذكروا ذلك الا أن اليهود كانوا يكذبونهم في ذلك و ينسبونهم الى البهت فهم أيضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقي الامر مكتوما مخفيا الى أن أخبر الله سبحانه وتعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك وأيضا فليس كل النصارى ينكرون ذلك فانه نقل عن جعفر بن أبي طالب لما قرأ على النجاشي سورة مريم قال

(فيكون) من غير ريث وهو كما ترى تمثيل لكمال قدرته تعالى وسهولة تأتي المقدورات حسبما تقتضيه مشيئته وتصوير لسرعة حدوثها بما هو علم فيها من طاعة المأمور المطيع للامر القوي المطاع وبيان لانه تعالى كما يقدر على خلق الاشياء مدرجا بأسباب ومواد معتادة يقدر على خلقها دفعة من غير حاجة الى شئ من الاسباب والمواد (ويعلمه الكتاب) أي الكتابة أو جنس الكتب الالهية (والحكمة) أي العلوم وتهذيب الاخلاق (والتوراة والانجيل) افرادهما بالذكر على تقدير كون المراد بالكتاب جنس الكتب المنزلة لزيادة فضلهما وانافتهما على غيرهما والجملة عطف على يبشرك أو على وجيها أو على يخلق أو هو كلام مبتدأ سيق تطييبا لقلبها وازاحة لما أهمها من خوف اللائمة لما علمت أنها تلد من غير زوج وقرئ ونعلمه بالنون (ورسولا الى بني اسرائيل) منصوب بمضمر يقود اليه المعنى معطوف على يعلمه أي ويجعله رسولا الى بني اسرائيل أي كلهم وقال بعض اليهود انه كان مبعوثا الى قوم مخصوصين ثم قيل كان رسولا حال الصبا وقيل بعد البلوغ وكانت أول أنبياء بني اسرائيل يوسف عليه الصلاة والسلام وآخرهم عيسى عليه الصلاة والسلام وقيل أولهم موسى وآخرهم

النجاشي لاتفاوت بين واقعة عيسى و بين المذكور فى هذا الكلام بذرة ثم قال تعالى ومن الصالحين فان قيل كون عيسى كلمة من الله تعالى وكونه وجيها فى الدنيا والآخرة وكونه من المقربين عند الله تعالى وكونه مكلما للناس فى المهد وفى الكهولة كل واحد من هذه الصفات أعظم وأشرف من كونه صالحا فلم ختم الله تعالى أوصاف عيسى بقوله ومن الصالحين قلنا انه لارتبة أعظم من كون المرء صالحا لانه لايكون كذلك الا و يكون فى جميع الافعال والتروك مواظبا على النهج الاصلح والطريق الاكمل ومعلوم أن ذلك يتناول جميع المقامات فى الدنيا والدين فى أفعال القلوب وفى أفعال الجوارح فلما ذكر الله تعالى بعض التفاصيل أردفه بهذا الكلام الذى يدل على أرفع الدرجات ❊ قوله تعالى (قالت رب أنى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر قال كذلك الله يخلق مايشاء اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون) قال المفسرون انها انما قالت ذلك لان التبشير به يقتضى التعجب مما وقع على خلاف العادة وقد قررنا مثله فى قصة زكريا عليه السلام وقوله اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون تقدم تفسيره فى سورة البقرة ❊ أما قوله تعالى (ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل) ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ نافع وعاصم ويعلمه بالياء والباقون بالنون أما الياء فعطف على قوله يخلق مايشاء وقال المبرد عطف على يبشرك بكلمة وكذا وكذا ويعلمه الكتاب ومن قرأ بالنون قال تقدير الآية انها قالت رب أنى يكون لى ولد فقال لها الله كذلك الله يخلق مايشاء اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون فهذا وان كان اخبارا على وجه المغايبة الا أنه اخبار من الله تعالى عن نفسه فلا جرم حسن أن يوصل به الاخبار على وجه غير المغايبة فقال ونعلمه لان معنى قوله كذلك الله يخلق مايشاء معناه كذلك نحن نخلق مانشاء ونعلمه الكتاب والحكمة والله أعلم (المسئلة الثانية) فى هذه الآية أمور أربعة معطوف بعضها على بعض بواو العطف والاقرب عندى أن يقال المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة ثم المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الاخلاق لان كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومجموعهما هو المسمى بالحكمة ثم بعد أن صار عالما بالخط والكتابة ومحيطا بالعلوم العقلية والشرعية يعلمه التوراة وانما أخر تعليم التوراة عن تعليم الخط والحكمة لان التوراة كتاب الهى وفيه أسرار عظيمة والانسان مالم يتعلم العلوم الكثيرة لايمكنه أن يخوض فى البحث على أسرار الكتب الالهية ثم قال فى المرتبة الرابعة والانجيل وانما أخر ذكر الانجيل عن ذكر التوراة لان من تعلم الخط ثم تعلم علوم الحق ثم أحاط باسرار الكتاب الذى أنزله الله تعالى على من قبله من الانبياء فقد عظمت درجته فى العلم فاذا أنزل الله تعالى عليه بعد ذلك كتابا آخر وأوقفه على أسراره فذلك هو الغاية القصوى والمرتبة العليا فى العلم والفهم والاحاطة بالاسرار العقلية والشرعية والاطلاع على الحكم العلوية والسفلية فهذا ماعندى فى ترتيب هذه الالفاظ الاربعة ❊ ثم قال تعالى (ورسولا الى بنى ﴿ اسرائيل ﴾

عيسى عليهما الصلاة والسلام وقوله تعالى (انى قد جئتكم) معمول لرسولا لمافيه من معنى النطق أى رسولا ناطقا بانى الخ. قيل منصوب بمضمر معمول لقول مضمر معطوف على يعلمه اى و يقول أرسلت رسولا بانى قد جئتكم الخ وقيل معطوف على الاحوال السابقة ولايقدح فيه كونها فى حكم الغيبة مع [...] هذا فى حكم التكلم [...] من أن فيه معنى [النـ]ـطق كانه قيل حال كونه وجيها ورسولا ناطقا بانى الخ وقرئ ورسول بالجر عطفا على كلمة والباء فى قوله تعالى (بآية) متعلقة بمحذوف وقع حال من فاعل الفعل على أنها للملابسة والتنوين للتفخيم دون الوحدة لظهور تعددها وكثرتها وقرئ بآيات او بجئتكم على انها للتعدية ومن فى قوله تعالى (من ربكم) لابتداء الغاية مجازا متعلقة بمحذوف وقع صفة لآية أى قد جئتكم ملتبسا بآية عظيمة كائنة من ربكم اوأتيتكم بآية عظيمة كائنة منه تعالى والتعرض لوصف الربوبية مع الاضافة الى ضمير المخاطبين لتأكيد ايجاب الامتثال بما سيأتى من الاوامر وقوله تعالى (انى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير) بدل من قوله تعالى أنى قد جئتكم ومحله النصب على نزع الجار عند سيبويه والفراء والجر على رأى الخليل والكسائى او بدل من آية وقيل منصوب بفعل مقدر اى اعنى انى الخ وقيل مرفوع على أنه خبر مبتدا محذوف أى هى أنى اخلق لكم وقرئ بكسر الهمزة على الاستئناف أى أقدر لكم أى لاجل

تحصيل ايمانكم ودفع تكذيبكم اياى من الطين شيئا مثل صورة الطير (فانفخ فيه) الضمير للكاف أى فى ذلك الشئ المماثل لهيئة الطير وقرئ فانفخ فيها على أن الضمير للهيئة ﴿ ٦٧٩ ﴾ المقدرة أى اخلق لكم من الطين هيئة كهيئة

اسرائيل أنى قد جئتكم بآية من ربكم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فى هذه الآية وجوه (الاول) تقدير الآية ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ونبعثه رسولا الى بنى اسرائيل قائلا انى قد جئتكم بآية من ربكم والحذف حسن اذا لم يفض الى الاشتباه (الثانى) قال الزجاج الاختيار عندى أن تقديره و يكلم الناس رسولا وانما أضمرنا ذلك لقوله انى قد جئتكم والمعنى و يكلمهم رسولا بأنى قد جئتكم (الثالث) قال الاخفش ان شئت جعلت الواو زائدة والتقدير و يعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل رسولا الى بنى اسرائيل قائلا انى قد جئتكم بآية (المسئلة الثانية) هذه الآية تدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان رسولا الى كل بنى اسرائيل بخلاف قول بعض اليهود انه كان مبعوثا الى قوم مخصوصين منهم (المسئلة الثالثة) المراد بالآية الجنس لا الفرد لانه تعالى عدد ههنا أنواعا من الآيات وهى احياء الموتى وابراء الأكمه والابرص والاخبار عن المغيبات فكان المراد من قوله قد جئتكم بآية من ربكم الجنس لا الفرد

* ثم قال (انى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله) اعلم أنه تعالى حكى ههنا خمسة أنواع من معجزات عيسى عليه السلام (النوع الاول) ما ذكره ههنا فى هذه الآية وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حمزة أنى بفتح الهمزة وقرأ نافع بكسر الهمزة فمن فتح أنى فقد جعلها بدلا من آية كأنه قال وجئتكم بأنى أخلق لكم من الطين ومن كسر فله وجهان (احدهما) الاستئناف وقطع الكلام مما قبله (والثانى) أنه فسر الآية بقوله انى اخلق لكم و يجوز أن يفسر الجملة المتقدمة بما يكون على وجه الابتداء قال الله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم فسر الموعود بقوله لهم مغفرة وقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم ثم فسر المثل بقوله خلقه من تراب وهذا الوجه أحسن لانه فى المعنى كقراءة من فتح أنى على جعله بدلا من آية (المسئلة الثانية) أخلق لكم من الطين أى أقدر وأصور وقد بينا فى تفسير قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم ان الخلق هو التقدير ولا بأس بأن نذكره ههنا أيضا فنقول الذى يدل عليه القرآن والشعر والاستشهاد (أما القرآن) فآيات احداها قوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين أى المقدرين وذلك لانه ثبت أن العبد لا يكون خالقا بمعنى التكوين والابداع فوجب تفسير كونه خالقا بالتقدير والتسوية وثانيها ان لفظ الخلق يطلق على الكذب قال تعالى فى سورة الشعراء ان هذا الا خلق الاولين وفى العنكبوت وتخلقون افكا وفى سورة ص ان هذا الا اختلاق والكاذب انما سمى خالقا لانه يقدر الكذب فى خاطره و يصوره وثالثها هذه الآية التى نحن فى تفسيرها وهى قوله انى أخلق لكم من الطين أى أصور وأقدر وقال تعالى فى المائدة واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وكل ذلك يدل على أن الخلق هو التصوير والتقدير ورابعها قوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا وقوله خلق اشارة الى الماضى فلو حملنا قوله خلق على الايجاد والابداع لكان المعنى ان كل

الطير فانفخ فيها (فيكون طيرا) حيا طيارا كسائر الطيور (باذن الله) بامره تعالى اشار عليه الصلاة و السلام بذلك الى أن احياءه من الله تعالى لا منه قيل لم يخلق غير الخفاش روى أنه عليه الصلاة والسلام لما ادعى النبوة وأظهر المعجزات طالبوه بخلق الخفاش فاخذ طينا وصوره ونفخ فيه فاذا هو يطير بين السماء والارض قال وهب كان يطير ما دام الناس ينظرون اليه فاذا غاب عن أعينهم سقط ميتا ليتميز من خلق الله تعالى قيل انما طلبوا خلق الخفاش لانه أكمل الطير خلقا وأبلغ دلالة على القدرة لان له ثديا وأسنانا وهى تحيض وتطهر وتلد كسائر الحيوان وتضحك كما يضحك الانسان وتطير بغير ريش ولا تبصر فى ضوء النهار ولا فى ظلمة الليل وانما ترى فى ساعتين ساعة بعد الغروب وساعة بعد طلوع الفجر وقيل خلق أنواعا من الطير (وابرئ الاكمه) أى الذى ولد أعمى أو الممسوح العين (والابرص) المبتلى بالبرص لم تكن العرب تنفر من شئ نفرتها منه و يقال له الوضح أيضا وتخصيص هذين الداءين لانهما مما اعيا الاطباء وكانوا فى غاية الحذاقة فى زمنه عليه الصلاة

والسلام فاراهم الله تعالى المعجزة من ذلك الجنس روى انه عليه الصلاة والسلام ربما كان يجتمع عليه ألوف
من المرضى من أطاق منهم أتاه ومن لم يطق اتاه عيسى عليه الصلاة والسلام ومايداويه

ما في الارض فهو تعالى قد أوجده في الزمان الماضي وذلك باطل بالاتفاق فاذن وجب حمل الخلق على التقدير حتى يصح الكلام وهو أنه تعالى قدر في الماضي كل ماوجد الآن في الارض (وأما الشعر) فقوله

ولأنت تفري ما خلقت * و بعض القوم يخلق ثم يفري

وقوله ولايعطي بايدي الخالقين ولا * أيدي الخوالق الاجيد الادم

(وأما الاستشهاد) فهو أنه يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالقياس والخلاق المقدار من الخير وفلان خليق بكذا أي له هذا المقدار من الاستحقاق والصخرة الخلقاء الملساء لان الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاف فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والتسوية اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في لفظ الخالق قال أبو عبدالله البصري انه لايجوز اطلاقه على الله في الحقيقة لان التقدير والتسوية عبارة عن الظن والحسبان وذلك على الله محال وقال أصحابنا الخالق ليس الا الله واحتجوا عليه بقوله تعالى الله خالق كل شئ ومنهم من احتج بقوله هل من خالق غير الله يرزقكم وهذا ضعيف لانه تعالى قال هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء فالمعنى هل من خالق غير الله موصوف بوصف كونه رازقا من السماء ولايلزم من صدق قولنا الخالق الذي يكون هذا شأنه ليس الا الله صدق قولنا انه لاخالق الا الله وأجابوا عن كلام أبي عبدالله بان التقدير والتسوية عبارة عن العلم والظن لكن الظن وان كان محالا في حق الله تعالى فالعلم ثابت اذا عرفت هذا فنقول اني أخلق لكم من الطين معناه أصور وأقدر وقوله كهيئة الطير فالهيئة الصورة المهيئة من قولهم هيأت الشئ اذا قدرته وقوله فانفخ فيه أي في ذلك الطين المصور وقوله فيكون طيرا باذن الله فيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع فيكون طائرا بالالف على الواحد والباقون طيرا على الجمع وكذلك في المائدة والطير اسم الجنس يقع على الواحد وعلى الجمع * روى ان عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة وأظهر المعجزات أخذوا يتعنتون عليه وطالبوه بخلق خفاش فاخذ طينا وصوره ثم نفخ فيه فاذا هو يطير بين السماء والارض قال وهب كان يطير مادام الناس ينظرون اليه فاذا غاب عن أعينهم سقط ميتا ثم اختلف الناس فقال قوم انه لم يخلق غير الخفاش وكانت قراءة نافع عليه وقال آخرون انه خلق أنواعا من الطير وكانت قراءة الباقين عليه (المسئلة الثانية) قال بعض المتكلمين الآية تدل على أن الروح جسم رقيق كالريح ولذلك وصفها بالنفخ ثم ههنا بحث وهو أنه هل يجوز أن يقال انه تعالى أودع في نفس عيسى عليه السلام خاصية بحيث متى نفخ في شئ كان نفخه فيه موجبا لصيرورة ذلك الشئ حيا او يقال ليس الامر كذلك بل الله تعالى كان يخلق الحياة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخة عيسى عليه السلام فيه على سبيل اظهار المعجزات وهذا الثاني هو الحق لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة وحكى عن ابراهيم عليه السلام انه قال في مناظرته مع الملك ربي الذي يحيي و يميت فلو حصل لغيره هذه

الا بالدعاء (واحيي الموتى باذن الله) كرره مبالغة في دفع وهم من توهم فيه اللاهوتية قال الكلبي كان عليه الصلاة والسلام يحيي الموتى بياحي ياقيوم أحيا عازر وكان صديقاله نعاش وولدله ومر على ابن عجوز ميت فدعا الله تعالى فنزل عن سريره حيا ورجع الى اهله و بقي وولدله و بنت العاشر احياها وولدت بعد ذلك فقالوا انك تحيي من كان قريب العهد من الموت فلعلهم لم يموتوا بل أصابتهم سكتة فاحي لنا سام بن نوح فقال دلوني على قبره ففعلوا فقام على قبره فدعا الله عزوجل فقام من قبره وقد شاب رأسه فقال عليه السلام كيف شبت ولم يكن في زمانكم شيب قال ياروح الله لما دعوتني سمعت صوتا يقول أجب روح الله فظننت أن الساعة قد قامت فمن هول ذلك شبت فسأله عن النزع قال ياروح الله ان مرارته لم تذهب من حنجرتي

وكان بينه و بين موته اكثر من أربعة آلاف سنة وقال للقوم صدقوه فانه نبي الله فآمن به ﴿ الصفة ﴾
بعضهم وكذبه آخرون فقالوا هذا سحر فارنا آية فقال يافلان اكلت كذا و يافلان خبئ لك كذا وذلك قوله تعالى

(وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم) أى بالمغيبات من أحوالكم التى لاتشكون فيها وقرئ تذخرون بالذال والتخفيف (ان فى ذلك) اشارة الى ماذكر من الامور العظام (لآية) عظيمة وقرئ لا..ب

الصفة لبطل ذلك الاستدلال (المسئلة الثالثة) القرآن دل على انه عليه الصلاة والسلام انما تولد من نفخ جبريل عليه السلام فى مريم وجبريل صلى الله عليه وسلم روح محض وروحانى محض فلا جرم كانت نفخة عيسى عليه السلام للحياة والروح (المسئلة الرابعة) قوله باذن الله معناه بتكوين الله تعالى وتخليقه لقوله تعالى وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله أى الا بان يوجد الله الموت وانما ذكر عيسى عليه السلام هذا القيد ازالة للشبهة وتنبيها على انى أعمل هذا التصوير فأما خلق الحياة فهو من الله تعالى على سبيل اظهار المعجزات على يد الرسل (وأما النوع الثانى والثالث والرابع من المعجزات) فهو قوله وأبرئ الاكمه والابرص واحيى الموتى باذن الله ذهب أكثر أهل اللغة الى ان الاكمه هو الذى ولد أعمى وقال الخليل وغيره هو الذى عمى بعد أن كان بصيرا وعن مجاهد هو الذى لايبصر بالليل ويقال انه لم يكن فى هذه الامة أكمه غير قتادة بن دعامة السدوسى صاحب التفسير وروى انه عليه الصلاة والسلام ربما اجتمع عليه خمسون ألفا من المرضى من اطاق منهم اتاه ومن لم يطق أتاه عيسى عليه السلام وما كانت مداواته الا بالدعاء وحده قال الكلبى كان عيسى عليه السلام يحيى الاموات بياحى ياقيوم واحيا عاذر وكان صديقا له ودعا سام بن نوح من قبره فخرج حيا ومر على ابن ميت لعجوز فدعا الله فنزل عن سريره حيا ورجع الى أهله وبقى وولد له وقوله باذن الله رفع لتوهم من اعتقد فيه الالهية (وأما النوع الخامس) من المعجزات اخباره عن الغيوب فهو قوله تعالى حكاية عنه وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى هذه الآية قولان (أحدهما) أنه عليه الصلاة والسلام كان من أول أمره يخبر عن الغيوب روى السدى أنه كان يلعب مع الصبيان ثم يخبرهم بافعال آبائهم وأمهاتهم وكان يخبر الصبى بان أمك قد خبأت لك كذا فيرجع الصبى الى أهله ويبكى الى ان يأخذ ذلك الشئ ثم قالوا لصبيانهم لاتلعبوا مع هذا الساحر وجمعوهم فى بيت فجاء عيسى عليه السلام يطلبهم فقالوا له ليسوا فى البيت فقال فمن فى هذا البيت قالوا خنازير قال عيسى عليه السلام كذلك يكونون فاذاهم خنازير (والقول الثانى) ان الاخبار عن الغيوب انما ظهر وقت نزول المائدة وذلك لان القوم نهوا عن الادخار فكانوا يخزنون ويدخرون فكان عيسى عليه السلام يخبرهم بذلك (المسئلة الثانية) الاخبار عن الغيوب على هذا الوجه معجزة وذلك لان المنجمين الذين يدعون استخراج الخبر لايمكنهم ذلك الا عن سؤال يتقدم ثم يستعينون عند ذلك بآلة ويتوصلون بها الى معرفة أحوال الكواكب ثم يعترفون بانهم يغلطون كثيرا فاما الاخبار عن الغيب من غير استعانة بآلة ولا تقدم مسئلة لايكون الا بالوحى من الله تعالى ثم انه عليه السلام ختم كلامه بقوله ان فى ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين والمعنى ان فى هذه الخمسة لمعجزة قاهرة قوية دالة على صدق المدعى لكل من آمن بدلائل المعجزة فى الحمل على الصدق بلى من انكر دلالة أصل

(...كم) دالة على ... رسالتى دلالة واضحة (ان كنتم مؤمنين) جواب الشرط محذوف لانصباب المعنى اليه أو دلالة المذكور عليه أى انتفعتم بها أو ان كنتم ممن يأتى منهم الايمان دلتكم على صحة رسالتى والايمان بها (ومصدقا لما بين يدى من التوراة) عطف على المضمر الذى تعلق به قوله تعالى بآية أى وجئتكم ملتبسا بآية الخ ومصدقا لما بين يدى الخ أو على رسولا على الاوجه الثلاثة فان مصدقا فيه معنى النطق كما فى رسولا أى ويجعله مصدقا ناطقا أنى أصدق الخ أو ويقول أرسلت رسولا بأنى قد جئتكم الخ ومصدقا الخ أو حال (من) به مصدقا ناطقا أنى أصدق الخ أو منصوب باضمار فعل دل عليه قد جئتكم أى وجئتكم مصدقا الخ وقوله من التوراة اما حال من الموصول والعامل مصدقا واما من ضميره المستقر فى الظرف فى الواقع صلة والعامل الاستقرار المضمر فى الظرف أو نفس الظرف لقيامه مقام الفعل (ولاحل لكم) معمول لمضمر دل عليه ماقبله أى وجئتكم لاحل الخ وقيل عطف على معنى مصدقا كقولهم جئته معتذرا ولاجتلب رضاه كأنه قيل قد جئتكم لأصدق ولاجل الخ وقيل عطف على بآية أى قد جئتكم

المعجز على صدق المدعى وهم البراهمة فانه لايكفيه ظهور هذه الآيات أما من آمن بدلالة المعجز على الصدق لايبقى له فى هذه المعجزات كلام البتة * قوله تعالى (ومصدقا لما بين يدى من التوراة ولاحل لكم بعض الذى حرم عليكم وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون ان الله ربى وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم) اعلم انه عليه السلام لما بين بهذه المعجزات الباهرة كونه رسولا من عند الله تعالى بين بعد ذلك انه بماذا ارسل وهو أمران (أحدهما) قوله ومصدقا لما بين يدى من التوراة وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قد ذكرنا فى قوله ورسولا الى بنى اسرائيل أنى قد جئتكم بآية أن تقديره وأبعثه رسولا الى بنى اسرائيل قائلا انى قد جئتكم بآية فقوله ومصدقا معطوف عليه والتقدير وابعثه رسولا الى بنى اسرائيل قائلا انى قد جئتكم بآية وانى بعثت مصدقا لما بين يدى من التوراة وانما حسن حذف هذه الالفاظ لدلالة الكلام عليها (المسئلة الثانية) انه يجب على كل نبى أن يكون مصدقا لجميع الانبياء عليهم السلام لان الطريق الى ثبوت نبوتهم هو المعجز فكل من حصل له المعجز وجب الاعتراف بنبوته فلهذا قلنا بان عيسى عليه السلام يجب أن يكون مصدقا لموسى بالتوراة ولعل من جملة الاغراض فى بعثة عيسى عليه السلام اليهم تقرير التوراة وازالة شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين وأما المقصود الثانى من بعثة عيسى عليه السلام قوله ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم (وفيه سؤال) وهو انه يقال هذه الآية الاخيرة مناقضة لما قبلها لان هذه الاية الاخيرة صريحة فى انه جاء ليحل بعض الذى كان محرما عليهم فى التوراة وهذا يقتضى أن يكون حكمه بخلاف حكم التوراة وهذا يناقض قوله ومصدقا لما بين يدى من التوراة (والجواب) انه لاتناقض بين الكلامين وذلك لان التصديق بالتوراة لامعنى له الا اعتقاد ان كل ما فيها فهو حق وصواب واذا لم يكن الثانى مذكورا فى التوراة لم يكن حكم عيسى بتحليل ما كان محرما فيها مناقضا لكونه مصدقا بالتوراة وأيضا اذا كانت البشارة بعيسى عليه السلام موجودة فى التوراة لم يكن مجئ عيسى عليه السلام وشرعه مناقضا للتوراة ثم اختلفوا فقال بعضهم انه عليه السلام ماغير شيئا من أحكام التوراة قال وهب بن منبه ان عيسى عليه السلام كان على شريعة موسى عليه السلام كان يقرر السبت ويستقبل بيت المقدس ثم انه فسر قوله ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم بامرين (أحدهما) ان الاحبار كانوا قد وضعوا من عند أنفسهم شرائع باطلة ونسبوها الى موسى فجاء عيسى عليه السلام ورفعها وأبطلها وأعاد الامر الى ما كان فى زمن موسى عليه السلام (والثانى) أن الله تعالى كان قد حرم بعض الاشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من الجنايات كما قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ثم بقى ذلك التحريم مستمرا على اليهود فجاء عيسى عليه السلام ورفع تلك التشديدات عنهم وقال آخرون ان عيسى عليه السلام رفع كثيرا من أحكام التوراة ولم يكن ذلك

واختلف فى احلال السبت وقرئ حرم على تسمية الفاعل وهو مابين يدى او الله عز وجل وقرئ حرم بوزن كرم وهذا يدل على أن شرعه كان ناسخا لبعض احكام التوراة ولايخل ذلك بكونه مصدقا لها لما أن النسخ فى الحقيقة بيان وتخصيص فى الازمان وتأخير المفعول عن الجار والمجرور لما مر مرارا من المبادرة الى ذكر ما يسر المخاطبين والتشويق الى ما اخر (وجئتكم بآية من ربكم) شاهدة على صحة رسالتى وقرئ بآيات (فاتقوا الله) فى عدم قبولها ومخالفة مدلولها (وأطيعون) فيما آمركم به وأنهاكم عنه بأمر الله تعالى وتلك الآية هى قولى (ان الله ربى وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم) فانه الحق الصريح الذى اجمع عليه الرسل قاطبة فيكون آية بينة على أنه عليه الصلاة والسلام من جملتهم وقرئ أن الله بالفتح بدلا من آية وقد جئتكم بآية على أن الله ربى وربكم وقوله فاتقوا الله وأطيعون اعتراض والظاهر أنه تكرير (لما قدمنا) لما سبق أى قد جئتكم بآية بعد آية مما ذكرت لكم من خلق الطير وابراء الاكمه والابرص والاحياء والانباء بالخفيات ومن غيره من ولادتى بغير اب ومن كلامى فى المهد ومن غير ذلك والاول لتمهيد الحجة والثانى لتقريبها الى الحكم ولذلك رتب عليه بالفاء

قوله فاتقوا الله أى لما جئتكم بالمعجزات الباهرة والآيات الظاهرة فاتقوا الله فى المخالفة وأطيعون فيما أدعوكم اليه ومعنى قراءة من فتح ولان الله ربى وربكم فاعبدوه كقوله تعالى لايلاف قريش الخ ثم شرع فى الدعوة واشار اليها بالقول المجمل

قادحا فى كونه مصدقا بالتوراة على ما بيناه ورفع السبت ووضع الاحد قائما مقامه وكان محقا فى كل ما عمل لما بينا ان الناسخ والمنسوخ كلاهما حق وصدق ثم قال وجئتكم بآية من ربكم وانما أعاده لان اخراج الانسان عن المألوف المعتاد من قديم الزمان عسر فاعاد ذكر المعجزات ليصير كلامه ناجعا فى قلوبهم ومؤثرا فى طباعهم ثم خوفهم فقال فاتقوا الله وأطيعون لان طاعة الرسول من لوازم تقوى الله تعالى فبين انه اذا لزمكم أن تتقوا الله لزمكم أن تطيعونى فيما آمركم به عن ربى ثم انه ختم كلامه بقوله ان الله ربى وربكم ومقصوده اظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكيلا يتقولوا عليه الباطل فيقولوا انه اله وابن اله لان اقراره لله بالعبودية يمنع مما تدعيه جهال النصارى عليه ثم قال فاعبدوه هذا صراط مستقيم والمعنى انه تعالى لما كان رب الخلائق باسرهم وجب على الكل أن يعبدوه ثم أكد ذلك بقوله هذا صراط مستقيم ❊ قوله تعالى (فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصارى الى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بانا مسلمون ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين) اعلم انه تعالى لما حكى بشارة مريم بولد مثل عيسى واستقصى فى بيان صفاته وشرح معجزاته ترك ههنا قصة ولادته وقد ذكرها فى سورة مريم على الاستقصاء وشرع فى بيان ان عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات وأظهر لهم تلك الدلائل فهم بماذا عاملوه فقال تعالى فلما أحس عيسى منهم الكفر وفى الآية مسائل (الاولى) الاحساس عبارة عن وجدان الشئ بالحاسة وههنا وجهان (أحدهما) ان يجرى اللفظ على ظاهره وهو انهم تكلموا بالكفر فأحس ذلك باذنه (والثانى) أن نحمله على التأويل وهو ان المراد أنه عرف منهم اصرارهم على الكفر وعزمهم على قتله ولما كان ذلك العلم علما لاشبهة فيه مثل العلم الحاصل من الحواس لاجرم عبر عن ذلك العلم بالاحساس (المسئلة الثانية) اختلفوا فى السبب الذى به ظهر كفرهم على وجوه (الاول) قال السدى انه تعالى لما بعثه رسولا الى بنى اسرائيل جاءهم ودعاهم الى دين الله فتمردوا وعصوا فخافهم واختفى عنهم وكان أمر عيسى عليه السلام فى قومه كامر محمد صلى الله عليه وسلم وهو بمكة فكان مستضعفا وكان يختفى من بنى اسرائيل كما اختفى النبى صلى الله عليه وسلم فى الغار وفى منازل من آمن به لما أرادوا قتله ثم انه عليه الصلاة والسلام خرج مع أمه يسيحان فى الارض فاتفق انه نزل فى قرية على رجل فأحسن ذلك الرجل ضيافته وكان فى تلك المدينة ملك جبار فجاء ذلك الرجل يوما حزينا فسأله عيسى عن السبب فقال ملك هذه المدينة رجل جبار ومن عادته انه جعل على كل رجل منا يوما يطعمه ويسقيه هو وجنوده وهذا اليوم نوبتى والامر متعذر على فلما سمعت مريم عليها السلام ذلك قالت يابنى ادع الله ليكفى ذلك فقال ياأماه ان فعلت ذلك كان فيه شر فقالت قد أحسن وأكرم ولابد من اكرامه فقال عيسى عليه السلام اذا قرب مجئ الملك فاملأ قدورك وخوابيك ماء ثم أعلمنى فلما فعل ذلك دعا الله تعالى فتحول ما فى القدور طبيخا وما

فقال ان الله ربى وربكم اشارة الى أن استكمال القوة النظرية بالاعتقاد الحق الذى غايته التوحيد وقال فاعبدوه اشارة الى استكمال القوة العملية فانه يلازم الطاعة التى هى الاتيان بالاوامر والانتهاء عن المناهى ثم قرر ذلك بأن بين أن الجمع بين الامرين هو الطريق المشهود له بالاستقامة ونظيره قوله عليه الصلاة والسلام قل آمنت بالله ثم استقم (فلما احس عيسى منهم الكفر) شروع فى بيان مآل احواله عليه السلام اثر ما سير الى طرف منها بطريق النقل عن الملائكة والفاء فصيحة تفصح عن تحقق جميع ماقالته الملائكة وخروجه من القوة الى الفعل حسبما شرحته كما فى قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده بعد قوله تعالى أنا آتيك به قبل أن يرتد اليك طرفك كأنه قيل فحملته فولدته فكان كيت وكيت وقال ذيت وذيت وانما لم يذكر اكتفاء بحكاية الملائكة وايذانا بعدم الخلف وثقة بما فصل فى المواضع الاخر وأما عدم نظم بقية أحواله عليه الصلاة والسلام فى سلك النقل فاما للاعتناء بأمرها أو لعدم مناسبتها لمقام البشارة لما فيهما من ذكر مقاساته عليه الصلاة والسلام الشدائد ومعاناته للمكايد والمراد بالاحساس الادراك القوى الجارى مجرى المشاهدة وبالكفر اصرارهم عليه وعتوهم ومكابرتهم فيه مع العزيمة على قتله عليه الصلاة والسلام كما ينبئ عنه الاحساس فانه انما يستعمل

