
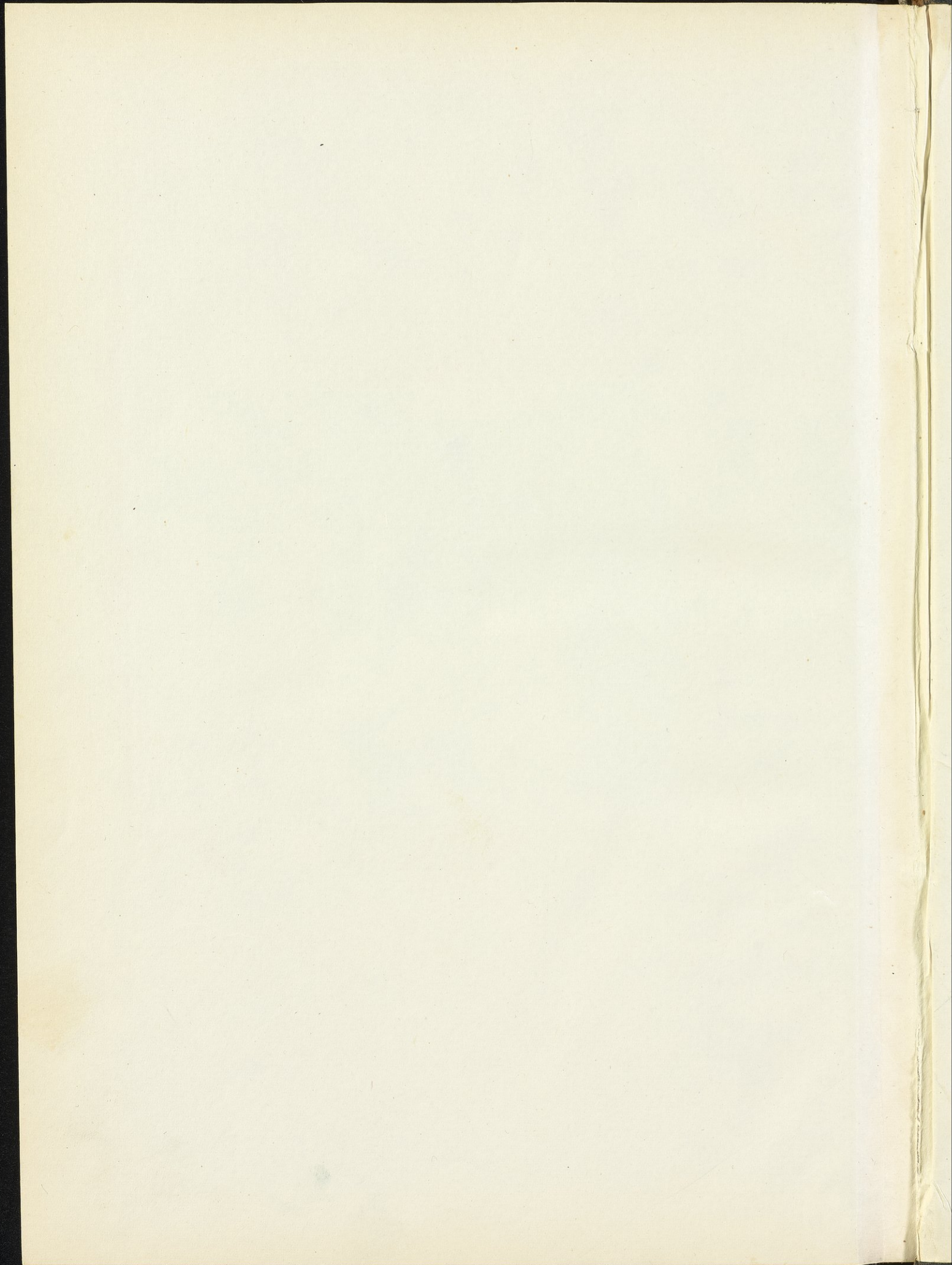


THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY





JAR. 3136.

(vol. 6)

المفسر الكبير

للإمام

الإمام الشافعي

للجنة السنية

الطبعة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد

مترجم طبع المصحف الشريف بمكة الجامعة الأزهر

حقوق الطبع والنقل محفوظة للمترجم

طبع بالمطبعة الهيئة المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

893.7K84

DR741

v. 6

سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ

مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ «٢١١»

قوله تعالى ﴿سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن يبدل نعمة الله من بعدما جاءته فان

الله شديد العقاب﴾

في الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ «سل» كان في الأصل أسأل فتركت الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدور في الكلام تخفيفاً، ونقلت حركتها إلى الساكن الذي قبلها، وعند هذا التصريف استغنى عن ألف الوصل، وقال قطرب: يقال سأل يسأل، مثل زأر الاسد يزأر، وسال يسال، مثل خاف يخاف، والأمر فيه: سل. مثل خف، وبهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر (سال سائل) على وزن قال، وكال، وقوله (كم) هو اسم مبنى 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.

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه ليس المقصود: سل بني إسرائيل ليخبروك عن تلك الآيات فتعلمها وذلك لأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان عالماً بتلك الأحوال باعلام الله تعالى إياه، 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 زلتم من بعد ما جاءكم البينات) أي فان أعرضتم عن هذا التكليف

صرتهم مستحقين للتهديد ، بقوله (فاعلموا أن الله عزيز حكيم) ثم بين ذلك التهديد بقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) ثم ثلث ذلك التهديد بقوله (سل بني إسرائيل) يعنى سل هؤلاء الحاضرين أنا لما آتينا أسلافهم 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 أولى الأبصار) وقال (انمذ كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب) فهذا بيان وجه النظم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فرق أبو عمرو في «سل» بين الاتصال بواو وفاء ، وبين الاستئناف ، فقرأ (سلمهم) و (سل بني إسرائيل) بغير همز (واسأل القرية ، فاسأل الذين يقرؤون الكتاب ، واسألوا الله من فضله) بالهمز ، وسوى الكسائي بين الكل ، وقرأ الكل بغير همز ، وجه الفرق أن التخفيف في الاستئناف وصله إلى إسقاط الهمزة المبتدأة وهي مستقلة ، وليس كذلك في الاتصال ، والكسائي اتبع المصحف ، لأن الألف ساقطة فيها أجمع

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (من آية بينة) فيه قولان : أحدهما : المراد به معجزات موسى عليه السلام ، نحو فلق البحر ، وظليل الغمام ، وانزال المن والسلوى ، وتنق الجبل ، وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب ، وإنزال التوراة عليهم ، وتبيين الهدى من الكفر لهم ، فكل ذلك آيات بينات

﴿والقول الثاني﴾ 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 :

﴿المسألة الأولى﴾ قرئ (ومن يبدل) بالتخفيف

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو مسلم : في الآية حذف ، والتقدير : كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها

لكن لا يبدل على هذا الاضمار قوله (ومن يبدل نعمة الله)

﴿المسألة الثالثة﴾ في نعمة الله ههنا قولان : أحدهما : أن المراد آياته ودلائله ، وهي من

أجل أقسام نعم الله ، لأنها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ، ثم على هذا القول في تبديلهم إياها وجهان ، فمن قال المراد بالآية البينة معجزات موسى عليه السلام ، قال : المراد بتبديلها أن الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هدايم ، فجعلوها أسباب ضلالاتهم ، كقوله (فزادتهم رجساً الى رجسهم)

زِينَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ
اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ «٢١٢»

ومن قال: المراد بالآية البيته ما في التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام، قال: المراد من تبديلها تحريفها وإدخال الشبهة فيها

﴿القول الثاني﴾ المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والأمن والكفاية، والله تعالى هو الذي أبدل النعمة بالنعمة لما كفروا، ولكن أضاف التبديل اليهم، لأنه سبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات

أما قوله تعالى ﴿من بعد ما جاءته﴾ فإن فسرنا النعمة بايتاء الآيات والدلائل كان المراد من قوله (من بعد ما جاءته) أى من بعد ما تمكن من معرفتها، أو من بعد ما عرفها، كقوله تعالى (ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) لأنه إذا لم يتمكن من معرفتها، أو لم يعرفها، فكأنها غائبة عنه، وإن فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والأمن والكفاية، فلا شك أن عند حصول هذه الأسباب يكون الشكر أوجب، فكان الكفر أقبح، فلهذا قال (فإن الله شديد العقاب) قال الواحدى رحمه الله تعالى: وفيه إضمار، والمعنى شديد العقاب له، وأقول: بين عبدالقاهر النحوى فى كتاب دلائل الإعجاز أن ترك هذا الإضمار أولى، وذلك لأن المقصود من الآية التخويف بكونه فى ذاته موصوفا بأنه شديد العقاب، من غير التفات إلى كونه شديد العقاب لهذا أو لذلك، ثم قال الواحدى 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 والأنبياء وعدلوا عنها أتبعه الله تعالى بذكر السبب الذى لأجله كانت هذه طريقتهم فقال (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار والمشركين فى ترجيح الفانى من زينة الدنيا على الباقى من درجات الآخرة، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ إنما لم يقل: زينت لوجوه: أحدها وهو قوله الفراء: أن الحياة والاحياء

واحد ، فان أنت فعلى اللفظ ، وإن ذكر فعلى المعنى كقوله (فمن جاءه موعظة من ربه ، وأخذ الذين ظلموا الصيحة) وثانها : وهو قول الزجاج أن تأنيث الحياة ليس بحقيقى ، لأنه ليس حيوانا بازائه ذكر ، مثل امرأة ورجل ، وناقاة وجمل ، بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكأنه قال : زين للذين كفروا الحياة الدنيا والبقاء . وثالثها : وهو قول ابن الانبارى : إنما لم يقل : زينت . لأنه فصل بين زين وبين الحياة الدنيا ، بقوله (للذين كفروا) وإذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفاصل ، حسن تذكير الفعل ، لأن الفاصل يعنى عن تاء التأنيث

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها

﴿الرواية الأولى﴾ 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 ، بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضرر والصبر على أنواع البلاء مع أن الكفار كانوا فى التمتع والراحة

﴿والرواية الثانية﴾ نزلت فى رؤساء اليهود وعلمائهم من بنى قريظة والنضير وبنى قينقاع ،

سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين ، حيث أخرجوا من ديارهم وأمواهم

﴿والرواية الثالثة﴾ قال مقاتل : نزلت فى المنافقين : عبد الله بن أبى وأصحابه ، كانوا يسخرون

من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين ، واعلم أنه لا مانع من نزولها فى جميعهم

﴿المسألة 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 ، وأوهموا أن لاصحة لما يقال من أمر الآخرة ، فلا تنغصوا عيشتكم فى الدنيا قال :

وأما الذى يقوله المجبرة من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل ، لأن المزين للشئ هو الخبر عن حسنه

فان كان المزين هو الله تعالى ، فاما أن يكون صادقا فى ذلك التزيين ، واما أن يكون كاذبا ، فان كان

صادقا وجب أن يكون مازينه حسناً ، فيكون فاعله المستحسن له مصيبا . وذلك يوجب أن الكافر

مصيب فى كفره ومعصيته ، وهذا القول كفر ، وإن كان كاذباً فى ذلك التزيين أدى ذلك إلى أن

لا يوثق منه تعالى بقول ولا خبر ، وهذا أيضاً كفر . قال : فصح أن المراد من الآية أن المزين هو

الشیطان ، هذا تمام كلام أبى على الجبائى فى تفسيره

وأقول هذا ضعيف ، لأن قوله تعالى (زين للذين كفروا) يتناول جميع الكفار ، فهذا يقتضى

أن يكون لجميع الكفار مزين ، والمزين لجميع الكفار لا بد وأن يكون مغايراً لهم ، إلا أن يقال :

ان كل واحد منهم كان يزين للآخر، وحينئذ يصير دوراً فثبت أن الذي يزين الكفر لجميع الكفار لا بد وأن يكون مغايراً لهم، فبطل قوله: ان المزين هم غواة الجن والانس، وذلك لأن هؤلاء الغواة داخلون في الكفار أيضاً، وقد بينا أن المزين لا بد وأن يكون غيرهم، فثبت أن هذا التأويل ضعيف، وأما قوله: المزين للشئ هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع، بل المزين من يجعل الشئ موصوفاً بالزينة، وهي 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 أنه تعالى أخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات، والاخبار عن ذلك ليس بكذب، والتصديق بها ليس بكفر، فسقط كلام أبي علي في هذا الباب بالكلية

﴿التأويل الثاني﴾ قال أبو مسلم: يحتمل في (زين للذين كفروا) أنهم زينوا لأنفسهم، والعرب يقولون لمن يبعدهم: أين يذهب بك لا يريدون أن ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى في الآي الكثيرة (أنى يؤفكون، أنى يصرفون) الى غير ذلك، وأكده بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله) فاضاف ذلك اليهما لما كانا كالسبب، ولما كان الشيطان لا يملك أن يحمل الانسان على الفعل قهراً فالانسان في الحقيقة هو الذي زين لنفسه. واعلم أن هذا ضعيف، وذلك لأن قوله (زين) يقضى 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. الثاني: قوله تعالى (إننا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً) ثم القائلون بهذا التأويل ذكروا وجوهاً: الأول: يتمتع أن يكون تعالى هو المزين بما أظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة، وإتمام فعل ذلك ابتلاء لعباده، ونظيره قوله تعالى (زين للناس حب الشهوات) الى قوله (قل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات) وقال أيضاً (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخيراً أملاً) وقالوا: فهذه الآيات متوافقة، والمعنى في الكل أن الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان، فركب في الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لاعلى سبيل الاجاء الذي لا يمكن تركه، بل على سبيل التحبيب الذي تميل اليه النفس مع إمكان ردها عنه لئتم بذلك الامتحان، وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام. الثاني: أن المراد من التزيين أنه تعالى أمهلهم في الدنيا، ولم يمنعهم عن الاقبال عليها، والحرص الشديد

في طلبها ، فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين
واعلم ن جملة هذه الوجوه التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد ، وهو أن حصول
هذه الزينة في قلوب الكفار لا بد له من محدث والافقد وقع المحدث لا عن مؤثر وهذا محال ، ثم
هذا التزيين الحاصل في قلوب الكفار هل يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة
أو ما يرجح فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كهو لامع حصولها في قلبه
فهذا يمنع كونه تزيينا في قلبه ، والنص دل على أنه حصل هذا التزيين ، وان قلنا بأن حصول هذا
التزيين في قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية ، على جانب الايمان والطاعة ، فقد زال الاختيار
لأن حال الاستواء لما امتنع حصول الرجحان ، فحال صيرورة أحد الطرفين مرجوحا كان أولى
باهتتاع الوقوع ، وإذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ، ضرورة
أنه لا خروج عن النقيضين ، فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم أنه لا يندفع بالوجوه التي
ذكرها هؤلاء المعتزلة

﴿الوجه الثالث﴾ في تقرير هذا التأويل أن المراد : ان الله تعالى زين من الحياة الدنيا ما كان
من المباحات دون المحظورات ، وعلى هذا الوجه سقط الاشكال ، وهذا أيضا ضعيف ، وذلك
لأن الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار ، وتزيين المباحات لا يختص به الكافر ، فيمتنع
أن يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات ، وأيضا فان المؤمن إذا تمتع بالمباحات من طيبات
الدنيا ، يكون تمتعه بها مع الخوف والوجل من الحساب في الآخرة فهو وان كثر ماله وجاهه
فيعيشه مكدر منغص ، وأكثر غرضه أجر الآخرة ، وإنما يعد الدنيا كالوسيلة اليها ، وليس
كذلك الكافر ، فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون غالبا على ظنه ، لاعتقاده
أنها كمال المقصود دون غيرها ، وإذا كان هذا حاله صح أنه ليس المراد من الآية تزيين
المباحات ، وأيضا أنه تعالى أتبع تلك الآية بقوله (ويسخرون من الذين آمنوا) وذلك مشعر بأنهم
كانوا يسخرون منهم في تركهم اللذات المحظورة ، وتحملهم المشاق الواجبة ، فدل على أن ذلك
التزيين ما وقع في المباحات بل وقع في المحظورات ، وأما أصحابنا فانهم حملوا التزيين على أنه تعالى
خلق في قلبه ارادة الأشياء ، والقدره على تلك الأشياء ، بل خلق تلك الأفعال والأحوال ،
وهذا بناء على أن الخائق لأفعال العباد ليس إلا الله سبحانه ، وعلى هذا الوجه ظهر
المراد من الآية .

أما قوله تعالى ﴿ويسخرون من الذين آمنوا﴾ فقد روينا في كيفية تلك السخرية وجوها
من الروايات ، قال الواحدى : قوله (ويسخرون) مستأنف غير معطوف على زين ، ولا يبعد

استئناف المستقبل بعد الماضي ، وذلك لأن الله أخبر عنهم بزين وهو ماض ، ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال (ويسخرون من الذين آمنوا) ومعنى هذه السخرية أنهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها ويتحملون المشاق والمتاعب لطلب الآخرة مع أن القول بالآخرة قول باطل ، ولاشك أنه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة أما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لأن من أعرض عن الملك الأبدى بسبب لذات حقيرة في أنفاس معدودة لم يوجد في الخلق أحداً أولى بالسخرية منه ، بل قال بعض المحققين الاعراض عن الدنيا ، والاقبال على الآخرة ، هو الحزم على جميع التقديرات ، فإنه ان بطل القول بالآخرة ، لم يكن الفئات الا لذات حقيرة وأنفاسا معدودة ، وان صح القول بالآخرة كان الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة أمراً متعينا ، فثبت أن تلك السخرية كانت باطلة ، وأن عود السخرية عليهم أولى

أما قوله تعالى ﴿والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة﴾ ففيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لم قال (من الذين آمنوا) ثم قال (والذين اتقوا)؟

الجواب : ليظهر به أن السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمن التقى ، وليكون بعشا للمؤمنين على التقوى

﴿السؤال الثاني﴾ ما المراد بهذه الفوقية؟

الجواب : فيه وجوه : أحدها : أن يكون المراد بالفوقية الفوقية بالمكان ، لأن المؤمنين يكونون في عليين من السماء والكافرين يكونون في سجين من الأرض . وثانيها : يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الفوقية في الكرامة والدرجة فان قيل : إنما يقال : فلان فوق فلان في الكرامة ، إذا كان كل واحد منهما في الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالا من الآخر في تلك الكرامة ، والكافر ليس له شيء من الكرامة ، فكيف يقال : المؤمن فوقه في الكرامة

قلنا: المراد أنهم كانوا فوقهم في سعادات الدنيا ثم في الآخرة ينقلب الأمر ، فالله تعالى يعطي المؤمن من سعادات الآخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين وثالثها : أن يكون المراد : أنهم فوقهم في الحجية يوم القيامة ، وذلك لأن شبهات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين ، ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى ، وأما يوم القيامة فلا يبقى شيء من ذلك ، بل تزول شبهات ، ولا تؤثر وساوس الشيطان ، كما قال تعالى (إن

الذين أجزموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) الى قوله (فاليوم الذين آمنوا) الآية : ورابعها : أن سخرية المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق سخرية الكافرين بالمؤمنين في الدنيا لأن سخرية الكافر بالمؤمن باطلة ، وهى مع بطلانها متقضية ، وسخرية المؤمن بالكافر في الآخرة حقة ومع حقيقتها 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 وإذا لم تحصل هذه الفوقية كانوا من أهل النار .
الجواب : هذا تمسك بالمفهوم ، فلا يكون أقوى في 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 في الآخرة من الثواب ، ويحتمل أن يكون المراد ما يعطى في الدنيا أصناف عبيده من المؤمنين والكافرين ، فاذا حملناه على رزق الآخرة احتمل وجوها : أحدها : أنه يرزق من يشاء في الآخرة ، وهم المؤمنون بغير حساب ، أى رزقا واسعا رغداً 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 في الجنة بعضها ثواب ، وبعضها تفضل ، كما قال (فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله) فالتفضل منه بلا حساب . وثالثها : أنه لا يخاف نفاذها عنده ، فيحتاج إلى حساب ما يخرج منه ، لأن المعطى إنما يحاسب ليعلم لمقدار ما يعطى وما يبقى ، فلا يتجاوز في عطاياه الى ما يجحف به ، والله لا يحتاج إلى الحساب ، لأنه عالم غنى لانهاية لمقدوراته . ورابعها : أنه أراد بهذا رزق أهل الجنة ، وذلك لأن الحساب إنما يحتاج اليه إذا كان بحيث إذا أعطى شيئا انتقص قدر الواجب عما كان ، والثواب ليس كذلك ، فانه بعد انقضاء الأدوار والأعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والتفضل باقيا ، فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة إلى الثواب . وخامسها : أراد أن الذى يعطى لا نسبة له إلى ما فى الخزانة ، لأن الذى يعطى فى كل وقت يكون متناهيا لا محالة ، والذى فى خزانة قدرة الله غير متناهى والمتناهى لا نسبة له إلى غير المتناهى فهذا هو المراد من قوله (بغير حساب) وهو إشارة إلى أنه لانهاية لمقدورات الله تعالى . وسادسها (بغير حساب) أى بغير استحقاق ، يقال لفلان على فلان حساب إذا كان له عليه حق ، وهذا يدل على أنه لا يستحق عليه أحد شيئا ، وليس لأحدمعه حساب بل

كل ما أعطاه فقد أعطاه بمجرد الفضل والاحسان ، لا بسبب الاستحقاق . وسابعها : (بغير حساب) أى يزيد على قدر الكفاية ، يقال : فلان ينفق بالحساب ، إذا كان لا يزيد على قدر الكفاية ، فأما إذا زاد عليه فانه يقال : ينفق بغير حساب . وثامنها : (بغير حساب) أى يعطى كثيراً لأن ما دخله الحساب فهو قليل

واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة ، وعطايا الله لها منتظمة ، فيجوز أن يكون المراد كلها ، والله أعلم . أما إذا حملنا الآية على ما يعطى فى الدنيا أصناف عباده من المؤمنين والكافرين ، ففيه وجوه : أحدها وهو أليق بنظم الآية : أن الكفار إنما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين ، لأنهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية على أنهم على الحق ، ويحرمون فقراء المسلمين من تلك السعادات على أنهم على الباطل ، فانه تعالى أبطل هذه المقدمة بقوله (والله يرزق من يشاء بغير حساب) يعنى أنه يعطى فى الدنيا من يشاء من غير أن يكون ذلك منبئاً عن كون المعطى محقاً أو مبطلاً أو محسناً أو مسيئاً وذلك متعلق بمحض المشيئة ، فقد وسع الدنيا على قارون ، وضيقها على أيوب عليه السلام ، فلا يجوز لكم أيها الكفار أن 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 سقفاً من فضة) وثانيها : أن المعنى : أن الله يرزق من يشاء فى الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب ، يكون لأحد 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 مبطلاً فلم وسع عليه فى الدنيا ؟ بل الاعتراض ساقط ، والأمر أمره ، والحكم حكمه (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وثالثها : قوله (بغير حساب) أى من حيث لا يحتسب ، كما يقول الرجل إذا جاءه ما لم يكن فى تقديره : لم يكن هذا فى حسابى . فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية : أن هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون من الذين آمنوا لفقيرهم ، فانه تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب ، ولعله يفعل ذلك بالمؤمنين ، قال القفال رحمه الله : وقد فعل ذلك بهم فأغناهم بما أفاء عليهم من أموال صنديد قريش ورؤساء اليهود ، وبما فتح على رسوله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على أيدي أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر

فان قيل : قد قال تعالى فى صفة المتقين وما يصل إليهم (عطاء حساباً) أليس ذلك كالمناقض

لما فى هذه الآية

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ
الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ
أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا
فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «٢١٣»

قلنا: أما من حمل قوله (بغير حساب) على التفضل. وحمل قوله (عطاء حسابا) على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا، أو بحسب الاستحقاق على ما هو قول المعتزلة، فالسؤال ساقط، وأما من حمل قوله (بغير حساب) على سائر الوجوه، فله أن يقول: إن ذلك العطاء إذا كان يتشابه في الأوقات ويتمثل، صح من هذا الوجه أن يوصف بكونه عطاء حسابا، ولا يتقضه ما ذكرناه في 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 إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين في هذه الآية المتقدمة أن سبب إصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا، بين في هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان، بل كان حاصلًا في الأزمنة المتقدمة، لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق، ثم اختلفوا، وما كان اختلافهم إلا بسبب البغي والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا، فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل:

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال القفال « الأمة » القوم المجتمعون على الشيء الواحد، يقتدى بعضهم ببعض، وهو مأخوذ من الائتام

﴿ المسألة الثانية ﴾ دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة، ولكنها ما دلت على أنهم كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل، واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال

﴿القول الأول﴾ أنهم كانوا على دين واحد وهو الايمان والحق ، وهذا قول أكثر المحققين ، ويدل عليه وجوه : الأول : ما ذكره القفال فقال : الدليل عليه قوله تعالى بعده هذه الآية (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) فهذا يدل على أن الأنبياء عليهم السلام إنما بعثوا حين الاختلاف ، ويتأكد هذا بقوله تعالى (وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا) ويتأكد أيضاً بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ (كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين) إلى قوله (ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه

إذا عرفت هذا فنقول : الفاء في قوله (فبعث الله النبيين) تقتضى أن يكون بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة في الكفر ، لكانت بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف أولى ، لأنهم لما بعثوا عند ما كان بعضهم محققاً وبعضهم مبطلاً ، فلأن يبعثوا حين ما كانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان أولى ، وهذا الوجه الذى ذكره القفال رحمه الله حسن فى هذا الموضوع . وثانيتها : أنه تعالى حكم بأنه كان الناس أمة واحدة ، ثم أدرجنا فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل عليه ، وبحسب قراءة ابن مسعود ، ثم قال (وما اختلف فيه إلا الذين أتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم) والظاهر أن المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار إليه ، بقوله (كان الناس أمة واحدة) ثم حكم على هذا الاختلاف بأنه إنما حصل بسبب البغى ، وهذا الوصف لا يليق إلا بالمذاهب الباطلة ، فدلت الآية على أن المذاهب الباطلة إنما حصلت بسبب البغى ، وهذا يدل على أن الاتفاق الذى كان حاصلاً قبل حصول هذا الاختلاف إنما 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 إلى أولاده ، فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ، ولم يحدث فيما بينهم اختلاف فى الدين ، إلى أن قتل قابيل هايل بسبب الحسد والبغى ، وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر ، والآية منطبقة عليه ، لأن الناس وهم آدم وأولاده من الذكور والاناث ، كانوا أمة واحدة على الحق ، ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد ، كما حكى الله عن ابنى آدم (إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر) فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله إلا بسبب البغى والحسد ، وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر ، والآية منطبقة عليه . ورابعها : أنه لما غرقت الأرض بالطوفان لم يبق إلا أهل السفينة ، وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ، ثم اختلفوا بعد ذلك ، وهذه القصة مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة وانقل المتواتر ، إلا 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 ، وإذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل ، وأن لا يحمل على ما لم يثبت بشيء من الدلائل . وخامسها : وهو أن الدين الحق لا سبيل إليه إلا بالنظر والنظر لا معنى له إلا ترتيب المقدمات لتوصل بها إلى النتائج ، وتلك المقدمات ان كانت نظرية افتقرت إلى مقدمات آخر ، ولزم الدور أو التسلسل وهما باطلان ، فوجب انتهاء النظريات بالآخرة إلى الضروريات ، وكما أن المقدمات يجب انتهاؤها إلى الضروريات ، فترتيب المقدمات يجب انتهاؤه أيضا إلى ترتيب تعلم صحته بضرورة العقل ، وإذا كانت النظريات مستندة إلى مقدمات تعلم صحتها بضرورة العقل ، وإلى ترتيبات تعلم صحتها بضرورة العقل ، وجب القطع بأن العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج ، فاما إذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فتبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ ، وما بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان أيضا ، هذا هو الأظهر ، فتبت أن الأولى أن يقال : كان الناس أمة واحدة في الدين الحق ، ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية وهي البغي والحسد . فهذا دليل معقول ، ولفظ القرآن مطابق له ، فوجب المصير إليه ، فان قيل : فما المراد من قوله (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) قلنا : المعنى ولأجل أن يرحمهم خلقهم . وسادسها : قوله عليه السلام « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » دل الحديث على أن المولود لو ترك مع فطرته الأصلية لما كان على شيء من الأديان الباطلة ، وأنه إنما يقدم على الدين الباطل لأسباب خارجية ، وهي سعي الأبوين في ذلك ، وحصول الأغراض الفاسدة من البغي والحسد . وسابعها : أن الله تعالى لما قال (ألسنت بربكم قالوا بلى) فذلك اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق ، وهذا القول مروى عن أبي بن كعب وجماعة من المفسرين ، إلا أن للمتكلمين في هذه القصة أبحاثا كثيرة ، ولا حاجة بنا في نصره هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التي ذكرناها إلى 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 إلا بذلك ، وأما الخبر فما روى عن النبي عليه السلام « أن الله تعالى نظر إلى أهل الأرض عربهم وعجمهم فبعثهم إلا بقايا من أهل الكتاب »

وجوابه ما بينا أن هذا لا يليق إلا 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 أنه متى كان الناس متفقين على الكفر فقبل من وفاة آدم إلى زمان نوح عليه السلام كانوا كفارا ، ثم سألو أنفسهم سؤالا وقالوا : أليس فيهم من كان مسلما ، نحو هابيل وشيث وادريس ، وأجابوا بأن الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ، ولا يعتمد بالقليل في الكثير ، كما لا يعتمد بالشعير القليل في البر الكثير ، وقد يقال : دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ، ودار الحرب وان كان فيها مسلمون .

﴿ القول الثالث ﴾ وهو اختيار أبي مسلم والقاضي : أن الناس كانوا أمة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية ، وهي الاعتراف بوجود الصانع وصفاته ، والاشتغال بخدمته وشكر نعمته ، والاجتناب عن القبائح العقلية ، كالظلم ، والكذب ، والجهل ، والعبث وأمثالها ، واحتج القاضي على صحة قوله بأن لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق ، وحرف الفاء يفيد التراخي ، فقوله (فبعث الله النبيين) يفيد أن بعثة جميع الأنبياء كانت متأخرة عن كون الناس أمة واحدة ، فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع ، لا بد وأن تكون وحيدة في شريعة غير مستفادة من الانبياء ، فوجب أن تكون في 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 ، فالأظهر أن الناس كانوا في أول الأمر على ذلك ، ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب 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 إلا مع اثبات تحسين العقل وتقييمه ، والكلام فيه مشهور في الأصول

﴿ 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 لأننا بينا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) وذكرنا أن كثيرا من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت في اليهود ، فقوله تعالى (كان الناس أمة واحدة) أي كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة ، على دين واحد ، ومذهب واحد ، ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد ، فبعث الله النبيين ، وهم الذين جاؤا يعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب ، كما بعث الزبور إلى داود ، والتوراة إلى موسى ، والإنجيل إلى عيسى ، والفرقان إلى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم في تلك الأشياء التي اختلفوا فيها ، وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها ، وليس فيها إشكال إلا أن تخصيص لفظ الناس في قوله (كان الناس) بقوم معينين خلاف الظاهر إلا أنك تعلم أن الألف واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية

أما قوله تعالى «فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين» فاعلم أننا ذكرنا أنه لا بد ههنا من الاضمار ، والتقدير (كان الناس أمة واحدة) فاختلفوا (فبعث الله النبيين) واعلم أن الله تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث

﴿الصفة الأولى﴾ كونهم مبشرين

﴿والثانية﴾ كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين) وإنما قدم البشارة على الانذار ، لأن البشارة تجرى مجرى حفظ الصحة . والانذار يجرى مجرى إزالة المرض . ولا شك أن المقصود بالذات هو الأول دون الثاني فلا جرم وجب تقديمه في الذكر

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (وأنزل معهم الكتاب بالحق) فإن قيل : انزال الكتاب يكون قبل وصول الأمر والنهي إلى المكلفين ، ووصول الأمر والنهي إليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم قدم ذكر التبشير والانذار على انزال الكتاب؟ أجاب القاضى عنه فقال : لأن الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقوبات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندى فيه وجه آخر وهو أن المكلف إنما يتحمل النظر في دلالة المعجز على الصدق وفي الفرق بين المعجز والسحر إذا خاف أنه لو لم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف إنما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والندارة على انزال الكتاب في الذكر ثم قال القاضى : ظاهر هذه الآية يدل على أنه لانبى إلا 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 ، لأن كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضى شيئا من ذلك

أما قوله تعالى ﴿ ليحكم بين الناس ﴾ فاعلم أن قوله « ليحكم » فعل فلا بد من استناده إلى شيء تقدم ذكره ، وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة ، فأقربها إلى 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 فإنه أقرب المذكورات ، وأما الله فإنه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب ، وأما النبي فإنه هو المظهر فلا يبعد أن يقال : حمله على الكتاب أولى ، أقصى ما في الباب أن يقال : الحاكم هو الله ، فاستناد الحكم إلى الكتاب مجاز ، إلا أنا نقول : هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين : الأول : أنه مجاز مشهور يقال : حكم الكتاب بكذا ، وقضى كتاب الله بكذا ، ورضينا بكتاب الله ، وإذا جاز أن يكون هدي 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 ، إما إلى الكتاب ، وإما إلى الحق ، لأن ذكرهما جميعا قد تقدم ، لكن رجوعه إلى الحق أولى ، لأن الآية دلت على أنه تعالى إنما أنزل الكتاب ليكون حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم ، والمختلف فيه محكوم عليه ، والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم عليه

أما قوله تعالى ﴿ وما اختلف فيه الا الذين أوتوه ﴾ فالهاء الأولى راجعة إلى الحق . والثانية إلى الكتاب ، والتقدير ، وما اختلف في الحق الا الذين أوتوا الكتاب ، ثم قال أكثر المفسرين : المراد بهؤلاء : اليهود ، والنصارى ، والله تعالى كثيرا ما يذكرهم في القرآن بهذا اللفظ ، كقوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ، قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) ثم المراد باختلافهم ، يحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم بعضا ، كقوله تعالى (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب) ويحتمل أن يكون اختلافهم تحريفهم وتبديلهم . فقوله (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه) أي وما اختلف في الحق الا الذين أوتوا الكتاب مع أنه كان المقصود من انزال الكتاب أن لا يختلفوا وأن يرفعوا المنازعة في الدين واعلم أن هذا يدل على أن الاختلاف في الحق لم يوجد إلا بعد بعثة الأنبياء وانزال الكتب وذلك يوجب أن قبل بعثهم ما كان الاختلاف في الحق حاصلًا ، بل كان الاتفاق في الحق حاصلًا وهو يدل على أن قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة) معناه أمة واحدة في دين الحق

أما قوله تعالى ﴿ من بعد ما جاءتهم البينات ﴾ فهو يقتضى أن يكون إتياء الله تعالى إياهم الكتاب

كان بعد مجيء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لاحتمال لايتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نصها الله تعالى على اثبات الاصول التي لا يمكن القول بالنبوة إلا بعد ثبوتها ، وذلك لأن المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة إلا بعد ثبوتها ، فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية ، وإلا وقع الدور ، بل لا بد من اثباتها بالدلائل العقلية ، فهذه الدلائل هي البينات المتقدمة على ايتاء الله الكتاب ايهاهم

أما قوله تعالى ﴿بغياً بينهم﴾ فالمعنى أن الدلائل إما سمعية وإما عقلية، أما السمعية فقد حصلت بايتاء الكتاب ، وأما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على ايتاء الكتاب فعند ذلك قد تمت البينات ولم يبق في العدول عذر ولا علة ، فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن ذلك إلا بحسب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا 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 الأمة ، بخلاف حال أولئك فان الله عصمهم عن الزلل وهداهم إلى الحق في الأشياء التي اختلف فيها أهل 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 الذي هدانا له ، والناس لنا فيه تبع ، وغدا لليهود ، وبعدهم للنصارى» وقال ابن زيد : اختلفوا في القبلة فصلت اليهود إلى بيت المقدس ، والنصارى إلى المشرق ، فهدانا الله للكعبة و اختلفوا في الصيام ، فهدانا الله لشهر رمضان ، واختلفوا في ابراهيم ، فقالت اليهود : كان يهوديا وقالت النصارى : كان نصرانيا ، فقلنا : انه كان حنيفا مسلما ، واختلفوا في عيسى ، فاليهود فرطوا ، والنصارى أفرطوا ، وقلنا القول العدل ، وبقى في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ من الأصحاب من تمسك بهذه الآية على أن الايمان مخلوق لله تعالى ، قال : لأن الهداية هي العلم والمعرفة ، وقوله (فهدى الله) نص في أن الهداية حصلت بفعل الله تعالى ، فدل ذلك على أن الايمان مخلوق لله تعالى

واعلم أن هذا الوجه ضعيف لأننا بينا أن الهداية غير ، والاهتداء غير ، والذي يدل ههنا على أن الهداية لا يمكن أن تكون عبارة عن الايمان وجهان : الأول : أن الهداية إلى الايمان غير

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمِكُمْ

الايمان كما أن التوفيق للايمان غير الايمان . والذاني : أنه تعالى قال في آخر الآية (بأذنه) ولا يمكن صرف هذا الاذن إلى قوله (فهدى الله) إذ 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 بأذنه ، وإذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتداء .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الله تعالى قد يخص المؤمن بهدايات لا يفعلها في حق الكافر ، والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه : أحدها : أنهم اقتصروا بالاهتداء فجعل هداية لهم خاصة ، كقوله (هدى للمتقين) ثم قال (هدى للناس) وثانيها : أن المراد به : الهداية إلى الثواب وطريق الجنة . وثالثها : هداهم إلى الحق بالالطاف

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (لما اختلفوا فيه) أى إلى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى (يعودون لما قالوا) أى إلى ما قالوا ، ويقال : هديته الطريق ، وللطريق ، وإلى الطريق فان قيل : لم قال فهداهم لما اختلفوا فيه من الحق بأذنه ، ولم يقل : هداهم للحق فيما اختلفوا وقدم الاختلاف ؟

والجواب : من وجهين : الأول : أنه لما كانت العناية بذكر الاختلاف لهم بدأ به ، ثم فسره بمن هداه . الثانى : قال الفراء : هذا من المقلوب ، أى فهداهم لما اختلفوا فيه

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (بأذنه) فيه وجوه : أحدها : قال الزجاج بعلمه . الثانى : هداهم بأمره أى حصلت الهداية بسبب الأمر ، كما يقال : قطعت بالسكين ، وذلك لأن الحق لم يكن متميزاً عن الباطل ، وبالأمر حصل التميز ، فجعلت الهداية بسبب أذنه . الثالث : قال بعضهم : لا بد فيه من اضمار ، والتقدير : هداهم فاهتدوا بأذنه

أما قوله ﴿والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ فاستدل الأصحاب به معلوم ، والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه : أحدها : المراد بالهداية البيان ، فالله تعالى خص المكلفين بذلك . والثانى : المراد بالهداية الطريق إلى الجنة . الثالث : المراد به اللطف ، فيكون خاصاً لمن يعلم أنه يصلح له ، وهو قول أبى بكر الرازى

قوله تعالى ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء

الْبَاسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزَلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصَرَ اللَّهُ
الْأَيَّ إِن نَّصَرَ اللَّهُ قَرِيبٌ ﴿٢١٤﴾

والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا ان نصر الله قريب ﴿
في النظم وجهان: الأول: أنه تعالى قال في الآية السالفة (والله يهدي من يشاء إلى صراط
مستقيم) والمراد أنه يهدي من يشاء إلى الحق، وطلب الجنة، فبين في هذه الآية، أن ذلك الطلب
لا يتم ولا يكمل إلا باحتمال الشدائد في التكليف، فقال (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم
مثل الذين خلوا من قبلكم) الآية. الثاني: أنه في الآية السالفة لما بين أنه هداهم لما اختلفوا فيه
من الحق باذنه، بين في هذه الآية أنهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد في إقامة الحق وصبروا على
البلوى، فكذا أتم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين إلا بتحمل هذه المحن، وفي
الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ استقصينا الكلام في لفظ «أم» في تفسير قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ
حضر يعقوب الموت) والذي نريده ههنا أن نقول «أم» استفهام متوسط، كما أن «هل» استفهام
سابق، فيجوز أن يقول: هل عندك رجل، أعندك رجل؟ ابتداء، ولا يجوز أن يقال: أم عندك
رجل: فأما إذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوقا باستفهام آخر أو لا يكون، أما إذا كان مسبوقا
باستفهام آخر فهو كقولك: أنت رجل لا تنصف، أفعن جهل تفعل هذا أم لك سلطان؟ وأما
الذي لا يكون مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله (الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم
يقولون افتراه) وهذا القسم يكون في تقدير القسم الأول، 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 سبلهم، أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبلهم؟
هذا ما لخصه القفال رحمه الله. والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) أي ولم يأتكم مثل الذين
خلوا، وذكر الكوفيون من أهل النحو أن «لما» إنما هي «لم» و «ما» زائدة. وقال سيبويه:
«ما» ليست زائدة لأن «لما» تقع في مواضع لا تقع فيها «لم» يقول الرجل لصاحبه: أقدم فلان؟
فيقول «لما» ولا يقول «لم» مفردة، قال المبرد: إذا قال القائل: لم يأتني زيد، فهو نفي لقولك

أتاك زيد . وإذا قال : لما يأتى . فمعناه أنه لم يأتى بعد ، وأنا أتوقعه قال النابغة :

أزف الترحل غير أن ركابنا لما تزل برحالنا وكأنت قد

فعلى هذا قوله (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) يدل على أن إتيان ذلك

متوقع منتظر

﴿المسألة الثالثة﴾ قال ابن عباس : لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ، اشتد الضرر عليهم ، لأنهم خرجوا بلا مال ، وتركوا ديارهم وأموالهم في أيدي المشركين ، وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله تعالى تطيبها لقلوبهم (أم حسبتم) وقال قتادة والسدى : نزلت في غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن ، وكان كما قال سبحانه وتعالى (وبلغت القلوب الحناجر) وقيل نزلت في حرب أحد لما قال عبد الله بن أبي لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم : إلى متى تقتلون أنفسكم وترجون الباطل ولو كان محمد نبياً لما سلط الله عليكم الأسر والقتل ، فأنزل الله تعالى هذه الآية

واعلم أن تقدير الآية : أم حسبتم أيها المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الإيمان بي 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 في المعيشة ، ومقاساة الأهوال في 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 ، إلا أن المثل مستعار لحالة غريبة ، أو قصة عجيبة ، لها شأن ، ومنه قوله تعالى (ولله المثل الأعلى) أى الصفة التى لها شأن عظيم

واعلم أن فى الكلام حذفاً تقديره : مثل محنة الذين من قبلكم ، وقوله (مستهم) بيان للشل ، وهو استئناف كأن قائله 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) فالأقرب فيه أنه ورود المضار عليه من الآلام والأوجاع وضروب الخوف ، وعندى أن البأساء عبارة عن تضيق جهات الخير والمنفعة عليه ، والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والألم عليه .