فى الحوابى خمرا فلما جاءه الملك أكل وشرب وسأله من أين هذا الخمر فتعلل الرجل فى الجواب فلم يزل الملك يطالبه بذلك حتى أخبره بالواقعة فقال ان من دعا الله حتى جعل الماء خمرا اذا دعا أن يحيى الله تعالى ولدى لابد وأن يجاب وكان ابنه قد مات قبل ذلك بايام فدعا عيسى عليه السلام وطلب منه ذلك فقال عيسى لا تفعل فانه ان عاش كان شرا فقال ما أبالى ما كان اذا رأيته وان أحييته تركتك على ما تفعل فدعا الله عيسى فعاش الغلام فلما رآه أهل مملكته قد عاش تبادروا بالسلاح واقتتلوا وصار أمر عيسى عليه السلام مشهورا فى الخلق وقصد اليهود قتله وأظهروا الطعن فيه والكفر به (والقول الثانى) ان اليهود كانوا عارفين بانه هو المسيح المبشر به فى التوراة وانه ينسخ دينهم فكانوا من أول الامر طاعنين فيه طالبين قتله فلما أظهر الدعوة اشتد غضبهم وأخذوا فى ايذائه وايحاشه وطلبوا قتله (والقول الثالث) ان عيسى عليه السلام ظن من قومه الذين دعاهم الى الايمان انهم لا يؤمنون به وان دعوته لا تنجع فيهم فاحب أن يمتحنهم ليتحقق ما ظنه بهم فقال لهم من أنصارى الى الله فما أجابه الا الحواريون فعند ذلك أحس بان من سوى الحواريين كافرون مصرون على انكار دينه وطلب قتله أما قوله تعالى قال من أنصارى الى الله ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى الآية أقوال (الاول) ان عيسى عليه السلام لما دعا بنى اسرائيل الى الدين وتمردوا عليه فر منهم وأخذ يسيح فى الارض فمر بجماعة من صيادى السمك وكان فيهم شمعون ويعقوب ويوحنا ابنا زبدى وهم من جملة الحواريين الاثنى عشر فقال عيسى عليه السلام الآن تصيد السمك فان تبعتنى صرت بحيث تصيد الناس لحياة الابد وطلبوا منه المعجزة وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة فى الماء فما اصطاد شيئا فامره عيسى بالقاء شبكته فى الماء مرة أخرى فاجتمع فى تلك الشبكة من السمك ما كادت تتمزق منه واستعانوا باهل سفينة أخرى وملؤا السفينتين فعند ذلك آمنوا بعيسى عليه السلام (والقول الثانى) ان قوله من أنصارى الى الله انما كان فى آخر أمره حين اجتمع اليهود عليه طلبا لقتله ثم ههنا احتمالات (الاول) ان اليهود لما طلبوه للقتل وكان هو فى الهرب عنهم قال لاولئك الاثنى عشر من الحواريين أيكم يحب أن يكون رفيقى فى الجنة على أن يلقى عليه شبهى فيقتل مكانى فاجابه الى ذلك بعضهم وفيما تذكره النصارى فى انجيلهم ان اليهود لما أخذوا عيسى سل شمعون سيفه فضرب به عبدا كان فيهم لرجل من الاحبار عظيم فرمى باذنه فقال له عيسى حسبك ثم أخذ أذن العبد فردها الى موضعها وصارت كما كانت والحاصل ان الغرض من طلب النصرة اقدامهم على دفع الشر عنه (والاحتمال الثانى) انه دعاهم الى القتال مع القوم لقوله تعالى فى سورة أخرى فآمنت طائفة من بنى اسرائيل وكفرت طائفة فايدنا الذين آمنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين (المسئلة الثانية) قوله الى الله فيه وجوه (الاول) التقدير من أنصارى حال ذهابى الى الله أو حال التجائى الى الله (والثانى) التقدير من أنصارى الى أن أبين أمر الله تعالى والى

فى أمثال هذه المواقع عند كون متعلقه أمرا محذورا مكروها كما فى قوله عز وجل فلما أحسوا بأسنا اذا هم منها يركضون وكلمة من متعلقة بأحس والضمير المجرور لبنى اسرائيل أى ابتدأ الاحساس من جهتهم وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح لما مر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق الى المؤخر وقيل متعلقة بمحذوف وقع حالا من الكفر (قال) أى لخلص أصحابه لا لجميع بنى اسرائيل لما أنه تعالى كما قال عيسى بن مريم للحواريين الآية وقوله تعالى فآمنت طائفة من بنى اسرائيل وكفرت طائفة ليس نصا [illegible] يوجد الخطاب الى الكل بل يكفى فيه بلوغ الدعوة اليهم (من أنصارى) الانصار جمع نصير كاشراف جمع شريف (الى الله) متعلق بمحذوف وقع حالا من الياء أى من أنصارى ذاهبا الى الله ملتجئا اليه أو بأنصارى متضمنا معنى الاضافة كأنه قيل من الذين يضيفون أنفسهم الى الله عز وجل ينصروننى كما ينصرنى [illegible] الى بمعنى فى أى فى سبيل الله وقيل بمعنى اللام وقيل بمعنى مع (قال) [illegible] استئناف مبنى على سؤال ينساق اليه الذهن كأنه قيل فماذا قالوا فى جوابه [illegible] عليه الصلاة والسلام [illegible] قال (الحواريون) جمع حوارى يقال فلان حوارى فلان أى صفوته وخالصته من الحور وهو البياض الخالص ومنه الحواريات للحضريات لخلوص ألوانهن ونقائهن سمى به أصحاب عيسى عليه الصلاة والسلام

ان أظهر دينه ويكون الى ههنا غاية كأنه أراد من يثبت على نصرتي الى أن تتم دعوتي ويظهر أمر الله تعالى (الثالث) قال الاكثرون من أهل اللغة الى ههنا بمعنى مع قال تعالى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم أي معها وقال صلى الله عليه وسلم الذود الى الذود ابل أي مع الذود قال الزجاج كلمة الى ليست بمعنى مع فانك لو قلت ذهب زيد الى عمرو لم يجز أن تقول ذهب زيد مع عمرو لان الى تفيد الغاية ومع تفيد ضم الشيء الى الشيء بل المراد من قولنا ان الى ههنا بمعنى مع هو أنه يفيد فائدتها من حيث ان المراد من يضيف نصرته الى نصرة الله اياي وكذلك المراد من قوله ولا تأكلوا أموالهم الى اموالكم أي لا تأكلوا أموالهم مضمومة الى أموالكم وكذلك قوله عليه السلام الذود الى الذود ابل معناه الذود مضموما الى الذود ابل (والرابع) أن يكون المعنى من أنصاري فيما يكون قربة الى الله ووسيلة اليه وفي الحديث انه صلى الله عليه وسلم كان يقول اذا ضحى اللهم منك واليك أي تقربا اليك ويقول الرجل لغيره عند دعائه اياه الى أي انضم الي فكذا ههنا المعنى من أنصاري فيما يكون قربة الى الله تعالى (الخامس) أن يكون الى بمعنى اللام كأنه قال من أنصاري لله نظيره قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق (والسادس) تقدير الآية من أنصاري في سبيل الله والى بمعنى في جائز وهذا قول الحسن أما قوله تعالى قال الحواريون نحن أنصار الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا في لفظ الحواري وجوها (الاول) ان الحواري اسم موضوع لخاصة الرجل وخالصته ومنه يقال للدقيق حواري لانه هو الخالص منه وقال صلى الله عليه وسلم الزبير انه ابن عمتي وحواري من أمتي والحواريات من النساء النقيات الالوان والجلود فعلى هذا الحواريون هم صفوة الانبياء الذين خلصوا وأخلصوا في التصديق بهم وفي نصرتهم (القول الثاني) الحواري أصله من الحور وهو شدة البياض ومنه قيل للدقيق حواري ومنه الاحور والحور نقاء بياض العين وحورت الثياب بيضتها وعلى هذا القول اختلفوا في ان أولئك لم سموا بهذا الاسم فقال سعيد بن جبير لبياض ثيابهم وقيل كانوا قصارين يبيضون الثياب وقيل لان قلوبهم كانت نقية طاهرة من كل نفاق وريبة فسموا بذلك مدحا لهم واشارة الى نقاء قلوبهم كالثوب الابيض وهذا كما يقال فلان نقي الجيب طاهر الذيل اذا كان بعيدا عن الافعال الذميمة وفلان دنس الثياب اذا كان مقدما على ما لا ينبغي (القول الثالث) قال الضحاك مر عيسى عليه السلام بقوم من الذين كانوا يغسلون الثياب فدعاهم الى الايمان فآمنوا والذي يغسل الثياب يسمى بلغة النبط هواري وهو القصار فعربت هذه اللفظة فصارت حواري وقال مقاتل بن سليمان الحواريون هم القصارون واذا عرفت أصل هذا اللفظ فقد صار بعرف الاستعمال دليلا على خواص الرجل وبطانته (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان هؤلاء الحواريين من كانوا (فالقول الاول) انه عليه السلام مر بهم وهم يصطادون السمك فقال لهم تعالوا نصطاد الناس قالوا من أنت قال أنا عيسى بن مريم عبد الله

لخلوص نياتهم ونقاء سرائرهم وقيل لما عليهم من آثار العبادة وأنوارها وقيل كانوا ملوكا يلبسون البيض وذلك أن واحدا من الملوك صنع طعاما وجمع الناس عليه وكان عيسى عليه الصلاة والسلام على قصعة لا يزال يأكل منها ولا تنقص فذكروا ذلك للملك فاستدعاه عليه الصلاة والسلام فقال له من أنت قال عيسى بن مريم فترك ملكه وتبعه مع أقاربه فأولئك هم الحواريون وقيل كانوا صيادين يصطادون السمك يلبسون الثياب البيض فيهم شمعون ويعقوب ويوحنا فمر بهم عيسى عليه الصلاة والسلام فقال لهم أنتم تصيدون السمك فان اتبعتموني صرتم بحيث تصيدون الناس بالحياة الابدية قالوا من أنت قال عيسى بن مريم عبد الله ورسوله فطلبوا منه المعجزة وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة فما اصطاد شيئا فأمره عيسى عليه الصلاة والسلام بالقائها في الماء مرة أخرى ففعل فاجتمع في الشبكة من السمك ما كادت تتمزق واستعانوا بأهل سفينة أخرى وملؤا السفينتين فعند ذلك آمنوا بعيسى عليه السلام وقيل كانوا اثني عشر رجلا آمنوا به عليه الصلاة والسلام واتبعوه وكانوا اذا جاعوا قالوا يا روح الله جعنا فيضرب بيده الارض فيخرج منها لكل واحد رغيفان واذا عطشوا قالوا عطشنا فيضرب بيده الارض فيخرج منها الماء فيشربون فقالوا من أفضل منا قال عليه الصلاة والسلام أفضل منكم من يعمل بيده ويأكل من كسبه فصاروا يغسلون الثياب بالاجرة فسموا حواريين وقيل ان أمه سلمته الى صباغ فاراد الصباغ يوما أن يشتغل

ورسوله فطلبوا منه المعجز على ما قال فلما أظهر المعجز آمنوا به فهم الحواريون (القول الثاني) قالوا سلمته أمه الى صباغ فكان اذا أراد أن يعلمه شيئا كان هو أعلم به منه فأراد الصباغ أن يغيب لبعض مهماته فقال له ههنا ثياب مختلفة وقد علمت على كل واحد علامة معينة فاصبغها بتلك الالوان بحيث يتم المقصود عند رجوعي ثم غاب فطبخ عيسى عليه السلام حبا واحدا وجعل الجميع فيه وقال كوني باذن الله كما أريد فرجع الصباغ فأخبره بما فعل فقال قد أفسدت على الثياب قال قم فانظر فكان يخرج ثوبا أحمر وثوبا أخضر وثوبا أصفر كما كان يريد الى أن أخرج الجميع على الالوان التي أرادها فتعجب الحاضرون منه وآمنوا به فهم الحواريون (القول الثالث) كان الحواريون اثني عشر رجلا اتبعوا عيسى عليه السلام وكانوا اذا جاعوا قالوا ياروح الله جعنا فيضرب بيده الى الارض فيخرج لكل واحد رغيفان واذا عطشوا قالوا ياروح الله عطشنا فيضرب بيده الى الارض فيخرج الماء فيشربون فقالوا من أفضل منا اذا شئنا أطعمتنا واذا شئنا سقيتنا وقد آمنا بك فقال أفضل منكم من يعمل بيده ويأكل من كسبه فصاروا يغسلون الثياب بالكراء فسموا حواريين (القول الرابع) انهم كانوا ملوكا قالوا وذلك ان واحدا من الملوك صنع طعاما وجمع الناس عليه وكان عيسى عليه السلام على قصعة منها فكانت القصعة لا تنقص فذكروا هذه الواقعة لذلك الملك فقال تعرفونه قالوا نعم فذهبوا بعيسى عليه السلام فقال من أنت قال أنا عيسى بن مريم قال فاني أترك ملكي وأتبعك فتبعه ذلك الملك مع أقاربه فأولئك هم الحواريون قال القفال ويجوز أن يكون بعض هؤلاء الحواريين الاثني عشر من الملوك وبعضهم من صيادي السمك وبعضهم من القصارين والكل سموا بالحواريين لانهم كانوا أنصار عيسى عليه السلام وأعوانه والمخلصين في محبته وطاعته وخدمته (المسئلة الثالثة) المراد من قوله نحن أنصار الله أي نحن أنصار دين الله وأنصار أنبيائه لان نصرة الله تعالى في الحقيقة محال فالمراد منه ما ذكرناه أما قوله آمنا بالله فهذا يجري مجرى ذكر العلة والمعنى يجب علينا أن نكون من أنصار الله لاجل انا آمنا بالله فان الايمان بالله يوجب نصرة دين الله والذب عن أوليائه والمحاربة مع أعدائه ثم قالوا واشهدوا بانا مسلمون وذلك لان اشهادهم عيسى عليه السلام على أنفسهم اشهاد لله تعالى أيضا ثم فيه قولان (الاول) المراد واشهد انا منقادون لما تريده منا في نصرتك والذب عنك مستسلمون لامر الله تعالى فيه (والثاني) ان ذلك اقرار منهم بان دينهم الاسلام وانه دين كل الانبياء صلوات الله عليهم واعلم انهم لما أشهدوا عيسى عليه السلام على ايمانهم وعلى اسلامهم تضرعوا الى الله تعالى وقالوا ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين وذلك لان القوم آمنوا بالله حين قالوا في الآية المتقدمة آمنا بالله ثم آمنوا بكتب الله تعالى حيث قالوا آمنا بما أنزلت وآمنوا برسول الله حيث قالوا واتبعنا الرسول فعند ذلك طلبوا الزلفة والثواب فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين وهذا

﴿ يقتضي ﴾

فلما أخبره بما صنع فقال أفسدت على الثياب قال قم فانظر فجعل يخرج ثوبا أحمر وثوبا أخضر وثوبا أصفر الى أن أخرج الجميع على أحسن ما يكون حسبما كان يريد فتعجب منه الحاضرون وآمنوا به عليه الصلاة والسلام وهم الحواريون قال القفال ويجوز أن يكون بعض هؤلاء الحواريين الاثني عشر من الملوك وبعضهم من صيادي السمك وبعضهم القصارين وبعضهم من الصباغين والكل سموا بالحواريين لانهم كانوا أنصار عيسى عليه الصلاة والسلام وأعوانه والمخلصين في طاعته ومحبته (نحن أنصار الله) أي أنصار دينه ورسوله (آمنا بالله) استئناف جار مجرى العلة لما قبله فان الايمان به تعالى موجب لنصرة دينه والذب عن أوليائه والمحاربة مع أعدائه (واشهد بانا مسلمون) مخلصون في الايمان منقادون لما تريد منا من نصرتك طلبوا منه عليه الصلاة والسلام الشهادة بذلك يوم القيامة يوم يشهد الرسل عليه الصلاة والسلام لاممهم وعليهم ايذانا بأن مرمى غرضهم السعادة الاخروية (ربنا آمنا بما أنزلت) تضرع الى الله عز وجل وعرض لحالهم عليه تعالى بعد عرضها على الرسول مبالغة في

[illegible] تعالى [illegible] من أمور الدين فيدخل تحته الاتباع في [illegible]
(فاكتبنا مع الشاهدين) أي مع الذين ﴿ ١٢٣ ﴾ يشهدون بوحدانيتك أو مع الانبياء الذين يشهدون [illegible]

يقتضي أن يكون للشاهدين فضل يزيد على فضل الحواريين و يفضل على درجتهم فلهذا ذكر المفسرون وجوها (الأول) قال ابن عباس مع الشاهدين أي مع محمد وأمته لأنهم هم المخصوصون بأداء الشهادة قال الله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا (والثاني) وهو منقول أيضا عن ابن عباس اكتبنا مع الشاهدين أي اكتبنا في زمرة الانبياء لان كل نبي شاهد لقومه قال الله تعالى فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين وقد أجاب الله تعالى دعاءهم وجعلهم أنبياء ورسلا فأحيوا الموتى وصنعوا كل ما صنع عيسى عليه السلام (والقول الثالث) اكتبنا مع الشاهدين أي اكتبنا في جملة من شهد لك بالتوحيد ولأنبيائك بالتصديق والمقصود من هذا أنهم لما أشهدوا عيسى عليه السلام على اسلام أنفسهم حيث قالوا واشهد بانا مسلمون فقد أشهدوا الله تعالى على ذلك تأكيدا للامر وتقوية له وايضا طلبوا من الله مثل ثواب كل مؤمن شهد لله بالتوحيد ولانبيائه بالنبوة (القول الرابع) ان قوله فاكتبنا مع الشاهدين اشارة الى ان كتاب الابرار انما يكون في السموات مع الملائكة قال الله تعالى كلا ان كتاب الابرار لفي عليين فاذا كتب الله ذكرهم مع الشاهدين المؤمنين كان ذكرهم مشهورا في الملا الأعلى وعند الملائكة المقربين (القول الخامس) أنه تعالى قال شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم فجعل أولى العلم من الشاهدين وقرن ذكرهم بذكر نفسه وذلك درجة عظيمة ومرتبة عالية فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين أي اجعلنا من تلك الفرقة الذين قرنت ذكرهم بذكرك (والقول السادس) ان جبريل عليه السلام لما سأل محمدا صلى الله عليه وسلم عن الاحسان فقال أن تعبد الله كأنك تراه وهذا غاية درجة العبد في الاشتغال بالعبودية وهو أن يكون العبد في مقام الشهود لا في مقام الغيبة فهؤلاء القوم لما صاروا كاملين في درجة الاستدلال أرادوا الترقي من مقام الاستدلال الى مقام الشهود والمكاشفة فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين (القول السابع) ان كل من كان في مقام شهود الحق لم يبال بما يصل اليه من المشاق والآلام فلما قبلوا من عيسى عليه السلام أن يكونوا ناصرين له ذابين عنه قالوا فاكتبنا مع الشاهدين أي اجعلنا ممن يكون في شهود جلالك حتى نصير مستحقرين لكل ما يصل الينا من المشاق والمتاعب فحينئذ يسهل علينا الوفاء بما التزمناه من نصرة رسولك ونبيك ثم قال تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين وفيه مسائل (المسئلة الأولى) أصل المكر في اللغة السعي بالفساد في خفية ومداجاة قال الزجاج يقال مكر الليل وأمكر اذا أظلم وقال الله تعالى واذ يمكر بك الذين كفروا وقال وما كنت لديهم اذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون وقيل أصله من اجتماع الامر واحكامه ومنه امرأة ممكورة أي مجتمعة الخلق واحكام الرأي يقال له الاجماع والجمع قال الله تعالى فأجمعوا أمركم وشركاءكم فلما كان المكر رأيا محكما قويا مصونا عن جهات النقص والفتور لاجرم سمي

أو مع أمة محمد عليه الصلاة والسلام فإنهم شهداء على الناس [illegible] من مفعول اكتبنا (ومكروا) أي الذين علم عيسى عليه الصلاة والسلام كفرهم من اليهود بأن وكلوا به من يقتله غيلة (ومكر الله) بأن رفع عيسى عليه الصلاة والسلام وألقى شبهه على من قصد اغتياله حتى قتل والمكر من حيث انه في الاصل حيلة يجلب بها غيره الى مضرة لا يمكن اسناده اليه سبحانه الا بطريق المشاكلة روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن ملك بني اسرائيل لما قصد قتله عليه الصلاة والسلام أمره جبريل عليه الصلاة والسلام أن يدخل بيتا فيه روزنة فرفعه جبريل من تلك الروزنة الى السماء فقال الملك لرجل خبيث منهم ادخل عليه فاقتله فدخل البيت فألقى الله عز وجل شبهه عليه فخرج يخبرهم أنه ليس في البيت فقتلوه وصلبوه وقيل انه عليه الصلاة والسلام جمع الحواريين ليلة وأوصاهم ثم قال ليكفرن بي أحدكم قبل أن يصيح الديك ويبيعني بدراهم يسيرة فخرجوا وتفرقوا وكانت اليهود تطلبه فأتى أحدهم فقال لهم ما تجعلون لي ان دللتكم على المسيح فجعلوا له ثلاثين درهما فأخذها ودلهم عليه فألقى الله عز وجل عليه شبه عيسى عليه الصلاة والسلام ورفعه الى السماء فأخذوا المنافق وهو يقول أنا دليلكم فلم يلتفتوا الى

مكرا (المسئلة الثانية) أما مكرهم بعيسى عليه السلام فهو أنهم هموا بقتله وأما مكر الله تعالى بهم ففيه وجوه (الاول) مكر الله تعالى بهم هو أنه رفع عيسى عليه السلام الى السماء وذلك ان يهودا ملك اليهود أراد قتل عيسى عليه السلام وكان جبريل عليه السلام لا يفارقه ساعة وهو معنى قوله وأيدناه بروح القدس فلما أرادوا ذلك أمره جبريل عليه السلام أن يدخل بيتا فيه روزنة فلما دخلوا البيت أخرجه جبريل عليه السلام من تلك الروزنة وكان قد ألقى شبهه على غيره فأخذ وصلب فتفرق الحاضرون ثلاث فرق فرقة قالت كان الله فينا فذهب وأخرى قالت كان ابن الله والاخرى قالت كان عبد الله ورسوله فأكرمه بأن رفعه الى السماء وصار لكل فرقة جمع فظهرت الكافرتان على الفرقة المؤمنة الى أن بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وفي الجملة فالمراد من مكر الله بهم ان رفعه الى السماء وما مكنهم من ايصال الشر اليه (الوجه الثاني) ان الحواريين كانوا اثني عشر وكانوا مجتمعين في بيت فنافق رجل منهم ودل اليهود عليه فألقى الله شبهه عليه ورفع عيسى فأخذوا ذلك المنافق الذي كان فيهم وقتلوه وصلبوه على ظن انه عيسى عليه السلام فكان ذلك هو مكر الله تعالى بهم (الوجه الثالث) ذكر محمد بن اسحق أن اليهود عذبوا الحواريين بعد أن رفع عيسى عليه السلام فشمسوهم وعذبوهم فلقوا منهم الجهد فبلغ ذلك ملك الروم وكان ملك اليهود من رعيته فقيل له ان رجلا من بني اسرائيل ممن تحت أمرك كان يخبرهم انه رسول الله وأراهم احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فقتل فقال لو علمت ذلك لحلت بينه وبينهم ثم بعث الى الحواريين فانتزعهم من أيديهم وسالهم عن عيسى عليه السلام فأخبروه فتابعهم على دينهم وأنزل المصلوب فغيبه وأخذ الخشبة فأكرمها وصانها ثم غزا بني اسرائيل وقتل منهم خلقا عظيما ومنه ظهر أصل النصرانية في الروم وكان اسم هذا الملك طباريس وهو صار نصرانيا الا انه ما أظهر ذلك ثم انه جاء بعده ملك آخر يقال له ملطيس وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى بنحو من اربعين سنة فقتل وسبي ولم يترك في مدينة بيت المقدس حجرا على حجر فخرج عند ذلك قريظة والنضير الى الحجاز فهذا كله مما جازاهم الله تعالى على تكذيب المسيح والهم بقتله (القول الرابع) ان الله تعالى سلط عليهم ملك فارس حتى قتلهم وسباهم وهو قوله تعالى ثم بعثنا عليكم عبادا لنا أولي باس شديد فهذا هو مكر الله تعالى بهم (والقول الخامس) يحتمل أن يكون المراد انهم مكروا في اخفاء أمره وابطال دينه ومكر الله بهم حيث أعلى دينه وأظهر شريعته وقهر بالذل والدناءة أعداءه وهم اليهود والله أعلم (المسئلة الثالثة) المكر عبارة عن الاحتيال في ايصال الشر والاحتيال على الله تعالى محال فصار لفظ المكر في حقه من المتشابهات وذكروا في تأويله وجوها (أحدها) انه تعالى سمى جزاء المكر المكر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وسمى جزاء المخادعة بالمخادعة وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء (والثاني) ان معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر فسمى بذلك (الثالث)

[illegible] قال ابن عباس [illegible] فوقع بينهم قتال عظيم وقيل لما صلب المصلوب بقيت مريم وبنت [illegible] من المجنون به ما عيسى عليه الصلاة والسلام وبعثنا تبكيان على المصلوب فأنزل الله تعالى عيسى عليه الصلاة والسلام فجاءهما فقال علام تبكيان فقالتا عليك فقال ان الله تعالى رفعني ولم يصبني الا خير وان هذا شيء شبه لهم قال محمد بن اسحق ان اليهود عذبوا الحواريين بعد رفع عيسى عليه الصلاة والسلام ولقوا منهم الجهد فبلغ ذلك ملك الروم وكان ملك اليهود من رعيته فقيل له ان رجلا من بني اسرائيل ممن تحت أمرك كان يخبرهم انه رسول الله وأراهم احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وفعل وفعل فقال لو علمت ذلك ما خليت بينهم وبينه ثم بعث الى الحواريين فانتزعهم من أيديهم وسألهم عن عيسى عليه الصلاة والسلام فأخبروه فتابعهم على دينهم وأنزل المصلوب فغيبه وأخذ الخشبة فأكرمها ثم غزا بني اسرائيل وقتل منهم خلقا عظيما ومنه ظهر أصل النصرانية في الروم ثم جاء بعده ملك آخر يقال له ططيوس وغزا بيت المقدس بعد رفع عيسى عليه الصلاة والسلام بنحو من أربعين سنة فقتل وسبي ولم يترك في مدينة بيت المقدس حجرا على حجر فخرج عند ذلك قريظة والنضير الى الحجاز [illegible] أهل التواريخ [illegible] عيسى عليه الصلاة والسلام [illegible]

[illegible] ليس من المتشابهات لانه عبارة عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص فى العرف بالتدبير فى ايصال الشر الى الغير وذلك فى حق الله تعالى غير ممتنع والله أعلم ●

قوله تعالى (اذ قال الله ياعيسى انى متوفيك ورافعك الى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) العامل فى اذ قوله ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين أى وجد هذا المكر اذ قال الله هذا القول وقيل التقدير ذلك اذ قال الله (المسئلة الثانية) اعترفوا بان الله تعالى شرف عيسى فى هذه الآية بصفات (الصفة الاولى) انى متوفيك ونظيره قوله تعالى حكاية عنه فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم واختلف اهل التأويل فى هاتين الآيتين على طريقين (أحدهما) اجراء الآية على ظاهرها من غير تقديم ولا تأخير فيها (والثانى) فرض التقديم والتأخير فيها أما الطريق الاول فبيانه من وجوه (الاول) معنى قوله انى متوفيك أى انى متمم عمرك فحينئذ أتوفاك فلا أتركهم حتى يقتلوك بل أنا رافعك الى سمائى ومقربك بملائكتى وأصونك عن ان يتمكنوا من قتلك وهذا تأويل حسن (والثانى) متوفيك أى مميتك وهو مروى عن ابن عباس ومحمد ابن اسحق قالوا والمقصود أن لا يصل اعداؤه من اليهود الى قتله ثم انه بعد ذلك أكرمه بان رفعه الى السماء ثم اختلفوا على ثلاثة اوجه (أحدها) قال وهب توفى ثلاث ساعات ثم رفع (وثانيها) قال محمد بن اسحق توفى سبع ساعات ثم احياه الله و رفعه (الثالث) قال الربيع ابن انس انه تعالى توفاه حين رفعه الى السماء قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها (الوجه الرابع) فى تأويل الآية ان الواو فى قوله متوفيك و رافعك الى تفيد الترتيب فالآية تدل على أنه تعالى يفعل به هذه الافعال فاما كيف يفعل ومتى يفعل فالامر فيه موقوف على الدليل وقد ثبت الدليل انه حى وورد الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه سينزل و يقتل الدجال ثم انه تعالى يتوفاه بعد ذلك (الوجه الخامس) فى التأويل ما قاله ابو بكر الواسطى وهو أن المراد انى متوفيك عن شهواتك وحظوظ نفسك ثم قال و رافعك الى وذلك لان من لم يصر فانيا عما سوى الله لا يكون له وصول الى مقام معرفة الله وأيضا فعيسى لما رفع الى السماء صار حاله كحال الملائكة فى زوال الشهوة والغضب والاخلاق الذميمة (والوجه السادس) ان التوفى اخذ الشئ وافيا ولما علم الله ان من الناس من يخطر بباله أن الذى رفعه الله هو روحه لا جسده ذكر هذا الكلام ليدل على انه عليه الصلاة والسلام رفع بتمامه الى السماء بروحه و بجسده ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى وما يضرونك من شئ (والوجه السابع) انى متوفيك أى أجعلك كالمتوفى لانه اذا رفع الى السماء وانقطع خبره وأثره عن الارض كان كالمتوفى واطلاق اسم الشئ على ما يشابهه فى أكثر خواصه وصفاته جائز حسن (الوجه الثامن) ان التوفى هو القبض يقال وفانى فلان دراهمى وأوفانى وتوفيتها منه كما يقال سلم فلان دراهمى الى وتسلمتها منه

سنة وعاشت أمه بعد رفعه ست سنين (والله خير الماكرين) أقواهم مكرا وأنفذهم كيدا وأقدرهم على ايصال الضرر من حيث لا يحتسب واظهار الجلالة فى موقع الاضمار لتربية المهابة والجملة تذييل مقرر لمضمون ما قبله

قوله ثم اختلفوا على ثلاثة أوجه لم يذكر ثالثها تأمل اه مصححه

(اذ قال الله) ظرف لمكر الله او لمضمر نحو وقع ذلك (ياعيسى انى متوفيك) أى مستوفى اجلك ومؤخرك الى اجلك المسمى عاصما لك من قتلهم أو قابضك من الارض من توفيت مالى أو متوفيك نائما اذ روى انه رفع وهو نائم وقيل مميتك فى وقتك بعد النزول من السماء ورافعك الآن او مميتك من الشهوات العائقة عن العروج الى عالم الملكوت وقيل اماته الله تعالى سبع ساعات ثم رفعه الى السماء واليه ذهبت النصارى [illegible] القرطبى والصحيح ان الله تعالى رفعه من غير [illegible]

وهو اختيار الطبرى وهو الصحيح عن ابن عباس رضى الله عنهما [illegible]

وقد يكون أيضا توفى بمعنى استوفى وعلى كلا الاحتمالين كان اخراجه من الارض واصعاده الى السماء توفيا له فان قيل فعلى هذا الوجه كان التوفى عين الرفع اليه فيصير قوله ورافعك الى تكرارا قلنا قوله انى متوفيك يدل على حصول التوفى وهو جنس تحته أنواع بعضها بالموت وبعضها بالاصعاد الى السماء فلما قال بعده ورافعك الى كان هذا تعيينا للنوع ولم يكن تكرارا (الوجه التاسع) أن يقدر فيه حذف المضاف والتقدير متوفى عملك بمعنى مستوفى عملك ورافعك الى أى ورافع عملك الى وهو كقوله اليه يصعد الكلم الطيب والمراد من هذه الآية انه تعالى بشره بقبول طاعته واعماله وعرفه ان مايصل اليه من المتاعب والمشاق فى تمشية دينه واظهار شريعته من الاعداء فهو لايضيع أجره ولايهدم ثوابه فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجرى الآية على ظاهرها (الطريق الثانى) وهو قول من قال لابد فى الآية من تقديم وتأخير من غير ان يحتاج فيها الى تقديم او تاخير قالوا ان قوله ورافعك الى يقتضى انه رفعه حيا والواو لاتقتضى الترتيب فلم يبق الا أن يقول فيها تقديم وتاخير والمعنى انى رافعك الى ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد انزالى اياك فى الدنيا ومثله من التقديم والتأخير كثير فى القرآن واعلم ان الوجوه الكثيرة التى قدمناها تغنى عن التزام مخالفة الظاهر والله أعلم (الصفة الثانية) من الصفات التى ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام قوله ورافعك الى والمشبهة يتمسكون بهذه الآية فى اثبات المكان لله تعالى وانه فى السماء وقد دللنا فى المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على انه يمتنع كونه تعالى فى المكان فوجب حمل اللفظ على التأويل وهو من وجوه (الاول) أن المراد الى محل كرامتى وجعل ذلك رفعا اليه للتفخيم والتعظيم ومثله قوله انى ذاهب الى ربى وانما ذهب ابراهيم صلى الله عليه وسلم من العراق الى الشام وقد يقول السلطان ارفعوا هذا الامر الى القاضى وقد يسمى الحجاج زوار الله ويسمى المجاورون جيران الله والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم فكذا ههنا (الوجه الثانى) فى التأويل أن يكون قوله ورافعك الى معناه انه يرفع الى مكان لايملك الحكم عليه فيه غير الله لان فى الارض قد يتولى الخلق أنواع الاحكام فاما السموات فلا حاكم هناك فى الحقيقة وفى الظاهر الا الله (الوجه الثالث) ان بتقدير القول بان الله فى مكان لم يكن ارتفاع عيسى الى ذلك سببا لانتفاعه وفرحه بل انما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه من الثواب والروح والراحة والريحان فعلى كلا القولين لابد من حمل اللفظ على ان المراد ورافعك الى محل ثوابك ومجازاتك واذا كان لابد من اضمار ماذكرناه لم يبق فى الآية دلالة على اثبات المكان لله تعالى (الصفة الثالثة) من صفات عيسى قوله تعالى ومطهرك من الذين كفروا والمعنى مخرجك من بينهم ومفرق بينك وبينهم وكما عظم شأنه بلفظ الرفع اليه أخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير وكل ذلك يدل على المبالغة فى اعلاء شأنه وتعظيم منصبه عند الله تعالى (الصفة الرابعة) قوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة وجهان (الاول) ان المعنى الذين اتبعوا

عليهم المسيح من مشكاة الغرفة فأخبر بهم ابليس جميع اليهود فركب منهم أربعة آلاف رجل فأخذوا باب الغرفة فقال المسيح للحواريين ايكم يخرج ويقتل ويكون معى فى الجنة فقال واحد منهم أنا يانبى الله فألقى عليه مدرعة من صوف وعمامة من صوف وناوله عكازة وألقى عليه شبه عيسى عليه الصلاة والسلام فخرج على اليهود فقتلوه وصلبوه واما عيسى عليه الصلاة والسلام فكساه الله الريش والنور وألبسه النور وقطع عنه شهوة المطعم والمشرب وذلك قوله تعالى انى متوفيك فطار مع الملائكة ثم ان أصحابه حين رأوا ذلك تفرقوا ثلاث فرق فقالت فرقة كان الله فينا ثم صعد الى السماء وهم اليعقوبية وقالت فرقة اخرى كان فينا ابن الله ماشاء الله ثم رفعه الله اليه وهم النسطورية وقالت فرقة اخرى منهم كان فينا عبد الله ورسوله ماشاء الله ثم رفعه الله اليه وهؤلاء هم المسلمون فتظاهرت عليهم الفرقتان الكافرتان فقتلوهم فلم يزل الاسلام منطمسا الى أن بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم

دين عيسى يكونون فوق الذين كفروا به وهم اليهود بالقهر والسلطان والاستعلاء الى يوم القيامة فيكون ذلك اخبارا عن ذل اليهود وانهم يكونون مقهورين الى يوم القيامة فاما الذين اتبعوا المسيح عليه السلام فهم الذين كانوا يؤمنون بانه عبد الله ورسوله وأما بعد الاسلام فهم المسلمون وأما النصارى فهم وأن اظهروا من أنفسهم موافقته فهم يخالفونه أشد المخالفة من حيث ان صريح العقل يشهد انه عليه السلام ما كان يرضى بشيء مما يقوله هؤلاء الجهال ومع ذلك فانا نرى ان دولة النصارى في الدنيا أعظم وأقوى من أمر اليهود فلا نرى في طرف من اطراف الدنيا ملكا يهوديا ولا بلدة مملوءة من اليهود بل يكونون أين كانوا بالذلة والمسكنة وأما النصارى فأمرهم بخلاف ذلك (القول الثاني) ان المراد من هذه الفوقية الفوقية بالحجة والدليل واعلم ان هذه الآية تدل على أن رفعه في قوله ورافعك الى هو الرفعة بالدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة كما ان الفوقية في هذه الآية ليست بالمكان بل بالدرجة والرفعة أما قوله ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون فالمعنى انه تعالى بشر عيسى عليه السلام بانه يعطيه في الدنيا تلك الخواص الشريفة والدرجات الرفيعة العالية وأما في القيامة فانه يحكم بين المؤمنين به وبين الجاحدين برسالته وكيفية ذلك الحكم ما ذكره في الآية التي بعد هذه الآية وبقي من مباحث هذه الآية موضع مشكل وهو ان نص القرآن دل على أنه تعالى حين رفعه ألقى شبهه على غيره على ما قال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم والاخبار أيضا واردة بذلك الا ان الروايات اختلفت فتارة يروى ان الله تعالى ألقى شبهه على بعض الاعداء الذين دلوا اليهود على مكانه حتى قتلوه وصلبوه وتارة يروى انه عليه السلام رغب بعض خواص أصحابه في أن يلقى شبهه حتى يقتل مكانه وبالجملة فكيفما كان ففي القاء شبهه على الغير اشكالات (الاشكال الاول) انا لو جوزنا القاء شبه انسان على انسان آخر لزم السفسطة فاني اذا رأيت ولدي ثم رأيته ثانيا فحينئذ أجوز أن يكون هذا الذي رأيته ثانيا ليس بولدي بل هو انسان ألقي شبهه عليه وحينئذ يرتفع الامان عن المحسوسات وأيضا فالصحابة الذين رأوا محمدا صلى الله عليه وسلم يأمرهم وينهاهم وجب أن لا يعرفوا انه محمد لاحتمال أنه ألقي شبهه على غيره وذلك يفضي الى سقوط الشرائع وأيضا فمدار الامر في الاخبار المتواترة على ان يكون المخبر الاول انما أخبر عن المحسوس فاذا جاز وقوع الغلط في المبصرات كان سقوط خبر التواتر أولى وبالجملة ففتح هذا الباب أوله سفسطة وآخره ابطال النبوات بالكلية (والاشكال الثاني) وهو أن الله تعالى كان قد أمر جبريل عليه السلام بان يكون معه في أكثر الاحوال هكذا قاله المفسرون في تفسير قوله اذ أيدتك بروح القدس ثم أن طرف جناح واحد من أجنحة جبريل عليه السلام كان يكفي العالم من البشر فكيف لم يكف في منع أولئك اليهود عنه وأيضا انه عليه السلام لما كان قادرا على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فكيف لم يقدر على اماتة أولئك اليهود الذين قصدوه بالسوء وعلى اسقامهم

(ورافعك الى) أي الى محل كرامتي ومقر ملائكتي (ومطهرك من الذين كفروا) أي من سوء جوارهم وخبث صحبتهم ودنس معاشرتهم (وجاعل الذين اتبعوك) قال قتادة والربيع والشعبي ومقاتل والكلبي هم اهل الاسلام الذين صدقوه واتبعوا دينه من امة محمد صلى الله عليه وسلم دون الذين كذبوه وكذبوا عليه من النصارى (فوق الذين كفروا) وهم الذين مكروا به عليه الصلاة والسلام ومن يسير بسيرتهم من اليهود فان أهل الاسلام فوقهم ظاهرين بالعزة والمنعة والحجة وقيل هم الحواريون فينبغي أن تحمل فوقيتهم على فوقية المسلمين بحكم الاتحاد في الاسلام والتوحيد وقيل هم الروم وقيل هم النصارى فالمراد بالاتباع مجرد الادعاء والمحبة والا فأولئك الكفرة بمعزل من اتباعه عليه الصلاة والسلام

والقاء الزمانة والفلج عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له (والاشكال الثالث) انه تعالى كان قادرا على تخليصه من أولئك الاعداء بأن يرفعه الى السماء فما الفائدة في القاء شبهه على غيره وهل فيه الا القاء مسكين في القتل من غير فائدة اليه (والاشكال الرابع) انه اذا القى شبهه على غيره ثم انه رفع بعد ذلك الى السماء فالقوم اعتقدوا فيه انه هو عيسى مع انه ما كان عيسى فهذا كان القاء لهم في الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى (والاشكال الخامس) ان النصارى على كثرتهم في مشارق الارض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام وغلوهم في أمره اخبروا انهم شاهدوه مقتولا مصلوبا فلو انكرنا ذلك كان طعنا فيما ثبت بالتواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوة عيسى بل في وجودهما ووجود سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام وكل ذلك باطل (والاشكال السادس) انه ثبت بالتواتر ان المصلوب بقي حيا زمانا طويلا فلو لم يكن ذلك عيسى بل كان غيره لاظهر الجزع ولقال اني لست بعيسى بل انما أنا غيره ولبالغ في تعريف هذا المعنى ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق هذا المعنى فلما لم يوجد شئ من هذا علمنا ان ليس الامر على ما ذكرتم فهذا جملة ما في الموضع من السؤالات والجواب عن الاول ان كل من أثبت القادر المختار سلم انه تعالى قادر على أن يخلق انسانا آخر على صورة زيد مثلا ثم ان هذا التصوير لا يوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم والجواب عن الثاني ان جبريل عليه السلام لو دفع الاعداء عنه أو أقدر الله تعالى عيسى عليه السلام على دفع الاعداء عن نفسه لبلغت معجزته الى حد الالجاء وذلك غير جائز وهذا هو الجواب عن الاشكال الثالث فانه تعالى لو رفعه الى السماء وما ألقى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة الى حد الالجاء والجواب عن الرابع أن تلامذة عيسى كانوا حاضرين وكانوا عالمين بكيفية الواقعة وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس والجواب عن الخامس ان الحاضرين في ذلك الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز والتواتر اذا انتهى في آخر الامر الى الجمع القليل لم يكن مفيدا للعلم والجواب عن السادس ان بتقدير أن يكون الذي ألقى شبه عيسى عليه السلام عليه كان مسلما وقبل ذلك عن عيسى جائز أن يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة وبالجملة فالاسئلة التي ذكروها أمور تتطرق الاحتمالات اليها من بعض الوجوه ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما أخبر عنه امتنع صيرورة هذه الاسئلة المحتملة معارضة للنص القاطع والله ولي الهداية * قوله تعالى (فأما الذين كفروا فأعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين) اعلم أنه تعالى لما ذكر الى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون بين بعد ذلك مفصلا ما في ذلك الاختلاف أما الاختلاف فهو ان كفر قوم وآمن آخرون وأما الحكم فيمن كفر فهو أن يعذبه عذابا شديدا في الدنيا والآخرة وأما الحكم فيمن

ويتخلص الكفرة من الذلة بل على معنى أن المسلمين يعلونهم الى تلك الغاية فأما بعدها فيفعل الله تعالى بهم ما يريد (ثم الى مرجعكم) أي رجوعكم بالبعث وثم للتراخي وتقديم الجار والمجرور للقصر المفيد لتأكيد الوعد والوعيد والضمير لعيسى عليه الصلاة والسلام وغيره من المتبعين له والكافرين به على تغليب المخاطب على الغائب في ضمن الالتفات فانه ابلغ في التبشير والانذار (فأحكم بينكم) يومئذ اثر رجوعكم الى (فيما كنتم فيه تختلفون) من امور الدين وفيه متعلق بتختلفون وتقديمه عليه لرعاية الفواصل (فأما الذين كفروا وأعذبهم عذابا شديدا) تفسير للحكم الواقع بين الفريقين وتفصيل لكيفيته والبداية ببيان حال الكفرة لما أن مساق الكلام لتهديدهم وزجرهم عما هم عليه من الكفر والعناد

آمن وعمل الصالحات فهو أن يوفيهم أجورهم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) أما عذاب الكافر في الدنيا فهو من وجهين (أحدهما) القتل والسبي وما شاكله حتى لو ترك الكفر لم يحسن ايقاعه به فذلك داخل في عذاب الدنيا (والثاني) ما يلحق الكافر من الامراض والمصائب وقد اختلفوا في أن ذلك هل هو عقاب أم لا قال بعضهم انه عقاب في حق الكافر واذا وقع مثله للمؤمن فانه لا يكون عقابا بل يكون ابتلاء وامتحانا وقال الحسن ان مثل هذا اذا وقع للكافر لا يكون عقابا بل يكون أيضا ابتلاء وامتحانا ويكون جاريا مجرى الحدود التي تقام على التائب فانها لا تكون عقابا بل امتحانا والدليل عليه انه تعالى بعد الكل بالصبر عليها والرضا بها والتسليم لها وما هذا حاله لا يكون عقابا فان قيل فقد سلمتم في الوجه الاول انه عذاب للكافر على كفره وهذا على خلاف قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فوجب أن لا توجد المؤاخذة في الدنيا وايضا قال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وذلك يقتضي حصول المجازاة في ذلك اليوم لا في الدنيا قلنا الآية الدالة على حصول العقاب في الدنيا خاصة والآيات التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام (المسألة الثانية) لقائل أن يقول وصف العذاب بالشدة يقتضي أن يكون عذاب الكافر في الدنيا أشد ولسنا نجد الامر كذلك فان الامر تارة يكون على الكفار وأخرى على المسلمين ولا نجد بين الناس تفاوتا قلنا بل التفاوت موجود في الدنيا لان الآية في بيان أمر اليهود الذين كذبوا بعيسى عليه السلام ونرى الذلة والمسكنة لازمة لهم فزال الاشكال (المسألة الثالثة) وصف تعالى هذا العذاب بأنه ليس لهم من ينصرهم ويدفع ذلك العذاب عنهم فان قيل أليس قد يمتنع على الأئمة والمؤمنين قتل الكفار بسبب العهد وعقد الذمة قلنا المانع هو العهد ولذلك اذا زال العهد حل قتله * ثم قال تعالى (وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فنوفيهم أجورهم والله لا يحب الظالمين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ حفص عن عاصم فيوفيهم بالياء يعني فيوفيهم الله والباقون بالنون حملا على ما تقدم من قوله فأحكم فأعذبهم وهو الاولى لانه نسق الكلام (المسألة الثانية) ذكر الذين آمنوا ثم وصفهم بانهم عملوا الصالحات وذلك يدل على ان العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان وقد تقدم ذكر هذه الدلالة مرارا (المسألة الثالثة) احتج من قال بان العمل علة للجزاء بقوله فنوفيهم أجورهم فشبههم في عبادتهم لاجل طلب الثواب بالمستأجر والكلام فيه أيضا قد تقدم والله أعلم (المسألة الرابعة) المعتزلة احتجوا بقوله والله لا يحب الظالمين على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي قالوا لان مريد الشيء لابد وأن يكون محبا له اذا كان ذلك الشيء من الافعال وانما تخالف المحبة الارادة اذا علقتا بالاشخاص فقد يقال أحب زيدا ولا يقال أريده وأما اذا علقتا بالافعال فمعناهما واحد اذا استعملتا على حقيقة اللغة فصار قوله والله لا يحب الظالمين بمنزلة قوله لا يريد ظلم الظالمين هكذا قرره القاضي

وقوله تعالى (في الدنيا والآخرة) متعلق بأعذبهم لا بمعنى ايقاع كل واحد من التعذيب في الدنيا والتعذيب في الآخرة واحدا منهما يوم القيامة بل بمعنى اتمام مجموعهما يومئذ وقيل ان المرجع أعم من الدنيوي والاخروي وقوله تعالى الى يوم القيامة غاية للفوقية لا للجعل والرجوع متراخ عن الجعل وهو غير محدود ولا عن الفوقية المحدودة على نهج قولك سأعيرك سكنى هذا البيت شهرا ثم أخلع عليك خلعة فيلزم تأخر الخلع عن الاعارة لا عن الشهر (وما لهم من ناصرين) يخلصونهم من عذاب الله تعالى في الدارين وصيغة الجمع لمقابلة ضمير الجمع أي ليس لواحد منهم ناصر واحد (وأما الذين آمنوا) بما أرسلت به (وعملوا الصالحات) كما هو ديدن المؤمنين (فيوفيهم أجورهم) أي يعطيهم اياها كاملة ولعل الالتفات الى الغيبة للايذان بما بين مصدري التعذيب والاثابة من الاختلاف من حيث الجلال والجمال وقرئ فيوفيهم جريا على سنن العظمة والكبرياء (والله لا يحب الظالمين) أي يبغضهم فان هذه الكناية فاشية في جميع اللغات جارية مجرى الحقيقة وايراد الظلم للاشعار بأنهم بكفرهم متعدون متجاوزون عن الحدود واضعون للكفر مكان الشكر والايمان والجملة تذييل لما قبله مقرر لمضمونه

اليه وبعد منزلة في الشرف وعلى كونه في ظهور الامر ونباهة الشأن بمنزلة المشاهد المعاين وهو مبتدأ وقوله عزوجل (نتلوه) خبره وقوله تعالى (عليك) متعلق بنتلوه وقوله تعالى (من الآيات) حال من الضمير المنصوب أو خبر بعد خبر أو هو الخبر وما بينهما حال من اسم الاشارة اوذلك خبر لمبتدا مضمر أى الامر ذلك ونتلوه حال كامر وصيغة الاستقبال اما الاستحضار الصورة أو على معناها اذ التلاوة لم تتم بعد (والذكر الحكيم) أى أى المشتمل على الحكم أو المحكم الممنوع من تطرق الخلل اليه والمراد به القرآن فمن تبعيضية وأبعض مخصوص منه فمن بيانية وقيل هو اللوح المحفوظ فمن ابتدائية (ان مثل عيسى) أى في شأنه البديع المنتظم لغرابته في سلك الامثال (عند الله) أى في تقديره وحكمه (كمثل آدم) أى كحاله العجيبة التى لايرتاب فيها مرتاب ولاينازع فيها منازع

وعند أصحابنا ان المحبة عبارة عن ارادة ايصال الخير اليه فهو تعالى وان أراد كفر الكافر الا أنه لايريد ايصال الثواب اليه وهذه المسئلة قد ذكرناها مرارا وأطوارا * ثم قال تعالى (ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذلك اشارة الى ماتقدم من نبا عيسى وزكريا وغيرهما ومبتدا خبره نتلوه ومن الآيات خبر بعد خبر أو خبر مبتدا محذوف ويجوز أن يكون ذلك بمعنى الذى ونتلوه صلته ومن الآيات الخبر (المسئلة الثانية) التلاوة والقصص واحد في المعنى فان كلا منهما يرجع معناه الى شئ يذكر بعضه على اثر بعض ثم انه تعالى اضاف التلاوة الى نفسه في هذه الآية وفي قوله نتلوه عليك من نبا موسى وأضاف القصص الى نفسه فقال نحن نقص عليك أحسن القصص وكل ذلك يدل على انه تعالى جعل تلاوة الملك جارية مجرى تلاوته سبحانه وتعالى وهذا تشريف عظيم للملك وانما حسن ذلك لان تلاوة جبريل صلى الله عليه وسلم لما كان بامره من غير تفاوت أصلا أضيف ذلك اليه سبحانه وتعالى (المسئلة الثالثة) قوله من الآيات يحتمل أن يكون المراد منه أن ذلك من آيات القرآن ويحتمل أن يكون المراد منه انه من العلامات الدالة على ثبوت رسالتك لانها أخبار لايعلمها الاقارئ من كتاب أو من يوحى اليه وظاهر أنك لاتكتب ولاتقرأ فبقي أن ذلك من الوحى (المسئلة الرابعة) الذكر الحكيم فيه قولان (الاول) المراد منه القرآن وفي وصف القرآن بكونه ذكرا حكيما وجوه (الاول) انه بمعنى الحاكم مثل القدير والعليم والقرآن حاكم بمعنى ان الاحكام تستفاد منه (والثانى) معناه ذو الحكمة في تأليفه ونظمه وكثرة علومه (والثالث) انه بمعنى المحكم فعيل بمعنى مفعل قال الازهرى وهو سائغ في اللغة لان حكمت يجرى مجرى أحكمت في المعنى فرد الى الاصل ومعنى المحكم في القرآن انه أحكم عن تطرق وجوه الخلل اليه قال تعالى أحكمت آياته (والرابع) أن يقال القرآن لكثرة حكمه انه ينطق بالحكمة فوصف بكونه حكيما على هذا التأويل (والقول الثانى) ان المراد بالذكر الحكيم ههنا غير القرآن وهو اللوح المحفوظ الذى منه نقلت جميع الكتب المنزلة على الانبياء عليهم السلام أخبر انه تعالى أنزل هذا القصص مما كتب هنالك والله أعلم بالصواب * قوله تعالى (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) أجمع المفسرون على ان هذه الآية نزلت عند حضور وفد نجران على الرسول صلى الله عليه وسلم وكان من جملة شبههم أن قالوا يامحمد لما سلمت انه لا أب له من البشر وجب أن يكون أبوه هو الله تعالى فقال ان آدم ماكان له أب ولا أم ولم يلزم أن يكون ابنا لله تعالى فكذا القول في عيسى عليه السلام هذا حاصل الكلام وأيضا اذا جاز أن يخلق الله تعالى آدم من التراب فلم لايجوز أن يخلق الله عيسى من دم مريم بل هذا أقرب الى العقل فان تولد الحيوان من الدم الذى يجتمع في رحم الام أقرب من تولده من التراب اليابس هذا تلخيص الكلام ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) مثل عيسى عند الله كمثل آدم أى صفته كصفة آدم ونظيره قوله تعالى

مثل الجنة التى وعد المتقون أى صفة الجنة (المسئلة الثانية) قوله تعالى خلقه من تراب ليس بصلة لآدم ولا صفة ولكنه خبر مستأنف على جهة التفسير بحال آدم قال الزجاج هذا كما تقول فى الكلام مثلك كمثل زيد تريد أن تشبهه به فى أمر من الامور ثم تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا (المسئلة الثالثة) اعلم أن العقل دل على أنه لابد للناس من والد أول والا لزم أن يكون كل ولد مسبوق بوالد الى أول وهو محال والقرآن دل على ان ذلك الوالد الاول هو آدم عليه السلام كما فى هذه الآية وقال يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وقال هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ثم انه تعالى ذكر فى كيفية خلق آدم عليه السلام وجوها كثيرة (أحدها) أنه مخلوق من التراب كما فى هذه الآية (والثانى) انه مخلوق من الماء قال الله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا (والثالث) انه مخلوق من الطين قال الله تعالى الذى أحسن كل شئ خلقه وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين (والرابع) أنه مخلوق من سلالة من طين قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين (الخامس) انه مخلوق من طين لازب قال تعالى انا خلقناهم من طين لازب (السادس) انه مخلوق من صلصال قال تعالى انى خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون (السابع) انه مخلوق من عجل قال تعالى خلق الانسان من عجل (الثامن) قال تعالى لقد خلقنا الانسان فى كبد أما الحكماء فقالوا انما خلق آدم عليه السلام من تراب لوجوه (الاول) ليكون متواضعا (الثانى) ليكون ستارا (الثالث) ليكون أشد التصاقا بالارض وذلك لانه انما خلق لخلافة أهل الارض قال تعالى انى جاعل فى الارض خليفة (الرابع) أراد الحق اظهار القدرة فخلق الشياطين من النار التى هى أضوأ الاجرام وابتلاهم بظلمات الضلالة وخلق الملائكة من الهواء الذى هو ألطف الاجرام وأعطاهم كمال الشدة والقوة وخلق آدم عليه السلام من التراب الذى هو أكثف الاجرام ثم أعطاه المحبة والمعرفة والنور والهداية وخلق السموات من أمواج مياه البحار وأبقاها معلقة فى الهواء حتى يكون خلقه هذه الاجرام برهانا باهرا ودليلا ظاهرا على انه تعالى هو المدبر بغير احتياج والخالق بلا مزاج وعلاج (الخامس) خلق الانسان من تراب ليكون مطفئا لنار الشهوة والغضب والحرص فان هذه النيران لا تطفأ الا بالتراب وانما خلقه من الماء ليكون صافيا تتجلى فيه صور الاشياء ثم انه تعالى مزج بين الارض والماء ليمتزج الكثيف باللطيف فيصير طينا وهو قوله انى خالق بشرا من طين ثم انه فى المرتبة الرابعة قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين والسلالة بمعنى المسلولة فعالة بمعنى المفعولة لانها هى التى تسل من ألطف أجزاء الطين ثم انه فى المرتبة الخامسة جعله طينا لازبا فقال انا خلقناهم من طين لازب ثم انه فى المرتبة السادسة أثبت له من الصفات ثلاثة أنواع (أحدها) أنه من صلصال والصلصال

(خلقه من تراب) تفسير لما أبهم فى المثل وتفصيل لما أجمل فيه وتوضيح للتمثيل ببيان وجه الشبه بينهما وحسم لمادة شبه الخصوم فان انكار خلق عيسى عليه الصلاة والسلام بلا أب ممن اعترف بخلق آدم عليه الصلاة والسلام بغير أب وأم مما لا يكاد يصح والمعنى خلق قالبه من تراب

اليابس الذي اذا حرك تصلصل كالخزف الذي يسمع من داخله صوت (والثاني) الحما وهو الذي استقر في الماءمدة وتغيرلونه الى السواد (والثالث) تغير رائحته قال تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه أي لم يتغير فهذه جملة الكلام في التوفيق بين الآيات الواردة في خلق آدم عليه السلام (المسئلة الرابعة) في الآية اشكال وهوانه تعالى قال خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فهذا يقتضي أن يكون خلق آدم متقدما على قول الله له كن وذلك غير جائز وأجابوا عنه من وجوه الاول قال أبو مسلم قد بينا ان الخلق هو التقدير والتسوية و يرجع معناه الى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وارادته لايقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم على وجود آدم عليه السلام تقديما من الازل الى الابد وأما قوله كن فهو عبارة عن ادخاله في الوجود فثبت ان خلق آدم متقدم على قوله كن (والجواب الثاني) وهو الذي عول عليه القاضي انه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن أي أحياه كما قال ثم أنشأناه خلقا آخر فان قيل الضمير في قوله خلقه راجع الى آدم وحين كان ترابا لم يكن آدم عليه السلام موجودا أجاب القاضي وقال بل كان موجودا وانما وجد بعد حياته وليست الحياة نفس آدم وهذا ضعيف لان آدم عليه السلام ليس عبارة عن مجرد الاجسام المشكلة بالشكل المخصوص بل هو عبارة عن هوية أخرى مخصوصة وهي اما المزاج المعتدل أو النفس و ينجر الكلام من هذا البحث الى ان النفس ماهي ولاشك انها من أغمض المسائل الجواب الصحيح أن يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير آدم عن قريب سماه آدم عليه السلام قبل ذلك تسمية لما سيقع بالواقع (والجواب الثالث) ان قوله ثم قال له كن فيكون يفيد تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر كما في قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا و يقول القائل أعطيت زيدا اليوم ألفا ثم أعطيته أمس ألفين ومراده أعطيته اليوم ألفا ثم انا أخبركم أني أعطيته أمس ألفين فكذا قوله خلقه من تراب أي صيره خلقا سويا ثم انه يخبركم أني انما خلقته بأن قلت له كن (المسئلة الخامسة) في الآية اشكال آخر وهو انه كان ينبغي أن يقال ثم قال له كن فكان فلم يقل كذلك بل قال كن فيكون والجواب تأويل الكلام ثم قال له كن فيكون فكان واعلم يا محمد أن ما قال له ربك كن فانه يكون لامحالة

*قوله تعالى (الحق من ربك فلا تكن من الممترين) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الفراء والزجاج قوله الحق خبر مبتدا محذوف والمعنى الذي أنبأناك من قصة عيسى عليه السلام أو ذلك النبأ في أمر عيسى عليه السلام الحق فحذف لكونه معلوما وقال أبو عبيدة هو استئناف بعد انقضاء الكلام وخبره قوله من ربك وهذا كما تقول الحق من الله والباطل من الشيطان وقال آخرون الحق رفع باضمار فعل أي جاءك الحق وقيل أيضا انه مرفوع بالصفة وفيه تقديم وتاخير تقديره من ربك الحق فلا تكن (المسئلة الثانية) الامتراء الشك قال ابن الانباري هو مأخوذ من قول العرب مريت الناقة والشاة اذا حلبتها فكان الشاك يجتذب بشكه مراء كاللبن الذي يجتذب عند الحلب و يقال قد ماري فلان

(ثم قال له كن فيكون) اي أنشأه بشرا كما في قوله تعالى ثم أنشأناه خلقا آخر أو قدر تكوينه من التراب ثم كونه و يجوز كون ثم لتراخي الاخبار لا لتراخي المخبر به (فيكون) حكاية حال ماضية روى أن وفد نجران قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم مالك تشتم صاحبنا قال وما أقول قالوا تقول انه عبد قال أجل هو عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها الى العذراء البتول فغضبوا وقالوا هل رأيت انسانا من غير أب فحيث سلمت أنه لا أب له من البشر وجب أن يكون أبوه هو الله فقال عليه الصلاة والسلام ان آدم عليه الصلاة والسلام ما كان له أب ولا أم ولم يلزم من ذلك كونه ابنا لله سبحانه وتعالى فكذا حال عيسى عليه الصلاة والسلام

فلانا اذا جادله كأنه يستخرج غضبه ومنه قيل الشكر يمترى المزيد أي يجلبه (المسألة الثالثة) في الحق تأويلان (الاول) قال أبو مسلم المراد ان هذا الذي أنزلت عليك هو الحق من خبر عيسى عليه السلام لا ما قالت النصارى واليهود فالنصارى قالوا ان مريم ولدت الها واليهود رموا مريم عليها السلام بالافك ونسبوها الى يوسف النجار فالله تعالى بين ان هذا الذي أنزل فالقرآن هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ومعنى ممترين مفتعل من المرية وهي الشك (والقول الثاني) ان المراد ان الحق في بيان هذه المسألة ما ذكرناه من المثل وهو قصة آدم عليه السلام فانه لا بيان لهذه المسألة ولا برهان أقوى من التمسك بهذه الواقعة والله أعلم (المسألة الرابعة) قوله تعالى فلا تكن من الممترين خطاب في الظاهر مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا بظاهره يقتضي انه كان شاكا في صحة ما أنزل عليه وذلك غير جائز واختلف الناس في الجواب عنه فمنهم من قال الخطاب وان كان ظاهره مع النبي عليه الصلاة والسلام الا انه في المعنى مع الامة قال تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء (والثاني) انه خطاب للنبي عليه الصلاة والسلام والمعنى فدم على يقينك وعلى ما أنت عليه من ترك الامتراء * قوله تعالى (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنت الله على الكاذبين) اعلم ان الله تعالى بين في أول هذه السورة وجوها من الدلائل القاطعة على فساد قول النصارى بالزوجة والولد وأتبعها بذكر الجواب عن جميع شبههم على سبيل الاستقصاء التام وختم الكلام بهذه النكتة القاطعة لفساد كلامهم وهو انه لما لم يلزم من عدم الاب والام البشريين لآدم عليه السلام أن يكون ابنا لله تعالى لم يلزم من عدم الاب البشري لعيسى عليه السلام أن يكون ابنا لله تعالى الله عن ذلك ولما لم يبعد انخلاق آدم عليه السلام من التراب لم يبعد أيضا انخلاق عيسى عليه السلام من الدم الذي كان يجتمع في رحم أم عيسى عليه السلام ومن انصف وطلب الحق علم ان البيان قد بلغ الى الغاية القصوى فعند ذلك قال تعالى فمن حاجك بعد هذه الدلائل الواضحة والجوابات اللائحة فاقطع الكلام معهم وعاملهم بما يعامل به المعاند وهو ان تدعوهم الى الملاعنة فقال فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم الى آخر الآية ثم ههنا مسائل (المسألة الاولى) اتفق الى حين كنت بخوارزم أخبرت انه جاء نصراني يدعي التحقيق والتعمق في مذهبهم فذهبت اليه وشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقلت له كما نقل الينا ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان رددنا التواتر أو قبلناه لكن قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فحينئذ بطلت نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق ثم انهما حاصلان في حق محمد وجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد عليه السلام ضرورة ان عند الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء

(الحق من ربك) خبر مبتدأ محذوف أي هو الحق أي ما قصصنا عليك من نبأ عيسى عليه الصلاة والسلام وأمه والظرف اما حال أي كائنا من ربك أو خبر ثان أي كائن منه تعالى وقيل هما مبتدأ وخبر أي الحق المذكور من الله تعالى والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضمير المخاطب لتشريفه عليه الصلاة والسلام والايذان بأن تنزيل هذه الآيات الحقة الناطقة بكنه الامر تربية له عليه الصلاة والسلام ولطف به (فلا تكن من الممترين) في ذلك والخطاب اما للنبي صلى الله عليه وسلم على طريقة الالهاب والتهييج لزيادة التثبيت والاشعار بأن الامتراء في المحذورية بحيث ينبغي أن ينهى عنه من لا يكاد يمكن صدوره عنه فكيف بمن هو بصدد الامتراء واما لكل من له صلاحية الخطاب (فمن حاجك) أي من النصارى اذ هم المتصدون للمحاجة (فيه) أي في شأن عيسى عليه السلام وأمه زعما منهم أنه ليس على الشأن المحكي (من بعد ما جاءك من العلم) فى أي ما يوجبه ايجابا قطعيا من الآيات البينات وسمعوا ذلك منك فلم يرعووا عما هم عليه من الغي والضلال (فقل) لهم (تعالوا) أي هلموا بالرأي والعزيمة (ندع أبناءنا

في حصول المدلول فقال النصراني أنا لا أقول في عيسى عليه السلام انه كان نبيا بل أقول انه كان الها فقلت له الكلام في النبوة لابد وأن يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذي تقوله باطل ويدل عليه ان الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته يجب أن لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري الجسماني الذي وجد بعد أن كان معدوما وقتل بعد ان كان حيا على قولكم وكان طفلا أولا ثم صار مترعرعا ثم صار شابا وكان يأكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر في بداهة العقول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما (والوجه الثاني) في إبطال هذه المقالة انكم تعترفون بأن اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا ضلعه وانه كان يحتال في الهرب منهم وفي الاختفاء منهم وحين عاملوه بتلك المعاملات أظهر الجزع الشديد فان كان الها أو كان الاله حالا فيه أو كان جزء من الاله حالا فيه فلم لم يدفعهم عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية وأي حاجة به الى اظهار الجزع منهم والاحتيال في الفرار منهم وبالله انني لأتعجب جدا ان العاقل كيف يليق به ان يقول هذا القول ويعتقد صحته فتكاد أن تكون بديهة العقل شاهدة بفساده (والوجه الثالث) وهو انه اما ان يقال بأن الاله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد أو يقال حل الاله بكليته فيه أو حل بعض الاله وجزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة أما الاول فلان اله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود كان ذلك قولا بأن اليهود قتلوا اله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك من غير اله ثم ان أشد الناس ذلا ودناءة اليهود فالاله الذي تقتله اليهود اله في غاية العجز وأما الثاني وهو ان الاله بكليته حل في هذا الجسم فهو أيضا فاسد لان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله في الجسم وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط اجزائه باجزاء ذلك الجسم وذلك يوجب وقوع التفرق في اجزاء ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا الى المحل وكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك سخف وأما الثالث وهو انه حل فيه بعض من أبعاض الاله وجزء من اجزائه فذلك أيضا محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا في الالهية فعند انفصاله عن الاله وجب أن لا يبقى الاله الها وان لم يكن معتبرا في تحقق الالهية لم يكن جزأ من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلا (الوجه الرابع) في بطلان قول النصارى ما ثبت بالتواتر أن عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لا يعبد نفسه فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي دلك على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور العجائب عليه من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله تعالى فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول أم لا فان لم تسلم لزمك من نفي العالم في الازل نفي الصانع وان سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل

(ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم) أي ليدع كل منا ومنكم نفسه وأعزة أهله وألصقهم بقلبه الى المباهلة ويحملهم عليها وتقديمهم على النفس في أثناء المباهلة التي هي من باب المهالك ومظان التلف مع أن الرجل يخاطر لهم بنفسه ويحارب دونهم للايذان بكمال أمنه عليه السلام وتمام ثقته بأمره وقوة يقينه بأنه لن يصيبهم في ذلك شائبة مكروه صلا وهو السر في تقديم جانبه عليه السلام على جانب المخاطبين في كل من المقدم والمؤخر مع رعاية الاصل في الصيغة فان غير المتكلم تبع له في الاسناد (ثم نبتهل) أي نتباهل بأن نلعن الكاذب منا والبهلة بالضم والفتح اللعنة وأصلها الترك من قولهم بهلت الناقة أي تركتها بلا صرار (فنجعل لعنت الله على الكاذبين) عطف على نبتهل مبين لمعناه روى انهم لما دعوا الى المباهلة قالوا حتى نرجع وننظر فلما تخالوا قالوا للعاقب وكان ذا رأيهم يا عبد المسيح ما ترى فقال والله لقد عرفتم يا معشر النصارى أن محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالفصل من أمر صاحبكم والله ما باهل قوم نبيا قط فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم ولئن فعلتم لتهلكن فان أبيتم الا الف دينكم والاقامة

﴿ عدم ﴾

عدم المدلول فأقول لما جوزت حلول الاله فى بدن عيسى عليه السلام فكيف عرفت ان الاله ما حل فى بدنى و بدنك وفى بدن كل حيوان ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر وذلك لانى انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة ما ظهرت على يدى ولا على يدك فعلمنا ان ذلك الحلول مفقود ههنا فقلت له تبين الآن انك ما عرفت معنى قولى انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله فى بدن عيسى فعدم ظهور تلك الخوارق منى ومنك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل فاذا ثبت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق منى ومنك عدم الحلول فى حقى وفى حقك بل وفى حق الكلب والسنور والفار ثم قلت ان مذهبا يؤدى القول به الى تجويز حلول ذات الله فى بدن الكلب والذباب لفى غاية الخسة والركاكة * الوجه الثانى ان قلب العصا حية أبعد فى العقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحى و بدن الميت أكثر من المشاكلة بين الخشبة و بين بدن الثعبان فاذا لم يوجب قلب العصا حية كون موسى الها ولا ابنا للاله فبأن لا يدل احياء الموتى على الالهية كان ذلك أولى وعند هذا انقطع النصرانى ولم يبق له كلام والله أعلم (المسئلة الثانية) روى انه عليه السلام لما أورد الدلائل على نصارى نجران ثم انهم أصروا على جهلهم فقال عليه السلام ان الله أمرنى ان لم تقبلوا الحجة أن أباهلكم فقالوا يا أبا القاسم بل نرجع فننظر فى أمرنا ثم نأتيك فلما رجعوا قالوا للعاقب وكان ذا رأيهم يا عبد المسيح ماترى فقال والله لقد عرفتم يا معشر النصارى أن محمدا نبى مرسل ولقد جاءكم بالكلام الحق فى أمر صاحبكم والله ما باهل قوم نبيا قط فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم ولئن فعلتم لكان الاستئصال فان أبيتم الا الاصرار على دينكم والاقامة على ما أنتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وعليه مرط من شعر أسود وكان قد احتضن الحسين وأخذ بيد الحسن وفاطمة تمشى خلفه وعلى رضى الله عنه خلفها وهو يقول اذا دعوت فأمنوا فقال اسقف نجران يا معشر النصارى انى لأرى وجوها لو سألوا الله أن يزيل جبلا من مكانه لأزاله بها فلا تباهلوا فتهلكوا ولا يبقى على وجه الارض نصرانى الى يوم القيامة ثم قالوا يا أبا القاسم رأينا أن لا نباهلك وأن نقرك على دينك فقال صلوات الله عليه فاذا أبيتم المباهلة فأسلموا يكن لكم ما للمسلمين وعليكم ما على المسلمين فأبوا فقال فانى أناجزكم القتال فقالوا ما لنا بحرب العرب طاقة ولكن نصالحك على أن لا تغزونا ولا تردنا عن ديننا على ان نؤدى اليك فى كل عام ألفى حلة ألفا فى صفر وألفا فى رجب وثلاثين درعا عادية من حديد فصالحهم على ذلك وقال والذى نفسى بيده ان الهلاك قد تدلى على أهل نجران ولو لاعنوا لمسخوا قردة وخنازير ولاضطرم عليهم الوادى نارا ولاستأصل الله نجران وأهله حتى الطير على رؤس الشجر ولما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا وروى انه

على ما أنتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد غدا محتضنا الحسين آخذا بيد الحسن وفاطمة تمشى خلفه وعلى خلفها رضى الله عنهم أجمعين وهو يقول اذا أنا دعوت فأمنوا فقال اسقف نجران يا معشر النصارى انى لارى وجوها لو سألوا الله تعالى أن يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تباهلوا فتهلكوا ولا يبقى على وجه الارض نصرانى الى يوم القيامة فقالوا يا أبا القاسم رأينا أن لا نباهلك وأن نقرك على دينك ونثبت على ديننا قال صلى الله عليه وسلم فاذا أبيتم المباهلة فأسلموا يكن لكم ما للمسلمين وعليكم ما على المسلمين

عليه السلام لما خرج فى المرط الاسود فجاء الحسن رضى الله عنه فأدخله ثم جاء الحسين رضى الله عنه فأدخله ثم فاطمة ثم على رضى عنهما ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا واعلم ان هذه الرواية كالمتفق على صحتها بين أهل التفسير والحديث (المسئلة الثالثة) فمن حاجك فيه أى فى عيسى عليه السلام وقيل الهاء تعود الى الحق فى قوله الحق من ربك من بعد ما جاءك من العلم بأن عيسى عبد الله ورسوله عليه السلام وليس المراد ههنا بالعلم نفس العلم لان العلم الذى فى قلبه لا يؤثر فى ذلك بل المراد بالعلم ماذكره بالدلائل العقلية والدلائل الواصلة اليه بالوحى والتنزيل فقل تعالوا أصله تعاليوا لانه تفاعلوا من العلو فاستثقلت الضمة على الياء فسكنت ثم حذفت لاجتماع الساكنين وأصله العلو والارتفاع فمعنى تعالى ارتفع الا انه كثر فى الاستعمال حتى صار لكل مجئ وصار بمنزلة هلم (المسئلة الرابعة) هذه الآية دالة على ان الحسن والحسين عليهما السلام كانا ابنى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعد أن يدعو أبناءه فدعا الحسن والحسين فوجب أن يكونا ابنيه ومما يؤكد هذا قوله تعالى فى سورة الانعام ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى ومعلوم ان عيسى عليه السلام انما انتسب الى ابراهيم عليه السلام بالأم لا بالأب فثبت ان ابن البنت قد يسمى ابنا والله أعلم (المسئلة الخامسة) كان فى الرى رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصى وكان معلم الاثنى عشرية وكان يزعم ان عليا رضى الله عنه أفضل من جميع الانبياء سوى محمد عليه السلام قال والذى يدل على قوله تعالى وأنفسنا وأنفسكم وليس المراد بقوله وأنفسنا نفس محمد صلى الله عليه وسلم لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به غيره وأجمعوا على ان ذلك الغير كان على بن أبى طالب رضى الله عنه فدلت الآية على ان نفس على هى نفس محمد ولا يمكن أن يكون المراد منه ان هذه النفس هى عين تلك النفس فالمراد ان هذه النفس مثل تلك النفس وذلك يقتضى الاستواء فى جميع الوجوه ترك العمل بهذا العموم فى حق النبوة وفى حق الفضل لقيام الدلائل على أن محمدا عليه السلام كان نبيا وما كان على كذلك ولانعقاد الاجماع على أن محمدا عليه السلام كان أفضل من على رضى الله عنه فيبقى فيما وراءه معمولا به ثم الاجماع دل على أن محمدا عليه السلام كان أفضل من سائر الانبياء عليهم السلام فلزم أن يكون على أفضل من سائر الانبياء فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الآية ثم قال و يؤيد الاستدلال بهذه الآية الحديث المقبول عند الموافق والمخالف وهو قوله عليه السلام من أراد أن يرى ادم فى علمه ونوحا فى طاعته وابراهيم فى خلته وموسى فى هيبته وعيسى فى صفوته فلينظر الى على بن أبى طالب رضى الله عنه فالحديث دل على انه اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم وذلك يدل على ان عليا رضى الله عنه أفضل من جميع الانبياء سوى محمد صلى الله عليه وسلم وأما سائر الشيعة فقد كانوا قديما وحديثا يستدلون بهذه الآية على ان عليا رضى الله عنه أفضل

من سائر الصحابة وذلك لان الآية لما دلت على ان نفس على رضى الله عنه مثل نفس محمد عليه السلام الافيما خصه الدليل وكان نفس محمد أفضل من الصحابة رضوان الله عليهم فوجب ان يكون نفس على أفضل أيضا من سائر الصحابة هذا تقدير كلام الشيعة والجواب انه كما انعقد الاجماع بين المسلمين على ان محمدا عليه السلام أفضل من على فكذلك انعقد الاجماع بينهم قبل ظهور هذا الانسان على ان النبي أفضل ممن ليس بنبي وأجمعوا على ان عليا رضى الله عنه ماكان نبيا فلزم القطع بأن ظاهر الآية كما انه مخصوص فى حق محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك مخصوص فى حق سائر الانبياء عليهم السلام (المسئلة السادسة) قوله ثم نبتهل أى نتباهل كما يقال اقتتل القوم وتقاتلوا واصطحبوا وتصاحبوا والابتهال فيه وجهان أحدهما ان الابتهال هو الاجتهاد فى الدعاء وان لم يكن باللعن ولا يقال ابتهل فى الدعاء الا اذا كان هناك اجتهاد والثانى انه مأخوذ من قولهم عليه بهلة الله أى لعنته وأصله مأخوذ مما يرجع الى معنى اللعن لان معنى اللعن هو الابعاد والطرد وبهله الله أى لعنه وأبعده من رحمته من قولك أبهله اذا أهمله وناقة باهل لاصرار عليها بل هى مرسلة مخلاة كالرجل الطريد المنفى وتحقيق معنى الكلمة ان البهل اذا كان هو الارسال والتخلية فكان من بهله الله فقد خلاه الله ووكله الى نفسه ومن وكله الى نفسه فهو هالك لاشك فيه فمن باهل انسانا فقال على بهلة الله ان كان كذا يقول وكلنى الله الى نفسى وفوضنى الى حولى وقوتى أى من كلاءته وحفظه كالناقة الباهل التى لاحافظ لها فى ضرعها فكل من ساء حلبها وأخذ لبنها لاقوة لها بالدفع عن نفسها ويقال أيضا رجل باهل اذا لم يكن معه عصا وانما معناه انه ليس معه مايدفع عن نفسه والقول الاول أولى لانه يكون قوله ثم نبتهل أى ثم نجتهد فى الدعاء ونجعل اللعنة على الكاذب وعلى القول الثانى يصير التقدير ثم نبتهل أى ثم نلاعن فنجعل لعنة الله على الكاذبين وهى تكرار * بقى فى الآية سؤالات أربع (السؤال الاول) الاولاد اذا كانوا صغارا لم يجز نزول العذاب بهم وقد ورد فى الخبر انه صلوات الله عليه أدخل فى المباهلة الحسن والحسين عليهما السلام فما الفائدة فيه والجواب ان عادة الله تعالى جارية بأن عقوبة الاستئصال اذا نزلت بقوم هلكت معهم الاولاد والنساء فيكون ذلك فى حق البالغين عقابا وفى حق الصبيان لا يكون عقابا بل يكون جاريا مجرى اماتتهم وايصال الآلام والاسقام اليهم ومعلوم ان شفقة الانسان على أولاده وأهله شديدة جدا فربما جعل الانسان نفسه فداء لهم وجنة لهم واذا كان كذلك فهو عليه السلام أحضر صبيانه ونساءه مع نفسه وأمرهم بأن يفعلوا مثل ذلك ليكون ذلك أبلغ فى الزجر وأقوى فى تخويف الخصم وأدل على وثوقه صلوات الله عليه وعلى آله بأن الحق معه (السؤال الثانى) هل دلت هذه الواقعة على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الجواب انها دلت على صحة نبوته عليه السلام من وجهين (أحدهما) وهو انه عليه السلام خوفهم بنزول العذاب عليهم ولو لم يكن واثقا بذلك

لكان ذلك منه سعياً في اظهار كذب نفسه لان بتقدير أن يرغبوا في مباهلته ثم لا ينزل العذاب فحينئذ كان يظهر كذبه فيما أخبر ومعلوم ان محمداً صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان من أعقل الناس فلا يليق به أن يعمل عملاً يفضي الى ظهور كذبه فلما أصر على ذلك علمنا انه انما أصر عليه لكونه واثقاً بنزول العذاب عليهم (وثانيهما) ان القوم لما تركوا مباهاته فلولا انهم عرفوا من التوارة والانجيل ما يدل على نبوته والا لما أحجموا عن مباهلته فان قيل لم لا يجوز أن يقال انهم كانوا شاكين فتركوا مباهلته خوفاً من أن يكون صادقاً فينزل بهم ما ذكر من العذاب قلنا هذا مدفوع من وجهين (الاول) ان القوم كانوا يبذلون النفوس والاموال في المنازعة مع الرسول عليه الصلاة والسلام ولو كانوا شاكين لما فعلوا ذلك (الثانى) انه قد نقل عن أولئك النصارى انهم قالوا انه والله هو النبي المبشر به في التوراة والانجيل وانكم لو باهلتموه لحصل الاستئصال فكان ذلك تصريحاً منهم بأن الامتناع عن المباهلة كان لاجل علمهم بأنه نبي مرسل من عند الله تعالى (السؤال الثالث) أليس ان بعض الكفار اشتغلوا بالمباهلة مع محمد صلى الله عليه وسلم حيث قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء ثم انه لم ينزل العذاب بهم البتة فكذا ههنا وأيضاً فبتقدير نزول العذاب كان ذلك مناقضاً لقوله وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم والجواب الخاص مقدم على العام فلما أخبر عليه السلام بنزول العذاب في هذه السورة على التعيين وجب أن يعتقد أن الامر كذلك (السؤال الرابع) قوله ان هذا لهو القصص الحق هل هو متصل بما قبله أم لا والجواب قال أبو مسلم انه متصل بما قبله ولا يجوز الوقف على قوله الكاذبين وتقدير الآية فنجعل لعنة الله على الكاذبين بأن هذا هو القصص الحق وعلى هذا التقدير كان حق ان أن تكون مفتوحة الا انها كسرت لدخول اللام في قوله لهو كما في قوله ان ربهم بهم يومئذ لخبير وقال الباقون الكلام تم عند قوله على الكاذبين وما بعده جملة اخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها والله أعلم * قوله تعالى (ان هذا لهو القصص الحق وما من اله الا الله وان الله لهو العزيز الحكيم فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله ان هذا اشارة الى ما تقدم ذكره من الدلائل ومن الدعاء الى المباهلة لهو القصص الحق والقصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدى الى الدين ويرشد الى الحق ويأمر بطلب النجاة فبين تعالى ان الذى أنزله على نبيه هو القصص الحق ليكون على ثقة من أمره والخطاب وان كان معه فالمراد به الكل (المسئلة الثانية) هو في قوله لهو القصص الحق فيه قولان (أحدهما) أن يكون فصلاً وعماداً ويكون خبر ان هو قوله القصص الحق فان قيل فكيف جاز دخول اللام على الفصل قلنا اذا جاز دخولها على الخبر كان دخولها على الفصل أجود لانه أقرب الى المبتدا منه وأصلها أن تدخل على المبتدا (والقول الثانى) انه مبتدا والقصص الحق خبره والجملة خبر ان (المسئلة الثالثة) قرئ

فأبوا قال عليه الصلاة والسلام فانى أناجزكم فقالوا ما لنا بحرب العرب طاقة ولكن نصالحك على أن لا تغزونا ولا تخيفنا ولا تردنا عن ديننا على ان نؤدى اليك كل عام ألفى حلة ألفاً في صفر وألفاً في رجب وثلاثين درعاً عادية من حديد فصالحهم على ذلك وقال والذى نفسى بيده ان الهلاك قد تدلى على أهل نجران ولو لاعنوا لمسخوا قردة وخنازير ولاضطرم عليهم الوادى ناراً ولاستأصل الله نجران وأهله حتى الطير على رؤس الشجر ولما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا (ان هذا) أى ما قص من نبأ عيسى

لهو بتحريك الهاء على الاصل وبالسكون لان اللام ينزل من هو منزلة بعضه فخفف كما خفف عضد (المسئلة الرابعة) يقال قص فلان الحديث يقصه قصا وقصصا وأصله اتباع الاثر يقال خرج فلان قصصا فى أثر فلان وقصا وذلك اذا اقتص أثره ومنه قوله تعالى وقالت لأخته قصيه وقيل للقاص انه قاص لاتباعه خبرا بعد خبر وسوقه الكلام سوقا فمعنى القصص الخبر المشتمل على المعانى المتتابعة ثم قال وما من اله الا الله وهذا يفيد تأكيد النفى لانك لو قلت عندى من الناس أحد أفاد ان عندك بعض الناس فاذا قلت ماعندى من الناس من أحد أفاد انه ليس عندك بعضهم واذا لم يكن عندك بعضهم فبأن لايكون عندك كلهم أولى فثبت ان قوله وما من اله الا الله مبالغة فى انه لا اله الا الله الواحد الحق سبحانه وتعالى ثم قال وان الله لهو العزيز الحكيم وفيه اشارة الى الجواب عن شبهات النصارى وذلك لان اعتمادهم على أمرين (احدهما) انه قدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فكانه تعالى قال هذا القدر من القدرة لايكفى فى الالهية بل لابد وأن يكون عزيزا غالبا لايدفع ولايمنع وأنتم قد اعترفتم بأن عيسى ما كان كذلك وكيف وأنتم تقولون ان اليهود قتلوه (والثانى) انهم قالوا انه كان يخبر عن الغيوب وغيرها فيكون الها فكانه تعالى قال هذا القدر من العلم لايكفى فى الالهية بل لابد وأن يكون حكيما أى عالما بجميع المعلومات وبجميع عواقب الامور فذكر العزيز الحكيم ههنا اشارة الى الجواب عن هاتين الشبهتين ونظير هذه الآية ما ذكره تعالى فى أول السورة من قوله هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم ثم قال فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين والمعنى فان تولوا عما وصفت من ان الله هو الواحد وانه يجب أن يكون عزيزا غالبا قادرا على جميع المقدورات حكيما عالما بالعواقب والنهايات مع أن عيسى عليه السلام ماكان عزيزا غالبا وماكان حكيما عالما بالعواقب والنهايات فاعلم أن توليهم واعراضهم ليس الا على سبيل العناد فاقطع كلامك عنهم وفوض أمرهم الى الله فان الله عليم بفساد المفسدين مطلع على ما فى قلوبهم من الاغراض الفاسدة قادر على مجازاتهم * قوله تعالى (قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد الا الله ولانشرك به شيئا ولايتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) واعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم لما أورد على نصارى نجران أنواع الدلائل وانقطعوا ثم دعاهم الى المباهلة فخافوا وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار بأداء الجزية وقد كان عليه السلام حريصا على ايمانهم فكأنه تعالى قال يا محمد اترك ذلك المنهج من الكلام واعدل الى منهج آخر يشهد كل عقل سليم وطبع مستقيم انه كلام مبنى على الانصاف وترك الجدال وقل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم أى هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض ولاميل فيه لاحد على صاحبه وهى ألا نعبد الا الله ولانشرك به شيئا هذا هو المراد من الكلام ولنذكر الآن تفسير الالفاظ * أما قوله تعالى

وامه عليهما السلام (لهو القصص الحق) دون ماعداه من أكاذيب النصارى فهو ضمير الفصل دخلته اللام لكونه أقرب الى المبتدا من الخبر وأصلها أن تدخل المبتدأ وقرئ لهو بسكون الهاء والقصص خبران والحق صفته أو هو مبتدأ والقصص خبره والجملة خبر لان (وما من اله الا الله) صرح فيه بمن الاستغراقية تأكيدا للرد على النصارى فى تثليثهم (وان الله لهو العزيز) القادر على جميع المقدورات (الحكيم) المحيط بالمعلومات لا أحد يشاركه فى القدرة والحكمة ليشاركه فى الالوهية (فان تولوا) عن التوحيد وقبول الحق الذى قص عليك بعد ما عاينوا تلك الحجج النيرة والبراهين الساطعة (فان الله عليم بالمفسدين) أى بهم وانما وضع موضعه ما وضع للايذان بأن الاعراض عن التوحيد والحق الذى لامحيد عنه بعد ما قامت به الحجج افساد للعالم وفيه من شدة الوعيد ما لايخفى (قل يا أهل الكتاب) أمر بخطاب أهل الكتابين وقيل بخطاب وفد نجران وقيل بخطاب يهود المدينة (تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم) لايختلف فيها الرسل والكتب وهى (ألا نعبد الا الله) أى

ياأهل الكتاب ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) المراد نصارى نجران (والثاني) المراد يهود المدينة (والثالث) انها نزلت في الفريقين و يدل عليه وجهان (الاول) ان ظاهر اللفظ يتناولهما (والثاني) روى في سبب النزول ان اليهود قالوا للنبي عليه الصلاة والسلام ماتريد الا أن نتخذك ربا كما اتخذت النصارى عيسى وقالت النصارى يامحمد ماتريد الا أن نقول فيك ماقالت اليهود في عزير فأنزل الله تعالى هذه الآية وعندى ان الاقرب حمله على النصارى لما بيناانه لما أورد الدلائل عليهم أولا ثم باهلهم ثانيا فعدل في هذا المقام الى الكلام المبني على رعاية الانصاف وترك المجادلة وطلب الافحام والالزام ومما يدل عليه انه خاطبهم ههنا بقوله تعالى ياأهل الكتاب وهذا الاسم من أحسن الاسماء وأكمل الالقاب حيث جعلهم أهلا لكتاب الله ونظيره مايقال لحافظ القرآن ياحامل كتاب الله وللمفسر يامفسر كلام الله فان هذا اللقب يدل على ان قائله أراد المبالغة في تعظيم المخاطب وفي تطييب قلبه وذلك انما يقال عند عدول الانسان مع خصمه عن طريقة اللجاج والنزاع الى طريقة طلب الانصاف * أما قوله تعالى تعالوا فالمراد تعيين مادعوا اليه والتوجه الى النظر فيه وان لم يكن انتقالا من مكان الى مكان لان أصل اللفظ مأخوذ من التعالي وهو الارتفاع من موضع هابط الى مكان عال ثم كثر استعماله حتى صار دالا على طلب التوجه الى حيث يدعى اليه * أما قوله تعالى كلمة سواء بيننا فالمعنى هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض لاميل فيه لاحد على صاحبه والسواء هو العدل والانصاف وذلك لان حقيقة الانصاف اعطاء النصف فان الواجب في العقول ترك الظلم على النفس وعلى الغير وذلك لايحصل الا باعطاء النصف فاذا أنصف وترك ظلمه أعطاه النصف فقد سوى بين نفسه وبين غيره وحصل الاعتدال واذا ظلم وأخذ اكثر مما أعطى زال الاعتدال فلما كان من لوازم العدل والانصاف التسوية جعل لفظ التسوية عبارة عن العدل ثم قال الزجاج سواء نعت للكلمة يريد ذات سواء فعلى هذا قوله كلمة سواء أي كلمة عادلة مستقيمة مستوية فاذا آمنا بها نحن وأنتم كنا على السواء والاستقامة ثم قال ألا نعبد الا الله وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) محل أن في قوله ألا نعبد فيه وجهان (الاول) انه رفع باضمارهي كان قائلا قال ماتلك الكلمة فقيل هي ألا نعبد (والثاني) خفض على البدل من كلمة (المسئلة الثانية) انه تعالى ذكر ثلاثة أشياء (أولها) أن لانعبد الا الله (وثانيها) أن لانشرك به شيئا (وثالثها) أن لايتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله وانما ذكر هذه الثلاثة لان النصارى جمعوا بين هذه الثلاثة فيعبدون غير الله وهو المسيح و يشركون به غيره وذلك لانهم يقولون انه ثلاثة أب وابن وروح القدس فأثبتوا ذوات ثلاثة قديمة سواء وانما قلنا انهم أثبتوا ذوات ثلاثة قديمة لانهم قالوا ان أقنوم الكلمة تدرعت بناسوت المسيح وأقنوم روح القدس تدرعت بناسوت مريم ولولا كون هذين الاقنومين ذاتين مستقلتين والا لما جازت عليهما مفارقة ذات الاب والتدرع

نوحده بالعبادة ونخلص فيها (ولانشرك به شيئا) ولانجعل غيره شريكا له في استحقاق العبادة ولا نراه أهلا لان يعبد (ولايتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله) بأن نقول عزير ابن الله والمسيح ابن الله ولانطيع الاحبار فيما أحدثوا من التحريم والتحليل لان كلا منهم بعضنا بشر مثلنا روى أنه لما نزلت اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله قال عدى بن حاتم ماكنا نعبدهم يارسول الله فقال عليه السلام أليس كانوا يحلون لكم ويحرمون فتأخذون بقولهم قال نعم قال عليه السلام هو ذاك

بناسوت عيسى ومريم ولما أثبتوا ذوات ثلاثة مستقلة فقد أشركوا وأما انهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله فيدل عليه وجوه (أحدها) انهم كانوا يطيعونهم في التحليل والتحريم (والثاني) انهم كانوا يسجدون لاحبارهم (والثالث) قال أبو مسلم من مذهبهم ان من صار كاملا في الرياضة والمجاهدة يظهر فيه أثر حلول اللاهوت فيقدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فهم وان لم يطلقوا عليه لفظ الرب الا انهم أثبتوا في حقه معنى الربوبية (والرابع) هو انهم كانوا يطيعون أحبارهم في المعاصي ولا معنى للربوبية الا ذلك ونظيره قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه فثبت ان النصارى جمعوا بين هذه الامور الثلاثة وكان القول ببطلان هذه الامور الثلاثة كالامر المتفق عليه بين جمهور العقلاء وذلك لان قبل المسيح ما كان المعبود الا الله فوجب أن يبقى الامر بعد ظهور المسيح على هذا الوجه وأيضا القول بالشركة باطل باتفاق الكل وأيضا اذا كان الخالق والمنعم بجميع النعم هو الله وجب أن لا يرجع في التحليل والتحريم والانقياد والطاعة الا اليه دون الاحبار والرهبان فهذا هو شرح هذه الامور الثلاثة ثم قال تعالى فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون والمعنى ان أبوا الا الاصرار فقولوا انا مسلمون يعني أظهروا انكم على هذا الدين ولا تكونوا في قيد أن تحملوا غيركم عليه * قوله تعالى (يا أهل الكتاب لم تحاجون في ابراهيم وما أنزلت التوراة والانجيل الا من بعده أفلا تعقلون) اعلم أن اليهود كانوا يقولون ان ابراهيم كان على ديننا والنصارى كانوا يقولون كان ابراهيم على ديننا فابطل الله عليهم ذلك بان التوراة والانجيل ما أنزلا الا من بعده فكيف يعقل أن يكون يهوديا أو نصرانيا فان قيل فهذا أيضا لازم عليكم لانكم تقولون ان ابراهيم كان على دين الاسلام والاسلام انما أنزل بعده بزمان طويل فان قلتم ان المراد أن ابراهيم كان في أصول الدين على المذهب الذي عليه المسلمون الآن فنقول فلم لا يجوز أيضا أن تقول اليهود ان ابراهيم كان يهوديا بمعنى انه كان على الدين الذي عليه اليهود وتقول النصارى ان ابراهيم كان نصرانيا بمعنى انه كان على الدين الذي عليه النصارى فكون التوراة والانجيل نازلين بعد ابراهيم لا ينافي كونه يهوديا أو نصرانيا بهذا التفسير كما أن كون القرآن نازلا بعده لا ينافي كونه مسلما والجواب ان القرآن أخبر ان ابراهيم كان حنيفا مسلما وليس في التوراة والانجيل ان ابراهيم كان يهوديا أو نصرانيا فظهر الفرق ثم نقول أما أن النصارى ليسوا على ملة ابراهيم فالامر فيه ظاهر لان المسيح ما كان موجودا في زمن ابراهيم فما كانت عبادته مشروعة في زمن ابراهيم لامحالة فكان الاشتغال بعبادة المسيح مخالفة لملة ابراهيم لامحالة وأما ان اليهود ليسوا على ملة ابراهيم فذلك لانه لاشك انه كان لله سبحانه وتعالى تكاليف على الخلق قبل مجيء موسى عليه السلام ولاشك ان الموصل لتلك التكاليف الى الخلق واحد من البشر ولاشك ان ذلك الانسان قد كان مؤيدا بالمعجزات والا لم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف منه فاذن

(فان تولوا) عما دعوتهم اليه من التوحيد وترك الاشراك (فقولوا) أي قل لهم أنت والمؤمنون (اشهدوا بأنا مسلمون) أي لزمتكم الحجة فاعترفوا بأنا مسلمون دونكم او اعترفوا بأنكم كافرون بما نطقت به الكتب وتطابقت عليه الرسل عليهم السلام * (تنبيه) انظر الى ما روعي في هذه القصة من المبالغة في الارشاد وحسن التدرج في المحاجة حيث بين أولا احوال عيسى عليه السلام وما توارد عليه من الاطوار المنافية للالهية ثم ذكر كيفية دعوته للناس الى التوحيد والاسلام فلما ظهر عنادهم دعوا الى المباهلة بنوع من الاعجاز ثم لما أعرضوا عنها وانقادوا بعض الانقياد دعوا الى ما اتفق عليه عيسى عليه السلام والانجيل وسائر الانبياء عليهم السلام والكتب ثم لما ظهر عدم اجدائه ايضا أمر بأن يقال لهم اشهدوا بأنا مسلمون

قد كان قبل مجيء موسى أنبياء وكانت لهم شرائع معينة فاذا جاء موسى فاما أن يقال انه جاء بتقرير تلك الشرائع أو بغيرها فان جاء بتقريرها لم يكن موسى صاحب تلك الشريعة بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك وان كان قد جاء بشرع آخر سوى شرع من تقدمه فقد قال بالنسخ فثبت انه لابد وان يكون دين كل الانبياء جواز القول بالنسخ واليهود ينكرون ذلك فثبت ان اليهود ليسوا على ملة ابراهيم فبطل قول اليهود والنصارى بان ابراهيم كان يهوديا أو نصرانيا فهذا هو المراد من الآية والله أعلم

* قوله تعالى (ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين ان أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم وحمزة والكسائي ها أنتم بالمد والهمزة وقرأ نافع وأبو عمرو بغير همز ولا مد الا بقدر خروج الالف الساكنة وقرأ ابن كثير بالهمزة والقصر على وزن صنعتم وقرأ ابن عامر بالمد دون الهمز فمن حقق فعلى الاصل لانهما حرفان ها وأنتم ومن لم يمد ولم يهمز فللتخفيف من غير اخلال (المسئلة الثانية) اختلفوا في أصل ها أنتم فقيل ها تنبيه والاصل أنتم وقيل أصله أأنتم فقلبت الهمزة الاولى هاء كقولهم هرقت الماء وأرقت وهؤلاء مبني على الكسر وأصله أولاء دخلت عليه ها التنبيه وفيه لغتان القصر والمد فان قيل اين خبر أنتم في قوله ها أنتم فلنا فيه ثلاثة أوجه الاول قال صاحب الكشاف ها للتنبيه وأنتم مبتدأ وهؤلاء خبره وحاججتم جملة مستأنفة مبينة للجملة الاولى بمعنى أنتم هؤلاء الاشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم انكم وان جادلتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم الثاني أن يكون أنتم مبتدأ وخبره هؤلاء بمعنى أولاء على معنى الذي وما بعده صلة له الثالث أن يكون أنتم مبتدأ وهؤلاء عطف بيان وحاججتم خبره والتقدير أنتم يا هؤلاء حاججتم (المسئلة الثالثة) المراد من قوله حاججتم فيما لكم به علم هو انهم زعموا ان شريعة التوراة والانجيل مخالفة لشريعة القرآن فكيف تحاجون فيما لا علم لكم به وهو ادعاؤكم ان شريعة ابراهيم كانت مخالفة لشريعة محمد عليه السلام ثم يحتمل في قوله ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم انه لم يصفهم في العلم حقيقة وانما أراد انكم تستجيزون محاجته فيما تدعون علمه فكيف تحاجونه فيما لا علم لكم به البتة ثم حقق ذلك بقوله والله يعلم كيف كانت حال هذه الشرائع في المخالفة والموافقة وأنتم لا تعلمون كيفية تلك الاحوال ثم بين تعالى ذلك مفصلا فقال ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لهما ثم قال ولكن كان حنيفا مسلما وقد سبق تفسير الحنيف في سورة البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعريض بكون النصارى مشركين في قولهم بالهية المسيح وبكون اليهود مشركين في قولهم بالتشبيه فان قيل قولكم ابراهيم على دين الاسلام أتريدون به