وأما قوله ﴿وزلزلوا﴾ أى حركوا بأنواع البلايا والرزايا ، قال الزجاج : أصل الزلزلة فى اللغة من أزال الشيء عن مكانه ، فإذا قلت : زلزلته فتأويله أنك كررت تلك الأزالة فضعف لفظه بمضاعفة معناه ، وكل ما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل ، نحو صر ، وصرصر ، وصل ،

وصلصل ، وكف ، وكفكف ، وأقل الشيء ، أى رفعه من موضعه ، فاذا كرر قيل : قلقل . وفسر بعضهم (زلزلوا) ههنا بخوفوا ، وحقيقته غير ما ذكرنا ، وذلك لأن الخائف لا يستقر بل يضطرب قلبه ، ولذلك لا يقال ذلك إلا فى الخوف المقيم المقعد ، لأنه يذهب السكون ، فيجب أن يكون زلزلوا ههنا مجازاً ، والمراد : خوفوا . ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما فى قلوبهم من الجزع والخوف ، ثم أنه تعالى بعد ذكر هذه الأشياء ذكر شيئاً آخر وهو النهاية فى الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة . فقال (حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله) وذلك لأن 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 إلى هذه الدرجة العظيمة ، قيل لهم (ألا ان نصر الله قريب) اجابة لهم إلى طلبهم ، فتقدير الآية هكذا : كانت -الهم إلى أن أتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء عن دينهم ، وأنتم يامعشر المسلمين كونوا على ذلك وتحملوا الأذى والمشقة فى طلب الحق . فان نصر الله قريب ، لأنه 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 أن أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام كان ينالهم الأمر العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود ، ولما أذن لهم فى القتال نالهم من الجراح وذهاب الأموال والنفوس ما لا يخفى ، فعزاهم الله فى ذلك وبين أن حال من قبلهم فى طلب الدين كان كذلك ، والمصيبة إذا عمّت طابت ، وذكر الله من قصة إبراهيم عليه السلام وإلقائه فى النار ، ومن أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه الله به ، ومن أمر سائر الأنبياء عليهم السلام فى مصابرتهم على أنواع البلاء ما صار ذلك فى سلوة المؤمنين

روى قيس بن أبى حازم عن خباب بن الارت ، قال : شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نلقى من المشركين ، فقال «ان من كان قبلكم من الأمم كانوا يعذبون بأنواع البلاء فلم يصر فهم ذلك عن دينهم ، حتى ان الرجل يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقين ، ويمشط الرجل بأمشاط الحديد فيما دون العظم من لحم وعصب وما يصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليتمن هذا الأمر حتى يسير الراكب ما بين صنعاء إلى حضرموت لا يخشى إلا الله والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون»

(المسألة الرابعة) قرأ نافع (حتى يقول) برفع اللام ، والباقون بالنصب ، ووجهه أن «حتى» إذا نصبت المضارع تكون على ضربين : أحدهما : أن تكون بمعنى «الى» وفى هذا الضرب يكون

الفعل الذي حصل قبل «حتى» والذي حصل بعدها قد وجدا ومضيا، تقول: سرت حتى أدخلها. أى إلى أن أدخلها، فالسير والدخول قد وجدا ومضيا، وعليه النصب في هذه الآية، لأن التقدير: وزلزلوا إلى أن يقول الرسول، والزلزلة والقول قد وجدا. والثاني: أن تكون بمعنى «كى» كقوله: أطعت الله حتى أدخل الجنة. أى كى أدخل الجنة، والطاعة قد وجدت والدخول لم يوجد، ونصب الآية لا يمكن أن يكون على هذا الوجه، وأما الرفع فاعلم أن الفعل الواقع بعد «حتى» لا بد وأن يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت، كما حكيت الحال في قوله (هذا من شيعته وهذا من عدوه) وفي قوله (وكلهم باسط ذراعيه بالوصيد) لأن هذا لا يصح إلا على سبيل أن في ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام، ويقال: شربت الابل حتى يجيء البعير يجر بطنه، والمعنى شربت حتى ان من حضر هناك يقول: يجيء 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، ويحتمل أن يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد، فهذا هو الكلام في تقرير وجه النصب ووجه الرفع، واعلم أن الأكثرين اختاروا النصب لأن قراءة الرفع لا تصح إلا إذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها، وقراءة النصب لا تحتاج إلى هذا الفرض، فلا جرم كانت قراءة النصب أولى

(المسألة الخامسة) في الآية اشكال. وهو أنه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله ووعيده أن يقول على سبيل الاستبعاد (متى نصر الله)

والجواب عنه من وجوه: أحدها: أن كونه رسولا لا يمنع من أن يتأذى من كيد الأعداء، قال تعالى (ولقد علم أنك يضيق صدرك بما يقولون) وقال تعالى (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين) وقال تعالى (حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجي) وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته، وكان قد سمع من الله تعالى أنه ينصره إلا أنه ما عين له الوقت في ذلك، قال عند ضيق قلبه (متى نصر الله) حتى انه إن علم قرب الوقت زال همه وغمه وطاب قلبه، والذي يدل على صحة ذلك أنه قال في الجواب (ألا إن 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 الثاني: أنه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا أنهم قالوا قولا ثم ذكر كلامين: أحدهما (متى نصر الله) والثاني: (ألا إن نصر الله قريب) فوجب إسناد كل واحد من هذين الكلامين

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ وَاللَّذِينَ فِي الْأَقْرَبِينَ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ «٢١٥»

إلى واحد من ذينك المذكورين : فالذين آمنوا قالوا (متى نصر الله) والرسول قال (ألا إن 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 فقوله امرئ القيس :

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العناب والحشف البالي

فالتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف البالي لليابس ، فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جداً ﴿المسألة السادسة﴾ (ألا إن نصر الله قريب) يحتمل أن يكون جواباً من الله تعالى لهم ، إذ قالوا (متى نصر الله) فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله (متى نصر الله) ثم قال الله عند ذلك (ألا إن نصر الله قريب) ويحتمل أن يكون ذلك قولاً لقوم منهم ، كأنهم لما قالوا (متى نصر الله) رجعوا إلى أنفسهم فعملوا أن الله لا يعلى عدوهم عليهم ، فقالوا (ألا إن نصر الله قريب) فنحن قد صبرنا ياربنا ثقة بوعدك .

فان قيل : قوله (ألا إن 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 الأنبياء عليهم السلام ، ويمكن أن يكون ذلك عاماً في حق الكل ، إذ كل من كان في بلاء فانه لا بد له من أحد أمرين ، إما أن يتخلص عنه ، وإما أن يموت وإذا مات فقد وصل الى من لا يهمل أمره ولا يضيع حقه ، وذلك من أعظم النصر ، وإنما جعله قريباً لأن الموت قريب

قوله تعالى ﴿يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بالغ في بيان أنه يجب على كل مكلف أن يكون معرضاً عن طلب العاجل ، وأن يكون مشغولاً بطلب الآجل ، وأن يكون بحيث يسدل النفس والمال في ذلك ، شرع بعد ذلك في بيان الأحكام ، وهو من هذه الآية إلى قوله (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم)

لأن من عادة القرآن أن يكون بيان التوجيه وبيان الوعظ والنصيحة ، وبيان الأحكام محتاطا بعضها البعض ، ليكون كل واحد منها مقويا للآخر ، ومؤكداً له

﴿فالحكم الأول﴾ هو هذه الآية ، وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال عطاء : عن ابن عباس نزلت هذه الآية في رجل أتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال : ان لي ديناراً . 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 السكبي عن ابن عباس أن الآية نزلت في عمرو بن الجوح وكان شيخاً كبيراً هرماً ، وهو الذي قتل يوم أحد وعنده مال عظيم ، فقال : ماذا تنفق من أموالنا وأين نضعها فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ للنحويين في «ماذا» قولان : أحدهما : أن يجعل «ما» مع «ذا» بمنزلة اسم واحد ، ويكون الموضع نصباً ينفقون ، والدليل عليه أن العرب يقولون : عماذا تسأل ؟ باثبات الالف في «ما» فلولا أن «ما» مع «ذا» بمنزلة اسم واحد ، لقالوا : عماذا تسأل ؟ بحذف الألف ، كما حذفوها من قوله تعالى (عم يتساءلون) وقوله (فيم أنت من ذكراها) فلما لم يحذفوا الألف من آخر «ما» علمت أنه مع «ذا» بمنزلة اسم واحد ، ولم يحذفوا الألف منه لما لم يكن آخر الاسم ، والحذف يلحقها اذا كان آخرها ، إلا أن يكون في شعر كقوله

علاما قام يشتمني لئيم
كخزير تمرغ في رماد

﴿والقول الثاني﴾ أن يجعل «ذا» بمعنى الذي ويكون «ما» رفعاً بالابتداء ، وخبرها «ذا» والعرب قد يستعملون «ذا» بمعنى الذي ، فيقولون : من ذا يقول ذلك ؟ أى من ذا الذي يقول ذلك . فعلى هذا يكون تقدير الآية : يسألونك ما الذي ينفقون

﴿المسألة الثالثة﴾ في الآية سؤال ، وهو أن القوم سألوا عما ينفقون ، لا عن تصرف النفقة اليهم ، فكيف أجابهم بهذا ؟

والجواب عنه من وجوه : أحدها : أنه حصل في الآية ما يكون جواباً عن السؤال ، وضم إليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود ، وذلك لأن قوله (مأنفقتم من خير) جواب عن السؤال ، ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل إلا إذا كان مصروفاً إلى جهة الاستحقاق ، فلماذا لما ذكر الله تعالى الجواب أردفه بذكر المصرف تكميلاً للبيان . وثانيها : قال القفال : انه وإن كان السؤال وارداً

بلفظ «ما» إلا أن المقصود: السؤال عن الكيفية لأنهم كانوا عالمين أن الذي أمروا به إنفاق مال يخرج قربة إلى الله تعالى، وإذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم إلى أن ذلك المال أى شيء هو؟ وإذا خرج هذا عن أن يكون مراداً تعين أن المطلوب بالسؤال أن مصرفه أى شيء هو؟ وحينئذ يكون الجواب مطابقاً للسؤال، ونظيره قوله تعالى (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهي إن البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لا ذلول) وإنما كان هذا الجواب موافقاً لذلك السؤال، لأنه كان من المعلوم أن البقرة هي البهيمة التي شأنها وصفها كذا. فقوله (ماهي) لا يمكن حمله على طلب المساهية، فتعين أن يكون المراد منه طلب الصفة التي بها تتميز تلك البقرة عن غيرها، فهذا الطريق قلنا: ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال، فكذا ههنا لما علمنا أنهم كانوا عالمين بأن الذي أمروا بانفاقه ماهو، وجب أن يقطع بأن مرادهم من قولهم (ماذا ينفقون) ليس هو طلب المساهية، بل طلب المصرف، فلهذا حسن الجواب، وثالثها: يحتمل أن يكون المراد أنهم سألوا هذا السؤال، فكأنهم قيل لهم: هذا السؤال فاسد أنفق أى شيء كان، ولكن بشرط أن يكون مالا حلالا، وبشرط أن يكون مصروفا إلى المصرف، وهذا مثل ما إذا كان الانسان صحيح المزاج لا يضره أكل أى طعام كان، فقال للطبيب: ماذا آكل؟ فيقول الطبيب: كل في اليوم مرتين. كان المعنى: كل ماشئت لكن بهذا الشرط، كذا ههنا المعنى: أنفق أى شيء أردت بشرط أن يكون المصرف ذلك.

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه تعالى راعى الترتيب في الانفاق، فقدم الوالدين، وذلك لأنهما كالخارج له من العدم إلى الوجود في عالم الأسباب، ثم ربياه في الحال الذي كان في غاية الضعف، فكان إنعائهما على الابن أعظم من إنعام غيرهما عليه، ولذلك قال تعالى (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وفيه إشارة إلى أنه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شيء أوجب من رعاية حق الوالدين، لأن الله تعالى هو الذي أخرج الانسان من العدم إلى الوجود في الحقيقة، والوالدان هما الذان أخرجاه إلى عالم الوجود في عالم الأسباب الظاهرة، فثبت أن حقهما أعظم من حق غيرهما فلهذا أوجب تقديمهما على غيرهما في رعاية الحقوق، ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الأقربين، والسبب فيه أن الانسان لا يمكنه 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: أن القرابة مظنة المخالطة، والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر، فإذا كان أحدهما غنياً والآخر فقيراً كان اطلاع الفقير على الغنى أتم، واطلاع الغنى على الفقير أتم، وذلك من أقوى الحوامل على الانفاق. وثانيها: أنه لو لم يراع جانب الفقير، احتاج الفقير للرجوع إلى غيره وذلك عار وسيئة في حقه فالأولى 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 الأقربين اليتامى ، وذلك لأنهم لصغرهم لا يقدرّون 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 لأن 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 رتبّه الله تعالى فى كيفية الانفاق ، ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه بعد ذلك بالاجمال فقال (وما تفعلوا من خير فان الله به عليم) أى وكل ما فعلتموه من خير اما مع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبه الله وطلباً لجزيل ثوابه وهرباً من أليم عقابه فان الله به عليم ، والعليم مبالغه فى كونه عالماً يعنى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه كما قال (إنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى) وقال (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره)

﴿المسألة الخامسة﴾ المراد من الخير هو المال لقوله عز وجل (وانه لحب الخير لشديد) وقال (إن ترك خيراً الوصية) فالمعنى وما تفعلوا من انفاق شيء من المال قل أو أكثر ، وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله (وما تفعلوا من خير) يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة ، وهذا أولى

﴿المسألة السادسة﴾ قال بعضهم: هذه الآية منسوخة بأية المواريث ، وهذا ضعيف لأنه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ اليها : أحدها : قال أبو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك ، والمراد بالأقربين الولد وولد الولد وقد تلتزم نفقتهم عند فقد الملك ، واذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال أنها منسوخة بأية المواريث ، لاوجه له لأن هذه النفقة تلتزم فى حال الحياة والميراث يصل بعد الموت ، وأيضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بأنه نفقة . وثانيها : أن يكون المراد من أحب التقرب إلى الله تعالى فى باب النفقة ، فالأولى له أن ينفقه فى هذه الجهات فيقدم الأولى فالأولى فيكون المراد به التطوع . وثالثها : أن يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والأقربين من حيث الكفاية ، وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة . ورابعها : يحتمل أن يريد بالانفاق على الوالدين والأقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم ، وفيما يصرفه لليتامى والمساكين ما يخلص للصدقة فظاهر الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ
وَعَسَى أَنْ يُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾

الحكم الثاني

قوله تعالى ﴿ كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ وفيه مسائل
﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه 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: إنها تقتضى وجوب القتال على الكل وعن مكحول أنه كان يخالف عند البيت بالله أن الغزو واجب ونقل عن ابن عمر ، وعطاء : أن هذه الآية تقتضى وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام في ذلك الوقت فقط حجة الأولين أن قوله (كتب) يقتضى الوجوب وقوله (عليكم) يقتضيه أيضاً ، 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 يقتضى أن يكون واجبا على الأعيان أو على الكفاية قلنا: بل يقتضى أن يكون واجبا على الأعيان لأن قوله (عليكم) أى على كل واحد من آحادكم كما في قوله (كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم الصيام) حجة عطاء أن قوله (كتب) يقتضى الإيجاب ، ويكفي في العمل به مرة واحدة وقوله (عليكم) يقتضى تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت إلا أننا 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 الأصلي ، قالوا : ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى (وكلا وعد الله الحسنى) ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى ، اللهم إلا أن يقال: الفرض كان ثابتا ثم نسخ ، إلا أن التزام القوم بالنسخ من غير أن يدل عليه دليل غير جائز ، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه ، والاجماع اليوم منعقد على أنه

من فروض الكفايات . الا أن يدخل المشركون ديار المسلمين ، فانه يتعين الجهاد حيثئذ على الكل والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وهو كره لكم) فيه اشكال وهو أن الظاهر من قوله (كتب عليكم) أن هذا الخطاب مع المؤمنين ، والعقل يدل عليه أيضاً لأن الكافر لا يؤمر بقتال الكافر ، وإذا كان كذلك فكيف قال (وهو كره لكم) فان هذا يشعر بكون المؤمن كارها لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز ، لأن المؤمن لا يكون ساخطاً أو امرأته تعالى وتكاليفه ، بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به 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 مافي فعله كلفة ومشقة ، ومن المعلوم أن أعظم مايميل اليه الطبع الحياة ، فلذلك أشق الأشياء على النفس القتال . الثاني : أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل أن يفرض لما فيه من الخوف ، وللكثرة الأعداء فيبين 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

فانما هي إقبال وإدبار

كأنه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له . والثاني : أن يكون فعلاً بمعنى مفعول ، كالخبر بمعنى الخبور أى وهو مكروه لكم ، وقرأ السلمي بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ، ويجوز أن يكون بمعنى الا كراه على سبيل المجاز . كأنهم أكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ، ومشقته عليهم ، ومنه قوله تعالى (حملته أمه كرها ووضعته كرها) والله أعلم وقال بعضهم «الكره» بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه ، وإذا كان بالا كراه 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 وبقى ماضيه فيقال منه : عسيتما وعسيتم قال تعالى (فهل عسيتم) ويرفع الاسم بعده كمايرفع بعد الفعل فتقول : عسى زيد كما تقول : قام زيد ومعناه : قرب . قال تعالى (قل عسى أن يكون ردف لكم) أى قرب فتقولك عسى زيد أن يقوم تقديره عسى قيام زيد

أى قرب قيام زيد

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الآية أنه ربما كان الشيء شاقاً عليكم في الحال ، وهو سبب للنافع 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 الانفاق ، ولكنه فيه أنواع من المضار منها : أن العدو إذا علم ميلكم إلى الدعة والسكون قصد بلادكم ، وحاول قتلكم فاما أن يأخذكم ويستبيح دماءكم وأموالكم ، وإما أن تحتاجوا إلى قتالهم من غير إعداد آلة وسلاح ، وهذا يكون أكثر 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 للمجاهد من الثواب العظيم إذا فعل الجهاد تقرباً وعبادة ، وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ، ومنها أنه يخشى عدوكم أن يستغتمكم فلا تصبرون على المحنة فترتدون عن الدين ، ومنها أن عدوكم إذا رأى جدكم في دينكم وبذلك أنفسكم وأموالكم في طلبه مال بسبب ذلك إلى دينكم ، فإذا أسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للأجر العظيم عند الله ، ومنها أن من أقدم على القتال طلباً لمرضاة الله تعالى كان قد تحمل ألم القتل بسبب طلب رضوان الله ، وما لم يصبر الرجل متيقناً بفضل الله وبرحمته ، وأنه لا يضيع أجر المحسنين ، وبأن لذات الدنيا أمور باطلة لا يرضى بالقتل ، ومتى كان كذلك فارق الإنسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا ، وذلك من أعظم سعادات الإنسان ، فثبت بما ذكرنا أن الطبع ولو كان يكره القتال مع أعداء الله فهو خير كثير وبالضد ، ومعلوم أن الأمرين متى تعارضا فالأكثر منفعة هو الراجح ، وهذا هو المراد من قوله (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم)

﴿المسألة الثالثة﴾ «الشر» السوء ، وأصله من شررت الشيء إذا بسطته ، يقال : شررت اللحم والثوب إذا بسطته ليحف ، ومنه قوله .

وحتى أشرت بالأكف المصاحف .

«والشر» اللهب لانبساطه فعلى هذا «الشر» انبساط الأشياء الضارة

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ
 اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ
 مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن
 يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا
 وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾

﴿المسألة الرابعة﴾ «عسى» توهم الشك مثل «لعل» وهى من الله تعالى يقين ، ومنهم من قال
 انها كلمة مطمعة ، فهى لا تدل على حصول الشك للقائل إلا أنها تدل على حصول الشك للمستمع
 وعلى هذا التقدير لا يحتاج إلى التأويل ، أما ان قلنا بأنها بمعنى «لعل» فالتأويل فيه هو الوجوه
 المذكورة فى قوله تعالى (لعلكم تتقون) قال الخليل «عسى» من الله واجب فى القرآن ، قال (فعسى
 الله أن يأتى بالفتح) وقد وجد (وعسى الله أن يأتينى بهم جميعاً) وقد حصل والله أعلم
 أما قوله تعالى ﴿والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ فالمقصود منه الترغيب العظيم فى الجهاد وذلك
 لأن الانسان إذا اعتقد قصور علم نفسه ، وكال علم الله تعالى ، ثم علم أنه سبحانه لا يأمر العبد إلا
 بما فيه خيرته ومصالحته ، علم قطعاً أن الذى أمره الله تعالى به وجب عليه امتثاله ، سواء كان مكرهاً
 للطبع أو لم يكن ، فكأنه تعالى قال : يا أيها العبد اعلم أن علمى أكمل من علمك ، فكن مشتغلاً بطاعتى
 ولا تلتفت إلى مقتضى طبعك . فهذه الآية فى هذا المقام تجرى مجرى قوله تعالى فى جواب الملائكة
 (انى أعلم ما لا تعلمون)

قوله تعالى ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر
 به والمسجد الحرام وإخراج 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 فى الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾
 فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في أن هذا السائل أكان من المسلمين أو من الكافرين ، والقائلون بأنه من المسلمين فريقان : الأول : الذين قالوا : انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام أعظم الحرمة في المنع من القتال ، لم يبعد عندهم أن يكون الأمر بالقتال مقيداً بأن يكون في غير هذا الزمان ، وفي غير هذا المكان ، فدعاهم ذلك إلى أن سألوا النبي صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : أيحل لنا قتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع ؟ فنزلت الآية ، فعلى هذا الوجه الظاهر أن هذا السؤال كان من المسلمين .