(يا أهل الكتاب) من اليهود والنصارى (لم تحاجون في ابراهيم) أي في ملته وشريعته تنازعت اليهود والنصارى في ابراهيم عليه السلام وزعم كل منهم أنه عليه السلام منهم وترافعوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت والمعنى لم تدعون أنه عليه السلام كان منكم (وما أنزلت التوراة) على موسى عليه الصلاة والسلام (والانجيل) على عيسى عليه الصلاة والسلام (الا من بعده) حيث كان بينه وبين موسى عليهما السلام ألف سنة وبين موسى وعيسى عليهما السلام ألفا سنة فكيف .. أن .. يتفوه به عاقل (أفلا تعقلون) أي ألا تتفكرون فلا تعقلون بطلان مذهبكم أو أتقولون ذلك فلا تعقلون بطلانه

الموافقة في الاصول أو في الفروع فان كان الاول لم يكن هذا مختصا بدين الاسلام بل نقطع بان ابراهيم أيضا على دين اليهود أعني ذلك الدين الذي جاء به موسى فكان أيضا على دين النصارى أعني تلك النصرانية التي جاء بها عيسى فان أديان الانبياء لايجوز أن تكون مختلفة في الاصول وان أردتم به الموافقة في الفروع فلزم أن لايكون محمد عليه السلام صاحب الشرع البتة بل كان كالمقرر لدين غيره وأيضا فمن المعلوم بالضرورة ان التعبد بالقرآن ماكان موجودا في زمان ابراهيم عليه السلام فتلاوة القرآن مشروعة في صلاتنا وغير مشروعة في صلاتهم قلنا جاز أن يكون المراد به الموافقة في الاصول والغرض منه بيان انه ماكان موافقا في أصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا هذا وجاز أيضا أن يقال المراد به الفروع وذلك لان الله نسخ تلك الفروع بشرع موسى ثم في زمن محمد صلى الله عليه وسلم نسخ شرع موسى عليه السلام بتلك الشريعة التي كانت ثابتة في زمن ابراهيم عليه السلام وعلى هذا التقدير يكون محمد عليه السلام صاحب الشريعة ثم لما كان غالب شرع محمد عليه السلام موافقا لشرع ابراهيم عليه السلام فلو وقعت المخالفة في القليل لم يقدح ذلك في حصول الموافقة ثم ذكر تعالى ان أولى الناس بابراهيم فريقان احدهما من اتبعه ممن تقدم والآخر النبي وسائر المؤمنين ثم قال والله ولي المؤمنين بالنصرة والمعونة والتوفيق والاعظام والاكرام * قوله تعالى (ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم ومايضلون الا أنفسهم ومايشعرون) اعلم انه تعالى لما بين ان من طريقة أهل الكتاب العدول عن الحق والاعراض عن قبول الحجة بين انهم لايقتصرون على هذا القدر بل يجتهدون في اضلال من آمن بالرسول عليه السلام بالقاء الشبهات كقولهم ان محمدا عليه السلام مقر بموسى وعيسى ويدعي لنفسه النبوة وأيضا ان موسى عليه السلام أخبر في التوراة بأن شرعه لايزول وأيضا القول بالنسخ يفضي الى البداء والغرض منه تنبيه المؤمنين على أن لايغتروا بكلام اليهود ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم وقوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء واعلم ان من ههنا للتبعيض وانما ذكر بعضهم ولم يعمهم لان منهم من آمن وأثنى الله عليهم بقوله منهم أمة مقتصدة ومن أهل الكتاب أمة قائمة وقيل نزلت هذه الآية في معاذ وعمار بن ياسر وحذيفة دعاهم اليهود الى دينهم وانما قال لو يضلونكم ولم يقل أن يضلوكم لان لو للتمني فان قولك لو كان كذا يفيد التمني ونظيره قوله تعالى يود أحدهم لو يعمر ألف سنة ثم قال تعالى ومايضلون الا أنفسهم وهو يحتمل وجوها منها اهلاكهم أنفسهم باستحقاق العقاب على قصدهم اضلال الغير وهو كقوله وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون وقوله وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم وليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم الا ساء مايزرون ومنها اخراجهم أنفسهم عن معرفة الهدى والحق

(هاأنتم هؤلاء) جملة من مبتدا وخبر صدرت بحرف التنبيه ثم بينت بجملة مستأنفة اشعارا بكمال غفلتهم أي أنتم هؤلاء الاشخاص الحمقى حيث (حاججتم فيما لكم به علم) في الجملة حيث وجدتموه في التوراة والانجيل (فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم) أصلا اذ لاذكر لدين ابراهيم في أحد الكتابين قطعا وقيل هؤلاء بمعنى الذي وحاججتم صلته وقيل هاأنتم أصله أأنتم على الاستفهام للتعجب قلبت الهمزة هاء (والله يعلم) ماحاججتم فيه أو كل شيء فيدخل فيه ذلك دخولا أوليا (وأنتم لاتعلمون) أي محل النزاع أو شيئا من الاشياء التي من جملتها ذلك (ماكان ابراهيم يهوديا ولانصرانيا) تصريح بما نطق به البرهان المقرر

لان الذاهب عن الاهتداء يوصف بأنه ضال ومنها انهم لما اجتهدوا في اضلال المؤمنين ثم ان المؤمنين لم يلتفتوا اليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين حيث اعتقدوا شيئا ولاح لهم ان الامر بخلاف ما تصوروه ثم قال تعالى وما يشعرون أي وما يعلمون ان هذا يضرهم ولا يضر المؤمنين * قوله تعالى (يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون) اعلم انه تعالى لما بين حال الطائفة التي لا تشعر بما في التوراة عن دلالة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بين أيضا حال الطائفة العارفة بذلك من أحبارهم فقل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) لم أصلها لما الا انها ما التي للاستفهام دخلت عليها اللام فحذفت الالف لطلب الخفة ولان حرف الجر صار كالعوض عنها ولانها وقعت طرفا ويدل عليها الفتحة وعلى هذا قوله عم يتساءلون وفبم تبشرون والوقف على هذه الحروف يكون بالهاء نحو فيمه ولمه (المسئلة الثانية) في قوله بآيات الله وجوه الاول ان المراد منها الآيات الواردة في التوراة والانجيل وعلى هذا القول فيه وجوه أحدها ما في هذين الكتابين من البشارة بمحمد عليه السلام ومنها ما في هذين الكتابين ان ابراهيم عليه السلام كان حنيفا مسلما ومنها ان فيهما ان الدين هو الاسلام واعلم ان على هذا القول المحتمل لهذه الوجوه نقول ان الكفر بالآيات يحتمل وجهين (أحدهما) انهم ما كانوا كافرين بالتوراة بل كانوا كافرين بما يدل عليه التوراة فأطلق اسم الدليل على المدلول على سبيل المجاز (والثاني) انهم كانوا كافرين بنفس التوراة لانهم كانوا يحرفونها وكانوا ينكرون وجود تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فأما قوله تعالى وأنتم تشهدون فالمعنى على هذا القول انهم عند حضور المسلمين وعند حضور عوامهم كانوا ينكرون اشتمال التوراة والانجيل على الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم اذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها ومثله قوله تعالى تبغونها عوجا وأنتم شهداء واعلم ان تفسير الآية بهذا القول يدل على اشتمال هذه الآية على الاخبار عن الغيب لانه عليه الصلاة والسلام أخبرهم بما يكتمونه في أنفسهم ويظهرون غيره ولاشك ان الاخبار عن الغيب معجز (القول الثاني) في تفسير آيات الله أنها هي القرآن وقوله وأنتم تشهدون يعني انكم تنكرون عند العوام كون القرآن معجزا ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزا (القول الثالث) ان المراد بآيات الله جملة المعجزات التي ظهرت على يد النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول فقوله تعالى وأنتم تشهدون معناه انكم انما اعترفتم بدلالة المعجزات التي ظهرت على سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام الدالة على صدقهم من حيث ان المعجز قائم مقام التصديق من الله تعالى فاذا شهدتم بأن المعجز انما دل على صدق سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام من هذا الوجه وأنتم تشهدون حصول هذا الوجه في حق محمد صلى الله عليه وسلم كان اصراركم على انكار نبوته ورسالته مناقضا لما شهدتم بحقيته من دلالة معجزات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام على صدقهم * قوله تعالى (يا أهل

(ولكن كان حنيفا) أي مائلا عن العقائد الزائغة كلها (مسلما) أي منقادا لله تعالى وليس المراد أنه كان على ملة الاسلام والا لاشترك الالزام (وما كان من المشركين) تعريض بأنهم مشركون بقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله ورد لادعاء المشركين أنهم على ملة ابراهيم عليه الصلاة والسلام (ان أولى الناس بابراهيم) أي أقربهم اليه وأخصهم به (للذين اتبعوه) أي في زمانه (وهذا النبي والذين آمنوا) لموافقتهم له في أكثر ما شرع لهم على الاصالة وقرئ والنبي بالنصب عطفا على الضمير في اتبعوه وبالجر عطفا على ابراهيم (والله ولي المؤمنين)

الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون) اعلم أن علماء اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان (احداهما) انهم كانوا يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم مع انهم كانوا يعلمون بقلوبهم انه رسول حق من عند الله والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في الآية الاولى (وثانيتهما) انهم كانوا يجتهدون في القاء الشبهات وفي اخفاء الدلائل والبينات والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في هذه الآية الثانية فالمقام الاول مقام الغواية والضلالة والمقام الثاني مقام الاغواء والاضلال وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرئ تلبسون بالتشديد وقرأ يحيى بن وثاب تلبسون بفتح الباء أي تلبسون الحق مع الباطل كقوله عليه السلام كلابس ثوبي زور وقوله * اذا هو بالمجد ارتدى وتأزرا (المسئلة الثانية) اعلم ان الساعي في اخفاء الحق لا سبيل له الى ذلك الا من أحد وجهين اما بالقاء شبهة تدل على الباطل واما باخفاء الدليل الذي يدل على الحق فقوله لم تلبسوا الحق بالباطل اشارة الى المقام الاول وقوله وتكتمون الحق اشارة الى المقام الثاني أما لبس الحق بالباطل فانه يحتمل ههنا وجوها (أحدها) تحريف التوراة فيخلطون المنزل بالمحرف عن الحسن وابن زيد (وثانيها) انهم تواضعوا على اظهار الاسلام أول النهار ثم الرجوع عنه في آخر النهار تشكيكا للناس عن ابن عباس وقتادة (وثالثها) أن يكون في التوراة ما يدل على نبوته صلى الله عليه وسلم من البشارة والنعت والصفة ويكون في التوراة أيضا ما يوهم خلاف ذلك فيكون كالمحكم والمتشابه فيلبسون على الضعفاء أحد الامرين بالآخر كما يفعله كثير من المشبهة وهذا قول القاضي (ورابعها) انهم كانوا يقولون ان محمدا معترف بأن موسى عليه السلام حق ثم ان التوراة دالة على ان شرع موسى عليه السلام لا ينسخ وكل ذلك القاء للشبهات أما قوله تعالى وتكتمون الحق فالمراد ان الآيات الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان الاستدلال بها مفتقرا الى الفكر والتأمل والقوم كانوا يجتهدون في اخفاء تلك الالفاظ التي كان بمجموعها يتم هذا الاستدلال مثل ما ان أهل البدعة في زماننا يسعون في أن لا تصل الى عوامهم دلائل المحققين أما قوله وأنتم تعلمون ففيه وجوه (أحدها) انكم تعلمون انكم انما تفعلون ذلك عنادا وحسدا (وثانيها) وأنتم تعلمون أي أنتم أرباب العلم والمعرفة لا أرباب الجهل والخرافة (وثالثها) وأنتم تعلمون ان عقاب من يفعل مثل هذه الافعال عظيم (المسئلة الثالثة) قال القاضي قوله تعالى لم تكفرون ولم تلبسون الحق بالباطل دال على ان ذلك فعلهم لانه لا يجوز ان يخلقه فيهم ثم يقول لم فعلتم وجوابه ان الفعل يتوقف على الداعية فتلك الداعية ان حدثت لا لمحدث لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة أخرى وان كان محدثها هو الله تعالى لزمكم ما ألزمتموه علينا والله أعلم * قوله تعالى (وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون) اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يلبسون الحق بالباطل أردف ذلك بأن حكى عنهم نوعا واحدا من أنواع

ينصرهم ويجازيهم الحسنى بايمانهم وتخصيص المؤمنين بالذكر ليثبت الحكم في النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة النص (ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم) نزلت في اليهود حين دعوا حذيفة وعمارا ومعاذا الى اليهودية ولو بمعنى أن (وما يضلون الا أنفسهم) جملة حالية جيء بها للدلالة على كمال رسوخ المخاطبين وثباتهم على ما هم عليه من الدين القويم أي وما يتخطاهم الاضلال ولا يعود وباله الا اليهم لما أنه يضاعف به عذابهم وقيل وما يضلون الا أمثالهم ويأباه قوله تعالى (وما يشعرون) أي باختصاص وباله وضرره بهم (يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله) أي بما نطقت به التوراة والانجيل ودلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (وأنتم تشهدون) أي والحال أنكم تشهدون أنها آيات الله أو بالقرآن وأنتم تشهدون نعته في الكتابين أو تعلمون بالمعجزات أنه حق

تلبيساتهم وهو المذكور فى هذه الآية وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قول بعضهم لبعض آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار يحتمل أن يكون المراد كل ما أنزل وأن يكون المراد بعض ما أنزل (أما الاحتمال الاول) ففيه وجوه (الاول) ان اليهود والنصارى استخرجوا حيلة فى تشكيك ضعفة المسلمين فى صحة الاسلام وهو ان يظهروا تصديق ما ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم من الشرائع فى بعض الاوقات ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه فان الناس متى شاهدوا هذا التكذيب قالوا هذا التكذيب ليس لاجل الحسد والعناد والالما آمنوا به فى أول الامر واذا لم يكن هذا التكذيب لاجل الحسد والعناد وجب أن يكون ذلك لاجل انهم أهل الكتاب وقد تفكروا فى أمره واستقصوا فى البحث عن دلائل نبوته فلاح لهم بعد التأمل التام والبحث الوافى انه كذاب فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين فى صحة نبوته وقيل تواطأ اثنا عشر رجلا من أحبار يهود خيبر على هذا الطريق وقوله لعلهم يرجعون معناه أنا متى ألقينا هذه الشبهة فلعل أصحابه يرجعون عن دينه (الوجه الثانى) يحتمل أن يكون معنى الآية ان رؤساء اليهود والنصارى قال بعضهم لبعض نافقوا وأظهروا الوفق للمؤمنين ولكن بشرط أن تثبتوا على دينكم اذا خلوتم باخوانكم من أهل الكتاب فان أمر هؤلاء المؤمنين فى اضطراب فزجوا الايام معهم بالنفاق فربما ضعف أمرهم واضمحل دينهم ويرجعوا الى دينكم وهذا قول أبى مسلم الاصفهانى ويدل عليه وجهان (الاول) انه تعالى لما قال ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا اتبعه بقوله بشر المنافقين وهو بمنزله قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن (الثانى) انه تعالى اتبع هذه الآية بقوله ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فهذا يدل على انهم نهوا عن غير دينهم الذى كانوا عليه فكان قولهم آمنوا به وجه النهار أمر بالنفاق (الوجه الثالث) قال الاصم قال بعضهم لبعض ان كذبتموه فى جميع ما جاء به فان عوامكم يعلمون كذبكم لان كثيرا مما جاء به حق ولكن صدقوه فى بعض وكذبوه فى بعض حتى يحتمل الناس تكذيبكم له على الانصاف لا على العناد فيقبلوا قولكم (الاحتمال الثانى) ان يكون قوله آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره بعض ما أنزل الله والقائلون بهذا القول حملوه على أمر القبلة وذكروا فيه وجهين (الاول) قال ابن عباس وجه النهار أوله وهو صلاة الصبح واكفروا آخره يعنى صلاة الظهر وتقريره انه صلى الله عليه وسلم كان يصلى الى بيت المقدس بعد أن قدم المدينة ففرح اليهود بذلك وطمعوا أن يكون منهم فلما حوله الله الى الكعبة كان ذلك عند صلاة الظهر قال كعب بن الاشرف وغيره آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار يعنى آمنوا بالقبلة التى صلى اليها صلاة الصبح وهى الحق واكفروا بالقبلة التى صلى اليها صلاة الظهر وهى آخر النهار وهى الكفر (الثانى) انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك عليهم فقال بعضهم لبعض صلوا الى الكعبة فى أول النهار ثم

(يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل) بتحريفكم وابرازالباطل فى صورته أو بانتقاصير فى التميز بينهما وقرئ تلبسون بالتشديد وتلبسون بفتح الباء أى تلبسون الحق مع الباطل كما فى قوله عليه السلام كلابس ثوبى زور (وتكتمون الحق) أى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته (وأنتم تعلمون) أى حقيقته (وقالت طائفة من أهل الكتاب) وهم رؤساؤهم ومفسدوهم لاعقابهم (آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا) أى أظهروا الايمان بالقرآن المنزل عليهم

اكفروا بهذه القبلة في آخر النهار وصلوا الى الصخرة لعلهم يقولون ان اهل الكتاب أصحاب العلم فلولا انهم عرفوا بطلان هذه القبلة لما تركوها فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة (المسئلة الثانية) الفائدة في اخبار الله تعالى عن تواضعهم على هذه الحيلة من وجوه (الاول) ان هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم وما أطلعوا عليها أحدا من الاجانب فلما أخبر الرسول عنها كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا (الثاني) انه تعالى لما أطلع المؤمنين على تواطئهم على هذه الحيلة لم يحصل لهذه الحيلة أثر في قلوب المؤمنين ولولا هذا الاعلام لكان ربما أثرت هذه الحيلة في قلب بعض من كان في ايمانه ضعف (الثالث) ان القوم لما افتضحوا في هذه الحيلة صار ذلك رادعا لهم عن الاقدام على أمثالها من الحيل والتلبيس (المسئلة الثالثة) وجه النهار هو أوله والوجه في اللغة مستقبل كل شئ لانه أول ما يواجه منه كما يقال لاول الثوب وجه الثوب روى ثعلب عن ابن الاعرابي أتيته بوجه نهار وصدر نهار وشباب نهار أي أول النهار وأنشد الربيع بن زياد فقال

من كان مسرورا بمقتل مالك * فليأت نسوتنا بوجه نهار

* ثم قال تعالى (ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم قل ان الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم) اتفق المفسرون على ان هذا بقية كلام اليهود وفيه وجهان (الاول) المعنى ولا تصدقوا الا نبياء يقرر شرائع التوراة فأما من جاء بتغيير شئ من أحكام التوراة فلا تصدقوه وهذا هو مذهب اليهود الى اليوم وعلى هذا التفسير يكون اللام في قوله الا لمن تبع صلة زائدة فانه يقال صدقت فلانا ولا يقال صدقت لفلان وكون هذه اللام صلة زائدة جائز كقوله تعالى ردف لكم والمراد ردفكم (والثاني) انه ذكر قبل هذه الآية قوله آمنوا به وجه النهار واكفروا آخره ثم قال في هذه الآية ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم أي لا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم كأنهم قالوا ليس الغرض من الاتيان بذلك التلبيس الا بقاء اتباعكم على دينكم فالمعنى ولا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم فان مقصود كل أحد حفظ أتباعه وأشياعه على متابعته ثم قال تعالى قل ان الهدى هدى الله قال ابن عباس رضي الله عنهما معناه الدين دين الله ومثله في سورة البقرة قل ان هدى الله هو الهدى واعلم انه لابد من بيان انه كيف صار هذا الكلام جوابا عما حكاه عنهم فنقول اما على الوجه الاول وهو قولهم لا دين الا ما هم عليه فهذا الكلام انما صلح جوابا عنه من حيث ان الذي هم عليه انما ثبت دينا من جهة الله لانه تعالى أمر به وأرشد اليه وأوجب الانقياد له واذا كان كذلك فمتى أمر بعد ذلك بغيره وأرشد الى غيره وأوجب الانقياد الى غيره كان دينا يجب ان يتبع وان كان مخالفا لما تقدم لان الدين انما صار دينا بحكمه وهدايته فحيثما كان حكمه وجبت متابعته ونظيره قوله تعالى جوابا لهم عن قولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يعني

(وجه النهار) أي أوله (واكفروا) أي أظهروا ما أنتم عليه من الكفر به (آخره) مرائين لهم أنكم آمنتم به بادي الرأي من غير تأمل ثم تأملتم فيه فوقفتم على خلل رأيكم الاول فرجعتم عنه (لعلهم) أي المؤمنين (يرجعون) عما هم عليه من الايمان به كما رجعتم والمراد بالطائفة كعب بن الاشرف ومالك ابن الصيف قالا لاصحابهما لما حولت القبلة آمنوا بما أنزل عليهم من الصلاة الى الكعبة وصلوا اليها أول النهار ثم صلوا الى الصخرة آخره لعلهم يقولون هم أعلم منا وقد رجعوا فيرجعون وقيل هم اثنا عشر رجلا من أحبار خيبر تقاولوا بأن يدخلوا في الاسلام اول النهار ويقولوا آخره نظرنا في كتابنا وشاورنا علماءنا فلم نجد محمدا بالنعت الذي ورد في التوراة لعل أصحابه يشكون فيه (ولا تؤمنوا) أي لا تقروا بتصديق قلبي (الا لمن تبع دينكم) أي لاهل دينكم أو لا تظهروا ايمانكم وجه النهار الا لمن كان على دينكم من قبل فان رجوعهم أرجى وأهم (قل ان الهدى هدى الله) يهدي به من يشاء الى الايمان ويثبته عليه

الجهات كلها لله فله أن يحول القبلة الى أى جهة شاء وأما على الوجه الثانى فالمعنى ان الهدى هدى الله وقد جئتكم به فلن ينفعكم فى دفعه هذا الكيد الضعيف ثم قال تعالى أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم واعلم ان هذه الآية من المشكلات الصعبة فنقول هذا اما أن يكون من جملة كلام الله تعالى أو يكون من جملة كلام اليهود ومن تتمة قولهم ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم وقد ذهب الى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين (أما الاحتمال الاول) ففيه وجوه (الاول) قرأ ابن كثير آن يؤتى بمد الالف على الاستفهام والباقون بفتح الالف من غير مد ولا استفهام فان أخذنا بقراءة ابن كثير فالوجه ظاهر وذلك لان هذه اللفظة موضوعة للتوبيخ كقوله تعالى أن كان ذا مال و بنين اذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الاولين والمعنى أمن أجل أن يؤتى أحد شرائع مثل ما أوتيتم من الشرائع ينكرون اتباعه ثم حذف الجواب للاختصار وهذا الحذف كثير يقول الرجل بعد طول العتاب لصاحبه وتعديده عليه ذنوبه بعد كثرة احسانه اليه أمن قلة احسانى اليك أمن اهانتى لك والمعنى أمن أجل هذا فعلت ما فعلت ونظيره قوله تعالى أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة و يرجو رحمة ربه وهذا الوجه مروى عن مجاهد وعيسى بن عمر أما قراءة من قرأ بقصر الالف من أن فقد يمكن أيضا حملها على معنى الاستفهام كما قرئ سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم بالمد والقصر وكذا قوله أن كان ذا مال و بنين قرئ بالمد والقصر وقال امرؤ القيس

تروح من الحى أم تبتكر * وماذا عليك ولم تنتظر

أراد أتروح من الحى فحذف ألف الاستفهام واذا ثبت أن هذه القراءة محتملة لمعنى الاستفهام كان التقدير ما شرحناه فى القراءة الاولى (الوجه الثانى) ان أولئك لما قالوا لاتباعهم لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم ان يقول لهم ان الهدى هدى الله فلا تنكروا أن يؤتى أحد سواكم من الهدى مثل ما أوتيتموه أو يحاجوكم يعنى هؤلاء المسلمين بذلك عند ربكم ان لم تقبلوا ذلك منهم أقصى ما فى الباب انه يفتقر فى هذا التأويل الى اضمار قوله فلا تنكروا لان عليه دليلا وهو قوله ان الهدى هدى الله فانه لما كان الهدى هدى الله كان له تعالى أن يؤتيه من يشاء من عباده ومتى كان كذلك لزم ترك الانكار (الوجه الثالث) ان الهدى اسم للبيان كقوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فقوله ان الهدى مبتدأ وقوله هدى الله بدل منه وقوله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم خبر باضمار حرف لا والتقدير قل يا محمد لاشك ان بيان الله هو أن لا يؤتى أحد مثل ما أوتيتم وهو دين الاسلام الذى هو أفضل الاديان وأن لا يحاجوكم يعنى هؤلاء اليهود عند ربكم فى الآخرة لانه يظهر لهم فى الآخرة انكم محقون وانهم مضلون وهذا التأويل ليس فيه الا انه لا بد من اضمار حرف لا وهو جائز كما فى قوله تعالى أن تضلوا أى ان لا تضلوا (الوجه الرابع) الهدى اسم وهدى الله بدل منه وأن يؤتى أحد خبره

(أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم) متعلق بمحذوف أى دبرتم ذلك وقلتم لان يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو بلا تؤمنوا أى ولا تظهروا ايمانكم بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم الا لاشياعكم ولا تفشوه الى المسلمين لئلا يزيد ثباتهم ولا الى المشركين لئلا يدعوهم الى الاسلام وقوله تعالى قل ان الهدى هدى الله اعتراض مفيد لكون كيدهم غير مجد لطائل أو خبر ان على أن هدى الله بدل من الهدى وقرئ أأن يؤتى على الاستفهام التقريعى. وهو مؤيد للوجه الاول أى ألان يؤتى أحد الخ دبرتم وقرئ ان على أنها نافية فيكون من كلام الطائفة أى ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم وقولوا لهم ما يؤتى أحد مثل ما أوتيتم

والتقدير ان هدى الله هو ان يؤتى أحد مثل ماأوتيتم وعلى هـذا التاويل فقوله أو يحاجوكم عند ربكم لابد فيه من اضمار والتقدير أو يحاجوكم عند ربكم فيقضى لكم عليهم والمعنى ان الهدى هو ماهديتكم به من دين الاسلام الذى من حاجكم به عندى قضيت لكم عليه وفى قوله عند ربكم مايدل على هذا الاضمار ولان حكمه بكونه ربا لهم يدل على كونه راضيا عنهم وذلك مشعر بأنه يحكم لهم ولا يحكم عليهم (والاحتمال الثانى) أن يكون قوله أن يؤتى أحد مثل ماأوتيتم من تمة كلام اليهود وفيه تقديم وتأخير والتقدير ولاتؤمنوا الا لمن تبع دينكم أن يؤتى أحد مثل ماأوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله قالوا والمعنى لاتظهروا ايمانكم بأن يؤتى أحد مثل ماأوتيتم الا لاهل دينكم وأسروا تصديقكم بأن المسلمين قد أوتوا من كتب الله مثل ماأوتيتم ولا تفشوه الا الى أشياعكم وحدهم دون المسلمين لئلا يزيدهم ثباتا ودون المشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام أما قوله أو يحاجوكم عند ربكم فهو عطف على أن يؤتى والضمير فى يحاجوكم لاحد لانه فى معنى الجمع بمعنى ولاتؤمنوا لغير أتباعكم ان المسلمين يحاجونكم يوم القيامة بالحق و يغالبونكم عند الله بالحجة وعندى ان هذا التفسير ضعيف و بيانه من وجوه (الاول) ان جد القوم فى حفظ أتباعهم عن قبول دين محمد عليه السلام كان أعظم من جدهم فى حفظ غير اتباعهم وأشياعهم عنه فكيف يليق أن يوصى بعضهم بعضا بالاقرار بما يدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم عند أتباعهم وأشياعهم وان يمتنعوا من ذلك عند الاجانب هذا فى غاية البعد (والثانى) ان على هذا التقدير يختل النظم و يقع فيه تقديم وتأخير لا يليق بكلام الفصحاء (والثالث) ان على هذا التقدير لابد من الحذف فان التقدير قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله ولابد من حذف قل فى قوله قل ان الفضل بيد الله (الرابع) انه كيف وقع قوله قل ان الهدى هدى الله فيما بين جزأى كلام واحد فان هذا فى غاية البعد عن الكلام المستقيم قال القفال يحتمل أن يكون قوله قل ان الهدى هدى الله كلاما أمر الله نبيه أن يقوله عند انتهاء الحكاية عن اليهود الى هذا الموضع لانه لما حكى عنهم فى هذا الموضع قولا باطلا لاجرم أدب رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقابله بقول حق ثم يعود الى حكاية تمام كلامهم كما اذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولا فيه كفر فيقول عند بلوغه الى تلك الكلمة آمنت بالله أو يقول لا اله الا الله أو يقول تعالى الله ثم يعود الى تمام الحكاية فيكون قوله تعالى قل ان الهدى هدى الله من هذا الباب ثم أتى بعده بتمام قول اليهود الى قوله أو يحاجوكم عند ربكم ثم أمر النبى صلى الله عليه وسلم بمحاجتهم فى هذا وتنبيههم على بطلان قولهم فقيل له قل ان الفضل بيد الله الى آخر الآية (الاشكال الخامس) فى هذه الوجوه ان الايمان اذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى الى المصدق بحرف اللام لا يقال صدقت لزيد بل يقال صدقت زيدا فكان ينبغى أن يقال ولاتؤمنوا الا من

(أو يحاجوكم عند ربكم) عطف على أن يؤتى على الوجهين الاولين وعلى الثالث معناه حتى يحاجوكم عند ربكم فيدحضوا حجتكم والواو ضمير أحد لانه فى معنى الجمع اذ المراد به غير اتباعهم (قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم) رد لهم وابطال لما زعموه بالحجة الباهرة (يختص برحمته) اى يجعل رحمته مقصورة على (من يشاء والله ذو الفضل العظيم) كلاهما تذييل لماقبله مقرر لمضمونه

تبع دينكم وعلى هذا التفسير يحتاج الى الحذف اللام فى قوله لمن تبع دينكم ويحتاج الى اضمار الباء أوما يجرى مجراه فى قوله أن يؤتى لان التقدير ولاتصدقوا الالمن تبع دينكم بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم فقد اجتمع فى هذا التفسير الحذف والاضمار وسوء النظم وفساد المعنى قال أبو على الفارسى لايبعد أن يحمل الايمان على الاقرار فيكون المعنى ولاتقروا بان يؤتى أحد مثل ما أوتيتم الا لمن تبع دينكم وعلى هذا التقدير لاتكون اللام زائدة لكن لابد من اضمار حرف الباء أوما يجرى مجراه على كل حال فهذا محصل ماقيل فى تفسير هذه الآية والله أعلم بمراده ثم قال تعالى قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم واعلم انه تعالى حكى عن اليهود أمرين (أحدهما) أن يؤمنوا وجه النهار و يكفروا آخره ليصير ذلك شبهة للمسلمين فى صحة الاسلام فاجاب عنه بقوله قل ان الهدى هدى الله والمعنى انه مع كمال هداية الله وقوة بيانه لايكون لهذه الشبهة الركيكة قوة ولا أثر (والثانى) أنه حكى عنهم انهم استنكروا أن يؤتى أحد مثل ما أوتوا من الكتاب والحكم والنبوة فأجاب عنه بقوله قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والمراد بالفضل الرسالة وهو فى اللغة عبارة عن الزيادة وأكثر مايستعمل فى زيادة الاحسان والفاضل الزائد على غيره فى خصال الخير ثم كثر استعمال الفضل حتى صار لكل نفع قصد به فاعله الاحسان الى الغير وقوله بيد الله أى انه مالك له قادر عليه وقوله يؤتيه من يشاء اى هو تفضل موقوف على مشيئته وهذا يدل على ان النبوة تحصل بالتفضل لا بالاستحقاق لانه تعالى جعلها من باب الفضل الذى لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله ولا يصح ذلك فى المستحق الا على وجه المجاز وقوله والله واسع عليم مؤكد لهذا المعنى لان كونه واسعا يدل على كمال القدرة وكونه عليما على كمال العلم فيصح منه لمكان القدرة أن يتفضل على اى عبد شاء بأى تفضل شاء و يصح منه لمكان كمال العلم أن لا يكون شئ من أفعاله الا على وجه الحكمة والصواب ثم قال يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهذا كالتأكيد لما تقدم والفرق بين هذه الآية و بين ما قبلها ان الفضل عبارة عن الزيادة ثم ان الزيادة من جنس المزيد عليه فبين بقوله ان الفضل بيد الله انه قادر على أن يؤتى بعض عباده مثل ما آتاكم من المناصب العالية و يزيد عليها من جنسها ثم قال يختص برحمته من يشاء والرحمة المضافة الى الله سبحانه أمر أعلى من ذلك الفضل فان هذه الرحمة ربما بلغت فى الشرف وعلو الرتبة الى أن لا تكون من جنس ما آتاهم بل تكون أعلى وأجل من أن تقاس الى ما آتاهم و يحصل من مجموع الآيتين انه لانهاية لمراتب اعزاز الله واكرامه لعباده وأن قصر انعامه واكرامه على مراتب معينة وعلى أشخاص معينين جهل بكمال الله فى القدرة والحكمة * قوله تعالى (ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لايؤده اليك الامادمت عليه قائما ذلك بأنهم قالوا ليس علينا فى الاميين سبيل و يقولون على الله الكذب وهم يعلمون بلى من أوفى بعهده واتقى

(ومن أهل الكتاب) شروع فى بيان خيانتهم فى المال بعد بيان خيانتهم فى الدين والجار والمجرور فى محل الرفع على الابتداء حسبما مر تحقيقه فى تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول الخ خبره قوله تعالى (من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك) على أن المقصود بيان اتصافهم بمضمون الجملة الشرطية لا كونهم ذوات المذكورين كانه قيل بعض أهل الكتاب بحيث ان تأمنه بقنطار أى بمال كثير يؤده اليك كعبد الله بن سلام استودعه قرشى ألفا ومائتى أوقية ذهبا فأداه اليه

(ومنهم من ان تأمنه بدينا ر لا يؤده اليك) كفنحاص بن عازوراء استودعه قرشى آخر دينارا فجحده .وقيل المأمونون على الكثير النصارى اذ الغالب فيهم الامانة والخائنون فى القليل اليهود اذ الغالب فيهم الخيانة

فلن الله يحب المتقين) اعلم ان تعلق هذه الآية بماقبلها من وجهين (الاول) انه تعالى حكى عنهم فى الآية المتقدمة انهم ادعوا انهم أوتوا من المناصب الدينية مالم يؤت أحد غيرهم مثله ثم انه تعالى بين ان الخيانة مستقبحة عند جميع أرباب الاديان وهم مصرون عليها فدل هذا على كذبهم (والثاني) انه تعالى لما حكى عنهم فى الآية المتقدمة قبائح أحوالهم فيما يتعلق بالاديان وهو انهم قالوا لا تؤمنوا الالمن تبع دينكم حكى فى هذه الآية بعض قبائح أحوالهم فيما يتعلق بمعاملة الناس وهو اصرارهم على الخيانة والظلم وأخذ أموال الناس فى القليل والكثير وههنا مسائل (المسئلة الاولى) الآية دالة على انقسامهم الى قسمين بعضهم أهل الامانة وبعضهم أهل الخيانة وفيه أقوال (الاول) ان أهل الامانة منهم هم الذين أسلموا أما الذين بقوا على اليهودية فهم مصرون على الخيانة لان مذهبهم انه يحل لهم قتل كل من خالفهم فى الدين وأخذ أموالهم ونظير هذه الآية قوله تعالى ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون مع قوله منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون (الثانى) أن أهل الامانة هم النصارى وأهل الخيانة هم اليهود والدليل عليه ماذكرنا ان مذهب اليهود انه يحل قتل المخالف و يحل أخذ ماله بأى طريق كان (الثالث) قال ابن عباس أودع رجل عبد الله بن سلام ألفا ومائتى أوقية من ذهب فادى اليه وأودع آخر فنحاص بن عازوراء دينارا فخانه فنزلت الآية (المسئلة الثانية) يقال امنته بكذا وعلى كذا كما يقال مررت به وعليه فمعنى الباء الصاق الامانة ومعنى على استعلاء الامانة فمن أوتمن على شئ فقد صار ذلك الشئ فى معنى الملتصق به لقربه منه واتصاله بحفظه وحياطته وأيضا صار المودع كالمستعلى على تلك الامانة والمستولى عليها فلهذا حسن التعبير عن هذا المعنى بكلتا العبارتين وقيل ان معنى قولك أمنتك بدينار أى وثقت بك فيه وقولك أمنتك عليه أى جعلتك أمينا عليه وحافظا له (المسئلة الثالثة) المراد من ذكر القنطار والدينار ههنا العدد الكثير والعدد القليل يعنى ان فيهم من هو فى غاية الامانة حتى لو أوتمن على الاموال الكثيرة أدى الامانة فيها ومنهم من هو فى غاية الخيانة حتى لو أوتمن على الشئ القليل فانه يجوز فيه الخيانة ونظيره قوله تعالى وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا وعلى هذا الوجه فلا حاجة بنا الى ذكر مقدار القنطار وذكروا فيه وجوها (الاول) ان القنطار ألف ومائتا أوقية قالوا لان الآية نزلت فى عبد الله بن سلام حين استودعه رجل من قريش ألفا ومائتى أوقية من الذهب فرده ولم يخن فيه فهذا يدل على ان القنطار هو ذلك المقدار (الثانى) روى عن ابن عباس انه ملء جلد ثور من المال (الثالث) قيل القنطار هو ألف ألف دينار أو ألف ألف درهم وقد تقدم القول فى تفسير القنطار (المسئله الرابعة) قرأ حمزة وعاصم فى رواية أبى بكر يؤده بسكون الهاء وروى ذلك عن أبى عمرو وقال الزجاج هذا غلط من الراوى عن أبى عمرو كما غلط فى بارئكم باسكان الهمزة وانما كان

أبو عمرو يختلس الحركة واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة بأن قال الجزم ليس فى الهاء وانما هو فيما قبل الهاء والهاء اسم المكنى والاسماء لا تجزم فى الوصل وقال الفراء من العرب من يجزم الهاء اذا تحرك ما قبلها فتقول ضربته ضربا شديدا كما يسكنون ميم أنتم وقمتم وأصلها الرفع وأنشد * لما رأى ان لادعه ولا شبع * وقرئ أيضا باختلاس حركة الهاء اكتفاء بالكسرة من الياء وقرئ باشباع الكسرة فى الهاء وهو الاصل ثم قال تعالى ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا مادمت عليه قائما وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى لفظ القائم وجهان منهم من حمله على حقيقته قال السدى يعنى الا مادمت قائما على رأسه بالاجتماع معه والملازمة له والمعنى انه انما يكون معترفا بما دفعت اليه مادمت قائما على رأسه فان انظرت وأخرت انكر ومنهم من حمل لفظ القائم على مجازه ثم ذكروا فيه وجوها (الاول) قال ابن عباس المراد من هذا القيام الالحاح والخصومة والتقاضى والمطالبة قال ابن قتيبة أصله ان المطالب للشئ يقوم فيه والتارك له يقعد عنه دليله قوله تعالى امة قائمة أى عاملة بأمر الله غير تاركة ثم قيل لكل من واظب على مطالبة أمر انه قام به وان لم يكن ثم قيام (الثانى) قال أبو على الفارسى القيام فى اللغة بمعنى الدوام والثبات وذكرنا ذلك فى قوله تعالى يقيمون الصلاة ومنه قوله دينا قيما أى دائما ثابتا لا ينسخ فمعنى قوله الا مادمت عليه قائما أى دائما ثابتا فى مطالبتك اياه بذلك المال (المسئلة الثانية) يدخل تحت قوله من ان تأمنه بقنطار وبدينار العين والدين لان الانسان قد يأتمن غيره على الوديعة وعلى المبايعة وعلى المقارضة وليس فى الآية ما يدل على العين والمنقول عن ابن عباس انه حمله على المبايعة فقال منهم من تبايعه بثمن القنطار فيؤده اليك ومنهم من تبايعه بثمن الدينار فلا يؤده اليك ونقلنا أيضا أن الآية نزلت فى ان رجلا أودع مالا كثيرا عند عبد الله بن سلام ومالا قليلا عند فنحاص بن عازوراء فخان هذا اليهودى فى القليل وعبد الله بن سلام أدى الامانة فثبت ان اللفظ محتمل لكل الاقسام ثم قال تعالى ذلك بأنهم قالوا ليس علينا فى الاميين سبيل والمعنى ان ذلك الاستحلال والخيانة هو بسبب انهم يقولون ليس علينا فيما أصبنا من أموال العرب سبيل وههنا مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا فى السبب الذى لاجله اعتقد اليهود هذا الاستحلال وجوها (الاول) انهم مبالغون فى التعصب لدينهم فلا جرم يقولون يحل قتل المخالف ويحل أخذ ماله بأى طريق كان روى فى الخبر انه لما نزلت هذه الآية قال عليه السلام كذب أعداء الله مامن شئ كان فى الجاهلية الا وهو تحت قدمى الا الامانة فانها مؤداة الى البر والفاجر (الثانى) ان اليهود قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه والخلق لنا عبيد فلا سبيل لاحد علينا اذا أكلنا أموال عبيدنا (الثالث) ان اليهود انما ذكروا هذا الكلام لا مطلقا لكل من خالفهم بل للعرب الذين آمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم روى ان اليهود بايعوا رجالا فى الجاهلية فلما اسلموا طالبوهم بالاموال فقالوا ليس لكم علينا حق لانكم تركتم دينكم وأقول من المحتمل انه كان

الاحوال أو فى وقت من الاوقات الا فى حال دوام قيامك أو فى وقت دوام قيامك على رأسه مبالغا فى مطالبته بالتقاضى واقامة البينة (ذلك) اشارة الى ترك الاداء المدلول عليه بقوله تعالى لا يؤده وما فيه من معنى البعد للايذان بكمال غلوهم فى الشر والفساد (بأنهم) اى بسبب أنهم (قالوا ليس علينا فى الاميين) اى فى شأن من ليس من اهل الكتاب (سبيل) أى عتاب ومؤاخذة (ويقولون على الله الكذب) بادعائهم ذلك (وهم يعلمون) أنهم كاذبون مفترون على الله تعالى وذلك لانهم استحلوا ظلم من خالفهم وقالوا لم يجعل فى التوراة فى حقهم حرمة وقيل عامل اليهود رجالا من قريش فلما أسلموا تقاضوهم فقالوا سقط حقكم حيث تركتم دينكم وزعموا أنه كذلك فى كتابهم وعن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال عند نزولها كذب أعداء الله مامن شئ فى الجاهلية الا وهو تحت قدمى الا الامانة فانها مؤداة الى البر والفاجر

من مذهب اليهود أن من انتقل من دين باطل الى دين آخر باطل كان فى حكم المرتد فهم وان اعتقدوا ان العرب كفار الا انهم لما اعتقدوا فى الاسلام انه كفر حكموا على العرب الذين أسلموا بالردة (المسئلة الثانية) نفى السبيل المراد منه نفى القدرة على المطالبة والالزام قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وقال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقال ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل انما السبيل على الذين يظلمون الناس (المسئلة الثالثة) الامى منسوب الى الام وسمى النبى صلى الله عليه وسلم أميا قيل لانه كان لايكتب وذلك لان الام أصل الشئ فمن لايكتب فقد بقى على اصله فى أن لايكتب وقيل نسب الى مكة وهى أم القرى ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون وفيه وجوه (الاول) انهم قالوا ان جواز الخيانة مع المخالف مذكور فى التوراة وكانوا كاذبين فى ذلك وعالمين بكونهم كاذبين فيه ومن كان كذلك كانت خيانته أعظم وجرمه أفحش (الثانى) انهم يعلمون كون الخيانة محرمة (الثالث) انهم يعلمون ما على الخائن من الاثم ثم قال تعالى بلى من أوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين اعلم ان فى بلى وجهين (أحدهما) انه لمجرد نفى ما قبله وهو قوله ليس علينا فى الاميين سبيل فقال الله تعالى رادا عليهم بلى عليهم سبيل فى ذلك وهذا اختيار الزجاج قال وعندى وقف التمام على بلى وبعده استئناف (والثانى) ان كلمة بلى كلمة تذكر ابتداء لكلام آخر يذكر بعده وذلك لان قولهم ليس علينا فيما نفعل جناح قائم مقام قولهم نحن أحباء الله تعالى فذكر الله تعالى ان أهل الوفاء بالعهد والتقى هم الذين يحبهم الله تعالى لاغيرهم وعلى هذا الوجه فانه لايحسن الوقف على بلى وقوله من أوفى بعهده مضى الكلام فى معنى الوفاء بالعهد والضمير فى بعهده يجوز أن يعود على اسم الله فى قوله ويقولون على الله الكذب ويجوز أن يعود على من لان العهد مصدر فيضاف الى المفعول والى الفاعل وههنا سؤالان (السؤال الاول) بتقدير أن يكون الضمير عائدا الى الفاعل وهو من فانه يحتمل انه لو وفى أهل الكتاب بعهودهم وتركوا الخيانة فانهم يكتسبون محبة الله تعالى (الجواب) الامر كذلك فانهم اذا أوفوا بالعهود أوفوا أول كل شئ بالعهد الاعظم وهو ما أخذ الله عليهم فى كتابهم من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو اتقوا الله فى ترك الخيانة لاتقوه فى ترك الكذب على الله وفى ترك تحريف التوراة (السؤال الثانى) اين الضمير الراجع من الجزاء الى من (الجواب) عموم المتقين قام مقام رجوع الضمير واعلم أن هذه الآية دالة على تعظيم أمر الوفاء بالعهد وذلك لان الطاعات محصورة فى أمرين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فالوفاء بالعهد مشتمل عليهما معا لان ذلك سبب لمنفعة الخلق فهو شفقة على خلق الله ولما أمر الله به كان الوفاء به تعظيما لامر الله فثبت ان هذه العبارة مشتملة على جميع أنواع الطاعات والوفاء بالعهد كما يمكن فى حق الغير يمكن أيضا فى حق النفس لان الوافى بعهد النفس هو الآتى بالطاعات والتارك للمحرمات لان عند ذلك تفوز النفس بالثواب وتبعد عن العقاب * قوله

(بلى) اثبات لما نفوه اى بلى له عليهم فيهم سبيل وقوله تعالى (من أوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين) استئناف مقرر للجملة التى سد بلى مسدها والضمير المجرور لمن أو لله تعالى وعموم المتقين نائب مناب الراجع من الجزاء الى من ومشعر بان التقوى ملاك الامر عام للوفاء وغيره من اداء الواجبات والاجتناب عن المناهى (ان الذين يشترون) أى يستبدلون ويأخذون (بعهد الله) اى بدل ما عاهدوا عليه من الايمان بالرسول صلى الله عليه وسلم والوفاء بالامانات (وأيمانهم) وبما حلفوا به من قولهم والله لنؤمنن به ولننصرنه (ثمنا قليلا) هو حطام الدنيا

تعالى (ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم) اعلم ان في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها (الاول) انه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة في أموال الناس ثم من المعلوم ان الخيانة في أموال الناس لا تتمشى الا بالايمان الكاذبة لاجرم ذكر عقيب تلك الآية هذه الآية المشتملة على وعيد من يقدم على الايمان الكاذبة (الثاني) انه تعالى لما حكى عنهم انهم يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ولا شك ان عهد الله على كل مكلف أن لا يكذب على الله ولا يخون في دينه لاجرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك (الثالث) انه تعالى ذكر في الآية السابقة خيانتهم في أموال الناس ثم ذكر في هذه الآية خيانتهم في عهد الله وخيانتهم في تعظيم أسمائه حين يحلفون بها كذبا ومن الناس من قال هذه الآية ابتداء كلام مستقل بنفسه في المنع عن الايمان الكاذبة وذلك لان اللفظ عام والروايات الكثيرة دلت على انها انما نزلت في أقوام أقدموا على الايمان الكاذبة واذا كان كذلك وجب اعتقاد كون هذا الوعيد عاما في حق كل من يفعل هذا الفعل وانه غير مخصوص باليهود وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفت الروايات في سبب النزول فمنهم من خصها باليهود الذين شرح الله أحوالهم في الآيات المتقدمة ومنهم من خصها بغيرهم اما الاول ففيه وجهان (الاول) قال عكرمة انها نزلت في أحبار اليهود كتموا ما عهد الله اليهم في التوراة من أمر محمد صلى الله عليه وسلم وكتبوا بايديهم غيره وحلفوا بأنه من عند الله لئلا يفوتهم الرشا واحتج هؤلاء بقوله تعالى في سورة البقرة وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم (الثاني) انها نزلت في ادعائهم انه ليس علينا في الاميين سبيل كتبوا بايديهم كتابا في ذلك وحلفوا انه من عند الله وهو قول الحسن وأما الاحتمال الثاني ففيه وجوه (الاول) انها نزلت في الاشعث بن قيس وخصم له في أرض اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للرجل أقم بينتك فقال الرجل ليس لي بينة فقال للاشعث فعليك اليمين فهم الاشعث باليمين فأنزل الله تعالى هذه الآية فنكل الاشعث عن اليمين ورد الارض الى الخصم واعترف بالحق وهو قول ابن جريج (الثاني) قال مجاهد نزلت في رجل حلف يمينا فاجرة في تنفيق سلعته (الثالث) نزلت في عبدان وامرئ القيس اختصما الى الرسول صلى الله عليه وسلم في أرض فتوجه اليمين على امرئ القيس فقال انظرني الى الغد ثم جاء من الغدو أقر له بالارض والاقرب الحمل على الكل فقوله ان الذين يشترون بعهد الله يدخل فيه جميع ما أمر الله به ويدخل فيه ما نصب عليه الادلة ويدخل فيه المواثيق المأخوذة من جهة الرسول ويدخل فيه ما يلزم الرجل نفسه لان كل ذلك من عهد الله الذي يلزم الوفاء به قال تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن الآية وقال واوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤلا وقال يوفون بالنذر وقال من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه وقد ذكرنا في سورة البقرة معنى الشراء وذلك لان المشتري يأخذ شيئا ويعطي شيئا فكل واحد من المعطي والمأخوذ ثمن

(أولئك) الموصوفون بتلك الصفات القبيحة (لا خلاق) لا نصيب (لهم في الآخرة) من نعيمها (ولا يكلمهم الله) أي بما يسرهم أو بشئ أصلا وانما يقع ما يقع من السؤال والتوبيخ والتقريع في أثناء الحساب من الملائكة عليهم السلام أو لا ينتفعون بكلمات الله تعالى وآياته والظاهر أنه كناية عن شدة غضبه وسخطه نعوذ بالله من ذلك لقوله تعالى

للآخر وأما الايمان فحالها معلوم وهي الحلف التي يؤكد بها الانسان خبره من وعد أو وعيد او انكار او اثبات ثم قال تعالى أولئك لاخلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم واعلم انه تعالى فرع على ذلك الشرط وهو الشراء بعهد الله والايمان ثمنا قليلا خمسة أنواع من الجزاء أربعة منها في بيان صيرورتهم محرومين عن الثواب والخامس في بيان وقوعهم في أشد العذاب أما المنع من الثواب فاعلم أن الثواب عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم فالاول وهو قوله أولئك لاخلاق لهم في الآخرة اشارة الى حرمانهم عن منافع الآخرة وأما الثلاثة الباقية وهي قوله ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم ولا يزكيهم فهو اشارة الى حرمانهم عن التعظيم والاعزاز وأما الخامس وهو قوله ولهم عذاب أليم فهو اشارة الى العقاب ولما نبهت لهذا الترتيب فلنتكلم في شرح كل واحد من هذه الخمسة (اما الاول) وهو قوله لاخلاق لهم في الآخرة فالمعنى لا نصيب لهم في خير الآخرة ونعيمها واعلم ان هذا العموم مشروط باجماع الامة بعدم التوبة فانه ان تاب عنها سقط الوعيد بالاجماع وعلى مذهبنا مشروط أيضا بعدم العفو فانه تعالى قال ان الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء (واما الثاني) وهو قوله ولا يكلمهم الله ففيه سؤال وهو أنه تعالى قال فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون وقال لنسألن الذين أرسل اليهم ولنسئلن المرسلين فكيف الجمع بين هاتين الآيتين و بين تلك الآية قال القفال في الجواب المقصود من كل هذه الكلمات بيان شدة سخط الله عليهم لان من منع غيره كلامه في الدنيا فانما ذلك بسخط الله عليه واذا سخط انسان على آخر قال له لا أكلمك وقد يأمر بحجبه عنه و يقول لا أرى وجه فلان واذا جرى ذكره لم يذكر بالجميل فثبت ان هذه الكلمات كنايات عن شدة الغضب نعوذ بالله منه وهذا هو الجواب الصحيح ومنهم من قال لا يبعد ان يكون اسماع الله جل جلاله أولياءه كلامه بغير سفير تشريفا عاليا يختص به أولياءه ولا يكلم هؤلاء الكفرة والفساق وتكون المحاسبة معهم بكلام الملائكة ومنهم من قال معنى هذه الآية أنه تعالى لا يكلمهم بكلام يسرهم و ينفعهم والمعتمد هو الجواب الاول (وأما الثالث) وهو قوله تعالى ولا ينظر اليهم فالمراد انه لا ينظر اليهم بالاحسان يقال فلان لا ينظر الى فلان والمراد به نفي الاعتداد به وترك الاحسان اليه والسبب لهذا المجاز ان من اعتد بالانسان التفت اليه وأعاد نظره اليه مرة بعد أخرى فلهذا السبب صار نظر الله عبارة عن الاعتداد والاحسان وان لم يكن ثم نظر ولا يجوز أن يكون المراد من هذا النظر الرؤية لانه تعالى يراهم كما يرى غيرهم ولا يجوز أن يكون المراد من النظر تقليب الحدقة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته لان هذا من صفات الاجسام وتعالى الهنا عن أن يكون جسما وقد احتج المخالف بهذه الآية على أن النظر المقرون بحرف الى ليس للرؤية والالزم في هذه الآية أن لا يكون الله تعالى رائيا لهم وذلك باطل (وأما الرابع) وهو قوله ولا يزكيهم ففيه وجوه (الاول) ان لا يطهرهم من دنس

(ولا ينظر اليهم يوم القيامة) فانه مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم متفرع على الكناية في حق من يجوز عليه النظر لان من اعتد بالانسان التفت اليه واعار نظر عينيه ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والاحسان وان لم يكن ثمة نظر ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجردا لمعنى الاحسان مجازا عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر و يوم القيامة متعلق بالفعلين وفيه تهويل للوعيد

ذنوبهم بالمغفرة بل يعاقبهم عليها (والثانى) لايزكيهم أى لايثنى عليهم كما يثنى على أوليائه الازكياء والتزكية من المزكى للشاهد مدح منه له واعلم أن تزكية الله عباده قد تكون على ألسنة الملائكة كما قال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وقال وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى كنتم توعدون نحن أولياؤكم فى الحياة الدنيا وفى الآخرة وقد تكون بغير واسطة اما فى الدنيا فكقوله التائبون العابدون واما فى الآخرة فكقوله سلام قولا من رب رحيم (وأما الخامس) وهو قوله ولهم عذاب أليم فاعلم أنه تعالى لما بين حرمانهم عن الثواب بين كونهم فى العقاب الشديد المؤلم ❊ قوله تعالى (وان منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون) اعلم أن هذه الآية تدل على ان الآية المتقدمة نازلة فى اليهود بلاشك لان هذه الآية نازلة فى حق اليهود وهى معطوفة على ماقبلها فهذا يقتضى كون تلك الآية المتقدمة نازلة فى اليهود أيضا واعلم أن اللى عبارة عن عطف الشئ ورده عن الاستقامة الى الاعوجاج يقال لويت يده والتوى الشئ اذا انحرف والتوى فلان على اذا غير أخلاقه عن الاستواء الى ضده ولوى لسانه عن كذا اذا غيره ولوى فلانا عن رأيه اذا أماله عنه وفى الحديث لى الواجد ظلم وقال تعالى وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا فى الدين اذا عرفت هذا الاصل ففى تأويل الآية وجوه (الاول) قال القفال رحمه الله قوله يلوون ألسنتهم معناه أن يعمدوا الى اللفظة فيحرفونها فى حركات الاعراب تحريفا يتغير به المعنى وهذا كثير فى لسان العرب فلايبعد مثله فى العبرانية فلما فعلوا مثل ذلك فى الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام من التوراة كان ذلك هو المراد من قوله تعالى يلوون ألسنتهم وهذا تأويل فى غاية الحسن (الثانى) نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال ان النفر الذين لايكلمهم الله يوم القيامة ولاينظر اليهم كتبوا كتابا شوشوا فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم وخلطوه بالكتاب الذى كان فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ثم قالوا هذا من عند الله اذا عرفت هذا فنقول ان لى اللسان تثنيه بالتشدق والتنطع والتكلف وذلك مذموم فعبر الله تعالى عن قراءتهم لذلك الكتاب الباطل بلى اللسان ذما لهم وعيبا ولم يعبر عنها بالقراءة والعرب تفرق بين الفاظ المدح والذم فى الشئ الواحد فيقولون فى المدح خطيب مصقع وفى الذم مكثار ثرثار فقوله وان منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب المراد قراءة ذلك الكتاب الباطل وهو الذى ذكره الله تعالى فى قوله فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ثم قال وما هو من الكتاب أى وما هو من الكتاب الحق المنزل من عند الله بقى ههنا سؤالان (السؤال الاول) الى ماذا يرجع الضمير فى قوله لتحسبوه الجواب الى مادل عليه قوله يلوون ألسنتهم وهو المحرف (السؤال الثانى) كيف يمكن ادخال التحريف فى التوراة مع شهرتها العظيمة بين الناس الجواب لعله صدر هذا

(ولايزكيهم) أى لايثنى عليهم أولا يطهرهم من اوضار الاوزار (ولهم عذاب أليم) على مافعلوه من المعاصى قيل انها نزلت فى أبى رافع ولبابة ابن أبى الحقيق وحيى بن اخطب حرفوا التوراة وبدلوا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذوا الرشوة على ذلك وقيل نزلت فى الاشعث بن قيس حيث كان بينه وبين رجل نزاع فى بئر فاختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له شاهداك أو يمينه فقال الاشعث اذن يحلف ولايبالى فقال صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين يستحق بها مالا هو فيها فاجر لقى الله وهو عليه غضبان وقيل فى رجل أقام سلعة فى السوق فحلف لقد اشتراها بما لم يكن اشتراها به

العمل عن نفر قليل يجوز عليهم التواطؤ على التحريف ثم انهم عرضوا ذلك المحرف على بعض العوام وعلى هذا التقدير يكون هذا التحريف ممكنا والاصوب عندي في تفسير الآية وجه آخر وهو أن الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان يحتاج فيها الى تدقيق النظر وتأمل القلب والقوم كانوا يوردون عليها الاسئلة المشوشة والاعتراضات المظلمة فكانت تصير تلك الدلائل مشتبهة على السامعين واليهود كانوا يقولون مراد الله من هذه الآيات ماذكرناه لاماذكرتم فكان هذا هو المراد بالتحريف وبلي الالسنة وهذا مثل ماأن المحق في زماننا اذا استدل بآية من كتاب الله تعالى فالمبطل يورد عليه الاسئلة والشبهات ويقول ليس مراد الله ماذكرت فكذا في هذه الصورة ثم قال تعالى ويقولون هو من عند الله واعلم ان من الناس من قال انه لافرق بين قوله لتحسبوه من الكتاب وماهو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وماهو من عند الله وكرر هذا الكلام بلفظين مختلفين لاجل التأكيد أما المحققون فقالوا المغايرة حاصلة وذلك لانه ليس كل مالم يكن في الكتاب لم يكن من عند الله فان الحكم الشرعي قدثبت تارة بالكتاب وتارة بالسنة وتارة بالاجماع وتارة بالقياس والكل من عند الله فقوله لتحسبوه من الكتاب وماهو من الكتاب هذا نفي خاص ثم عطف عليه النفي العام فقال ويقولون هو من عند الله وماهو من عند الله وأيضا يجوز أن يكون المراد من الكتاب التوراة ويكون المراد من قولهم هو من عند الله انه موجود في كتب سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل أشعياء وأرمياء وحيقوق وذلك لان القوم في نسبة ذلك التحريف الى الله كانوا متحيرين فان وجدوا قوما من الاغمار والبله الجاهلين بالتوراة نسبوا ذلك المحرف الى أنه من التوراة وان وجدوا قوما عقلاء أذكياء زعموا انه موجود في كتب سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام الذين جاؤ بعد موسى عليه السلام واحتج الجبائي والكعبي به على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقالا لو كان لي اللسان بالتحريف والكذب خلقا لله تعالى لصدق اليهود في قولهم انه من عند الله ولزم الكذب في قوله تعالى انه ليس من عند الله وذلك لانهم أضافوا الى الله ماهو من عنده والله ينفي عن نفسه ماهو من عنده ثم قال وكفى خزيا للقوم يجعلون اليهود أولى بالصدق من الله قال وليس لاحد أن يقول المراد من قولهم هو من عند الله انه كلام الله وكتابه قال لانا لو حملناه على هذا الوجه فحينئذ لايبقى بين قوله لتحسبوه من الكتاب وماهو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وماهو من عند الله فرق واذا لم يبق الفرق لم يحسن العطف وأجاب الكعبي عن هذا السؤال أيضا من وجهين آخرين (الاول) ان كون المخلوق من عند الخالق أوكد من كون المأمور به من عند الآمر به وحمل الكلام على الوجه الاقوى أولى (والثاني) ان قوله وماهو من عند الله نفي مطلق لكونه من عند الله وهذا ينفي كونه من عند الله بوجه من الوجوه فوجب أن لايكون من عنده لابالخلق ولابالحكم والجواب أماقول الجبائي لو حملنا قوله تعالى ويقولون

أي يفتلونها بقراءته فيميلونها عن المنزل الى المحرف أو يعطفونها بشبه الكتاب وقرئ يلوون بالتشديد ويلون بقلب الواو المضمومة همزة ثم تخفيفها بحذفها والقاء حركتها على ماقبلها من الساكن (لتحسبوه) أي المحرف المدلول عليه بقوله تعالى يلوون الخ وقرئ بالياء والضمير للمسلمين (من الكتاب) أي من جملته وقوله تعالى (وماهو من الكتاب) حال من الضمير المنصوب أي والحال أنه ليس منه في نفس الامر وفي اعتقادهم أيضا (ويقولون) مع ماذكر من اللي والتحريف على طريقة التصريح لا بالتورية والتعريض (هو) أي المحرف (من عند الله) أي منزل من عند الله (وماهو من عند الله) حال من ضمير المبتدأ في الخبر أي والحال أنه ليس من عنده تعالى في اعتقادهم أيضا وفيه من المبالغة في تشنيعهم وتقبيح أمرهم وكمال جراءتهم مالايخفى واظهار الاسم الجليل والكتاب في محل الاضمار لتهويل ماأقدموا عليه من القول

 (ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون) أنهم كاذبون ومفترون على الله تعالى وهو تأكيد وتسجيل

هو من عند الله على انه كلام الله لزم التكرار فجوابه ماذكرنا ان قوله وماهو من الكتاب معناه انه غير موجود فى الكتاب وهذا لايمنع من كونه حكما لله تعالى ثابتا بقول الرسول أو بطريق آخر فلما قال وماهو من عند الله ثبت نفى كونه حكما لله تعالى وعلى هذا الوجه زال التكرار (واما الوجه الاول) من الوجهين اللذين ذكرهما الكعبى فجوابه ان الجواب لابد وأن يكون منطبقا على السؤال والقوم ماكانوا فى ادعاء ان ماذكروه وفعلوه خلق الله تعالى بل كانوا يدعون انه حكم الله ونازل فى كتابه فوجب أن يكون قوله وماهو من عند الله عائدا الى هذا المعنى لا الى غيره وبهذا الطريق يظهر فساد ماذكره فى الوجه الثانى والله أعلم ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون والمعنى انهم يتعمدون ذلك الكذب مع العلم واعلم انه ان كان المراد من التحريف تغيير ألفاظ التوراة واعراب ألفاظها فالمقدمون عليه يجب أن يكونوا طائفة يسيرة يجوز التواطؤ منهم على الكذب وان كان المراد منه تشويش دلالة تلك الآيات على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب القاء الشكوك والشبهات فى وجوه الاستدلالات لم يبعد اطباق الخلق الكثير عليه والله اعلم * قوله تعالى (ماكان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة و النبيين أربابا أيأمركم بالكفر بعد اذ أنتم مسلمون) اعلم انه تعالى لما بين أن عادة علماء أهل الكتاب التحريف والتبديل أتبعه بما يدل على ان من جملة ماحرفوه مازعموا ان عيسى عليه السلام كان يدعى الالهية وانه كان يأمر قومه بعبادته فلهذا قال ماكان لبشر الآية وههنا مسائل (المسئلة الاولى) فى سبب نزول هذه الآية وجوه (الاول) قال ابن عباس لما قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله نزلت هذه الآية (الثانى) قيل ان أبا رافع القرظى من اليهود ورئيس وفد نجران من النصارى قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتريد أن نعبدك ونتخذك ربا فقال عليه الصلاة والسلام معاذ الله أن نعبد غير الله أو ان نأمر بغير عبادة الله فما بذلك بعثنى ولا بذلك أمرنى فنزلت هذه الآية (الثالث) قال رجل يارسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض أفلا نسجد لك فقال عليه الصلاة والسلام لاينبغى لاحد أن يسجد لاحد من دون الله ولكن اكرموا نبيكم واعرفوا الحق لاهله (الرابع) أن اليهود لما ادعوا ان أحدا لاينال من درجات الفضل والمنزلة ما نالوه فالله تعالى قال لهم ان كان الامر كما قلتم وجب أن لاتشتغلوا باستعباد الناس واستخدامهم ولكن يجب أن تأمروا الناس بالطاعة لله و الانقياد لتكاليفه وحينئذ يلزمكم أن تحثوا الناس على الاقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان ظهور المعجزات عليه يوجب ذلك وهذا الوجه يحتمله لفظ الآية فان قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله مثل قوله اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله (المسئلة الثانية) اختلفوا فى المراد بقوله ماكان

عليهم بالكذب على الله والتعمد فيه وعن ابن عباس رضى الله عنه ان اليهود الذين قدموا على كعب بن الاشرف وغيروا التوراة وكتبوا كتابا بدلوا فيه صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذت قريظة ما كتبوا فخلطوه بالكتاب الذى عندهم (ماكان لبشر) بيان لافترائهم على الانبياء عليهم السلام حيث قال نصارى نجران ان عيسى عليه السلام أمرنا أن نتخذه ربا حاشاه عليه السلام وابطال له اثر بيان افترائهم على الله سبحانه وابطاله أى ماصح وما استقام لاحد وانما قيل لبشر اشعارا بعلة الحكم فان البشرية منافية للامر الذى أسنده الكفرة اليهم (أن يؤتيه الله الكتاب) الناطق بالحق الآمر بالتوحيد الناهى عن الاشراك (والحكم) الفهم والعلم أو الحكمة وهى السنة (والنبوة ثم يقول) ذلك البشر بعدما شرفه الله عز وجل بما ذكر من التشريفات وعرفه الحق وأطلعه على شؤنه العالية (للناس كونوا عبادا لى) الجار متعلق بمحذوف هو صفة عبادا اى عبادا كائنين لى (من دون الله) متعلق بلفظ عبادا لما فيه من معنى الفعل أو صفة ثانية له أو يحتمل الحالية لتخصص النكرة بالوصف أى متجاوزين الله تعالى سواء كان ذلك استقلالا أو اشتراكا فان (لبشر