﴿الفريق الثاني﴾ وهم أكثر المفسرين : رووا عن ابن عباس أنه قال : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الأسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين ، وبعد سبعة عشر شهراً من مقدمه المدينة في ثمانية رهط ، وكتب له كتاباً وعهداً ودفعه إليه ، 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 غير قريش لعلك أن تأتينا منه بخير ، فقال عبد الله : سمعاً وطاعة لأمره . فقال لأصحابه : من أحب منكم الشهادة فليطلق معي فاني ماض لأمره ، ومن أحب التخلف فليتخلف ، فضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف ، فر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة معه ، فلما رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا رأس واحد منهم ، وأوهموا بذلك أنهم قوم عمار ، ثم أتى واقد بن عبد الله الحنظلي ، وهو أحد من كان مع عبد الله بن جحش ورمى عمرو بن الحضرمي فقتله ، وأسروا اثنين ، وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فضجت قريش وقالوا : قد استحل محمد الشهر الحرام ، شهر يأمن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء ، والمسلمون أيضاً قد استبعدوا ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : اني ما أمرتكم بالقتال في الشهر الحرام ، وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله إنا قتلنا ابن الحضرمي ، ثم أمسينا فنظرنا الى هلال رجب ، فلاندرى أفي رجب أصبناه أم في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والأسارى ، فنزلت هذه الآية ، فأخذ رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنيمة ، وعلى هذا التقدير فالأظهر أن هذا السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه : أحدها : أن 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 فقول (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) وهو خطاب مع المسلمين ، وقوله (يسألونك عن الخمر والميسر ويسألونك عن اليتامى) وثالثها : روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال : مارأيت قوما كانوا خيراً من أصحاب رسول الله صلى الله

عليه وسلم ، ما سأله الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ، كهن في القرآن . منها (يسألونك عن الشهر الحرام)

﴿واقول الثاني﴾ أن هذا السؤال كان من الكفار قالوا : سألو الرسول عليه الصلاة والسلام عن اقتال في الشهر الحرام حتى لو أخبرهم بأنه حلال فتكوا به ، واستحلوا قتاله فيه فأنزل الله تعالى هذه الآية (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) أى يسألونك عن قتال في الشهر الحرام قل قتال فيه كبير ، ولكن الصمد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به أكبر من ذلك القتال (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم) فبين تعالى أن غرضهم من هذا 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 .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (قتال فيه) خفض على البدل من الشهر الحرام ، وهذا يسمى بدل الاشتمال ، كقولك : أعجبنى زيد علمه ، ونفعنى زيد كلامه وسرق زيد ماله ، وسلب زيد ثوبه . قال تعالى (قتل أصحاب الأخدود النار ذات الوقود) وقال بعضهم الخفض فى قتال على تكرير العامل ، والتقدير : يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه ، وهكذا هو فى قراءة ابن مسعود والربيع ، ونظيره قوله تعالى (للذين استضعفوا) لمن آمن منهم ، وقرأ عكرمة (قتل فيه)

أما قوله تعالى ﴿قل قتال فيه كبير﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ (قتال فيه) مبتدأ و (كبير) خبره ، وقوله (قتال) وإن كان نكرة ، إلا أنه تخصص بقوله (فيه) فحسن جعله مبتدأ ، والمراد من قوله (كبير) أى عظيم مستنكر ، كما يسمى الذنب العظيم كبيرة ، قال تعالى (كبرت كلمة تخرج من أفواههم)

فان قيل : لم نكر القتال فى قوله تعالى (قتال فيه) ومن حق النكرة إذا تكررت أن تجيء باللام حتى يكون المذكور الثانى هو الأول ، لأنه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثانى غير الأول كما فى قوله تعالى (إن مع العسر يسرا)

قلنا : نعم ما ذكرتم أن اللفظ إذا تكرر وكانا نكرتين ، كان المراد بالثانى إذن غير الأول ، والقوم أرادوا بقولهم (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) ذلك القتال المعين ، الذى أقدم عليه عبد الله بن جحش : فقال تعالى (قل قتال فيه كبير) وفيه تنبيه على أن القتال الذى يكون كبيراً ليس هو هذا القتال الذى سألتم عنه ، بل هو قتال آخر لأن هذا القتال كان الغرض به نصرة الاسلام وإذلال الكافر ، فكيف يكون هذا من الكبائر ، إنما القتال الكبير هو الذى يكون

الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر ، فكان اختيار التنكير في اللفظين لأجل هذه الدقيقة الا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لثلاث تضيق قلوبهم ، بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما أرادوه ، وباطنه يكون موافقا للحق ، وهذا إنما حصل بأن ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ، ولو أنه وقع التعبير عنهما أو عن أحدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة ، فسيحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدى إليه إلا أولو الألباب

﴿ المسألة الثانية ﴾ اتفق الجمهور على أن 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 أنه لا يحل للناس الغزو في الحرم ، ولا في الأشهر الحرم ، إلا على سبيل الدفع ، روى جابر قال : لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام إلا أن يغزى ، وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين أن يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام؟ قال نعم ، قال أبو عبيد : والناس بالشغور اليوم جميعاً على هذا القول يرون الغزو مباحاً في الشهور كلها ، ولم أر أحداً من علماء الشام والعراق ينكره عليهم كذلك أحسب قول أهل الحجاز ، والحجة في إباحته قوله تعالى (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وهذه الآية ناسخة لتحريم القتال في الشهر الحرام ، والذي عندي أن قوله تعالى (قل قتال فيه كبير) هذا نكرة في سياق الإثبات فيتناول فرداً واحداً ، ولا يتناول كل الافراد ، فهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقاً في الشهر الحرام ، فلا حاجة إلى تقدير النسخ فيه

أما قوله تعالى ﴿ وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وأخرج أهله منه أكبر عند الله ﴾ ففيه مسألتان

﴿ المسألة الأولى ﴾ للنحويين في هذه الآية وجوه : الأول : قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج ، أن قوله (وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وأخرج أهله منه) كلها مرفوعة بالابتداء ، وخبرها قوله (أكبر عند الله) والمعنى : أن القتال الذي سألتهم عنه ، وإن كان كبيراً ، إلا أن هذه الأشياء أكبر منه ، فإذا لم تمتنعوا عنها في الشهر الحرام ، فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع أن له فيه عذراً ظاهراً ، فانه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعاً في جمادى الآخرة ، ونظيره قوله تعالى لبنى إسرائيل (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ، لم تقولون ما لا تفعلون) وهذا وجه ظاهر ، إلا أنهم اختلفوا في الجر في قوله (والمسجد الحرام) وذكروا فيه وجهين : أحدهما : أنه عطف على الهاء في به . والثاني : وهو قول الأكثرين : أنه

عطف على (سبيل الله) قالوا : وهو متأكد بقوله تعالى (ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام)

واعترضوا على الوجه الأول 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 الأجنبي بينهما لا يكون جائزاً

أجيب عن الأول : لم لا يجوز إضمار حرف الجر فيه حتى يكون التقدير : وكفر به وبالمسجد الحرام ، والاضمار في كلام الله ليس بغريب ، ثم يتأكد هذا بقراءة حمزة (تساءلون به والأرحام) على سبيل الخفض ولو أن حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولاً بالاتفاق ، فاذا قرأ به في كتاب الله تعالى كان أولى أن يكون مقبولاً ، وأما الاكثر الذين اختاروا القول الثاني قالوا : لاشك أنه يقتضى وقوع الأجنبي بين الصلة والموصول ، والأصل أنه لا يجوز إلا أنا تحملناه ههنا لوجهين : الأول : أن الصد عن سبيل الله والكفر به كالتشبه الواحد في المعنى ، فكأنه لا فصل . والثاني : أن موضع قوله (وكفر به) عقيب قوله (والمسجد الحرام) إلا أنه قدم عليه لفرط العناية ، كقوله تعالى (ولم يكن له كفواً أحد) كان من حق الكلام أن يقال : ولم يكن له أحد كفواً إلا أن فرط العناية أوجب تقديمه فكذا ههنا

(الوجه الثاني) في هذه الآية ، وهو اختيار الفراء وأبي مسلم الاصفهاني أن قوله تعالى (والمسجد الحرام) عطف بالواو على الشهر الحرام ، والتقدير : يسألونك عن قتال في الشهر الحرام والمسجد الحرام ، ثم بعد هذا طريقان : أحدهما : أن قوله (قتال فيه) مبتدأ ، وقوله (كبير) وصد عن سبيل الله وكفر به) خبر بعد خبر ، والتقدير : ان قتالاً 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 (و صد عن سبيل الله) فهو مرفوع بالابتداء ، وكذا قوله (وكفر به) والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه ، والتقدير : قل قتال فيه كبير ، وصد عن سبيل الله كبير ، وكفر به كبير ، ونظيره قولك : زيد منطلق وعمرو ، تقديره : وعمرو منطلق ، طعن البصريون في هذا الجواب فقالوا : أما قولكم تقدير الآية : يسألونك عن قتال في المسجد الحرام . فهو ضعيف ، لأن السؤال كان واقعاً عن القتال في الشهر الحرام ، لا عن القتال في المسجد الحرام وطعنوا في الوجه الأول بأنه يقتضى أن يكون

القتال في الشهر الحرام كفراً بالله ، وهو خطأ بالاجماع ، وطعنوا في الوجه الثاني بأنه لما قال بعد ذلك (واخراج أهله منه أكبر) أى أكبر من كل ما تقدم فيلزم أن يكون إخراج أهل المسجد من المسجد أكبر عند الله من الكفر ، وهو خطأ بالاجماع

وأقول : للفراء أن يجيب عن الأول بأنه من الذى أخبركم بأنه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام ، بل الظاهر أنه وقع لأن القوم كانوا مستعظمين للقتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام وكان أحدهما كالآخر في القبح عند القوم ، فالظاهر أنهم جمعوهما في السؤال ، وقولهم على الوجه الأول يلزم أن يكون القتال في الشهر الحرام كفراً

قلنا : يلزم أن يكون قتال في الشهر الحرام كفراً ونحن نقول به ، لأن النكرة في الاثبات لا تفيد العموم ، وعندنا أن قتالا واحدا في المسجد الحرام كفر ، ولا يلزم أن كل قتال كذلك ، وقولهم على الوجه الثاني يلزم أن يكون إخراج أهل المسجد منه أكبر من الكفر ، قلنا : المراد من أهل المسجد هم الرسول عليه السلام والصحابة ، وإخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لاشك أنه كفر وهو مع كونه كفراً فهو ظلم ، لأنه إيذاء للإنسان من غير جرم سابق وعرض لاحق ، ولا شك أن الشيء الذى يكون ظلماً وكفراً ، أكبر وأقبح عند الله مما يكون كفراً وحده ، فهذا جملة القول في تقرير قول الفراء

﴿القول الثالث﴾ في الآية قوله (قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به) وجه ظاهر ، وهو أن قتالا فيه موصوف بهذه الصفات ، وأما الخفض في قوله (والمسجد الحرام) فهو واو القسم إلا أن الجمهور ما أقاموا لهذا القول وزنا

﴿المسألة الثانية﴾ أما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه : أحدها : أنه صد عن الايمان بالله وبمحمد عليه السلام . وثانيها : صد للمسلمين من أن يهاجروا إلى الرسول عليه السلام . وثالثها : صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ، ولقائل أن يقول : الرواية دلت على أن هذه الآية نزلت قبل غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش ، وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ، ويمكن أن يجاب عنه بأن ما كان في معلوم الله تعالى كان كالواقع ، وأما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسل للرسول ، مستحقاً للعبادة ، قادراً على البعث ، وأما قوله (والمسجد الحرام) فإن عطفناه على الضمير في (به) كان المعنى : وكفر بالمسجد الحرام ، ومعنى الكفر بالمسجد الحرام ، هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به ، فقد كفروا بما هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن سائر البقاع ، ومن قال : انه معطوف على سبيل الله كان المعنى : وصد عن المسجد الحرام ، وذلك لأنهم

صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين والركع السجود
وأما قوله تعالى ﴿واخرج أهله منه﴾ فالمراد أنهم أخرجوا المسلمين من المسجد ، بل من مكة .
وإنما جعلهم أهلاً له اذ كانوا هم القائمين بحقوق البيت كما قال تعالى (وألزمهم كلمة التقوى وكانوا
أحق بها وأهلها) وقال تعالى (وما لهم أن لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا
أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون) فأخبر تعالى أن المشركين خرجوا بشر كهم عن أن يكونوا أولياء
المسجد ، ثم انه تعالى بعد أن ذكر هذه الأشياء حكم عليها بأنها أكبر ، أى كل واحد منها أكبر من
قتال في الشهر الحرام ، وهذا تفريع على قول الزجاج ، وإنما قلنا: ان كل واحد من هذه الأشياء
أكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين : أحدهما : أن كل واحد من هذه الأشياء كفر ، والكفر
أعظم من القتل . والثاني : أنا ندعى أن كل واحد من هذه الأشياء أكبر من قتال في الشهر الحرام
وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش ، وهو ما كان قاطعاً بوقوع ذلك القتال في الشهر
الحرام ، وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الأشياء منهم في الشهر الحرام ، فيلزم أن يكون
وقوع هذه الأشياء أكبر

أما قوله تعالى ﴿والفتنة أكبر من القتل﴾ فقد ذكرنا في الفتنة قولين : أحدهما : هي الكفر
وهذا القول عليه أكثر المفسرين ، وهو عندي ضعيف ، لأن على قول الزجاج قد تقدم ذكر
ذلك ، فانه تعالى قال (وكفر به أكبر) فحمل الفتنة على الكفر يكون تكراراً ، بل هذا التأويل
يستقيم على قول الفراء

﴿والقول الثاني﴾ أن الفتنة هي ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم ، تارة بالقاء الشبهات في
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 إذا أدخلته فيها لتزيل
الغش عنه ، ومنه قوله تعالى (إنما أموالكم وأولادكم فتنة) أى امتحان لكم لأنه إذا لزمه انفاق
المال في سبيل الله تفكر في ولده ، فصار ذلك مانعاً له عن الانفاق ، وقال تعالى (الم أحسب
الناس أن يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون) أى لا يمتحنون في دينهم بأنواع البلاء ، وقال
(وفتناك قنونا) وإنما هو الامتحان بالبلوى ، وقال (ومن الناس من يقول آمناً بالله فإذا أودى
في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله) والمراد به المحنة التي تصيبه من جهة الدين من الكفر
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 (مأنتم عليه بفاتنين إلا من هو صال الجحيم) وقال (فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) أى المحنة فى الدين ، وقال (واحد هم 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 ويصرون بأيسكم المفتونون) قيل : المفتون المجنون ، والجنون فتنة ، إذ هو محنة وعدول عن سبيل أهل السلامة فى العقول ، فثبت بهذه الآيات أن الفتنة هى الامتحان ، وإنما قلنا : ان الفتنة أكبر من القتل ، لأن الفتنة عن الدين تفضى إلى القتل الكثير فى الدنيا ، وإلى استحقاق العذاب الدائم فى الآخرة ، فصح أن الفتنة أكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذى وقع السؤال عنه ، وهو قتل ابن الحضرمي ، روى أنه لما نزلت هذه الآية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية إلى مؤمنى مكة ، إذا غيركم المشركون بالقتال فى الشهر الحرام ، فغيروهم 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 :

﴿المسألة الأولى﴾ ما زال يفعل كذا ، ولا يزال يفعل كذا ، قال الواحدي : هذا فعل لا مصدر له ، ولا يقال منه : فاعل ولا مفعول . ومثله فى الأفعال كثير ، نحو «عسى» ليس له مصدر ولا مضارع ، وكذلك «ذر» و«ماقتى» و«هلم» و«هاك» و«هات» و«تعالم» ومعنى (لا يزالون) أى يدومون على ذلك الفعل ، لأن الزوال يفيد النفي ، فاذا أدخلت عليه «ما» كان ذلك نفيا للنفي ، فيكون دليلا على الثبوت الدائم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (حتى يردوكم عن دينكم) أى إلى أن يردوكم وقيل المعنى : ليردوكم
﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ان استطاعوا) استبعاد لاستطاعتهم ، كقول الرجل لعدوه : ان ظفرت بى فلا تبق على ، وهو واثق بأنه لا يظفر به

ثم قال تعالى ﴿وهن يرددن منكم عن دينه فيمت وهو كافر﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدي قوله (وهن يرددن) أظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثانى ، وهو أكثر فى اللغة من الادغام ، وقوله (فيمت) هو جزم بالعطف على «يرتد» وجوابه فأولئك حبطت أعمالهم

﴿المسألة الثانية﴾ لما بين تعالى أن غرضهم من تلك المقاتلة هو أن يرتد المسلمون عن دينهم ،

ذكر بعده وعيداً شديداً على الردة ، فقال (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة) واستوجب العذاب الدائم في النار

(المسألة الثالثة) ظاهر الآية يقتضى أن الارتداد إنما يتفرع عليه الاحكام المذكورة إذا مات المرتد على الكفر ، أما إذا أسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الاحكام ، وقد تفرع على هذه النكته بحث أصولي وبحث فروعى ، أما البحث الأصولى فهو أن جماعة من المتكلمين زعموا أن شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة ، فالايان لا يكون إيماناً إلا إذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفراً إلا إذا مات الكافر عليه ، قالوا : الآن من كان مؤمناً ثم ارتد العياذ بالله ، فلو كان ذلك الايمان الظاهر إيماناً فى الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الأبدى ، ثم بعد كفره يستحق العقاب الأبدى فاما أن يبقى الاستحقاقان وهو محال ، واما أن يقال : ان الطارىء يزيل السابق وهذا محال لوجوه : أحدها : أن المنافاة حاصلة بين السابق والطارىء ، فليس كون الطارىء مزيلاً للسابق أولى من كون السابق دافعاً للطارىء ، بل الثانى أولى ، لأن الدفع أسهل من الرفع . وثانيها : أن المنافاة إذا كانت حاصلة من الجانبين ، كان شرط طريان الطارىء زوال السابق فلو عللنا زوال السابق بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال ، وثالثها : أن ثواب الايمان السابق وعقاب الكفر الطارىء ، إما أن يكونا متساويين ، أو يكون أحدهما أزيد من الآخر ، فان تساويا وجب أن يتحابط كل واحد منهما بالآخر ، فحينئذ يبقى المكاف لاهل الثواب ولا من أهل العقاب وهو باطل بالاجماع ، وإن ازداد أحدهما على الآخر ، فلنفرض أن السابق أزيد ، فعند طريان الطارىء لا يزول إلا مايساويه ، فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية فى المساهية ، فيكون ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو محال ، أو لنفرض أن السابق أقل فحينئذ إما أن يكون الطارىء الزائد ، يكون جملة أجزائه مؤثرة فى إزالة السابق ، فحينئذ يجتمع على الأثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال ، وإما أن يكون المؤثر فى إزالة السابق بعض أجزاء الطارىء دون البعض ، وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحاً للمثل من غير مرجح وهو محال ، فثبت بما ذكرنا أنه إذا كان مؤمناً ثم كفر ، فذلك الايمان السابق ، وإن كنا نظنه إيماناً إلا أنه ماكان عند الله إيماناً ، فظهر أن الموافاة شرط لكون الايمان إيماناً ، والكفر كفراً ، وهذا هو الذى دلت الآية عليه ، فانها دلت على أن شرط كون الردة موجبة لتلك الأحكام أن يموت المرتد على تلك الردة .

أما البحث الفروعى : فهو أن المسلم إذا صلى ثم ارتد ثم أسلم فى الوقت قال الشافعى

رحمه الله : لا إعادة عليه ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لزمه قضاء ما أدى ، وكذلك الحج ، حجة الشافعي رضي الله تعالى 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 محبطاً ، فان قيل : هذا معارض بقوله (ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) وقوله (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله) لا يقال : حمل المطلق على المقيد واجب . لأننا نقول : ليس هذا من باب المطلق والمقيد ، فانهم أجمعوا على أن من علق حكماً بشرطين ، وعلقه بشرط أن الحكم ينزل عند أيهما وجد ، كمن قال لعبيده : أنت حر إذا جاء يوم الخميس ، أنت حر إذا جاء يوم الخميس والجمعة : لا يبطل واحد منهما ، بل إذا 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 الأول

﴿ والسؤال الثاني ﴾ عن التمسك بهذه الآية ان هذه الآية دلت على أن الموت على الردة شرط لمجموع الأحكام المذكورة في هذه الآية ، ونحن نقول به فان من جملة هذه الأحكام : الخلود في النار وذلك لا يثبت إلا مع هذا الشرط ، وإنما الخلاف في حبط الأعمال ، 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 ، لأن التعليق بشرط وبشرطين إنما يصح لو لم يكن تعليقه بكل واحد منهما مانعاً من تعليقه بالآخر ، وفي مسألتنا لو جعلنا مجرد الردة مؤثراً في الحبوط لم يبق للموت على الردة أثر في الحبوط أصلاً في شيء من الأوقات ، فعلينا أن هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد

﴿ وأما السؤال الثاني ﴾ فجوابه أن الآية دلت على أن الردة إنما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة ، وإنما توجب الخلود في النار بشرط الموت على الردة ، وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط

أما قوله تعالى ﴿ فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال أهل اللغة أصل الحبط أن تأكل الأبل شيئاً يضرها فتعظم بطونها فتهلك وفي الحديث « وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يلم » فسمى بطلان الأعمال بهذا لأنه كفساد الشيء بسبب ورود المفسد عليه

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ

رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٢١٨»

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من إحباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل : لأن العمل شيء كما وجد فنى وزال ، وإعدام المعدوم محال ، ثم اختلف المتكلمون فيه ، فقال المبتنون للإحباط 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 ما هو مذهب أبي علي ، وقال المنكرون للإحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله هو أن المرتد إذا أتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لأن الآتى بالردة كان يمكنه أن يأتي بدلها بعمل يستحق به ثوابا فاذا لم يأت بذلك العمل الجيد وأتى بدله بهذا العمل الردى الذى لا يستفيد منه نفعاً بل يستفيد منه أعظم المضار ، يقال : انه أحبط عمله ، أى أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للإحباط : هذا الذى ذكرناه فى تفسير الاحباط إما أن يكون حقيقة فى لفظ الاحباط ، واما أن لا يكون ، فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه ، وإن كان مجازاً وجب المصير اليه ، لأننا ذكرنا الدلائل القاطعة فى مسألة أن الموافقة شرط فى صحة الايمان ، على أن القول بأن أثر الفعل الحادث يزيل أثر الفعل السابق محال

﴿المسألة الثالثة﴾ أما حبوط الأعمال فى الدنيا ، فهو أنه يقتل عند الظفر به ، ويقا تل الى أن يظفر به ، ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصراً ولا ثناء حسناً ، وتبين زوجته منه ، ولا يستحق الميراث من المسلمين ، ويجوز أن يكون المعنى فى قوله (حبطت أعمالهم فى الدنيا) أن ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله ، فلا يحصلون منه على شيء لا عزاز الله الاسلام بأنصاره ، فتكون الأعمال على هذا التأويل ما يعملونه بعد الردة ، وأما حبوط أعمالهم فى الآخرة ، فعند القائلين بالاحباط معناه أن هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذى استقوه بأعمالهم السالفة ، وعند المنكرين لذلك معناه أنهم لا يستفيدون من تلك الردة ثواباً ونفعاً فى 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 فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة

الله والله غفور رحيم ﴿
في الآية مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان : الأول : أن عبد الله بن جحش قال :
يارسول الله هب أنه لاعتقاب علينا فيما فعلنا ، فهل نطمع منه أجراً وثواباً فنزلت هذه الآية ، لأن
عبد الله كان مؤمناً ، وكان مهاجراً ، وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهداً . والثاني : أنه تعالى لما أوجب
الجهاد من قبل بقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وبين أن تركه سبب للوعيد أتبع ذلك بذكر
من يقوم به فقال (إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله) ولا يكاد يوجد وعيد
إلا ويعقبه وعد .