لبشرأن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادالى من دون الله على وجوه (الاول) قال الاصم معناه انهم لو أرادوا أن يقولواذلك لمنعهم الله عنه والدليل عليه قوله تعالى ولوتقول علينا بعض الاقاو يل لأخذنا منه باليمين وقال لقد كدت تركن اليهم شيأ قليلا اذالاذقناك ضعف الحياة وضعف الممات (الثانى) ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام موصوفون بصفات لايحسن مع تلك الصفات ادعاء الالهية والربوبية منها ان الله تعالى آتاهم الكتاب والوحى وهذا لايكون الافى النفوس الطاهرة والارواح الطيبة كماقال الله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالاته وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وقال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس والنفس الطاهرة يمتنع أن يصدر عنها هذه الدعوى ومنها ان ايتاء النبوة لايكون الابعد كمال العلم وذلك لايمنع من هذه الدعوى و بالجملة فالانسان قوتان نظرية وعملية ومالم تكن القوة النظرية كاملة بالعلوم والمعارف الحقيقية ولم تكن القوة العملية مطهرة عن الاخلاق الذميمة لاتكون النفس مستعدة لقبول الوحى والنبوة وحصول الكمالات فى القوة النظرية والعملية يمنع من مثل هذا القول والاعتقاد (الثالث) ان الله تعالى لايشرف عبده بالنبوة والرسالة الااذا علم منه انه لايقول مثل هذا الكلام (الرابع) ان الرسول ادعى انه يبلغ الاحكام عن الله تعالى واحتج على صدقه فى هذه الدعوى بالمعجزة فلو أمرهم بعبادة نفسه فحينئذ تبطل دلالة المعجزة على كونه صادقا وذلك غير جائز واعلم انه ليس المراد من قوله ماكان لبشر ذلك انه يحرم عليه هذا الكلام لان ذلك محرم على كل الخلق وظاهر الاية يدل على انه انمالم يكن له ذلك لاجل ان الله آتاه الكتاب والحكم والنبوة وأيضا لوكان المراد منه التحريم لماكان ذلك تكذيبا للنصارى فى ادعائهم ذلك على المسيح عليه السلام لان من ادعى على رجل فعلا فقيل له ان فلانا لايحل له أن يفعل ذلك لم يكن تكذيبا له فيما ادعى عليه وانما اراد تعالى بهذا القول تكذيب النصارى فى ادعائهم ان عيسى عليه السلام قال لهم اتخذونى الهامن دون الله فالمراد اذن ماقدمناه ونظيره قوله تعالى ماكان لله أن يتخذ من ولد على سبيل النفى لذلك عن نفسه لاعلى وجه التحريم والحظر وكذا قوله تعالى ماكان لنبى ان يغل والمراد النفى لاالنهى والله أعلم (المسئلة الثالثة) قوله أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة اشارة الى ثلاثة اشياء ذكرها على ترتيب فى غاية الحسن وذلك لان الكتاب السماوى ينزل اولا ثم انه يحصل فى عقل النبى فهم ذلك الكتاب واليه الاشارة بالحكم فان أهل اللغة والتفسير اتفقوا على ان هذا الحكم هو العلم قال تعالى وآتيناه الحكم صبيا يعنى العلم والفهم ثم اذا حصل فهم الكتاب فحينئذ يبلغ ذلك الى الخلق وهو النبوة فما أحسن هذا الترتيب ثم قال تعالى ثم يقول للناس كونوا عبادالى من دون الله وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) القراءة الظاهرة ثم يقول بنصب اللام وروى عن ابى عمرو برفعها اما النصب فعلى تقدير

التجاوز محقق فيهما حتما قيل ان أبا رافع القرظى والسيد النجرانى قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتريد أن نعبدك و نتخذك ربا فقال عليه السلام معاذ الله أن نعبد غير الله تعالى وان نأمر بعبادة غيره تعالى فما بذلك بعثنى ولا بذلك أمرنى فنزلت وقيل قال رجل من المسلمين يارسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض أفلا نسجد لك قال عليه السلام لاينبغى أن يسجد لاحد من دون الله تعالى ولكن أكرموا نبيكم واعرفوا الحق لاهله

لاتجتمع النبوة وهذا القول والعامل فيه أن وهو معطوف عليه بمعنى ثم أن يقول وأما الرفع فعلى الاستئناف (المسئلة الثانية) حكى الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال فى قوله تعالى كونوا عبادالى انه لغة مزينة يقولون للعبيد عبادا ثم قال ولكن كونوا ربانيين وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى هذه الاية اضمار والتقدير ولكن يقول لهم كونوا ربانيين فاضمر القول على حسب مذهب العرب فى جواز الاضمار اذا كان فى الكلام مايدل عليه ونظيره قوله تعالى واما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد ايمانكم أى فيقال لهم ذلك (المسئلة الثانية) ذكروا فى تفسير الربانى اقوالا (الاول) قال سيبويه الربانى المنسوب الى الرب بمعنى كونه عالما به ومواظبا على طاعته كما يقول رجل الهى اذا كان مقبلا على معرفة الاله وطاعته وزيادة الالف والنون فيه للدلالة على كمال هذه الصفة كما قالوا شعرانى ولحيانى ورقبانى اذا وصف بكثرة الشعر وطول اللحية وغلظ الرقبة فاذا نسبوا الى الشعر قالوا شعرى والى الرقبة رقبى والى اللحية لحيى (والثانى) قال المبرد الربانيون أرباب العلم واحدهم ربانى وهو الذى يرب العلم ويرب الناس اى يعلمهم ويصلحهم ويقوم بامرهم فالالف والنون للمبالغة كما قالوا ريان وعطشان وشبعان وعريان ثم ضمت اليه ياء النسبة كما قيل لحيانى ورقبانى قال الواحدى فعلى قول سيبويه الربانى منسوب الى الرب على معنى التخصيص بمعرفة الرب وبطاعته وعلى قول المبرد الربانى مأخوذ من التربية (الثالث) قال ابن زيد الربانى هو الذى يرب الناس فالربانيون هم ولاة الامة والعلماء وذكر هذا ايضا فى قوله تعالى لولاينهاهم الربانيون والاحبار أى الولاة والعلماء وهما الفريقان اللذان يطاعان ومعنى الآية على هذا التقدير لاأدعوكم الى ان تكنوا عبادالى ولكن أدعوكم الى ان تكونوا ملوكا وعلماء باستعمالكم أمر الله تعالى ومواظبتكم على طاعته قال القفال رحمه الله ويحتمل أن يكون الوالى سمى ربانيا لانه يطاع كالرب تعالى فنسب اليه (الرابع) قال أبو عبيدة أحسب ان هذه الكلمة ليست بعربية انما هى عبرانية اوسريانية وسواء كانت عربية اوعبرانية فهى تدل على الانسان الذى علم وعمل واشتغل بتعليم طرق الخير ثم قال تعالى بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فى قوله بما كنتم تعلمون الكتاب قراءتان (احداهما) تعلمون من العلم وهى قراءة عبدالله بن كثير وأبى عمرو ونافع (والثانية) تعلمون من التعليم وهى قراءة الباقين من السبعة وكلاهما صواب لانهم كانوا يعلمونه فى أنفسهم ويعلمونه غيرهم واحتج أبو عمرو على ان قراءته ارجح بوجهين (الاول) انه قال تدرسون ولم يقل تدرسون بالتشديد (الثانى) ان التشديد يقتضى مفعولين والمفعول ههنا واحد وأما الذين قرؤا بالتشديد فزعموا ان المفعول الثانى محذوف تقديره بما كنتم تعلمون الناس الكتاب أوغيركم الكتاب وحذف لان المفعول به قد يحذف من الكلام كثيرا ثم احتجوا على أن التشديد اولى بوجهين (الاول) ان

(ولكن كونوا) أى ولكن يقول كونوا (ربانيين) الربانى منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون كاللحيانى والرقبانى وهو الكامل فى العلم والعمل الشديد التمسك بطاعة الله عزوجل ودينه (بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون) اى بسبب مثابرتكم على تعليم الكتاب ودراسته اى قراءته فان جعل خبر كان مضارعا لافادة الاستمرار التجددى وتكرير بما كنتم للايذان باستقلال كل من استمرار التعليم واستمرار القراءة بالفضل وتحصيل الربانية وتقديم التعليم على الدراسة لزيادة شرفه عليها أولان الخطاب الاول لرؤسائهم والثانى لمن دونهم وقرئ تعلمون بمعنى عالمين وتدرسون من التدريس

التعليم يشتمل على العلم ولا ينعكس فكان التعليم أولى (الثاني) أن الربانيين لا يكتفون بالعلم حتى يضموا اليه التعليم لله تعالى ألا ترى انه تعالى أمر محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك فقال أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ويدل عليه قول مرة بن شراحيل كان علقمة من الربانيين الذين يعلمون الناس القرآن (المسئلة الثانية) نقل ابن جني في المحتسب عن أبي حيوة انه قرأ تدرسون بضم التاء ساكنة الدال مكسورة الراء قال ابن جني ينبغي أن يكون هذا منقولا من درس هو وأدرس غيره وكذلك قرأ وأقرأ غيره وأكثر العرب على درس ودرس وعليه جاء المصدر على التدريس (المسئلة الثالثة) ما في القراءتين هي التي بمعنى المصدر مع الفعل والتقدير كونوا ربانيين بسبب كونكم عالمين ومعلمين و بسبب دراستكم الكتاب ومثل هذا من كون ما مع الفعل بمعنى المصدر قوله تعالى فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وحاصل الكلام ان العلم والتعليم والدراسة توجب على صاحبها كونه ربانيا والسبب لا محالة مغاير للمسبب فهذا يقتضي أن يكون كونه ربانيا أمرا مغايرا لكونه عالما ومعلما ومواظبا على الدراسة وماذاك الا أن يكون بحيث يكون تعلمه لله وتعليمه ودراسته لله وبالجملة فان يكون الداعي له الى جميع الافعال طلب مرضاة الله والصارف له عن كل الافعال الهرب عن عقاب الله واذا ثبت ان الرسول يأمر جميع الخلق بهذا المعنى ثبت انه يمتنع منه أن يأمر الخلق بعبادته وحاصل الحرف شئ واحد وهو ان الرسول هو الذي يكون منتهى جهده وجده صرف الارواح والقلوب عن الخلق الى الحق فمثل هذا الانسان كيف يمكن أن يصرف عقول الخلق عن طاعة الحق الى طاعة نفسه وعند هذا يظهر انه يمتنع في أحد من الانبياء صلوات الله عليهم أن يأمر غيره بعبادته (المسئلة الرابعة) دلت الآية على أن العلم والتعليم والدراسة توجب كون الانسان ربانيا فمن اشتغل بالتعلم والتعليم لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله وكان مثله مثل من غرس شجرة حسناء مونقة بمنظرها ولا منفعة بثمرها ولهذا قال عليه الصلاة والسلام نعوذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا يخشع * ثم قال تعالى ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم وحمزة وابن عامر ولا يأمركم بنصب الراء والباقون بالرفع أما النصب فوجهه أن يكون عطفا على ثم يقول وفيه وجهان (أحدهما) ان تجعل لا مزيدة والمعنى ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة أن يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ويأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا كما تقول ما كان لزيد أن أكرمه ثم يهينني ويستخف بي (والثاني) أن تجعل لا غير مزيدة والمعنى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهى قريشا عن عبادة الملائكة واليهود والنصارى عن عبادة عزير والمسيح فلما قالوا أتريد أن نتخذك ربا قيل لهم ما كان لبشر أن يجعله الله نبيا ثم يأمر الناس بعبادة نفسه وينهاهم عن عبادة الملائكة والانبياء وأما القراءة بالرفع على سبيل الاستئناف فظاهر لانه بعد انقضاء الآية وتمام الكلام ومما يدل على الانقطاع

وتدرسون من الادراس بمعنى التدريس كأكرم بمعنى كرم ويجوز أن تكون القراءة المشهورة أيضا بهذا المعنى على تقدير بما تدرسونه على الناس (ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا) بالنصب عطفا على ثم يقول ولا مزيدة لتأكيد معنى النفي في قوله تعالى ما كان لبشر أي ما كان لبشر أن يستنبئه الله تعالى ثم يأمر الناس بعبادة نفسه ويأمر باتخاذ الملائكة والنبيين أربابا وتوسيط لا الاستدراك بين المعطوفين للمسارعة الى تحقيق الحق ببيان ما يليق بشأنه ويحق صدوره عنه اثر تنزيهه عما لا يليق بشأنه ويمتنع صدوره عنه وأما ما قيل من انها غير مزيدة على معنى انه ليس له أن يأمر بعبادته ولا يأمر باتخاذ أكفائه أربابا بل ينهى عنه وهو أدنى من العبادة فيقضي بفساده ما ذكر من توسيط الاستدراك بين الجملتين المتعاطفتين ضرورة انهما حينئذ في حكم جملة واحدة

عن الاول ما روى عن ابن مسعود انه قرأ ولن يأمركم (المسئلة الثانية) قال الزجاج ولا يأمركم الله وقال ابن جريج لا يأمركم محمد وقيل لا يأمركم عيسى وقيل لا يأمركم الانبياء بأن تتخذوا الملائكة أربابا كما فعلته قريش (المسئلة الثالثة) انما خص الملائكة والنبيين بالذكر لان الذين وصفوا من أهل الكتاب بعبادة غير الله لم يحك عنهم الا عبادة الملائكة وعبادة المسيح وعزير فلهذا المعنى خصهما بالذكر ثم قال تعالى أيأمركم بالكفر بعد اذ أنتم مسلمون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الهمزة في أيأمركم استفهام بمعنى الانكار أى لا يفعل ذلك (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف قوله بعد اذ أنتم مسلمون دليل على ان المخاطبين كانوا مسلمين وهم الذين استأذنوا الرسول صلى الله عليه وسلم في أن يسجدوا له (المسئلة الثالثة) قال الجبائي الآية دالة على فساد قول من يقول الكفر بالله هو الجهل به والايمان بالله هو المعرفة به وذلك لان الله تعالى حكم بكفر هؤلاء وهو قوله تعالى أيأمركم بالكفر ثم ان هؤلاء كانوا عارفين بالله تعالى بدليل قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله وظاهر هذا يدل على معرفتهم بالله فلما حصل الكفر ههنا مع المعرفة بالله دل ذلك على أن الايمان به ليس هو المعرفة والكفر به تعالى ليس هو الجهل به والجواب ان قولنا الكفر بالله هو الجهل به لا نعنى به مجرد الجهل بكونه موجودا بل نعنى به الجهل بذاته وبصفاته السلبية وصفاته الاضافية أنه لا شريك له في المعبودية فلما جهل هذا فقد جهل بعض صفاته * قوله تعالى (واذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم اصرى قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) اعلم أن المقصود من هذه الآيات تعديد تقرير الاشياء المعروفة عند أهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قطعا لعذرهم واظهارا لعنادهم ومن جملتها ما ذكره الله تعالى في هذه الآية وهو انه تعالى أخذ الميثاق من الانبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة بأنهم كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه وأخبر انهم قبلوا ذلك وحكم تعالى بأن من رجع عن ذلك كان من الفاسقين فهذا هو المقصود من الآية فحاصل الكلام انه تعالى أوجب على جميع الانبياء الايمان بكل رسول جاء مصدقا لما معهم الا ان هذه المقدمة الواحدة لا تكفى في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ما لم يضم اليها مقدمة أخرى وهى ان محمدا رسول الله جاء مصدقا لما معهم وعند هذا القائل أن يقول هذا اثبات للشئ بنفسه لانه اثبات لكونه رسولا بكونه رسولا والجواب ان المراد من كونه رسولا ظهور المعجز عليه وحينئذ يسقط هذا السؤال والله أعلم ولنرجع الى تفسير الالفاظ أما قوله واذ أخذ الله فقال ابن جرير الطبرى معناه واذكروا يا أهل الكتاب اذ أخذ الله ميثاق النبيين وقال الزجاج واذكر يا محمد في القرآن اذ أخذ الله ميثاق النبيين أما قوله ميثاق النبيين فاعلم ان المصدر يجوز اضافته الى الفاعل

وكذا قوله تعالى (أيأمركم بالكفر) فانه صريح في أن المراد بيان انتفاء كلا الامرين قصدا لا بيان انتفاء الاول لانتفاء الثاني ويعضده قراءة الرفع على الاستئناف ويجوز الحالية بتقدير المبتدا أى وهو لا يأمركم الى آخره بين الفساد لما عرفته آنفا وقوله تعالى (بعد اذ أنتم مسلمون) يدل على أن الخطاب للمسلمين وهم المستأذنون للسجود له عليه السلام (واذ أخذ الله ميثاق النبيين) منصوب بمضمر خوطب به النبي صلى الله عليه وسلم أى اذكر وقت أخذه تعالى ميثاقهم

والى المفعول فيحتمل أن يكون الميثاق ماخوذ امنهم ويحتمل أن يكون مأخوذ الهم من غيرهم فلهذا السبب اختلفوا فى تفسير هذه الآية على هذين الوجهين (أما الاحتمال الاول) وهوانه تعالى أخذ الميثاق منهم فى أن يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا وهذا قول سعيد بن جبير والحسن وطاوس رحمهم الله وقيل ان الميثاق هذا مختص بمحمد صلى الله عليه وسلم وهو مروى عن على وابن عباس وقتادة والسدى رضوان الله عليهم واحتج أصحاب هذا القول على صحته من وجوه (الاول) ان قوله تعالى واذ أخذ الله ميثاق النبيين يشعر بأن اخذ الميثاق هوالله تعالى والمأخوذ منهم هم النبيون فليس فى الآية ذكر الامة فلم يحسن صرف الميثاق الى الامة ويمكن أن يجاب عنه من وجوه (الاول) ان على الوجه الذى قلتم يكون الميثاق مضافا الى الموثق عليه وعلى الوجه الذى قلنا يكون اضافته اليهم اضافة الفعل الى الفاعل وهو الموثق له ولاشك ان اضافة الفعل الى الفاعل أقوى من اضافته الى المفعول فان لم يكن فلا أقل من المساواة وهو كما يقال ميثاق الله وعهده فيكون التقدير واذ أخذ الله الميثاق الذى وثقه الله للانبياء على أممهم (الثانى) أن يراد ميثاق أولاد النبيين وهم بنو اسرائيل على حذف المضاف وهو كما يقال فعل بكر بن وائل كذا وفعل معد بن عدنان كذا والمراد أولادهم وقومهم فكذا ههنا (الثالث) أن يكون المراد من لفظ النبيين اهل الكتاب وأطلق هذا اللفظ عليهم تهكما بهم على زعمهم لانهم كانوا يقولون نحن أولى بالنبوة من محمد عليه الصلاة والسلام لانا اهل الكتاب ومنا كان النبيون (الرابع) انه كثيرا ورد فى القرآن لفظ النبى والمراد منه أمته قال تعالى يأيها النبى اذا طلقتم النساء (الحجة الثانية لاصحاب هذا القول) ماروى انه عليه الصلاة والسلام قال لقد جئتكم بها بيضاء نقية أما والله لو كان موسى بن عمران حيا لما وسعه الا اتباعى (الحجة الثالثة) مانقل عن على رضى الله عنه انه قال ان الله تعالى مابعث آدم عليه السلام ومن بعده من الانبياء عليهم الصلاة والسلام الا أخذ عليهم العهد لئن بعث محمد عليه الصلاة والسلام وهو حى ليؤمنن به ولينصرنه فهذا يمكن نصرة هذا القول به والله أعلم (الاحتمال الثانى) ان المراد من الآية ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا يأخذون الميثاق من أممهم بأنه اذا بعث محمد صلى الله عليه وسلم فانه يجب عليهم أن يؤمنوا به وأن ينصروه وهذا قول كثير من العلماء وقد بينا ان اللفظ محتمل له وقد احتجوا على صحته بوجوه (الاول) ماذكره أبو مسلم الاصفهانى فقال ظاهر الآية يدل على ان الذين أخذ الله الميثاق منهم يجب عليهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم عند مبعثه وكل الانبياء عليهم الصلاة والسلام يكونون عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم من زمرة الاموات والميت لايكون مكلفا فلما كان الذين أخذ الميثاق عليهم يجب عليهم الايمان بمحمد عليه السلام عند مبعثه ولا يمكن ايجاب الايمان على الانبياء عند مبعث محمد عليه السلام علمنا ان الذين اخذ الميثاق عليهم ليسوا هم النبيين بل هم أمم النبيين قال ومما يؤكد هذا انه تعالى حكم على الذين أخذ عليهم الميثاق

انهم اوتولوا لكانوا فاسقين وهذا الوصف لايليق بالانبياء عليهم السلام وانما يليق بالامم
أجاب القفال رحمه الله فقال لم لايجوز أن يكون المراد من الآية ان الانبياء لو كانوا فى
الحياة لوجب عليهم الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام ونظيره قوله تعالى لئن أشركت
ليحبطن عملك وقد علم الله تعالى انه لايشرك قط ولكن خرج هذا الكلام على سبيل
التقدير والفرض فكذا ههنا وقال ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين
ثم لقطعنا منه الوتين وقال فى صفة الملائكة ومن يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه
جهنم كذلك نجزى الظالمين مع انه تعالى أخبر عنهم بانهم لايسبقونه بالقول و بأنهم
يخافون ربهم من فوقهم فكل ذلك خرج على سبيل الفرض والتقدير فكذا ههنا ونقول
انه سماهم فاسقين على تقدير التولى فان اسم الفسق ليس أقبح من اسم الشرك وقد ذكر
تعالى ذلك على سبيل الفرض والتقدير فى قوله لئن أشركت ليحبطن عملك فكذا ههنا
(الحجة الثانية) ان المقصود من هذه الآية أن يؤمن الذين كانوا فى زمان الرسول صلى الله
عليه وسلم واذا كان الميثاق مأخوذا عليهم كان ذلك أبلغ فى تحصيل هذا المقصود من أن
يكون مأخوذا على الانبياء عليهم السلام وقد أجيب عن ذلك بأن درجات الانبياء عليهم
السلام أعلى وأشرف من درجات الامم فاذا دلت هذه الآية على ان الله تعالى أوجب على
جميع الانبياء أن يؤمنوا بمحمد عليه السلام لو كانوا فى الاحياء وانهم لو تركوا ذلك
لصاروا من زمرة الفاسقين فلان يكون الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واجبا على أممهم
لو كان ذلك أولى فكان صرف هذا الميثاق الى الانبياء اقوى فى تحصيل المطلوب من هذا
الوجه (الحجة الثالثة) ماروى عن ابن عباس انه قيل له أن أصحاب عبد الله يقرؤن واذ
أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ونحن نقرأ واذ أخذ الله ميثاق النبيين فقال ابن
عباس رضى الله عنهما انما أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم (الحجة الرابعة) ان هذا
الاحتمال متأكد بقوله تعالى يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا
بعهدى أوف بعهدكم و بقوله تعالى واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس
ولاتكتمونه فهذا جملة ماقيل فى هذا الموضع والله أعلم بمراده وأما قوله تعالى لما
آتيتكم من كتاب وحكمة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ الجمهور لما بفتح اللام وقرأ
حمزة بكسر اللام وقرأ سعيد بن جبير لما مشددة أما القراءة بالفتح فلها وجهان الاول
أن ما اسم موصول والذى بعده صلة له وخبره قوله لتؤمنن به والتقدير للذى آتيتكم من
كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به وعلى هذا التقدير ما رفع
بالابتداء والراجع الى لفظة ما من صلتها محذوف والتقدير لما آتيتكموه فحذف الراجع
كما حذف من قوله أهذا الذى بعث الله رسولا وعليه سؤالان (السؤال الاول) اذا كانت
ما موصولة لزم أن يرجع من الجملة المعطوفة على الصلة ذكر الى الموصول والالم يجز
الاترى انك لو قلت الذى قام ابوه ثم انطلق زيد لم يجز وقوله ثم جاءكم رسول

مصدق لما معكم ليس فيه راجع الى الموصول قلنا يجوز اقامة المظهر مقام المضمر عند الاخفش والدليل عليه قوله تعالى انه من يتق و يصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين ولم يقل فان الله لا يضيع أجره وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع أجر من أحسن عملا ولم يقل انا لا نضيع أجرهم وذلك لان المظهر المذكور قائم مقام المضمر فكذا ههنا (السؤال الثانى) ما فائدة اللام فى قوله لما قلنا هذه اللام هى لام الابتداء بمنزلة قولك لزيد افضل من عمرو ويحسن ادخالها على ما يجرى مجرى القسم عليه لان قوله واذ أخذ الله ميثاق النبيين بمنزلة القسم والمعنى استحلفهم وهذه اللام تسمى اللام المتلقية للقسم فهذا تقرير هذا الكلام (الوجه الثانى) وهو اختيار سيبويه والمازنى والزجاج ان ما ههنا هى المتضمنة لمعنى الشرط والتقدير ما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فاللام فى قوله لتؤمنن به هى المتلقية للقسم أما اللام فى لما هى لام تحذف تارة و تذكر أخرى ولا يتفاوت المعنى ونظيره قولك والله لو أن فعلت فعلت فلفظة أن لا يتفاوت الحال بين ذكرها وحذفها فكذا ههنا وعلى هذا التقدير كانت ما فى موضع نصب بآتيتكم وجاءكم جزم بالعطف على آتيتكم ولتؤمنن به هو الجزاء وانما لم يرض سيبويه بالقول الاول لانه لا يرى اقامة المظهر مقام المضمر وأما الوجه فى قراءة لما بكسر اللام فهو أن هذا لام التعليل كأنه قيل اخذ ميثاقهم لهذا الان من يؤتى الكتاب والحكمة فان اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليه تصديق سائر الانبياء والرسل وما على هذه القراءة تكون موصولة وتمام البحث فيه ماقدمناه فى الوجه الاول وأما قراءة لما بالتشديد فذكر صاحب الكشاف فيه وجهين (الاول) أن المعنى حين آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له وجب عليكم الايمان به ونصرته (والثانى) ان أصل لما لمن ما فاستثقلوا اجتماع ثلاث ميمات وهى الميمان والنون المنقلبة ميما بادغامها فى الميم فحذفوا احداها فصارت لما ومعناه لمن اجل ما آتيتكم لتؤمنن به وهذا قريب من قراءة حمزة فى المعنى (المسئلة الثانية) قرأ نافع آتيناكم بالنون على التفخيم والباقون بالتاء على التوحيد حجة نافع قوله وآتينا داود زبورا وآتيناه الحكم صبيا وآتيناهما الكتاب المستبين ولان هذا أدل على العظمة فكان أكثر هيبة فى قلب السامع وهذا الموضع يليق به هذا المعنى وحجة الجمهور قوله هو الذى ينزل على عبده آيات بينات والحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب وأيضا هذه القراءة أشبه بما قبل هذه الآية و بما بعدها لانه تعالى قال قبل هذه الآية واذ أخذ الله وقال بعدها اصرى وأجاب نافع عنه بان أحد أبواب الفصاحة تغيير العبارة من الواحد الى الجمع ومن الجمع الى الواحد قال تعالى وجعلناه هدى لبنى اسرائيل ألا تتخذوا من دونى ولم يقل من دوننا كما قال وجعلناه والله أعلم (المسئلة الثالثة) انه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغايبة ثم قال آتيتكم وهو مخاطبة وفيه اضمار والتقدير واذ أخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطبا لهم لما آتيتكم من

كتاب وحكمة والاضمار باب واسع فى القرآن ومن العلماء من التزم فى هذه الآية اضمارا آخر وأراح نفسه عن تلك التكلفات التى حكيناها عن النحويين فقال تقدير الآية واذ أخذ الله ميثاق النبيين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة قال الا أنه حذف لتبلغن لدلالة الكلام عليه لان لام القسم انما يقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لاجرم حذفه اختصارا ثم قال تعالى بعده ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم وهو محمد صلى الله عليه وسلم لتؤمنن به ولتنصرنه وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج الى تكليف تلك التعسفات واذا كان لابد من التزام الاضمار فهذا الاضمار الذى به ينتظم الكلام نظما بينا جليا أولى من تلك التكلفات (المسئلة الرابعة) فى قوله لما آتيتكم من كتاب اشكال وهو أن هذا الخطاب اما أن يكون مع الانبياء أو مع الامم فان كان مع الانبياء فجميع الانبياء ما أوتوا الكتاب وانما أوتى بعضهم وان كان مع الامم فالاشكال أظهر والجواب عنه من وجهين الاول ان جميع الانبياء عليهم السلام أوتوا الكتاب بمعنى كونه مهتديا به داعيا الى العمل به وان لم ينزل عليه والثانى أن أشرف الانبياء عليهم السلام هم الذين أوتوا الكتاب فوصف الكل بوصف أشرف الانواع (المسئلة الخامسة) الكتاب هو المنزل المقروء والحكمة هو الوحى الوارد بالتكاليف المفصلة التى لم يشتمل الكتاب عليها (المسئلة السادسة) كلمة من فى قوله من كتاب دخلت تبيينا لما كقولك ما عندى من الورق دانقان أما قوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ففيه سؤالات (السؤال الاول) ما وجه قوله ثم جاءكم والرسول لا يجىء الى النبيين وانما يجىء الى الامم والجواب ان حملناه قوله واذ أخذ الله ميثاق النبيين على أخذ ميثاق أممهم فقد زال السؤال وان حملناه على أخذ ميثاق النبيين أنفسهم كان قوله ثم جاءكم أى جاء فى زمانكم (السؤال الثانى) كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد به حصول الموافقة فى التوحيد والنبوات وأصول الشرائع فأما تفاصيلها وان وقع الخلاف فيها فذلك فى الحقيقة ليس بخلاف لان جميع الانبياء عليهم السلام متفقون على أن الحق فى زمان موسى عليه السلام ليس الا شرعه وان الحق فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم ليس الا شرعه فهذا وان كان يوهم الخلاف الا انه فى الحقيقة وفاق وأيضا فالمراد من قوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم هو محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بكونه مصدقا لما معهم هو أن وصفه وكيفية أحواله مذكورة فى التوراة والانجيل فلما ظهر على أحوال مطابقة لما كان مذكورا فى تلك الكتب كان نفس مجيئه تصديقا لما كان معهم فهذا هو المراد بكونه مصدقا لما معهم (السؤال الثالث) حاصل الكلام ان الله تعالى أخذ الميثاق على جميع الانبياء بأن يؤمنوا بكل رسول يجىء مصدقا لما معهم فما معنى ذلك الميثاق والجواب يحتمل أن يكون هذا الميثاق ما قرر فى عقولهم من الدلائل الدالة على ان الانقياد لامر الله واجب فاذا جاء الرسول فهو انما يكون رسولا عند ظهور

(لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه) قيل هو على ظاهره واذا كان هذا حكم الانبياء عليهم السلام كان الامم بذلك أولى واحرى وقيل معناه أخذ الميثاق من النبيين وأممهم واستغنى بذكرهم عن ذكرهم وقيل اضافة الميثاق الى النبيين اضافة الى الفاعل والمعنى واذ أخذ الله الميثاق الذى وثقه الانبياء على أممهم وقيل المراد أولاد النبيين على حذف المضاف وهم بنو اسرائيل أو سماهم نبيين تهكما بهم لانهم كانوا يقولون نحن أولى بالنبوة من محمد صلى الله عليه وسلم لانا اهل الكتاب والنبيون كانوا منا واللام فى لما موطئة للقسم لان أخذ الميثاق بمعنى الاستحلاف وما تحتمل الشرطية ولتؤمنن ساد مسد جواب القسم والشرط وتحتمل الخبرية وقرئ لما بالكسر على أن ما مصدرية أى لاجل ايتائى اياكم بعض الكتاب ثم لمجىء رسول مصدق أخذ الله الميثاق لتؤمنن به ولتنصرنه أو موصولة والمعنى أخذه للذى آتيتكموه وجاءكم رسول مصدق له وقرئ لما بمعنى حين آتيتكم أو لمن اجل ما آتيتكم على أن أصله لمن ما بالادغام فحذف احدى الميمات الثلاث استثقالا