﴿المسألة الثانية﴾ (هاجروا) أى فارقوا أوطانهم وعشائرهم ، وأصله من الهجر الذى هو ضد
الوصل ، ومنه قيل للكلام القبيح : هجر . لأنه مما ينبغى أن يهجر ، والهجرة وقت يهجر فيه
العمل ، والمهاجرة مفاعلة من الهجرة ، وجاز أن يكون المراد منه أن الأحباب والأقارب همجروه
بسبب هذا الدين ، وهو أيضاً همجرهم بهذا السبب ، فكان ذلك مهاجرة ، وأما المجاهدة فأصلها من
الجهد الذى هو المشقة ، ويجوز أن يكون معنى المجاهدة أن يضم جهده إلى جهد آخر فى نصرته دين
الله ، كما أن المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر ليحصل التأييد والقوة ، ويجوز
أن يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد فى قتال العدو ، وعند فعل العدو ، ومثل ذلك فتصير مفاعلة
ثم قال تعالى (أولئك يرجون رحمة الله) وفيه قولان : الأول : أن المراد منه الرجاء ، وهو عبارة
عن ظن المنافع التى يتوقعها ، وأراد تعالى فى هذا الموضع أنهم يطمعون فى ثواب الله ، وذلك لأن
عبد الله بن جحش ما كان قاطعاً بالفوز والثواب فى عمله ، بل كان يتوقعه ويرجوه

فان قيل : لم جعل الوعد مطلقاً بالرجاء ، ولم يقطع به كما فى سائر الآيات ؟

قلنا : الجواب من وجوه : أحدها : أن مذهبنا أن الثواب على الإيمان والعمل غير واجب
عقلاً ، بل بحكم الوعد ، فلذلك علقه بالرجاء . وثانيها : هب أنه واجب عقلاً بحكم الوعد ، ولكنه
تعلق بأن لا يكفر بعد ذلك ، وهذا الشرط مشكوك فيه لا متيقن ، فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء
لا القطع . وثالثها : أن المذكور ههنا هو الإيمان ، والهجرة ، والجهاد فى سبيل الله ، ولا بد
للإنسان مع ذلك من سائر الأعمال ، وهو أن يرجو أن يوفقه الله لها ، كما وفقه لهذه الثلاثة ، فلا
جرم علقه على الرجاء . ورابعها : ليس المراد من الآية أن الله شكك العبد فى هذه المغفرة ، بل
المراد وصفهم بأنهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد ، مستقصرين أنفسهم فى حق الله تعالى ،

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا

أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا

يرون أنهم لم يعبدوه حق عبادته ، ولم يقضوا ما يلزمهم في نصرته دينه ، فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء ، كما قال (والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجله أنهم إلى ربهم راجعون) ﴿القول الثاني﴾ أن المراد من الرجاء : القطع واليقين في أصل الثواب ، والظن إنما دخل في كميته وفي وقته ، وفيه وجوه قررناها في تفسير قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) ثم قال تعالى (والله غفور رحيم) أي ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم إذا ماتوا على الإيمان والعمل الصالح ، وأنه غفور رحيم ، غفر لعبد الله بن جحش وأصحابه ما لم يعلموا ورحمهم

الحكم الثالث

قوله عز وجل ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾

اعلم أن قوله (يسألونك عن الخمر والميسر) ليس فيه بيان أنهم عن أي شيء سألوا ، فإنه يحتمل أنهم سألوا عن حقيقته وماهيته ، ويحتمل أنهم سألوا عن حل الانتفاع به ، ويحتمل أنهم سألوا عن حل شربه وحرمة ، إلا أنه تعالى لما أجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على أن ذلك السؤال كان واقعاً عن الحل والحرمة ، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قالوا : نزلت في الخمر أربع آيات ، نزل بمكة قوله تعالى (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقا حسنا) وكان المسلمون يشربونها وهي حلال لهم ، ثم ان عمر ومعاذاً ونفراً من الصحابة قالوا : يارسول الله أفنتا في الخمر ، فانها مذهبة للعقل ، مسلبة للسال ، فنزل فيها قوله تعالى (قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس) فشرها قوم وتركها آخرون ، ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناساً منهم ، فشربوا وسكروا ، فقام بعضهم يصلي فقراً : قل يا أيها الكافرون أعبد ما تعبدون . فنزلت (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فقل من شرها ، ثم اجتمع قوم من الأنصار وفيهم سعد بن أبي وقاص ، فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الأشعار حتى أنشد سعد شعراً فيه

هجاء للانصار ، فضربه أنصاري بلحى بعير فشججه شجرة موضحة ، فشكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر : اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزل (إنما الخمر والميسر) الى قوله (فهل أتم منتهون) فقال عمر : اتبهينا يارب . قال القفال رحمه الله : والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب أن الله تعالى علم أن القوم قد كانوا ألقوا شرب الخمر ، وكان انتفاعهم بذلك كثيرا ، فعلم أنه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم ، فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدرج ، وهذا الرفق ، ومن الناس من قال بأن الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية ، ثم نزل قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأتم سكارى) فاقتضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة ، لأن شارب الخمر لا يمكنه أن يصلح إلا مع السكر ، فكان المنع من ذلك منعاً من الشرب ضمنا ، ثم نزلت آية المسألة فكانت في غاية القوة في التحريم ، وعن الربيع بن أنس أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر ، فنفتقر إلى بيان أن الخمر ماهو؟ ثم إلى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر

﴿أما المقام الأول﴾ في بيان أن الخمر ماهو؟ 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 الأشياء الخمسة ، وهذا كالتصريح بأن تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الأنواع الخمسة . وثالثها : أن عمر رضي الله عنه ألحق بها كل ما خامر العقل من شراب ، ولا شك أن عمر كان عالما باللغة ، وروايته أن الخمر اسم لكل ما خامر العقل فغيره

﴿الحجة الثانية﴾ روى أبو داود عن النعمان بن 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 الأشياء داخلة تحت اسم الخمر ، فتكون داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر ، والثاني : أنه ليس مقصود الشارع

تعليم اللغات ، فوجب أن يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت في الخمر ثابت فيها ، والحكم المشهور الذي اختص به الخمر هو حرمة الشرب ، فوجب أن يكون ثابتا في هذه الأشربة ، قال الخطابي رحمه الله : وتخصيص الخمر بهذه الأشياء الخمسة ليس لأجل أن الخمر لا يكون إلا من هذه الخمسة بأعيانها ، وإنما جرى ذكرها خصوصا ، لكونها معهودة في ذلك الزمان ، فكل ما كان في معناها من ذرة أو سلت أو عصارة شجرة ، فحكمها حكم هذه الخمسة ، كما أن تخصيص الأشياء الستة بالذكر في خبر الربا لا يمنع من ثبوت حكم الربا في غيرها

﴿الحجة الثالثة﴾ روى أبو داود أيضاً عن نافع عن ابن عمر ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام » قال الخطابي : قوله عليه السلام « كل مسكر خمر » دل على وجهين : أحدهما : أن الخمر اسم لكل ما وجد منه السكر من الأشربة كلها ، والمقصود منه أن الآية لمادات على تحريم الخمر ، وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع أن يقال : مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا اما على سبيل أن هذا هو مسماه في اللغة العربية ، أو على سبيل أن يضع اسما شرعيا على سبيل الاحداث كما في الصلاة والصوم وغيرهما

﴿والوجه الآخر﴾ أن يكون معناه أنه كالخمر في الحرمة ، وذلك لأن قوله هذا خمر حقيقة هذا اللفظ يفيد كونه في نفسه خمرأ فان قام دليل على أن ذلك ممتنع وجب حمله مجازاً على المشابهة في الحكم ، الذي هو خاصية ذلك الشيء.

﴿الحجة الرابعة﴾ روى أبو داود عن عائشة رضی الله عنها أنها قالت : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع ، فقال « كل شراب أسكر فهو حرام » قال الخطابي : البتع شراب يتخذ من العسل ، وفيه ابطال كل تأويل يذكره أصحاب التحليل الأنبذة ، وإفساد لقول من قال : ان القليل من المسكر مباح ، لأنه عليه السلام سئل عن نوع واحد من الأنبذة فأجاب عنه بتحريم الجنس ، فدخل فيه القليل والكثير منها ، ولو كان هناك تفصيل في شيء 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 أيضاً عن القاسم عن عائشة ، قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق فله الكف منه حرام » قال الخطابي « الفرق » مكيال يسع سبعة 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 الخطابي : المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر في الأعضاء ، وهذا لاشك أنه متناول لجميع أنواع الأشربة ، فهذه الأحاديث كلها دالة على أن كل مسكر فهو خمر ، وهو حرام

﴿النوع الثاني﴾ من الدلائل على أن كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات ، قال أهل اللغة : أصل هذا الحرف التغطية ، سمي الخمر خماراً لأنه يغطي رأس المرأة ، والخمر ما وارك من شجر وغيره ، من وهدة وأكمة ، وخمرت رأس الاناء أى غطيته ، والخامر هو الذى يكتم شهادته ، قال ابن البارى : سميت خمر الأما تخامر العقل ، أى تخالطه ، يقال : خامره الداء إذا خالطه ، وأنشد لكثير :

هنيئاً مريئاً غير داء مخامر

ويقال خامر السقام كبده ، وهذا الذى ذكره راجع الى الأول ، لأن الشئ إذا خالط الشئ صار بمنزلة الساتر له ، فهذه الاشتقاقات دالة على أن الخمر ما يكون ساتراً للعقل ، كما سميت مسكراً لأنها تسكر العقل أى تحجزه ، وكأنها سميت بالمصدر من خمره خمرأ إذا ستره للبالغه ، ويرجع حاصله الى أن الخمر هو السكر ، لأن السكر يغطي العقل ، ويمنع من وصول نوره الى الأعضاء فهذه الاشتقاقات من أقوى الدلائل على أن مسمى الخمر هو المسكر ، فكيف إذا انضافت الأحاديث الكثيرة اليه لا يقال هذا اثبات للغة بالقياس ، وهو غير جائز ، لأننا نقول : ليس هذا اثباتاً للغة بالقياس ، بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات ، كما أن أصحاب أبى حنيفة رحمهم الله يقولون ان مسمى النكاح هو الوطء ويشبونه بالاشتقاقات ، ومسمى الصوم هو الامساك ، ويشبونه بالاشتقاقات

﴿النوع الثالث﴾ من الدلائل الدالة على أن الخمر هو المسكر . أن الأمة مجمعة على أن الآيات الواردة فى الخمر ثلاثة . اثنان منها وردا بلفظ الخمر : أحدهما : 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 قالوا : يارسول الله ان الخمر مسلبة للعقل ، مذهبة للبال ، فبين لنا فيه ، فهما إنما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبة للعقل ، فوجب أن يكون كل ما كان مساوياً للخمر فى هذا المعنى اما أن يكون خمرأ

وإما أن يكون مساويا للخمر في هذا الحكم

﴿النوع الخامس﴾ من الحججة أن الله علل تحريم الخمر بقوله تعالى (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة) ولا شك أن هذه الأفعال معللة بالسكر ، وهذا التعليل يقيني ، فعلى هذا تكون هذه الآية نصا في أن حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة ، فاما أن يجب القطع بأن كل مسكر خمر ، وان لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر ، وكل من أنصف وترك العناد ، علم أن هذه الوجوه ظاهرة جلية في اثبات هذا المطلوب حجة أبي حنيفة رحمه الله من وجوه : أحدها : قوله تعالى (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) من الله تعالى علينا باتخاذ السكر والرزق الحسن ، وما نحن فيه سكر ورزق حسن ، فوجب أن يكون مباحا لأن المنة لا تكون الا بالمباح

﴿والحجة الثانية﴾ ما روى ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام أتى السقاية عام حجة الوداع فاستند إليها ، وقال : اسقوني . فقال العباس : ألا أسقيك مما ننبذه في بيوتنا ؟ فقال : ما تسقى الناس ، فجاءه بقدر من نبيذ فشمه ، فقطب وجهه ورده ، فقال العباس : يا رسول الله أفسدت على أهل مكة شرايهم ، فقال : ردوا على القدر ، فردوه عليه ، فدعا بماء من زمزم وصب عليه وشرب ، وقال : إذا اغتلمت عليكم هذه الأشربة فاقطعوا منها بالماء وجه الاستدلال به أن التقطيب لا يكون إلا من الشديد ، ولأن المزج بالماء كان لقطع الشدة بالنص ، ولأن اغتلام الشراب شدته ، كاغتلام البعير سكره

﴿الحجة الثالثة﴾ التمسك بآثار الصحابة

والجواب عن الأول : أن قوله تعالى (تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) نكرة في الإثبات ، فلم قلت : ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ؟ ثم أجمع المفسرون على أن تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاث الدالة على تحريم الخمر ، فكانت هذه الثلاثة إما ناسخة ، أو مخصصة لها

وأما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء نبذت تمرات فيه لتذهب الملوحة فتعير طعم الماء قليلا إلى الحموضة ، وطبعه عليه السلام كان في غاية اللطافة ، فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم ، فلذلك قطب وجهه ، وأيضا كان المراد بصب الماء فيه إزالة ذلك القدر من الحموضة أو الرأحة ، وبالجملة فكل عاقل يعلم أن الاعراض عن تلك الدلائل التي ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز

وأما آثار الصحابة فهي متدافعة متعارضة، فوجب تركها والرجوع إلى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام، فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر

﴿المقام الثاني﴾ في بيان أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر، وبيانه من وجوه: الأول: أن الآية دالة على أن الخمر مشتملة على الإثم، والاثم حرام، لقوله تعالى (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى) فكان مجموع هاتين الآيتين دليلاً على تحريم الخمر. الثاني: أن الإثم قد يراد به العقاب، وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب، وأيهما كان فلا يصح أن يوصف به إلا المحرم. الثالث: أنه تعالى قال (وإثمهما أكبر من نفعهما) صرح برجحان الإثم والعقاب، وذلك يوجب التحريم

فان قيل: الآية لا تدل على أن شرب الخمر إثم، بل تدل على أن فيه إثمًا، فهب أن ذلك الإثم حرام فلم قلت: ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الإثم وجب أن يكون حراماً؟ قلنا: لأن السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر، فلما بين تعالى أن فيه إثمًا، كان المراد أن ذلك الإثم لازم له على جميع التقديرات، فكان شرب الخمر مستلزماً لهذه الملازمة المحرمة، ومستلزم المحرم محرم، فوجب أن يكون الشرب محرماً، ومنهم من قال: هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر، واحتج عليه بوجوه: أحدها: أنه تعالى أثبت فيها منافع للناس، والمحرم لا يكون فيه منفعة. والثاني: لو دلت هذه الآية على حرمتها فلم يقنعوا بها حتى نزلت آية المائدة وآية تحريم الصلاة؛ الثالث: أنه تعالى أخبر أن فيهما إثمًا كبيراً فمقتضاه أن ذلك الإثم الكبير يكون حاصلًا مادام موجودين، فلو كان ذلك الإثم الكبير سبباً لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها في سائر الشرائع

والجواب عن الأول: أن حصول النفع العاجل فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرماً، ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيهما مانعاً من حرمتها لأن صدق الخاص يوجب صدق العام والجواب عن الثاني: أناروينا عن ابن عباس أنها نزلت في تحريم الخمر، والتوقف الذي ذكرته غير مروى عنهم، وقد يجوز أن يطلب الكبار من الصحابة نزول ما هو أكد من هذه الآية في التحريم، كما التمس إبراهيم صلوات الله عليه مشاهدة إحياء الموتى إيزداد سكوناً وطمانينة والجواب عن الثالث: أن قوله (فيهما إثم كبير) إخبار عن الحال لا عن الماضي، وعندنا أن الله تعالى علم أن شرب الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان، وعلم أنه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الأمة فهذا تمام الكلام في هذا الباب

﴿المسألة الثالثة﴾ في حقيقة الميسر فنقول: الميسر القمار، مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعاهما، يقال يسرته إذا قرته، واختلفوا في اشتقاقه على وجوه: أحدها: قال مقاتل: اشتقاقه من اليسر لأنه أخذ لمال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب، كانوا يقولون: يسروا لنا ثمن الجزور، أو من اليسار لأنه سبب يساره، وعن ابن عباس: كان الرجل في الجاهلية يخاطر على أهله وماله. وثانيها: قال ابن قتيبة: الميسر من التجزئة والاققسام، يقال: يسروا الشيء، أي اقسموه. فالجزور نفسه يسمى ميسراً لأنه يجزأ أجزاء، فكانه موضع التجزئة، والياسر الجازر، لأنه يجزئ لحم الجزور، ثم يقال للضاربين بالقداح والمتقارمين على الجزور: انهم ياسرون لأنهم بسبب ذلك الفعل يجزؤن لحم الجزور. وثالثها: قال الواحدي: انه من قولهم: يسر لي هذا الشيء ييسر يسرا ويميسراً إذا وجب، والياسر الواجب بسبب القداح، وهذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة، وأما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف: كانت لهم عشرة قداح، وهي الأزلام والأقلام: الفذ، والتوأم، والرقيب، والحلس، بفتح الحاء وكسر اللام، وقيل بكسر الحاء وسكون اللام، والمسبل، والمعل، والنافس، والمنسيح، والسفيح، والوغد، لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزؤنها عشرة أجزاء، وقيل: ثمانية وعشرين جزءاً إلا ثلاثة، وهي: المنسيح والسفيح، والوغد. ول بعضهم في هذا المعنى شعر

لى فى الدنيا سهام ليس فىهن ريب

وأسامين وغد وسفيح ومنسيح

فلقد سهم، ولتوأم سهمان، ولرقيب ثلاثة، ولحلس أربعة، ولنافس خمسة، وللمسبل ستة، وللمعل سبعة، يجعلونها فى الرابة، وهى الخريطة، ويضعونها على يد عدل، ثم يجعلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحا منها، فمن خرج له قدح من ذوات الأنصاء أخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح، ومن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئاً، وغرم ثمن الجزور كله، وكانوا يدفعون تلك الأنصاء إلى الفقراء، ولا يأكلون منها، ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أن الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين، أو هو اسم لجميع أنواع القمار، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم «إياكم وهاتين السكعتين فانهما من ميسر العجم» وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء: كل شيء فيه خطر فهو من الميسر، حتى لعب الصبيان بالجزور، وأما الشطرنج فروى عن علي عليه السلام أنه قال: النرد والشطرنج من الميسر، وقال الشافعي

رضى الله عنه: إذا خلا الشطرنج عن الرهان، واللسان عن الطغيان، والصلاة عن النسيان، لم يكن حراماً، وهو خارج عن الميسر، لأن الميسر ما يوجب دفع المال، أو أخذ مال، وهذا ليس كذلك، فلا يكون قماراً ولا ميسراً. والله أعلم. أما السبق في الخف والحافر فبالاتفاق ليس من الميسر، وشرحه المذكور في كتاب السبق والرمي من كتب الفقه

«المسألة الخامسة» الاثم الكبير، فيه أمور: أحدها: أن عقل الانسان أشرف صفاته، والخمر عدو العقل، وكل ما كان عدو الأشرف فهو أحس، فيلزم أن يكون شرب الخمر أحس الأمور، وتقديره أن العقل إنما سمي عقلاً لأنه يجرى مجرى عقل الناقة، فإن الانسان إذا دعاه طبعه إلى فعل قبيح، كان عقله مانعاً له من الاقدام عليه، فاذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي إلى فعل القبايح خالياً عن العقل المانع منها، والتقريب بعد ذلك معلوم، ذكر ابن أبي الدنيا أنه مر على سكران وهو يبول في يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضىء، ويقول: الحمد لله الذي جعل الاسلام نوراً والماء طهوراً، وعن العباس بن مرادس أنه قيل له في الجاهلية: لم لا تشرب الخمر فانها تزيد في جرائتك؟ فقال ماأنا بأخذ جهلى بيدي فأدخله جوفى، ولا أرضى أن أصبح سيد قوم وأمسى سفيهم. وثانيها: ما ذكره الله تعالى من إيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وثالثها: أن هذه المعصية من خواصها أن الانسان كلما كان اشتغاله بها أكثر، ومواظبته عليها أتم، كان الميل اليها أكثر، وقوة النفس عليها أقوى، بخلاف سائر المعاصي، مثل الزاني إذا فعل مرة واحدة فترت رغبته في ذلك العمل، وكلما كان فعله لذلك العمل أكثر كان فتوره أكثر ونفرته أتم، بخلاف الشرب، فانه كلما كان إقدامه عليه أكثر، كان نشاطه أكثر، ورغبته فيه أتم، فاذا واظب الانسان عليه صار الانسان غرقاً في اللذات البدنية، معرضاً عن تذكر الآخرة والمعاد، حتى يصير من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم، وبالجملة فالخمر يزيل العقل، وإذا زال العقل حصلت القبايح بأسرها، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «الخمر أم الخبائث» وأما الميسر فالاثم فيه أنه يفضى إلى العداوة، وأيضاً لما يجرى بينهم من الشتم والمنازعة، وأنه أكل مال بالباطل، وذلك أيضاً يورث العداوة، لأن صاحبه إذا أخذ ماله مجاناً أبغضه جداً، وهو أيضاً يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة، وأما المنافع المذكورة في قوله تعالى (ومنافع للناس) فمنافع الخمر أنهم كانوا يتغالون بها إذا جلبوها من النواحي، وكان المشتري إذاتك المما كسة في الثمن، كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة، فكان تكثير أرباحهم بذلك السبب، ومنها أنه يقوى الضعيف، ويهضم الطعام، ويعين على الباه، ويسلى المحزون، ويشجع الجبان، ويسخى البخيل، ويصفي اللون،

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ

لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ «٢١٩» فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

وينعش الحرارة الغريزية ، ويزيد في الهمة والاستعلاء (١) ومن منافع الميسر: التوسعة على ذوى الحاجة لأن من قر لم يأكل من الجزور ، وإنما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدي أن الواحد منهم كان ربما قر في المجلس الواحد مائة بعير ، فيحصل له مال من غير كد وتعبد ، ثم يصرفه إلى المحتاجين ، فيكتسب منه المدح والثناء

﴿المسألة السادسة﴾ قرأ حمزة والكسائي «كثير» بالثاء المنقوطة من فوق والباقون بالباء المنقوطة من تحت حجة حمزة والكسائي ، أن الله وصف أنواعا كثيرة من الأثم في الخمر والميسر وهو قوله (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر) فذكر أعدادا من الذنوب فيهما ولأن النبي صلى الله عليه وسلم لعن عشرة بسبب الخمر ، وذلك يدل على كثرة الأثم فيهما ، ولأن الأثم في هذه الآية كالمضاد للمنافع لأنه قال: فيهما إثم ومنافع ، وكما أن المنافع أعداد كثيرة فكذا الأثم فصار التقدير كأنه قال: فيهما مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقيين أن المبالغة في تعظيم الذنب إنما تكون بالكبر لا بكونه كثيراً يدل عليه قوله تعالى (كبار الأثم ، وكبار ما تهنون عنه ، إنه 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 بين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون

في الدنيا والآخرة »

١ « قول الفخر رحمه الله تعالى في شرب الخمر : أنه يقوى الضعيف ، ويهضم الطعام ، ويعين على الباه ، ويسلي المحزون ، ويشجع الجبان ، ويسخى البخيل ، ويصفي اللون ، وينعش الحرارة الغريزية ، ويزيد في الهمة والاستعلاء . هو قول عجيب ، لا يصدر من لبيب ولو كان فيها من المزايا بعض ما ذكر ؛ لما منعنا الله تعالى عنها ، وأحرمنا منها ، ولم ينهنا تعالى إلا عما فيه فساد الدين والبدن ، فله الحمد على أمره ونهيه ، وتحريمه وتحليله !

والخمر : كما ينهد بذلك العقل والظن . تضعف القوى ، وتعسر الهضم ، وتلف المعدة ، وتضرب الباه ، وإن دل ظاهرها على إذهاب الحزن ، فهي جالبة للهم والغم والكدر ، وتورث الشجاع الجبن والخور ، وتحض السكريم على البخل ، وتفسد الدم ، وتكدر اللون ، وتظهر غضون الوجه ، وهي في جملتها مبعث لسائر الشرور والفجور والحصال الذميمة ،

أما تأويل قوله تعالى « ومنافع للناس » فهو خاص بالمنافع الدنيوية الفانية ، والربح التجاري الزائل . انتهى مصححه .

اعلم أن هذا السؤال قد تقدم ذكره فأجيب عنه بذكر المصرف، وأعيد ههنا، فأجيب عنه بذكر الكمية، قال القفال: قد يقول الرجل لآخر يسأله عن مذهب رجل وخلقته. ما فلان هذا؟ فيقول: هو رجل من مذهبه كذا، ومن خلقه كذا، إذ عرفت هذا فنقول: كان الناس لما رآوا الله ورسوله يحضن على الانفاق، ويدلان على عظيم ثوابه، سألوا عن مقدار ما كفوا به، هل هو كل المال أو بعضه، فأعلمهم الله أن العفو مقبول، وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدي رحمه الله: أصل العفو في اللغة الزيادة. قال تعالى (خذ العفو) أي الزيادة، وقال أيضا (حتى عفا) أي زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال: العفو ماسهل وتيسر مما يكون فاضلا عن الكفاية يقال: خذ ما عفا لك. أي ما تيسر، ويشبه أن يكون العفو عن الذنب راجعا إلى التيسر 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 إذا أوصله إليه من غير الحاح في المطالبة، وهو راجع إلى التخفيف؛ ويقال: أعطاه كذا عفوا صفوا، إذا لم يكدر عليه بالأذى، ويقال: خذ من الناس ما عفا لك، أي ما تيسر، ومنه قوله تعالى (خذ العفو) أي ماسهل لك من أخلاق الناس، ويقال للأرض السهلة: العفو، وإذا كان العفو هو التيسير فالغالب أن ذلك، إنما يكون فيما يفضل عن حاجة الإنسان في نفسه وعياله، ومن تلزمه مؤتهم فقول من قال: العفو هو الزيادة راجع إلى التفسير الذي ذكرناه، وجملة التأويل أن الله تعالى أدب الناس في الانفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام (وأت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين) وقال (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) وقال (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا) وقال صلى الله عليه وسلم «إذا كان عند أحدكم شيء 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، إذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال: يا رسول الله خذها صدقة فوالله لأملك غيرها، فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أتاه من بين يديه، فقال: هاتها مغضبا فأخذها منه، ثم حذفه بها بحيث لو أصابته لأوجعته، ثم قال: يا نبيي أحدم بماله لا يملك غيره، ثم يجلس يتكفف الناس، إنما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها. وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يحبس لأهله قوت سنة. وقال الحكماء: الفضيلة بين طرفي الإفراط والتفريط، فالانفاق الكثير هو التبذير، والتقليل جدا هو التقدير، 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 في كل هذه الأمور ، فلذلك كان أكمل من الكل

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ أبو عمرو (العفو) بضم الواو والباقون بالنصب ، فمن رفع جعل «ذا» بمعنى «الذي» وينفقون صلته كأنه قال: ما الذي ينفقون؟ فقال: هو العفو ، ومن نصب كان التقدير: ما ينفقون وجوابه: ينفقون العفو

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا في أن المراد بهذا الانفاق هو الانفاق الواجب أو التطوع أما القائلون بأنه هو الانفاق الواجب ، فلهم قولان : الأول : قول أبي مسلم يجوز أن يكون العفو هو الزكاة فجاء ذكرها ههنا على سبيل الاجمال ، وأما تفاصيلها فمذكورة في السنة . الثاني : أن هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالناس كانوا مأمورين بأن يأخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم في عامهم . ثم ينفقوا الباقي ، ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة فعلى هذا التقدير تكون الآية منسوخة .

﴿القول الثاني﴾ أن المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة ، واحتج هذا القائل بأنه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلها لم يبين . بل فوضه إلى رأى المخاطب علينا أنه ليس بفرض .

وأجيب عنه : بأنه لا يبعد أن يوجب الله شيئاً على سبيل الاجمال . ثم يذكر تفصيله ، وبيانه بطريق آخر .

أما قوله ﴿كذلك يبين الله لكم الآيات﴾ فمعناه أنى بينت لكم الأمر فيما سألتهم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه ، فهكذا أبين لكم في مستأنف أيامكم جميع ما تحتاجون .

وقوله ﴿لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة﴾ فيه وجوه : الأول : قال الحسن : فيه تقديم وتأخير ، والتقدير : كذلك يبين الله لكم الآيات في الدنيا والآخرة لعلكم تتفكرون . والثاني : (كذلك يبين الله لكم الآيات) فيعرفكم أن الخير والميسر فيهما منافع في الدنيا ومضار في الآخرة فإذا تفكرتم في أحوال الدنيا والآخرة علمتم أنه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا . الثالث : يعرفكم أن إنفاق المال في وجوه الخير لأجل الآخرة وإمساكه لأجل الدنيا فتتفكرون في أمر الدنيا والآخرة وتعلمون أنه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا .

واعلم أنه لما أمكن إجراء الكلام على ظاهره كما قررناه في هذين الوجهين ففرض التقديم والتأخير على ما قاله الحسن يكون عدولاً عن الظاهر للدليل ، وأنه لا يجوز .

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَآخُوا نِكْمًا
وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمَصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٢٠»

الحكم الخامس

قوله تعالى ﴿ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فآخوانكم والله يعلم
المفسد من المصالح ولو شاء الله لأعنتكم إن الله عزيز حكيم﴾
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن أهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع بأموال اليتامى وربما تزوجوا
باليتمة طمعاً في مالها أو يزوجه من ابن له لئلا يخرج مالها من يده ، ثم ان الله تعالى أنزل
قوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً) وأنزل في الآيات
(وإن خفتن أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وقوله (ويستفتونك
في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتسلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن
ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن ، والمستضعفين من ولدان ، وأن تقوموا لليتامى
بالقسط ، وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليماً) وقوله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي
أحسن) فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى ، والمقاربة من أموالهم ، والقيام بأموالهم ، فعند
ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم ، فثقل ذلك على الناس ، وبقوا متحيرين إن
خالطوهم وتولوا أمر أموالهم ، استعدوا للوعيد الشديد ، وان تركوهم وأعرضوا عنهم ، اختلت
معيشة اليتامى ، فتحير القوم عند ذلك

ثم ههنا يحتمل أنهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة ، يحتمل أن السؤال كان في قلبهم ، وأنهم
تمنوا أن يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، ويروى أنه لما نزلت
تلك الآيات اعتزلوا أموال اليتامى ، واجتنبوا مخالطتهم في كل شيء ، حتى كان يوضع لليتيم طعام
فيفضل منه شيء فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد ، وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلاً وطعاماً وشراباً
معظم ذلك على ضعفة المسلمين ، فقال عبد الله بن رواحة : يا رسول الله مالكننا منازل تسكنها الأيتام
ولا كلنا يجد طعاماً وشراباً يفردهما لليتيم ، فنزلت هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (قل إصلاح لهم خير) فيه وجوه: أحدها: قال القاضى: هذا الكلام يجمع النظر فى صلاح مصالح اليتيم بالتقويم، والتأديب، وغيرهما، لسكى ينشأ على علم وأدب وفضل لأن هذا الصنع أعظم تأثيراً فيه من اصلاح حاله بالتجارة، ويدخل فيه أيضاً اصلاح ماله كى لا تأكله النفقة من جهة التجارة، ويدخل فيه أيضاً معنى قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب) ومعنى قوله (خير) يتناول حال المتكفل، أى هذا العمل خير له من أن يكون مقصراً فى حق اليتيم، ويتناول حال اليتيم أيضاً، أى هذا العمل خير لليتيم من حيث أنه يتضمن صلاح نفسه، وصلاح ماله، فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولى فان قيل: ظاهر قوله (قل إصلاح لهم خير) لا يتناول إلا تدبير أنفسهم دون ماله

قلنا: ليس كذلك لأن ما يودى إلى إصلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون إصلاحاً حاله، فلا يتمتع دخوله تحت الظاهر، وهذا القول أحسن الأقوال المذكورة فى هذا الموضع. وثانيها: قول من قال: الخبر عائد إلى الولى، يعنى إصلاح أموالهم من غير عوض ولا أجره خير للولى وأعظم أجرآله. والثالث: أن يكون الخبر عائداً إلى اليتيم، والمعنى أن مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم والاعراض عن مخالطتهم، والقول الأول أولى، لأن اللفظ مطلق، فتخصيصه ببعض الجهات دون البعض، ترجيح من غير مرجح، وهو غير جائز، فوجب حمله على الخيرات العائدة إلى الولى، وإلى اليتيم فى إصلاح النفس، وإصلاح المال، وبالجملة فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة، فينبغى أن يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير فى الدنيا والآخرة لنفسه، واليتيم فى ماله وفى نفسه، فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية

أما قوله تعالى ﴿وان تخالطوهم فاخوانكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز، ومنه يقال للجماع: الخلاط ويقال: خولط الرجل إذا جن، والخللاط الجنون لاختلاط الأمور على صاحبه بزوال عقله

﴿المسألة الثانية﴾ فى تفسير الآية وجوه: أحدها: 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 أباح 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 إفساد أموالهم فذلك جائز. وثانيها: أن يكون المراد بهذه المخالطة أن يتفنعوا بأموالهم بقدر ما يكون أجره مثل ذلك العمل، والقائلون بهذا القول، منهم من جوز

ذلك ، سواء كان القيم غنياً أو فقيراً ، ومنهم من قال : إذا كان القيم غنياً لم يأكل من ماله ، لأن ذلك فرض عليه ، وطلب الأجرة على العمل الواجب لا يجوز ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) وأما إن كان القيم فقيراً فقالوا انه يأكل بقدر الحاجة ، ويرده إذا أيسر ، فان لم يوسر تحلله من اليتيم ، وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : أنزلت نفسى من مال الله تعالى بمنزلة ولى اليتيم : إن استعنت استعفت ، وإن افتقرت أكلت قرضاً بالمعروف ثم قضيت ، وعن مجاهد أنه إذا كان فقيراً وأكل بالمعروف فلا قضاء عليه .

﴿القول الثالث﴾ أن يكون معنى الآية ان يخطئوا أموال اليتامى بأموال أنفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبي

﴿والقول الرابع﴾ وهو اختيار أبى مسلم : أن المراد بالخطأ المصاهرة فى النكاح ، على نحو قوله (وإن خفتم أن لا 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 خاط لليتيم نفسه ، والشركة خاط لوالديه . وثانيها : أن الشركة داخلة فى قوله (قل اصلاح لهم خير) والخط من جهة النكاح ، ونزويج البنات منهم لم يدخل فى ذلك ، فحمل الكلام على هذا الخط أقرب . وثالثها : أن قوله تعالى (فاخوانكم) يدل على أن المراد بالخط هو هذا النوع من الخط ، لأن اليتيم لو لم يكن من أولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحرى إذا كان مسلماً ، فوجب أن تكون الإشارة بقوله (فاخوانكم) إلى نوع آخر من المخالطة . ورابعها : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (ولا تنكحوا المشركت حتى يؤمن) فكان المعنى أن المخالطة المنسوب إليها إنما هى فى اليتامى الذين هم لكم إخوان بالاسلام ، فهم الذين ينبغى أن تناكحوهم لتأكيد الألفة ، فان كان اليتيم من المشركت فلا تفعلوا ذلك .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (فاخوانكم) أى فهم إخوانكم ، قال الفراء : ولو نصبتة كان صواباً ، والمعنى فاخوانكم تخالطون .

أما قوله ﴿والله يعلم المفسد من المصلح﴾ فقول : المفسد لأموالهم من المصلح لها ، وقيل : يعلم ضامراً من أراد الفساد والطمع فى مالهم بالنكاح من المصلح ، يعنى : انكم إذا أظهرتم من أنفسكم ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك فى قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضاً آخر ، فالله مطلع على ضمائركم عالم بما فى قلوبكم ، وهذا تهديد عظيم ، والسبب أن اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه ، وليس له

أحد يراعيا ، فكأنه تعالى قال : لما لم يكن له أحد يتكفل بمصالحه ، فأنا ذلك المتكفل ، وأنا المطالب لوليه ، وقيل : والله يعلم المصلح الذي يلي من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله ، ويعلم المفسد الذي لا يلي من اصلاح أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله ، فاتقوا أن تتناولوا من مال اليتيم شيئاً من غير اصلاح منكم لمالهم
أما قوله تعالى ﴿ولو شاء الله لأعتكم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الاعنات» الحمل على مشقة لا تطاق ، يقال : أعنت فلان فلانا إذا أوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه ، وتعتته تعنتا إذا لبس عليه في سؤاله ، وعنت العظم المجرور إذا انكسر بعد الجبر وأصل «العنت» من المشقة ، وأكمة عنوت إذا كانت شاقة كدودا ، ومنه قوله تعالى (عزيز عليه ما عنتم) أي شديد عليه ماشق عليكم ، ويقال : أعنتني في السؤال أي شدد على وطلب عنتي وهو الاضرار وأما المفسرون فقال ابن عباس : لو شاء الله لجعل ما أصبتم من أموال اليتامى موبقا وقال عطاء : ولو شاء الله لأدخل عليكم المشقة كما أدخلتكم على أنفسكم ، ولضيق الأمر عليكم في مخالطتهم ، وقال الزجاج : ولو شاء الله لكفكم ما يشتد عليكم

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الجبائي بهذه الآية ، فقال : انها تدل على أنه تعالى لم يكلف العبد بما لا يقدر عليه ، لأن قوله (ولو شاء الله لأعتكم) يدل على أنه تعالى لم يفعل الاعنات والضيق في التكليف ، ولو كان مكلفاً بما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق

واعلم أن وجه هذا الاستدلال أن كلمة «لو» تفيد انتفاء الشيء لا انتفاء غيره ، ثم سألو أنفسهم بأن هذه الآية وردت في حق اليتيم ، وأجابوا عنه بأن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وأيضاً فولى هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى فيه قدرة الاصلاح ، لأن هذا هو قولهم فيمن يختار خلاف الاصلاح ، وإذا كان كذلك فكيف يجوز أن يقول تعالى فيه خاصة (ولو شاء الله لأعتكم) مع أنه كلفه بما لا يقدر عليه ، ولا سبيل له إلى فعله ، وأيضاً فالاعنات لا يصح إلا فيمن يتمكن من الشيء فيشوق عليه ويضيق ، فأما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه ، وعند الخصم الولي إذا اختار الاصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد ، وإذا لم يقدر على الفساد لا يصح أن يقال فيه (ولو شاء الله لأعتكم)

والجواب عنه : المعارضة بمسألة العلم والداعي ، والله أعلم
﴿المسألة الثالثة﴾ احتج السكبي بهذه الآية على أنه تعالى قادر على خلاف العدل ، لأنه لو امتنع

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ
 وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلِعَبَدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ
 وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِآذَنِهِ
 وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ «٢٢١»

وصفه بالقدرة على الاعنات ماجاز أن يقول (ولو شاء الله لأعتكم) وللنظام أن يجب أن هذا
 معلق على مشيئة الاعنات ، فلم قلت بأن هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه تعالى ، والله أعلم

الحكم السادس

قوله تعالى «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن» الآية ابتداء حكم وشرع ، أو هو متعلق بما تقدم .
 ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى
 النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة باذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون
 اعلم أن هذه الآية نظير قوله (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) وقرىء بضم التاء ، أى لاتزوجوهن
 وعلى هذه القراءة لا يزوجوهن

واعلم أن المفسرين اختلفوا في أن هذه الآية ابتداء حكم وشرع ، أو هو متعلق بما تقدم .
 فالأكثر على أنه ابتداء شرع في بيان ما يحل ويحرم ، وقال أبو مسلم : بل هو متعلق بقصة
 اليتامى ، فإنه تعالى لما قال (وان تخالطوهم فاخوانكم) وأراد مخالطة النكاح عطف عليه ما يبعث
 على الرغبة في اليتامى ، وأن ذلك أولى مما كانوا يتعاطون من الرغبة في المشركات ، وبين أن أمة
 مؤمنة خير من مشركة وان بلغت النهاية فيما يقتضى الرغبة فيها ، ليدل بذلك على ما يبعث على التزوج
 باليتامى ، وعلى تزويج الأيتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية لما أمر به من النظر في صلاحهم وصلاح
 أموالهم ، وعلى الوجهين فحكم الآية لا يختلف . ثم في الآية مسائل

«المسألة الأولى» روى عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام بعث مرثد بن أبي مرثد حليفاً
 لبني هاشم إلى مكة ، ليخرج أناساً من المسلمين بها سراً ، فعند قدومه جاءته امرأته يقال لها عناق

خليفة له في الجاهلية ، أعرضت عنه عند الاسلام ، فالتفت الخلو ، فعرها أن الاسلام يمنع من ذلك ، ثم وعدا أن يستأذن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها ، فلما انصرف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى في أمر عناق ، وسأله هل يحل له التزوج بها فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿المسألة 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 إلا 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 أن النكاح كالمقابل للسفاح ، ومعلوم أن السفاح مشتمل على الوطء ، فلو كان النكاح اسما للوطء لا تمتنع كون النكاح مقابلا للسفاح . وثالثها : قوله تعالى (وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم) ولا شك أن لفظ «أنكحوا» لا يمكن حمله إلا على العقد . ورابعها : قول الأعشى ، أنشده الواحدى في البسيط

فلا تقربن من جارة إن سرها عليك حرام فانكحن أو تأيما

وقوله «فانكحن» لا يحتمل إلا الأمر بالعقد ، لأنه قال «لا تقربن جارة» يعنى مقاربتها على الطريق الذى يحرم ، فاعقد وتزوج ، والا فتأيم وتجنب النساء ، وقال الجمهور من أصحاب أبى حنيفة أنه حقيقة في الوطء ، واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : قوله تعالى (فان طلقها فلا يحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) نفي الحل ممتد إلى غاية النكاح ، والنكاح الذى تنتهى به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام «لا حتى تذوق عسيلته ويذوق 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 الأرض اذا وصل إليها ، ونكح النعاس عينه ، وفي المثل أنكحنا الفرافستري ، وقال الشاعر :

التاركين على طهر نساءهم وناكحين بشطى دجلة البقرا

وقال المتنبي أنكحت صم حصاها خف يعملة تعثرت بيك السهل والجبلا

ومعلوم أن 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 أبا علي عن قولهم : نكح المرأة . فقال : فرقت العرب في

الاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس ، فإذا قالوا : نكح فلان فلانة : أرادوا أنه تزوجها وعقد عليها ، وإذا قالوا : نكح امرأته أو زوجته ، لم يريدوا غير المجامعة ، لأنه إذا ذكر أنه نكح امرأته أو زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد ، فلم تحمل الكلمة غير المجامعة ، فهذا تمام ما في هذا اللفظ من البحث ، وأجمع المفسرون على أن المراد من قوله (ولا تتكحوا) في هذه الآية أي لا تعقدوا عليهن عقد النكاح

(المسألة الثالثة) اختلفوا في أن لفظ «المشرك» هل يتناول الكفار من أهل الكتاب ، فأنكر بعضهم ذلك ، والأكثر من العلماء على أن لفظ «المشرك» يندرج فيه الكفار من أهل الكتاب وهو المختار ، ويدل عليه وجوه : أحدها : قوله تعالى (وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصراني المسيح ابن الله) ثم قال في آخر الآية (سبحانه عما يشركون) وهذه الآية صريحة في أن اليهودي والنصراني مشرك . وثانيها : قوله تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) دلت هذه الآية على أن ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يغفر الله تعالى في الجملة ، ولما كان ذلك باطلا علمنا أن كفرهما شرك . وثالثها : قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة) فهذا التثليث إما أن يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة ، أو لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة ، والأول باطل . لأن المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادراً ومن كونه حيا ، وإذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها ، كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام ، فكيف يمكن تكفير النصراني بسبب ذلك ، ولما بطل ذلك علمنا أنه تعالى إنما كفرهم لأنهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة مستقلة ، ولذلك فإنهم جوزوا في أقوم الكلمة أن يحل في عيسى ، وجوزوا في أقوم الحياة أن يحل في مريم ، ولولا أن هذه الأشياء المسماة عندهم بالأقانيم ذوات قائمة بأنفسها ، لما جوزوا عليها الانتقال من ذات إلى ذات ، فنبت أهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة أزلية وهذا شرك ، وقول باثبات الآلهة ، فكانوا مشركين ، وإذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك ؛ وجب أن يكون اليهودي كذلك ضرورة أنه لا قائل بالفرق . ورابعها : ما روى أنه عليه الصلاة والسلام أمر أميرا وقال : إذا لقيت عددا من المشركين فادعهم إلى الاسلام ، فإن أجابوك فاقبل منهم . وإن أبوا فادعهم إلى الجزية وعقد الذمة ، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم . سمي من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك ، فدل على أن الذي يسمى بالمشرك . وخامسها : ما احتج به أبو بكر الأصم فقال : كل من جحد رسالته فهو مشرك ، من حيث ان تلك

المعجزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر، وكانوا منكرين صدورها عن الله تعالى، بل كانوا يضيفونها إلى الجن والشياطين، لأنهم كانوا يقولون فيها: إنها سحر وحصلت من الجن والشياطين، فالقوم قد أثبتوا شريكاً لله سبحانه في خلق هذه الأشياء الخارجة عن قدرة البشر، فوجب القطع بكونهم مشركين لأنه لا معنى للاله الا من كان قادراً على خلق هذه الأشياء، واعترض القاضى فقال: انما يلزم هذا إذا سلم اليهودى أن ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الأمور الخارجة عن قدرة البشر، فعند ذلك إذا أضافه إلى غير الله تعالى كان مشركاً، أما إذا أنكر ذلك وزعم أن ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدر العباد عليه. لم يلزم أن يكون مشركاً بسبب إضافة ذلك إلى غير الله تعالى

والجواب: أنه لا اعتبار باقراره أن تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر أم لا، انما الاعتبار يدل على أن ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر، فمن نسب ذلك الى غير الله تعالى كان مشركاً، كما أن انساناً لو قال: ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر، ثم أسند خلق الحيوان والنبات الى الأفلاك والكواكب كان مشركاً، فكذا ههنا، فهذا مجموع ما يدل على أن اليهودى والنصرانى يدخلان تحت اسم المشرك، واحتج من أباه بأن الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين المشركين في الذكر، وذلك يدل على أن أهل الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك، وإنما قلنا أنه تعالى فصل لقوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا) وقال أيضاً (ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين) وقال (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) ففي هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف أحدهما على الآخر، وذلك يوجب التغير والجواب: أن هذا مشكل بقوله تعالى (واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) وبقوله تعالى (من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) فان قالوا انما خص بالذكر تنبيهاً على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور، قلنا: فههنا أيضاً إنما خص عبدة الأوثان في هذه الآيات بهذا الاسم تنبيهاً على كمال درجتهم في هذا الكفر، فهذا جملة ما في هذه المسألة ثم اعلم أن القائلين بأن اليهود والنصارى يندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم: وقوع هذا الاسم عليهم من حيث اللغة لما بينا أن اليهود والنصارى قائلون بالشرك، وقال الجبائى والقاضى هذا الاسم من جملة الأسماء الشرعية، واحتج على ذلك بأنه قد تواتر النقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه كان يسمى كل من كان كافراً بالمشرك، وقد كان في الكفار من لا يثبت إليها أصلاً أو كان شاكاً في وجوده، أو كان شاكاً في وجود الشريك، وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرًا

للبعث والقيامة ، فلا جرم كان منكراً للبعثة والتكليف ، وما كان يعبد شيئاً من الأوثان ، والذين كانوا يعبدون الأوثان فيهم من كانوا يقولون : انها شركاء الله في الخلق وتديبير العالم ، بل كانوا يقولون : هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت أن الأكثرين منهم كانوا مقرين بأن إله العالم واحد وأنه ليس له في الالهية معين في خالق العالم وتديبيره وشريك ونظير اذا ثبت هذا ظهر أن وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الأسماء اللغوية ، بل من الاسماء الشرعية ، كالصلاة والزكاة وغيرهما ، وإذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم ، فهذا جملة الكلام في هذه المسألة وبالله التوفيق

﴿المسألة الرابعة﴾ الذين قالوا : ان اسم المشرك لا يتناول إلا عبدة الأوثان 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 أنه لا يجوز نكاح الكافرة أصلاً ، سواء كانت من أهل الكتاب أو لا ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالأكثر من الأئمة قالوا انه يجوز للرجل أن يتزوج بالكتابية ، وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو أحد الأئمة الزيدية أن ذلك حرام . حجة الجمهور قوله تعالى في سورة المائدة (والمحصنات من الذين أتوا الكتاب) وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد منه : من آمن بعد أن كان من أهل الكتاب ؟

قلنا : هذا لا يصح من قبل أنه تعالى أولاً أحل المحصنات من المؤمنات ، وهذا يدخل فيه من آمن منهن بعد الكفر ، ومن كن على الايمان من أول الأمر ، ولأن قوله (من الذين أتوا الكتاب) يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحة ، وبما يدل على جواز ذلك ماروى أن الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات ، وما ظهر من أحد منهم إنكار على ذلك ، فكان هذا إجماعاً على الجواز

نقل أن حديفة تزوج يهودية أو نصرانية ، فكتب اليه عمر أن خل سبيلها ، فكتب اليه : أتزعم أنها حرام ؟ فقال : لا ولكنني أخاف

وعن جابر بن عبد الله رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «تزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا» ويدل عليه أيضاً الخبر المشهور ، وهو ماروى عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال في المجوس «سنوا بهم سنة أهل الكتاب ، غيرنا كحى نسائهم ولا آكلى ذبائحهم» ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزاً لكان هذا الاستثناء عبثاً ، واحتج القائلون بأنه لا يجوز بأمر : أولها : أن لفظ المشرك يتناول الكتابية على ما بيناه ، فقوله (ولا تنكحوا

المشركات حتى يؤمن) صريح في تحريم نكاح الكتائية، والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر، فوجب المصير إليه، ثم قالوا: وفي الآية ما يدل على تأكيد ما ذكرناه، وذلك لأنه تعالى قال في آخر الآية (أولئك يدعون إلى النار) والوصف إذا ذكر عقيب الحكم، وكان الوصف مناسباً للحكم فالظاهر أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكأنه تعالى قال: حرمت عليكم نكاح المشركات لأنهن يدعون إلى النار وهذه العلة قائمة في الكتائية، فوجب القطع بكونها محرمة

﴿والحجة الثانية﴾ لهم: أن ابن عمر سئل عن هذه المسألة فتلا آية التحريم وآية التحليل، ووجه الاستدلال أن الأصل في الأبضاع الحرمة، فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطاً، فوجب بقاء حكم الأصل، وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الأختين في ملك اليمين، فقال: أحلتها آية وحرمتها آية، فحكمت عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه، فكذا ههنا

﴿الحجة الثالثة﴾ لهم: حكى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم أصناف النساء إلا المؤمنات، واحتج بقوله تعالى (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله) وإذا كان كذلك كانت كالمردة في أنه لا يجوز إيراد العقد عليها

﴿الحجة الرابعة﴾ التمسك بأثر عمر: حكى أن طلحة نكح يهودية، وحذيفة نصرانية، فغضب عمر رضي الله عنه عليهما غضباً شديداً، فقالا: نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب، فقال: إن حل طلاقهن فقد حل نكاحهن، ولكن أتزعمن منكم

أجاب الأولون عن الحجة الأولى بأن من قال: اليهودي والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرك، فالاشكال عنه ساقط، ومن سلم ذلك قال: إن قوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) أخص من هذه الآية، فإن صححت الرواية أن هذه الحرمة ثبتت ثم زالت، جعلنا قوله (والمحصنات) ناسخاً، وإن لم تثبت جعلناه مخصصاً، أقصى ما في الباب أن النسخ والتخصيص خلاف الأصل، إلا أنه لما كان لا سبيل إلى التوفيق بين الآيتين إلا بهذا الطريق وجب المصير إليه، أما قوله ثانياً أن تحريم نكاح الوثنية إنما كان لأنها تدعو إلى النار، وهذا المعنى قائم في الكتائية، قلنا: الفرق بينهما أن المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة، فلعل الزوج يحبها، ثم إنها تحمله على المقاتلة مع المسلمين، وهذا المعنى غير موجود في الذمية، لأنها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة، فلا يفضى حصول ذلك النكاح إلى المقاتلة، أما قوله ثالثاً إن آية التحريم والتحليل قد تعارضتا. فنقول: لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع، فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم

وهذا بخلاف الآيتين في الجمع بين الأختين في ملك اليمين ، لأن كل واحدة من تينك الآيتين أخص من الأخرى من وجه وأعم من وجه آخر ، فلم يحصل سبب الترجيح فيه
أما قوله ههنا (والمحصنات من الذين أتوا الكتاب) أخص من قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) مطلقا ، فوجب حصول الترجيح
وأما التمسك بقوله تعالى (فقد حبط عمله)

فجوابه : أنا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة في أحكام كثيرة ، فلم لا يجوز الفرق بينهما أيضا في هذا الحكم ؟

وأما التمسك بأثر عمر فقد نقانا عنه أنه قال : ليس بحرام ، وإذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله أعلم

﴿المسألة الخامسة﴾ اتفق الكل على أن المراد من قوله (حتى يؤمن) الاقرار بالشهادة والتزام أحكام الاسلام ، وعند هذا احتجت الكرامية بهذه الآية على أن الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا غاية التحريم ، والذي هو غاية التحريم ههنا الاقرار ، فثبت أن الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار ، واحتج أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه : أحدها : أنا بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) أن الايمان عبارة عن التصديق بالقلب . وثانيها : قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى (وما هم بمؤمنين) كذبا . وثالثها : قوله (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا) ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله (قل لم تؤمنوا) كذبا ، ثم أجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بأن التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع عليه فأقيم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب

﴿المسألة السادسة﴾ نقل عن الحسن أنه قال : هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزوج المشركات ، قال القاضي : كونهم قبل نزول هذه الآية مقدمين على نكاح المشركات إن كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الآية بأنها ناسخة ، لأنه ثبت في أصول الفقه أن الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا حكيمين شرعيين ، أما إن كان جواز نكاح المشركة قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة

أما قوله تعالى ﴿ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو مسلم : اللام في قوله (ولأمة) في إفادة التوكيد تشبه لام القسم

﴿المسألة الثانية﴾ الخير هو النفع الحسن ، والمعنى : أن المشركة لو كانت ثابتة في المال والجمال والنسب ، فالأمة المؤمنة خير منها لأن الايمان متعلق بالدين والمال والجمال ، والنسب متعلق بالدنيا ، والدين خير من الدنيا ولأن الدين أشرف الأشياء عند كل أحد ، فعند التوافق في الدين تكمل المحبة ، فتكمل منافع الدنيا من الصحة والطاعة وحفظ الأموال والأولاد ، وعند الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة ، فلا يحصل شيء من منافع الدنيا من تلك المرأة ، وقال بعضهم المراد بالأمة مؤمنة خير من حرة مشركة ، واعلم أنه لا حاجة إلى هذا التقدير لوجهين : أحدهما : أن اللفظ مطلق . والثاني : أن قوله (ولو أعجبتكم) يدل على صفة الحرية ، لأن التقدير : ولو أعجبتكم بحسبها أو مالها أو حررتها أو نسبها ، فكل ذلك داخل تحت قوله (ولو أعجبتكم)

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الجبائي : ان الآية دالة على أن القادر على طول الحرة ، يجوز له التزوج بالأمة ، على ما هو مذهب أبي حنيفة ، وذلك لأن الآية دلت على أن الواجد لطول الحرة المشركة يجوز له التزوج بالأمة ، لكن الواجد لطول الحرة المشركة يكون لا محالة واجداً لطول الحرة المسلمة لأن سبب التفاوت في الكفر والايان لا يتفاوت بقدر المال المحتاج اليه في أهبة النكاح ، فيلزم قطعاً أن يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الأمة ، وهذا استدلال لطيف في هذه المسألة .

﴿المسألة الرابعة﴾ في الآية إشكال ، وهو أن قوله (ولا تنكحوا المشركات) يقتضى حرمة نكاح المشركة ، ثم قوله (ولأمة مؤمنة خير من مشركة) يقتضى جواز التزوج بالمشركة ، لأن لفظة أفعل تقتضى المشاركة في الصفة ، ولأحدهما مزية

قلنا : نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ، ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الآخرة ، والنفعان يشتركان في أصل كونهما نفعاً ، إلا أن نفع الآخرة له المزية العظمى ، فاندفع السؤال والله أعلم

أما قوله ﴿ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا﴾ فلا خلاف ههنا أن المراد به الكل ، وأن المؤمنة لا يحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة وقوله ﴿ولعبد مؤمن خير من مشرك﴾ فالكلام فيه على نحو ما تقدم

أما قوله ﴿أولئك يدعون إلى النار﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية نظير قوله : مالي أدعوكم إلى النجاة وتدعونني إلى النار

فان قيل : فكيف يدعون إلى النار وربما لم يؤمنوا بالنار أصلاً ، فكيف يدعون إليها

وجوابه: أنهم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوها: أحدها: أنهم يدعون إلى ما يؤدي إلى النار، فإن الظاهر أن الزوجية مظنة الألفة والمحبة والمودة، وكل ذلك يوجب الموافقة في المطالب والأغراض، وربما يؤدي ذلك إلى انتقال المسلم عن الإسلام بسبب موافقة حبيبه فإن قيل: احتمال المحبة حاصل من الجانبين، فكما يحتمل أن يصير المسلم كافراً بسبب الألفة والمحبة، يحتمل أيضاً أن يصير الكافر مسلماً بسبب الألفة والمحبة، وإذا تعارض الاحتمالان وجب أن يتساقطا، فيبقى أصل الجواز

قلنا: إن الرجحان لهذا الجانب لأن بتقدير أن ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة، وبتقدير أن ينتقل المسلم عن إسلامه يستوجب العقوبة العظيمة، والاقدام على هذا العمل دأب بين أن يلحقه مزيد نفع، وبين أن يلحقه ضرر عظيم، وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر، فلهذا السبب رجح الله تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق

﴿التأويل الثاني﴾ أن في الناس من حمل قوله (أولئك يدعون إلى النار) أنهم يدعون إلى ترك المحاربة والقتال، وفي تركهما وجوب استحقاق النار والعذاب، وغرض هذا القائل من هذا التأويل أن يجعل هذا فرقا بين الذميمة وبين غيرها. فإن الذميمة لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق

﴿التأويل الثالث﴾ أن الولد الذي يحدث ربما دعاه الكافر إلى الكفر، فيصير الولد من أهل النار، فهذا هو الدعوة إلى النار (والله يدعو إلى الجنة) حيث أمرنا بتزويج المسلمة حتى يكون الولد مسلماً من أهل الجنة

أما قوله تعالى ﴿والله يدعو إلى الجنة والمغفرة باذنه﴾ ففيه قولان:

﴿القول الأول﴾ أن المعنى وأولياء الله يدعون إلى الجنة، فكأنه قيل: أعداء الله يدعون إلى النار، وأولياء الله يدعون إلى الجنة والمغفرة، فلا جرم يجب على العاقل أن لا يدور حول المشركات اللواتي هن أعداء الله تعالى، وأن ينكح المؤمنات فانهم يدعون إلى الجنة والمغفرة. والثاني: أنه سبحانه لما بين هذه الأحكام وأباح بعضها وحرّم بعضها، قال (والله يدعو إلى الجنة والمغفرة) لأن من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة

أما قوله ﴿باذنه﴾ فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل الذي يستحق به الجنة والمغفرة، ونظيره قوله (وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله) وقوله (وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله) وقوله (وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله) وقرأ الحسن (والمغفرة باذنه) بالرفع أي: والمغفرة حاصلة بتيسيره

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ
وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ
يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ «٢٢٢»

أما قوله تعالى ﴿ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون﴾ فمعناه ظاهر

الحكم السابع

قوله تعالى ﴿ويسألونك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الأسئلة ، فذكر الثلاثة الأول بغير الواو ، وذكر الثلاثة الأخيرة بالواو ، والسبب أن سؤالهم عن تلك الحوادث الأول وقع في أحوال متفرقة ، فلم يوث فيها بحرف العطف ، لأن كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ ، وسألوا عن المسائل الثلاثة الأخيرة في وقت واحد ، فجاء بحرف الجمع لذلك ، كأنه قيل : يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر ، والسؤال عن كذا ، والسؤال عن كذا

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن اليهود والمجوس كانوا يبالغون في التباعد عن المرأة حال حيضها ، والنصارى كانوا يجمعونهن ولا يبالون بالحيض ، وأن أهل الجاهلية كانوا إذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها ، ولم يشاربوها ، ولم يجالسوها على فرش ، ولم يساكنوها في بيت ، كفعل اليهود والمجوس ، فلما نزلت هذه الآية أخذ المسلمون بظاهر الآية فأخرجوهن من بيوتهن ، فقال ناس من الأعراب : يا رسول الله البرد شديد ، والثياب قليلة ، فان آثرناهن بالثياب ، هلك سائر أهل البيت ، وان استأثرناها هلكت الحيض ، فقال عليه الصلاة والسلام : إنما أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتن إذا حضن ، ولم آمركم باخراجهن من البيوت كفعل الأعاجم ، فلما سمع اليهود ذلك ، قالوا : هذا الرجل يريد أن لا يدع شيئاً من أمرنا إلا خالفنا فيه ، ثم جاء عباد بن بشير ، وأسيد بن حضير إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخبراه بذلك ، وقالوا : يا رسول الله أفلا ننكحهن في الحيض ؟ فتغير وجه

رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا أنه غضب عليهما فقاما ، فجاءته هدية من لبن ، فأرسل النبي صلى الله عليه وسلم إليهما فسقاهما فعملنا أنه لم يغضب عليهما

﴿المسألة الثالثة﴾ أصل الحيض في اللغة السيل ، يقال : حاض السيل وفاض ، قال الأزهرى : ومنه قيل للحوض حوض ، لأن الماء يحيض إليه أى يسيل إليه ، والعرب تدخل الواو على الياء ، والياء على الواو ، لأنهما من جنس واحد

إذا عرفت هذا فنقول : إن هذا البناء قد يجيء للموضع ، كالمبيت ، والمقيل ، والمغيب ، وقد يجيء أيضا بمعنى المصدر ، يقال : حاضت محيضا ، وجاء مجيئا ، وبات مبيتا ، وحكى الواحدى في البسيط عن ابن السكيت : إذا كان الفعل من ذوات الثلاثة ، نحو : كال يكيل ، وحاض يحيض ، وأشباهه ، فإن الاسم منه مكسور ، والمصدر مفتوح ، من ذلك مال ممالا ، وهذا مما يذهب بالكسر إلى الاسم ، وبالفتح إلى المصدر ، ولو فتحهما جميعا أو كسرها في المصدر والاسم لجاز ، تقول العرب : المعاش والمعيش . والمغاب والمغيب ، والمسار والمسير ، فثبت أن لفظ الحيض حقيقة في موضع الحيض ، وهو أيضا اسم لنفس الحيض ، وإذا ثبت هذا فاعلم أن أكثر المفسرين من الأدباء زعموا أن المراد بالحيض ههنا الحيض ، وعندى أنه ليس كذلك ، إذ لو كان المراد بالحيض ههنا الحيض لكان قوله (فاعتزلوا النساء في الحيض) معناه : فاعتزلوا النساء في الحيض ، ويكون المراد فاعتزلوا النساء في 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 إلى الآية ، ومعلوم أن ذلك خلاف الأصل ، أما إذا حملنا المحيض على موضع الحيض ، كان معنى الآية : فاعتزلوا النساء في موضع الحيض ، ويكون المعنى : فاعتزلوا موضع الحيض من النساء ، وعلى هذا التقدير لا يتطرق إلى الآية نسخ ولا تخصيص ، ومن المعلوم أن اللفظ إذا كان مشتركا بين معنيين ، وكان حمله على أحدهما يوجب محذورا ، وعلى الآخر لا يوجب ذلك المحذور ، فإن حمل اللفظ على المعنى الذى لا يوجب المحذور أولى ، هذا إذا سلمنا أن لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر ، مع أننا نعلم أن استعمال هذا اللفظ في الموضع أكثر وأشهر منه في المصدر

فإن قيل : الدليل على أن المراد من المحيض الحيض أنه قال (هو أذى) أى المحيض أذى ، ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف

قلنا : بتقدير أن يكون المحيض عبارة عن الحيض ، فالحيض في نفسه ليس بأذى لأن الحيض عبارة عن الدم المخصوص ، والأذى كيفية مخصوصة ، وهو عرض ، والجسم لا يكون نفس

العرض ، فلا بد وأن يقولوا : المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى ، وإذا جاز ذلك فيجوز لنا أيضاً أن نقول : المراد أن ذلك الموضوع ذو أذى ، وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد من الحيض الأول هو الحيض ، ومن الحيض الثاني موضع الحيض ، وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال ، فهذا ما عندي في هذا الموضوع وبالله التوفيق

أما قوله تعالى «قل هو أذى» فقال عطاء وقتادة والسدى : أى قدر ، واعلم أن الأذى فى اللغة ما يكره من كل شىء وقوله (فاعتزلوا النساء فى الحيض) الاعتزال التنجى عن الشىء ، قدم ذكر العلة وهو الأذى ، ثم رتب الحكم عليه ، وهو وجوب الاعتزال فان قيل : ليس الأذى إلا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع أن اعتزال المرأة فى الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة

قلنا : العلة غير منقوضة لأن 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 وقدر ، أما دم الاستحاضة فليس كذلك ، بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر فى عمق الرحم فلا يكون أذى ، هذا ما عندي فى هذا الباب ، وهو قاعدة طبية ، وبتقريرها يتلخص ظاهر القرآن من الطعن والله أعلم بمراده

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن دم الحيض موصوف بصفات حقيقية ، ويتفرع عليه أحكام شرعية ، أما الصفات الحقيقية فأمران : أحدهما : المنبع ودم الحيض دم يخرج من الرحم ، قال تعالى (ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن) قيل فى تفسيره : المراد منه الحيض والحمل ، وأما دم الاستحاضة ، فانه لا يخرج من الرحم ، لكن من عروق تنقطع فى فم الرحم ، قال عليه السلام فى صفة دم الاستحاضة «انه دم عرق انفجر» وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه فى دفع النقض عن تعليل القرآن

﴿والنوع الثانى﴾ من صفات دم الحيض : الصفات اتى وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها : فأحدها : أنه أسود . والثانى : أنه تخين . والثالث : أنه محتدم وهو المحترق من شدة حرارته . الرابعة : أنه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا . والخامسة : أن له رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء ، وذلك لأنه من الفضلات التى تدفعها الطبيعة . السادسة : أنه بحراني ، وهو شديد الحرارة وقيل : ماتحصل فيه كندورة تشبها له بماء البحر ، فهذه الصفات هى 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 الأمر فيه فالأصل بقاء التكليف وزوالها إنما يكون لعارض الحيض، فإذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكليف التي كانت واجبة على ما كان، ومن الناس من قال: هذه الصفات قد تشبه على المكلف، فإيجاب التأمل في تلك الدماء وفي تلك الصفات، يقتضى عسراً ومشقة، فالشارع قدر وقتاً مضبوطاً 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 إسقاط العسر والمشقة عن المكلف، ثم إن الأحكام الشرعية للحيض هي المنع من الصلاة والصوم، واجتناب دخول المسجد، ومس المصحف وقراءة القرآن، وتصير المرأة به بالغة، والحكم الثابت للحيض بنص القرآن إنما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الآية عليه.