المعجزات الدالة على صدقه فاذا اخبرهم بعد ذلك ان الله أمر الخلق بالايمان به عرفوا عند ذلك وجوبه فتقرر بهذا الدليل فى عقولهم هو المراد من أخذ الميثاق ويحتمل ان يكون المراد من أخذ الميثاق انه تعالى شرح صفاته فى كتب الانبياء المتقدمين فاذا صارت أحواله مطابقة لما جاء فى الكتب الالهية المتقدمة وجب الانقياد له فقوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم يدل على هذين الوجهين أما على الوجه الاول فقوله رسول واما على الوجه الثانى فقوله مصدق لما معكم اما قوله لتؤمنن به ولتنصرنه فالمعنى ظاهر وذلك لانه تعالى اوجب الايمان به أولا ثم الاشتغال بنصرته ثانيا واللام فى لتؤمنن به لام القسم كانه قيل والله لتؤمنن به ثم قال تعالى قال أأقررتم واخذتم على ذلكم اصرى وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ان فسرنا قوله تعالى واذ أخذ الله ميثاق النبيين بانه تعالى أخذ المواثيق على الانبياء كان قوله تعالى أأقررتم معناه قال الله تعالى للنبيين أأقررتم بالايمان به والنصرة له وان فسرنا أخذ الميثاق بأن الانبياء عليهم الصلاة والسلام أخذوا المواثيق على الامم كان معنى قوله قال أأقررتم أى قال كل نبى لامته أأقررتم وذلك لانه تعالى أضاف أخذ الميثاق الى نفسه وان كانت النبيون أخذوه على الامم فكذلك طلب هذا الاقرار أضافه الى نفسه وان وقع من الانبياء عليهم الصلاة والسلام والمقصود ان الانبياء بالغوا فى اثبات هذا المعنى وتأكيده فلم يقتصروا على أخذ الميثاق على الامم بل طلبوهم بالاقرار بالقبول واكدوا ذلك بالاشهاد (المسئلة الثانية) الاقرار فى اللغة منقول بالالف من قر الشئ يقر اذا ثبت ولزم مكانه وأقره غيره والمقر بالشئ يقره على نفسه أى يثبته اما قوله تعالى وأخذتم على ذلكم اصرى أى قبلتم عهدى والاخذ بمعنى القبول كثير فى الكلام قال تعالى لا يؤخذ منها عدل أى لا يقبل منها فدية وقال ويأخذ الصدقات اى يقبلها والاصر هو الثقل الذى يلحق الانسان لاجل ما يلزمه من عمل قال تعالى ولا تحمل علينا اصرا فسمى العهد اصرا لهذا المعنى قال صاحب الكشاف سمى العهد اصرا لانه مما يؤصر أى يشد ويعقد ومنه الاصار الذى يعقد به وقرئ أصرى ويجوز أن يكون لغة فى اصر ثم قال تعالى قالوا اقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين وفى تفسير قوله فاشهدوا وجوه (الاول) فليشهد بعضكم على بعض بالاقرار وأنا على اقراركم واشهاد بعضكم بعضا من الشاهدين وهذا توكيد عليهم وتحذير من الرجوع اذا علموا شهادة الله وشهادة بعضهم على بعض (الثانى) ان قوله فاشهدوا خطاب للملائكة (الثالث) ان قوله فاشهدوا اى ليجعل كل أحد نفسه شاهدا على نفسه ونظيره قوله واشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا على انفسنا وهذا من باب المبالغة (الرابع) فاشهدوا أى بينوا هذا الميثاق للخاص والعام لكى لا يبقى لاحد عذر فى الجهل به وأصله ان الشاهد هو الذى يبين صدق الدعوى (الخامس) فاشهدوا اى فاستيقنوا ما قررته عليكم من هذا الميثاق وكونوا فيه كالمشاهد للشئ المعاين له (السادس) اذا قلنا ان اخذ الميثاق كان من الامم،

به لانه يؤصر أى يشد و قرئ بضم الهمزة وهى اما لغة فيه كعبر وعبر او جمع اصار وهو ما يشد به (قالوا) استئناف مبنى على السؤال كانه قيل فماذا قالوا عند ذلك فقيل قالوا (أقررنا) وانما لم يذكر اخذهم الاصر اكتفاء بذلك (قال) تعالى (فاشهدوا) أى فليشهد بعضكم على بعض بالاقرار وقيل الخطاب فيه للملائكة (وأنا معكم من الشاهدين) أى وأنا أيضا على اقراركم ذلك وتشاهدكم شاهد وادخال مع على المخاطبين لما انهم المباشرون للشهادة حقيقة وفيه من التأكيد والتحذير ما لا يخفى (فمن تولى) اى اعرض عما ذكر (بعد ذلك) الميثاق والتوكيد بالاقرار والشهادة فمعنى البعد فى اسم الاشارة لتفخيم الميثاق (فاولئك) اشارة الى من والجمع باعتبار المعنى كما أن الافراد فى تولى باعتبار اللفظ وما فيه من معنى البعد للدلالة على ترامى أمرهم فى السوء وبعد منزلتهم فى الشر والفساد أى فاولئك المتولون المتصفون بالصفات القبيحة (هم الفاسقون) المتمردون الخارجون عن الطاعة من الكفرة فان الفاسق من كل طائفة من كان متجاوزا

فقوله فاشهدوا خطاب للانبياء عليهم السلام بان يكونوا شاهدين عليهم وأما قوله تعالى وأنا معكم من الشاهدين فهو للتأكيد وتقوية الالزام وفيه فائدة أخرى وهي انه تعالى وان أشهد غيره فليس محتاجا الى ذلك الاشهاد لانه تعالى لا يخفى عليه خافية لكن لضرب من المصلحة لانه سبحانه وتعالى يعلم السر واخفى ثم انه تعالى ضم اليه تأكيدا آخر فقال فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون يعني من أعرض عن الايمان بهذا الرسول وبنصرته بعد ما تقدم من هذه الدلائل كان من الفاسقين ووعيد الفاسق معلوم وقوله فمن تولى بعد ذلك هذا شرط والفعل الماضي ينقلب مستقبلا في الشرط والجزاء والله أعلم * قوله تعالى (أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه يرجعون) اعلم أنه تعالى لما بين في الاية الاولى أن الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام شرع شرعه الله وأوجبه على جميع من مضى من الانبياء والامم لزم أن كل من كره ذلك فانه يكون طالبا دينا غير دين الله فلهذا قال بعده أفغير دين الله يبغون وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حفص عن عاصم يبغون ويرجعون بالياء المنقطة من تحتها لوجهين (أحدهما) ردا لهذا الى قوله وأولئك هم الفاسقون (والثاني) انه تعالى انما ذكر حكاية أخذ الميثاق حتى يبين ان اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فلما أصروا على كفرهم قال على جهة الاستنكار أفغير دين الله يبغون وقرأ أبو عمرو تبغون بالتاء خطابا لليهود وغيرهم من الكفار ويرجعون بالياء ليرجع الى جميع المكلفين المذكورين في قوله وله أسلم من في السموات والارض وقرأ الباقون فيهما بالتاء على الخطاب لان ما قبله خطاب كقوله أأقررتم وأخذتم وأيضا فلا يبعد ان يقال للمسلم والكافر ولكل أحد أفغير دين الله تبغون مع علمكم بانه أسلم له من في السموات والارض وان مرجعكم اليه وهو كقوله وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله (المسئلة الثانية) الهمزة للاستفهام والمراد استنكار ان يفعلوا ذلك أو تقرير انهم يفعلونه وموضع الهمزة هو لفظة يبغون تقديره أيبغون غير دين الله لان الاستفهام انما يكون عن الافعال والحوادث الا انه تعالى قدم المفعول الذي هو غير دين الله على فعله لانه أهم من حيث ان الانكار الذي هو معنى الهمزة متوجه الى المعبود الباطل واما الفاء فلعطف جملة على جملة وفيه وجهان (احدهما) التقدير فأولئك هم الفاسقون فغير دين الله يبغون واعلم انه لو قيل أوغير دين الله يبغون جاز الا ان في الفاء فائدة زائدة كانه قيل أفبعد أخذ هذا الميثاق المؤكد بهذه التأكيدات البليغة تبغون (المسئلة الثالثة) روى ان فريقين من أهل الكتاب اختصموا الى الرسول صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين ابراهيم عليه السلام وكل واحد من الفريقين ادعى انه اولى به فقال عليه الصلاة والسلام كلا الفريقين بريء من دين ابراهيم عليه السلام فقالوا ما نرضى بقضائك ولا نأخذ بدينك فنزلت هذه الآية ويبعد عندي حمل هذه الآية على هذا السبب لان على هذا التقدير تكون

عن الحد (أفغير دين الله يبغون) عطف على مقدر اي أيتولون فيبغون غير دين الله وتقديم المفعول لانه المقصود انكاره او على الجملة المتقدمة والهمزة متوسطة بينهما للانكار وقرئ بتاء الخطاب على تقدير وقل لهم (وله اسلم من في السموات والارض) جملة حالية مفيدة لوكادة الانكار (طوعا وكرها) أي طائعين بالنظر واتباع الحجة وكارهين بالسيف ومعاينة ما يلجئ الى الاسلام كنتق الجبل وادراك الغرق والاسراف على الموت او مختارين كالملائكة والمؤمنين ومسخرين كالكفرة فانهم لا يقدرون على الامتناع عما قضي عليهم (واليه يرجعون) اي من فيهما والجمع باعتبار المعنى وقرئ بتاء الخطاب والجملة اما معطوفة على ماقبلها منصوبة على الحالية واما مستانفة سيقت للتهديد والوعيد (قل آمنا بالله) أمر للرسول صلى الله عليه وسلم بأن يخبر عن نفسه ومن معه من المؤمنين بالايمان بما ذكر وجمع الضمير في قوله تعالى

هذه الآية منقطعة عما قبلها والاستفهام على سبيل الانكار يقتضي تعلقها بما قبلها فالوجه في الآية ان هذا الميثاق لما كان مذكورا في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك فقد كانوا عالمين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة فلم يبق لكفرهم سبب الا مجرد العداوة والحسد فصاروا كابليس الذي دعاه الحسد الى الكفر فاعلمهم الله تعالى انهم متى كانوا كذلك كانوا طالبين دينا غير دين الله ومعبودا سوى الله سبحانه ثم بين ان التمرد على الله تعالى والاعراض عن حكمه مما لا يليق بالعقلاء فقال وله أسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه ترجعون وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الاسلام هو الاستسلام والانقياد والخضوع اذا عرفت هذا ففي خضوع كل من في السموات والارض لله وجوه (الاول) وهو الاصح عندي ان كل ماسوى الله سبحانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه لا يوجد الا بايجاده ولا يعدم الا باعدامه فاذن كل ماسوى الله فهو منقاد خاضع لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه وهذا هو نهاية الانقياد والخضوع ثم ان في هذا الوجه لطيفة أخرى وهي ان قوله وله أسلم يفيد الحصر أي وله أسلم كل من في السموات والارض لا لغيره فهذه الآية تفيد ان واجب الوجود واحد وأن كل ماسواه فانه لا يوجد الا بتكوينه ولا يفنى الا بافنائه سواء كان عقلا أو نفسا أو روحا أو جسما أو جوهرا أو عرضا أو فاعلا أو فعلا ونظير هذه الآية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض وقوله وان من شيء الا يسبح بحمده (الوجه الثاني) في تفسير هذه الآية انه لا سبيل لاحد الى الامتناع عليه في مراده واما أن ينزلوا عليه طوعا أو كرها فالمسلمون الصالحون ينقادون لله طوعا فيما يتعلق بالدين وينقادون له كرها فيما يخالف طباعهم من المرض والفقر والموت وأشباه ذلك وأما الكافرون فهم ينقادون لله تعالى على كل حال كرها لانهم لا ينقادون فيما يتعلق بالدين وفي غير ذلك مستسلمون له سبحانه كرها لانه لا يمكنهم دفع قضائه وقدره (الثالث) أسلم المسلمون طوعا والكافرون عند موتهم كرها لقوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا (الرابع) ان كل الخلق منقادون لالهيته طوعا بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومنقادون لتكاليفه وايجاده للآلام كرها (الخامس) ان انقياد الكل انما حصل وقت أخذ الميثاق وهو قوله تعالى واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على انفسهم ألست بربكم قالوا بلى (السادس) قال الحسن الطوع لاهل السموات خاصة وأما اهل الارض فبعضهم بالطوع وبعضهم بالكره وأقول انه سبحانه ذكر في تخليق السموات والارض هذا وهو قوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين وفيه أسرار عجيبة اما قوله واليه ترجعون فالمراد أن من خالفه في العاجل فسيكون مرجعه اليه والمراد الى حيث لا يملك الضر والنفع سواه هذا وعيد عظيم لمن خالف الدين الحق (المسئلة الثانية) قال الواحدي رحمه الله الطوع الانقياد يقال طاعه

يطوعه طوعا اذا انقاد له وخضع واذا مضى لامره فقد أطاعه واذا وافقه فقد طاوعه قال ابن السكيت يقال طاع له واطاع فانتصب طوعا وكرها على انه مصدر وقع موقع الحال وتقديره طائعا وكارها كقولك أتانى ركضا أى راكضا ولا يجوز أن يقال أتانى كلاما أى متكلما لان الكلام ليس بضرب الاتيان والله أعلم * قوله تعالى (قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما انزل على ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية المتقدمة انه انما اخذ الميثاق على الانبياء فى تصديق الرسول الذى يأتى مصدقا لما معهم بين فى هذه الآية ان من صفة محمد صلى الله عليه وسلم كونه مصدقا لما معهم فقال قل آمنا بالله الى آخر الآية وههنا مسائل (المسئلة الاولى) وحد الضمير فى قل وجمع فى آمنا وفيه وجوه (الاول) انه تعالى حين خاطبه انما خاطبه بلفظ الوحدان وعلمه انه حين يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ الجمع على وجه التعظيم والتفخيم مثل ما يتكلم الملوك والعظماء (الثانى) انه خاطبه أولا بخطاب الوحدان ليدل هذا الكلام على انه لا مبلغ لهذا التكليف من الله الى الخلق الا هو ثم قال آمنا تنبيها على انه حين يقول هذا القول فان أصحابه يوافقونه عليه (الثالث) انه تعالى عينه فى هذا التكليف بقوله قل لظهر به كونه مصدقا لما معهم ثم قال آمنا تنبيها على ان هذا التكليف ليس من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين كما قال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله (المسئلة الثانية) قدم الايمان بالله على الايمان بالانبياء لان الايمان بالله أصل الايمان بالنبوة وفى المرتبة الثانية ذكر الايمان بما أنزل عليه لان كتب سائر الانبياء حرفوها وبدلوها فلا سبيل الى معرفة احوالها الا بما أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم فكان ما أنزل على محمد كالاصل لما أنزل على سائر الانبياء فلهذا قدمه عليه وفى المرتبة الثالثة ذكر بعض الانبياء وهم الانبياء الذين يعترف أهل الكتاب بوجودهم ويختلفون فى نبوتهم والاسباط هم أسباط يعقوب عليه السلام الذين ذكر الله أممهم الاثنى عشر فى سورة الاعراف وانما أوجب الله تعالى الاقرار بنبوة كل الانبياء عليهم السلام لفوائد (احداها) اثبات كونه عليه السلام مصدقا لجميع الانبياء لان هذا الشرط كان معتبرا فى أخذ الميثاق (وثانيها) التنبيه على ان مذاهب أهل الكتاب متناقضة وذلك لانهم انما يصدقون النبى الذى يصدقونه لمكان ظهور المعجزة عليه وهذا يقتضى ان كل من ظهرت المعجزة عليه كان نبيا وعلى هذا يكون تخصيص البعض بالتصديق والبعض بالتكذيب متناقضا بل الحق تصديق الكل والاعتراف بنبوة الكل (وثالثها) انه قال قبل هذه الآية أفغير دين الله يبغون وله اسلم من فى السموات والارض وهذا تنبيه على ان اصرارهم على تكذيب بعض الانبياء اعراض عن دين الله ومنازعة مع الله فههنا أظهر الايمان بنبوة جميع الانبياء ليزول عنه وعن أمته ما وصف أهل الكتاب

(وما أنزل علينا) وهو القرآن لما أنه منزل عليهم ايضا بتوسط تبليغه اليهم أولان المنسوب الى واحد من الجماعة قد ينسب الى الكل أوعن نفسه فقط وهو الانسب بما بعده والجمع لاظهار جلالة قدره عليه السلام ورفعة محله بأمره بأن يتكلم عن نفسه على ديدن الملوك ويجوز ان يكون الامر عاما والافراد لتشريفه عليه السلام والايذان بأنه عليه السلام أصل فى ذلك كما فى قوله تعالى يأيها النبى اذا طلقتم النساء (وما أنزل على ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط) من الصحف والنزول كما يعدى بالى لانتهائه الى الرسل يعدى بعلى لانه من فوق ومن رام الفرق بأن على لكون الخطاب للنبى صلى الله عليه وسلم والى لكون الخطاب للمؤمنين فقد تعسف ألا يرى الى قوله تعالى بما أنزل اليك الخ وقوله آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا الخ وانما قدم المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم على ما أنزل على سائر الرسل عليهم السلام مع تقدمه عليه نزولا لانه المعرف له والعيار عليه والاسباط جمع سبط وهو الحافد والمراد بهم حفدة يعقوب عليه السلام وابناؤه الاثنا عشر وذراريهم فانهم حفدة ابراهيم عليه السلام ﴿ الكتاب ﴾

الكتاب به من منازعة الله في الحكم والتكليف (ورابعها) ان في الآية الاولى ذكر انه أخذ الميثاق على جميع النبيين أن يؤمنوا بكل من يأتي بعدهم من الرسل وههنا اخذ الميثاق على محمد صلى الله عليه وسلم بأن يؤمن بكل من أتى قبله من الرسل ولم يأخذ عليه الميثاق لمن يأتي بعده من الرسل فكانت هذه الآية دالة من هذا الوجه على انه لا نبي بعده البتة فان قيل لم عدى أنزل في هذه الآية بحرف الاستعلاء وفيما تقدم من مثلها بحرف الانتهاء قلنا لوجود المعنيين جميعا لان الوحي ينزل من فوق وينتهي الى الرسل فجاء تارة باحد المعنيين واخرى بالآخر وقيل أيضا انما قيل علينا في حق الرسول لان الوحي ينزل عليه والينا في حق الامة لان الوحي يأتيهم من الرسول على وجه الانتهاء وهذا تعسف الا ترى الى قوله بما أنزل اليك وأنزل اليك الكتاب والى قوله آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا (المسئلة الثالثة) اختلف العلماء في ان الايمان بهؤلاء الانبياء الذين تقدموا ونسخت شرائعهم كيف يكون وحقيقة الخلاف ان شرعه لما صار منسوخا فهل تصير نبوته منسوخة فمن قال انها تصير منسوخة قال نؤمن انهم كانوا أنبياء ورسلا ولا نؤمن بانهم الآن أنبياء ورسل ومن قال ان نسخ الشريعة لا يقتضي نسخ النبوة قال نؤمن أنهم أنبياء ورسل في الحال فتنبه لهذا الموضع (المسئلة الرابعة) قوله لا نفرق بين أحد منهم فيه وجوه (الاول) قال الاصم التفريق قد يكون بتفضيل البعض على البعض وقد يكون لاجل القول بانهم ما كانوا على سبيل واحد في الطاعة لله والمراد من هذا الوجه يعني نقر بأنهم كانوا باسرهم على دين واحد في الدعوة الى الله وفي الانقياد لتكاليف الله (الثاني) قال بعضهم المراد لا نفرق بين أحد منهم بأن نؤمن ببعض دون بعض كما فرقت اليهود والنصارى (الثالث) قال أبو مسلم لا نفرق بين أحد منهم أي لا نفرق ما أجمعوا عليه وهو كقوله واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وذم قوما وصفهم بالتفريق فقال لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون أما قوله ونحن له مسلمون ففيه وجوه (الاول) ان اقرارنا بنبوة هؤلاء الانبياء انما كان لاجل كوننا منقادين لله تعالى مستسلمين لحكمه وأمره وفيه تنبيه على ان حاله على خلاف الذين خاطبهم الله بقوله أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والارض (والثاني) قال أبو مسلم ونحن له مسلمون أي مستسلمون لامر الله بالرضا وترك المخالفة وتلك صفة المؤمنين بالله وهم أهل السلم والكافرون يوصفون بالمحاربة لله كما قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله (الثالث) أن قوله ونحن له مسلمون يفيد الحصر والتقدير له أسلمنا لا لغرض آخر من سمعة ورياء وطلب مال وهذا تنبيه على ان حالهم بالضد من ذلك فانهم لا يفعلون ولا يقولون الا للسمعة والرياء وطلب الاموال والله أعلم * قوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) اعلم أنه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة ونحن له مسلمون أتبعه بأن بين في هذه الآية ان الدين ليس الا الاسلام وان كل دين سوى الاسلام فانه غير

﴿ وما أوتي موسى وعيسى ﴾ من التوراة والانجيل وسائر المعجزات الظاهرة بأيديهما كما ينبئ عنه ايثار الايتاء على الانزال الخاص بالكتاب وتخصيصهما بالذكر لما ان الكلام مع اليهود والنصارى (والنبيون) عطف على موسى وعيسى عليهما السلام أي وما اوتي النبيون من المذكورين وغيرهم (من ربهم) من الكتب والمعجزات (لا نفرق بين احد منهم) كدأب اليهود والنصارى آمنوا ببعض وكفروا ببعض بل نؤمن بصحة نبوة كل منهم وبحقية ما أنزل اليهم في زمانهم وعدم التعرض لنفي التفريق بين الكتب لاستلزام المذكور اياه وقد مر تفصيله في تفسير قوله تعالى لا نفرق بين أحد من رسله وهمزة أحدا ما اصلية فهو اسم موضوع لمن يصلح أن يخاطب يستوي فيه المفرد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث ولذلك صح دخول بين عليه كما في مثل المال بين الناس واما مبدلة من الواو فهو بمعنى واحد وعمومه لوقوعه في حيز النفي وصحة دخول بين عليه باعتبار معطوف قد حذف لظهوره أي بين أحد منهم وغيره كما في قول النابغة

* فما كان بين الخير اذ جاء سالما * أبو حجر الا ليال قلائل * أي بين الخير وبيني

مقبول عند الله لان القبول للعمل هو أن يرضى الله ذلك العمل و يرضى عن فاعله و يثيبه عليه ولذلك قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين ثم بين تعالى ان كل من له دين سوى الاسلام فكما انه لا يكون مقبولا عند الله فكذلك يكون من الخاسرين والخسران فى الآخرة يكون بحرمان الثواب وحصول العقاب و يدخل فيه ما يلحقه من الأسف والتحسر على ما فاته فى الدنيا من العمل الصالح وعلى ما تحمله من التعب والمشقة فى الدنيا فى تقرير ذلك الدين الباطل واعلم ان ظاهر هذه الآية يدل على ان الايمان هو الاسلام اذ لو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان لا يكون الايمان مقبولا لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه الا ان ظاهر قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا يقتضى كون الاسلام مغايرا للايمان ووجه التوفيق بينهما ان تحمل الآية الاولى على العرف الشرعى والآية الثانية على الوضع اللغوى قوله تعالى * (كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدى القوم الظالمين أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فان الله غفور رحيم) اعلم انه تعالى لما عظم أمر الاسلام والايمان بقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين أكد ذلك التعظيم بان بين وعيد من ترك الاسلام فقال كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى سبب النزول أقوال (الاول) قال ابن عباس رضى الله عنهما نزلت هذه الآية فى عشرة رهط كانوا آمنوا ثم ارتدوا ولحقوا بمكة ثم أخذوا يتربصون به ريب المنون فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية وكان فيهم من تاب فاستثنى التائب منهم بقوله الا الذين تابوا (الثانى) نقل أيضا عن ابن عباس انه قال نزلت فى يهود قريظة والنضير ومن دان بدينهم كفروا بالنبى صلى الله عليه وسلم بعد ان كانوا مؤمنين قبل مبعثه وكانوا يشهدون له بالنبوة فلما بعث وجاءهم بالبينات والمعجزات كفروا بغيا وحسدا (والثالث) نزلت فى الحرث بن سويد وهو رجل من الانصار حين ندم على ردته فأرسل الى قومه أن اسألوا لى هل لى من توبة فأرسل اليه أخوه بالآية فأقبل الى المدينة وتاب على يد الرسول صلى الله عليه وسلم وقبل الرسول صلى الله عليه وسلم توبته قال القفال رحمه الله للناس فى هذه الآية قولان منهم من قال ان قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا وما بعده من قوله كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم الى قوله وأولئك هم الضالون نزل جميع ذلك فى قصة واحدة ومنهم من جعل ابتداء القصة من قوله ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار ثم على التقديرين ففيها أيضا قولان (أحدهما) انها فى أهل الكتاب (والثانى) انها فى قوم مرتدين عن الاسلام آمنوا ثم ارتدوا على ما شرحناه (المسئلة الثانية) ثم بين أن التوبة
فى تفسير قوله كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم

(ونحن له مسلمون) أى منقادون أو مخلصون له تعالى أنفسنا لا نجعل له شريكا فيها وفيه تعريض بايمان اهل الكتاب فانه بمعزل من ذلك (ومن يبتغ غير الاسلام) اى غير التوحيد والانقياد لحكم الله تعالى كدأب المشركين صريحا والمدعين للتوحيد مع اشراكهم كاهل الكتابين (دينا) ينتحل اليه وهو نصب على أنه مفعول ليبتغ وغير الاسلام حال منه لما أنه كان صفة له فلما قدمت عليه انتصبت حالا أو هو المفعول ودينا تمييز لما فيه من الابهام أو بدل من غير الاسلام (فلن يقبل) ذلك (منه) ابدا بل يرد أشد رد وأقبحه وقوله تعالى (وهو فى الآخرة من الخاسرين) اما حال من الضمير المجرور أو استئناف لا محل له من الاعراب أى من الواقعين فى الخسران والمعنى أن المعرض عن الاسلام والطالب لغيره فاقد للنفع واقع فى الخسران بابطال الفطرة السليمة التى فطر الناس عليها وفى ترتيب الرد والخسران على مجرد الطلب دلالة على أن حال من تدين بغير الاسلام واطمأن بذلك أفظع وأقبح واستدل به على ان الايمان هو الاسلام اذ لو كان غيره لم يقبل والجواب انه ينفى قبول كل دين يغايره لا قبول كل ما يغايره

وأصلحوا أى أصلحوا باطنهم مع
ان يعلموا أنا كنا على الباطل حتى
فرجع الى المدينة فتاب ﴿ انه ﴾

ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر والملائكة الى آخر الآية فذكر في هذه الآية أكثر أعمال الخير وسماه بالبر ثم قال في هذه الآية لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمعنى انكم وان أتيتم بكل تلك الخيرات المذكورة في تلك الآية فانكم لا تفوزون بفضيلة البر حتى تنفقوا مما تحبون وهذا يدل على ان الانسان اذا أنفق ما يحبه كان ذلك أفضل الطاعات وههنا بحث وهو أن لقائل ان يقول كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون يقتضي أن من أنفق مما أحب فقد نال البر ومن نال البر دخل تحت الآيات الدالة على عظيم الثواب للابرار فهذا يقتضي انه من أنفق ما أحب وصل الى ثواب العظيم وان لم يأت بسائر الطاعات وهو باطل وجواب هذا الاشكال ان الانسان لا يمكنه أن ينفق محبوبه الا اذا توسل بانفاق ذلك المحبوب الى وجدان محبوب أشرف من الاول فعلى هذا الانسان لا يمكنه أن ينفق الدنيا في الدنيا الا اذا تيقن سعادة الآخرة ولا يمكنه أن يعترف بسعادة الآخرة الا اذا أقر بوجود الصانع العالم القادر وأقر بأنه يجب عليه الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه فاذا تأملت علمت ان الانسان لا يمكنه انفاق الدنيا في الدنيا الا اذا كان مستجمعا لجميع الخصال المحمودة في الدين ولنرجع الى التفسير فنقول في الآية مسائل (المسئلة الاولى) كان السلف اذا أحبوا شيئا جعلوه لله روى انه لما نزلت هذه الآية قال أبو طلحة يارسول الله لي حائط بالمدينة وهو أحب أموالي الي أفأتصدق به فقال عليه السلام بخ بخ ذاك مال رابح وأني أرى أن تجعلها في الاقربين فقال أبو طلحة أفعل يارسول الله فقسمها في اقاربه وروى انه جعلها بين حسان بن ثابت وأبي بن كعب رضي الله عنهما وروى ان زيد بن حارثة رضي الله عنه جاء عند نزول هذه الآية بفرس له كان يحبه وجعله في سبيل الله فحمل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم اسامة فوجد زيد في نفسه فقال عليه السلام ان الله قد قبلها واشترى ابن عمر جارية أعجبته فأعتقها فقيل له لم أعتقتها ولم تصب منها فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون (المسئلة الثانية) للمفسرين في تفسير البر قولان (احدهما) ما به يصيرون أبرارا حتى يدخلوا في قوله ان الابرار لفي نعيم فيكون المراد بالبر ما يحصل منهم من الاعمال المقبولة (والثاني) الثواب والجنة فكأنه قال لن تنالوا هذا المنزلة الا بالانفاق على هذا الوجه أما القائلون بالقول الاول فنهم من قال البر هو التقوى واحتج بقوله ولكن البر من آمن بالله الى قوله أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون وقال أبو ذر ان البر هو الخير وهو قريب مما تقدم وأما الذين قالوا البر هو الجنة فنهم من قال لن تنالوا البر أي لن تنالوا ثواب البر ومنهم من قال المراد بر الله أولياءه وكرامه اياهم وتفضله عليهم وهو من قول الناس برني فلان بكذا وبر فلان لا ينقطع عني وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الى قوله أن تبروهم (المسئلة الثالثة) اختلف المفسرون في قوله مما تحبون منهم من قال انه نفس المال قال تعالى وانه لحب الخير لشديد ومنهم من قال أن تكون الهبة رفيعة جيدة قال تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون

﴿ومنهم﴾

أورابح واني أرى أن تجعلها في الاقربين فقسمها في أقاربه وجاء زيد بن حارثة بفرس له كان يحبها فجعلها في سبيل الله فحمل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم أسامة ابن زيد فكان زيد اوجد في نفسه وقال انما أردت أن أتصدق به فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أن الله تعالى قد قبلها منك قيل وفيه دلالة على ان انفاق احب الاموال على اقرب الاقارب افضل وكتب عمر رضي الله عنه الى أبي موسى الاشعري أن يشتري له جارية من سبي جلولاء يوم فتحت مدائن كسرى فلما جاءت اليه اعجبته فقالت ان الله تعالى يقول لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون فاعتقها وروى ان عمر بن عبد العزيز كانت لزوجته جارية بارعة الجمال وكان عمر راغبا فيها وكانت تطلبها منها مرارا فلم تعطها اياه ثم لما ولي الخلافة زينتها وأرسلتها اليه فقالت قد وهبتكها يا أمير المؤمنين فلتخدمك قال من اين ملكتها قالت جئت بها من بيت أبي عبد الملك ففتش عن كيفية تملكه أباها فقيل انه كان على فلان

ومنهم من قال مايكون محتاجا اليه قال تعالى و يطعمون الطعام على حبه مسكينا احد تفاسير الحب فى هذه الآية على حاجتهم اليه وقال و يؤثرون على أنفسهم ولوكان بهم خصاصة وقال عليه السلام أفضل الصدقة ما تصدقت به وأنت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر والاولى أن يقال كل ذلك معتبر فى باب الفضل وكثرة الثواب (المسئلة [الرا]بعة) اختلف المفسرون فى ان هذا الانفاق هل هو الزكاة أو غيرها قال ابن عباس أرا[د] الزكاة يعنى حتى تخرجوا زكاة أموالكم وقال الحسن كل شئ أنفقه المسلم من ماله طلب[ا] [ل]وجه الله فانه من الذين عنى الله سبحانه بقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون حتى [التم]ر والقاضى اختار القول الاول واحتج عليه بأن هذا الانفاق وقف الله عليه كون المكلف من الابرار والفوز بالجنة بحيث لو لم يوجد هذا الانفاق لم يصر العبد بهذه المنزلة وما ذاك الا الانفاق الواجب وأنا أقول لو خصصنا الآية بغير الزكاة لكان أولى لان الآية مخصوصة بايتاء الاحب والزكاة الواجبة ليس فيها ايتاء الاحب فانه لا يجب على المزكى أن يخرج أشرف أمواله وأكرمها بل الصحيح ان هذه الآية مخصوصة بايتاء المال على سبيل الندب (المسئلة الخامسة) نقل الواحدى عن مجاهد والكلبى ان هذه الآية منسوخة بآية الزكاة وهذا فى غاية البعد لان ايجاب الزكاة كيف ينافى الترغيب فى بذل المحبوب لوجه الله سبحانه وتعالى (المسئلة السادسة) قال بعضهم كلمة من فى قوله مما تحبون للتبعيض وقرأ عبدالله حتى تنفقوا بعض ما تحبون وفيه اشارة الى ان انفاق الكل لا يجوز كما قال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال آخرون انها للتبيين واما قوله (وما تنفقوا من شئ فان الله به عليم) ففيه سؤال وهو أن يقال قيل فان الله به عليم على جهة جواب الشرط مع ان الله تعالى يعلمه على كل حال والجواب من وجهين (الاول) ان فيه معنى الجزاء تقديره وما تنفقوا من شئ فان الله به يجازيكم قل أم كثر لانه عليم به لا يخفى عليه شئ منه فجعل كونه عالما بذلك كناية عن اعطاء الثواب والتعريض فى مثل هذا الموضع يكون أبلغ من التصريح (والثانى) انه تعالى يعلم الوجه الذى لاجله يفعلونه ويعلم ان الداعى اليه أهو الاخلاص أم الرياء ويعلم انكم تنفقون الاحب الاجود أم الاخس الارذل واعلم ان نظير هذه الآية قوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه قال صاحب الكشاف من فى قوله من شئ لتبيين ما ينفقونه أى من أى شئ كان طيبا تحبونه أو خبيثا تكرهونه فان الله به عليم يجازيكم على قدره .

❊ (تم طبع الجزء الثانى و يليه الجزء الثالث اوله قوله تعالى كل الطعام) ❊

العامل ديون فلما توفى أخذت من تركته ففتش عن حال العامل [ل]وا[ح]ضر ورثته وأرضاهم جميعا باعطاء المال ثم توجه الى الجارية وكان يهواها هوى شديدا وقال انت حرة لوجه الله تعالى فقالت لم يا امير المؤمنين وقد أزحت عن امرها كل شبهة قال لست اذن ممن نهى النفس عن الهوى (وما تنفقوا من شئ) ما شرطية جازمة لتنفقوا منتصبة به على المفعولية ومن تبعيضية متعلقة بمحذوف هو صفة لاسم الشرط أى أى شئ تنفقوا كائنا من الاشياء فان المفرد فى مثل هذا الموضع واقع موقع الجمع وقيل محل الجار والمجرور النصب على التميز أى اى شئ تنفقوا طيبا تحبونه أوخبيثا تكرهونه (فان الله به عليم) تعليل لجواب الشرط واقع موقعه اى فيجازيكم بحسبه جيدا كان أورديا فانه تعالى عليم بكل شئ تنفقونه علما كاملا بحيث لا يخفى عليه شئ من ذاته وصفاته وتقديم الجار والمجرور لرعاية الفواصل وفيه من الترغيب فى انفاق الجيد والتحذير عن انفاق الردئ مالا يخفى