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي رحمه الله تعالى: أقلها يوم وليلة، وأكثرها خمسة عشر يوماً، وهذا قول علي بن أبي طالب، وعطاء بن أبي رباح، والأوزاعي وأحمد وإسحق رضي الله عنهم، وقال أبو حنيفة والثوري: أقله ثلاثة أيام ولياليهن، فان نقص عنه فهو دم فاسد، وأكثره عشرة أيام، قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن: وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء: إن أقل الحيض يوم وليلة، وأكثره خمسة عشر يوماً، ثم تركه وقال مالك: لا تقدير لذلك في القلة والكثرة، فان وجد ساعة فهو حيض، وإن وجد أياماً فكذلك، واحتج أبو بكر الرازي في أحكام القرآن على فساد قول مالك: فقال: لو كان المقدار ساقطاً في القليل والكثير، لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة، فكان يلزم أن لا يوجد في الدنيا مستحاضة، لأن كل ذلك الدم يكون حيضاً على هذا المذهب، وذلك باطل باجماع الأمة. ولأنه روى أن فاطمة بنت أبي حبيش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم إنى أستحاض فلا أطهر، وأيضاً روى أن حمزة استحيضت سبع سنين، ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لهما إن جميع ذلك حيض، بل أخبرهما أن منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة، فيبطل هذا القول والله أعلم،

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة، لأن لقائل أن يقول: إنما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدم الحيض، فإذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض، وإذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض، وإذا ترددنا في الأمرين كان طريان الحيض مجهولاً، وبقاء التكليف الذي هو الأصل معلوم، والمشكوك لا يعارض المعلوم، فلا جرم حكم ببقاء التكليف الأصلية، فهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة، وإن لم يجعل للحيض زمان معين، وحجة مالك من وجهين: الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم بين علامة دم

الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلًا ، فيدخل تحت قوله تعالى (فاعتزلوا النساء في الحيض) وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبي حبيش «إذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة»

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى قال في دم الحيض (هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض) ذكر وصف كونه أذى في معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال ، وإنما كان أذى للرائحة المنكرة التي فيه ، واللون الفاسد . وللحدة القوية التي فيه ، وإذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني ، فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة في كتاب الله تعالى على سبيل التصريح ، وعندى أن قول مالك قوى جداً ، أما الشافعي فاحتج على أبي حنيفة بوجهين

﴿الحجة الأولى﴾ أنه وجد دم الحيض في اليوم بليته وفي الزائد على العشرة بدليل أنه عليه السلام وصف دم الحيض بأنه أسود محتدم ، فإذا وجد ذلك فقد حصل الحيض ، فيدخل تحت عموم قوله تعالى (فاعتزلوا النساء في الحيض) تركنا العمل بهذا الدليل في الأقل من يوم وليلة ، وفي الأكثر من خمسة عشر يوماً بالاتفاق بيني وبين أبي حنيفة ، فوجب أن يبقى معمولاً به في هذه المدة

﴿الحجة الثانية﴾ للشافعي في جانب الزيادة ما روى أنه صلى الله عليه وسلم لما وصف النساء بنقصان الدين ، فسر ذلك بأن قال: تمسكت احداهن شطر عمرها لا تصلى ، وهذا يدل على أن الحيض قد يكون خمسة عشر يوماً ، لأن على هذا التقدير يكون الطهر أيضاً خمسة عشر يوماً ، فيكون الحيض نصف عمرها ، ولو كان الحيض أقل من ذلك لما وجدت امرأة لا تصلى نصف عمرها ، أجاب أبو بكر الرازي عنه من وجهين : الأول : أن الشطر ليس هو النصف ، بل هو البعض . والثاني : أنه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضاً نصف عمرها ، لأن ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها .

والجواب عن الأول : أن الشطر هو النصف ، يقال : شطرت الشيء أى جعلته نصفين ، ويقال في المثل: أجلب جلباً لك شطره . أى نصفه ، وعن الثاني أن قوله عليه السلام «تمسكت احداهن شطر عمرها لا تصلى» إنما يتناول زماناً هي تصلى فيه ، وذلك لا يتناول الا زمان البلوغ ، واحتج أبو بكر الرازي على قول أبي حنيفة من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ ما روى عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام» قال أبو بكر : فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لأحد

﴿الحجة الثانية﴾ ما روى عن أنس بن مالك ، وعثمان بن أبي العاص الثقفي أنهما قالوا الحيض

ثلاثة أيام ، وأربعة أيام إلى عشرة أيام ، وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين : أحدهما : أن القول إذا ظهر عن الصحابي ولم يخالفه أحد كان إجماعا . والثاني : أن التقدير بما لا سبيل إلى العقل إليه متى روى عن الصحابي فالظاهر أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم

﴿الحجة الثالثة﴾ قوله عليه السلام لحمنة بنت جحش «تحيض 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 إلى العشرة فيبقى ما عداه على الأصل

﴿الحجة الرابعة﴾ قوله عليه السلام في حق النساء «مارأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لعقول ذوى الألباب منهن، فقيل ما نقصان دينهن؟ قال تمكث إحداهن الأيام والليالي لا تصلي» وهذا الخبر يدل على أن مدة الحيض ما يقع عليه اسم الأيام والليالي ، وأقلها ثلاثة ، وأكثرها عشرة لأنه لا يقال في الواحد والاثنين لفظ الأيام ولا يقال في الزائد على العشرة أيام ، بل يقال : أحد عشر يوما أما الثلاثة إلى العشرة فيقال فيها أيام ، وأيضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش دعي الصلاة أيام أقرئك . ولفظ الأيام مختص بالثلاثة إلى العشرة ، وفي حديث أم سلمة في المرأة التي سألتها أنها تهرق الدم ، فقال : لتنظر عدد الليالي والأيام التي كانت تحيض من الشهر فلتترك الصلاة ذلك القدر من الشهر ، ثم لتغتسل وتصل .

فان قيل : لعل حيض تلك المرأة كان مقدرًا بذلك المقدار

قلنا : انه عليه السلام ما سألها عن قدر حيضها بل حكم عاينها بهذا الحكم مطلقا فدل على أن الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الأيام وأيضا قال في حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها ، وذلك عام في جميع النساء .

﴿الحجة الخامسة﴾ وهي حجة ذكرها الجبائي من شيوخ المعتزلة في تفسيره فقال : إن فرض الصوم والصلاة لازم يتعين للعمومات الدالة على وجوبهما ترك العمل بها في الثلاثة إلى العشرة فوجب بقاؤها على الأصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لأن فيما دون الثلاثة حصل اختلاف للعلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على العشرة فقيه أيضا اختلاف العلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضا، فأما من الثلاثة إلى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام الفقهاء في هذه المسألة وبالله التوفيق .

﴿المسألة السادسة﴾ اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن الحيض ، واتفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة ، واختلفوا في أنه هل يجوز الاستمتاع بما دون

السرة وفوق الركبة ، فنقول : ان فسرنا الحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع فقط ، فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه ، بل من يقول : ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على أن الحكم فيما عداه بخلافه ، يقول ان هذه الآية تدل على حل ماسوى الجماع ، أما من يفسر الحيض بالحيض ، كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء في زمان الحيض ، ثم يقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة ، فوجب أن يبقى الباقي على الحرمة وبالله التوفيق

أما قوله تعالى « ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله فاعلم أن قوله (ولا تقربوهن) أى ولا تجامعوهن ، يقال قرب الرجل امرأته إذا جامعها ، وهذا كالتأكيد لقوله تعالى (فاعتزلوا النساء في الحيض) ويمكن أيضا حملها على فائدة جميلة جديدة ، وهى أن يكون قوله (فاعتزلوا النساء في الحيض) نهيًا عن المباشرة في موضع الدم وقوله (ولا تقربوهن) يكون نهيًا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ، ونافع ، وأبو عمرو ، وابن عامر ، ويعقوب الحضرمي ، وأبو بكر عن عاصم ، حتى يطهرن خفيفة من الطهارة ، وقرأ حمزة والكسائي (يطهرن) بالتحديد ، وكذلك حفص عن عاصم ، فمن خفف فهو زوال الدم لأن يطهرن من طهرت المرأة من حيضها ، وذلك إذا انقطع الحيض ، فالمعنى : لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ، ومن قرأ (يطهرن) بالتحديد ، فهو على معنى يتطهرن ، فأدغم كقوله (يا أيها المزمحل ، ويا أيها المدثر) أى المتزمل والمدثر ، وبالله التوفيق

﴿المسألة الثانية﴾ أكثر فقهاء الأمصار على أن المرأة إذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها إلا بعد أن تغتسل من الحيض ، وهذا قول مالك والأوزاعي والشافعي والثوري ، والمشهور عن أبي حنيفة أنها ان رأت الطهر دون عشرة أيام لم يقربها زوجها ، وان رأت له عشرة أيام جاز أن يقربها قبل الاغتسال ، حجة الشافعي من وجهين

﴿الحجة الأولى﴾ أن القراءة المتواترة ، حجة بالاجماع ، فاذا حصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما ، وجب الجمع بينهما

إذا ثبت هذا فنقول : قرئ (حتى يطهرن) بالتحفيف وبالتثقيـل (ويطهرن) بالتحفيف عبارة عن انقطاع الدم ، وبالتثقيـل عبارة عن التطهر بالماء ، والجمع بين الأمرين ممكن ، وجب دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين ، وإذا كان كذلك وجب أن لا تنتهى هذه الحرمة إلا عند حصول الأمرين

﴿الحجّة الثانية﴾ أن قوله تعالى (فاذا تطهروا فأتوهن) علق الايتان على التطهر بكلمة «إذا» وكلمة «إذا» للشرط في اللغة، والمعلق على الشرط عدم الشرط، فوجب أن لا يجوز الايتان عند عدم التطهر، حجة أبي حنيفة رحمه الله قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهروا) نهى عن قربانهن، وجعل غاية ذلك النهى أن يطهروا، بمعنى ينقطع حيضهن، وإذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى، وجب أن لا يبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض، أجاز القاضي عنه بأنه لو اقتصر على قوله (حتى يطهروا) لكان ما ذكرتم لازماً، أما لما ضم إليه قوله (فاذا تطهروا) صار المجموع هو الغاية، وذلك بمنزلة أن يقول الرجل: لا تكلم فلاناً حتى يدخل الدار، فإذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه، فانه يجب أن يتعلق بإباحة كلامه بالأمرين جميعاً، وإذا ثبت أنه لا بد بعد انقطاع الحيض من التطهر، فقد اختلفوا في ذلك التطهر، فقال الشافعي وأكثر الفقهاء: هو الاغتسال، وقال بعضهم: هو غسل الموضع، وقال عطاء وطاوس: هو أن تغسل الموضع وتتوضأ، والصحيح هو الأول لوجهين: الأول: أن ظاهر قوله (فاذا تطهروا) حكم عائد إلى ذات المرأة، فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل بدن، لا في بعض من أبعاض بدنها. والثاني: أن حمله على التطهر الذي يختص الحيض بوجوده، أولى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة كشبوتها في الحيض، فهذا يوجب أن المراد به الاغتسال وإذا أمكن بوجود الماء، وان تعذر ذلك فقد أجمع القائلون بوجود الاغتسال، على أن التيمم يقوم مقامه، وإنما أثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الاجماع، والظاهر يقتضى أن لا يجوز قربانها إلا عند الاغتسال بالماء.

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا في المراد بقوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) وفيه وجوه: الأول: وهو قول ابن عباس، ومجاهد، وإبراهيم، وقتادة، وعكرمة: فأتوهن في المأتى. فانه هو الذي أمر الله به، ولا توتوهن في غير المأتى، وقوله (من حيث أمركم الله) أي في حيث أمركم الله، كقوله (إذ أنودي لكم غشيانهن)، وذلك بأن لا يكن صائمات ولا معتكفات، ولا محرّمات. الثالث: وهو قول محمد ابن الحنفية فأتوهن من قبل الحلال دون الفجور، والأقرب هو القول الأول لأن لفظه «حيث» حقيقة في المكان، مجاز في غيره.

أما قوله ﴿إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ فالكلام في تفسير محبة الله تعالى، وفي تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده إلا أنا نقول: التواب هو المكتر من فعل ما يسمى توبة، وقد

يقال هذا من حق الله تعالى من حيث يكثُر في قبول التوبة
فان قيل : ظاهر الآية يدل على أنه يجب تكثير التوبة مطلقا والعقل يدل على أن التوبة لا تليق
الا بالمذنب ، فمن لم يكن مذنبا وجب أن لا تحسن منه التوبة
والجواب من وجهين : الأول : أن المكلف لا يأمن البتة من التقصير ، فتلزمه التوبة دفعا
لذلك التقصير المجوز . الثاني : قال أبو مسلم الأصفهاني «التوبة» في اللغة عبارة عن الرجوع ،
ورجوع العبد الى الله تعالى في كل الأحوال محمود ، اعترض القاضى عليه بأن التوبة وإن كانت في
أصل اللغة عبارة عن الرجوع ، الا أنها في عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل في الماضي ،
والترك في الحاضر ، والعزم على أن لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حملها على هذا المعنى الشرعى
دون المفهوم اللغوى ، ولأبى مسلم أن يجيب عنه فيقول : مرادى من هذا الجواب أنه ان أمكن
حمل اللفظ على التوبة الشرعية ، فقد صح اللفظ ، وسلم عن السؤال ، وان تعذر ذلك حملته على
التوبة بحسب اللغة الأصلية ، لئلا يتوجه الطعن والسؤال

أما قوله تعالى ﴿ويحب المتطهرين﴾ ففيه وجوه : أحدها : المراد منه التنزيه عن الذنوب والمعاصى
وذلك لأن التائب هو الذى فعله ثم تركه ، والمتطهر هو الذى ما فعله تنزها عنه ، ولا ثالث لهذين
القسمين ، واللفظ محتمل لذلك ، لأن الذنب نجاسة روحانية ، ولذلك قال (إنما المشركون نجس)
فتركه يكون طهارة روحانية ، وبهذا المعنى يوصف الله تعالى بأنه طاهر مطهر ، من حيث كونه منزها
عن العيوب والقبائح ، ويقال : فلان طاهر الذيل

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد : لا يأتىها فى زمان الحيض ، وأن لا يأتىها فى غير المأتى على ما قال
(فأتوهن من حيث أمركم الله) ومن قال بهذا القول قال : هذا أولى لأنه أليق بما قبل الآية ، ولأنه
تعالى قال حكاية عن قوم لوط (أخرجوهم من قريبتكم إنهم أتوا لوطاً) فكان قوله (ويحب
المتطهرين) ترك الاتيان فى الأدبار

﴿والقول الثالث﴾ أنه تعالى لما أمرنا بالتطهر فى قوله (فاذا تطهروا) فلا جرم مدح المتطهر ،
فقال (ويحب المتطهرين) والمراد منه التطهر بالماء ، وقد قال تعالى (رجال يحبون أن يتطهروا)
والله يحب المتطهرين) فقيل فى التفسير : انهم كانوا يستنجون بالماء فأثنى الله عليهم

نَسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنِي شَتَّمْتُمْ وَقَدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا
اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مَلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ «٢٢٣»

الحكم الثامن

قوله تعالى «نساءؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أني شتتم و قدموا لأنفسكم واتقوا الله
واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين»

في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا في سبب النزول وجوها : أحدها : روى أن اليهود قالوا: من
جامع امرأته في قبلها من دبرها كان ولدها أحول مخبلا ، وزعموا أن ذلك في التواراة ، فذكر
ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : كذبت اليهود ونزلت هذه الآية . وثانيها : روى عن
ابن عباس أن عمر جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله هل سكت . وحكى وقوع
ذلك منه ، فأنزل 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 فأنكرت الانصار ذلك
عليهم ، فنزلت الآية

﴿المسألة الثانية﴾ (حرث لكم) أى مزرع ومنبت للولد ، وهذا على سبيل التشبيه ، فخرج
المرأة كالأرض ، والنطفة كالبذر ، والولد كالنبات الخارج ، والحرث مصدر ، ولهذا وحد الحرث
فكان المعنى نساءؤم ذوات حرث لكم ، فهن تحرثون للولد ، فحذف المضاف ، وأيضا قد يسمى
موضع الشيء باسم الشيء على سبيل المبالغة ، كقوله

فإنما هي إقبال وإدبار

ويقال : هذا أمر الله . أى مأموره ، وهذا شهوة فلان . أى مشتهاه ، فكذلك حرث

الرجل محرثه

﴿المسألة الثالثة﴾ ذهب أكثر العلماء إلى أن المراد من الآية أن الرجل مخير بين أن يأتيها
من قبلها في قبلها ، وبين أن يأتيها من دبرها في قبلها ، فقوله (أني شتتم) محمول على ذلك ، ونقل
نافع عن ابن عمر أنه كان يقول : المراد من الآية تجويز إتيان النساء في أدبارهن ، وسائر الناس

كذبوا نافعاً في هذه الرواية ، وهذا قول مالك ، واختيار السيد المرتضى من الشيعة ، والمرضى رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه ، وحجة من قال : إنه لا يجوز إتيان النساء في أدبارهن من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أن الله تعالى قال في آية المحيض (قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض) جعل قيام الأذى علة لحرمة إتيان موضع الأذى ، ولا معنى للأذى إلا ما يتأذى الإنسان منه ، وههنا يتأذى الإنسان بنتن روائح ذلك الدم ، وحصول هذه العلة في محل النزاع أظهر ، فإذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة

﴿الحجة الثانية﴾ قوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) وظاهر الأمر للوجوب ، ولا يمكن أن يقال : انه يفيد وجوب إتيانهن لأن ذلك غير واجب ، فوجب حمله على أن المراد منه أن من أتى المرأة وجب أن يأتيها في ذلك الموضع الذى أمر الله تعالى به ثم هذا غير محمول على الدبر ، لأن ذلك بالاجماع غير واجب فتعين أن يكون محمولا على القبل ، وذلك هو المطلوب

﴿الحجة الثالثة﴾ روى خزيمه ابن ثابت أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن إتيان النساء في أدبارهن ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : حلال . فلما ولى الرجل دعاه فقال : كيف قلت في أى الخريبتين ، أو فى أى الخريبتين ، أو فى أى الخريبتين ، أمن قبلها فى قبلها فنعم ، أمن دبرها فى قبلها فنعم ، أمن دبرها فى دبرها فلا ، ان الله لا يستحي من الحق «لا تؤتوا النساء فى أدبارهن وأراد بخربتها مسلكها ، وأصل الخربة عروة المزادة ، شبه الثقب بها ، والخربة هى الثقبه التى يثقبها الخراز ، كنى به عن المأتى ، وكذلك الخريفة من قولهم : خصفت الجلد إذا خرزته ، حجة من قال بالجواز وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بهذه الآية من وجهين : الأول : أنه تعالى جعل الحرث اسما للمرأة فقال (نساؤكم حرث لكم) فهذا يدل على أن الحرث اسم للمرأة ، لا للموضع المعين ، فلما قال بعده (فأتوا حرثكم أنى شئتم) كان المراد فأتوا نساءكم أنى شئتم ، فيكون هذا إطلاقا فى إتيانهم على جميع الوجوه ، فيدخل فيه محل النزاع

﴿الوجه الثانى﴾ أن كلمة «أنى» معناها أين . قال الله تعالى (أنى لك هذا قالت هو من عند الله) والتقدير : من أين لك هذا فصار تقدير الآية : فأتوا حرثكم أين شئتم وكلمة «أين شئتم» تدل على تعدد الأمكنة ، يقال : اجلس أين شئت ويكون هذا تخييرا بين الأمكنة إذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لا يمكن حمل الآية على الإتيان من قبلها فى قبلها ، أو من دبرها

في قبلها لأن على هذا التقدير المكان واحد ، والتعداد إنما وقع في طريق الإتيان ، واللفظ اللاتق به أن يقال : اذهبوا إليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظة « كيف » بل لفظة « أنى » وثبت أن لفظة « أنى » مشعرة بالتخيير بين الأمكنة ، ثبت أنه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرناه

﴿الحجة الثانية﴾ لهم : التمسك بعموم قوله تعالى (الاعلى 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 أنه لو قال للمرأة : دبرك على حرام ونوى الطلاق أنه يكون طلاقا ، وهذا يقتضى كون دبرها حلالا له ، هذا مجموع كلام القوم في هذا الباب .

أجاب الأولون فقالوا : الذى يدل على أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية إتيان النساء في غير المأتى وجوه : الأول : أن الحرث اسم لموضع الحراثة ، ومعلوم أن المرأة بجميع أجزائها ليست موضعا للحراثة ، فامتنع إطلاق اسم الحرث على ذات المرأة ، ويقتضى هذا الدليل أن لا يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة إلا أنا تر كنا العمل بهذا الدليل في قوله (نساؤكم حرث لكم) لأن الله تعالى صرح ههنا باطلاق لفظ الحرث على ذات المرأة ، فحملنا ذلك على المجاز المشهور ، من تسمية كل الشئ باسم جزئه . وهذه الصورة مفقودة في قوله (فأتوا حرثكم) فوجب حمل الحرث ههنا على موضع الحراثة على التعيين ، فثبت أن هذه الآية لا دلالة فيها إلا على إتيان النساء في المأتى .

﴿الوجه الثانى﴾ في بيان أن هذه الآية لا يمكن أن تكون دالة على ما ذكره : لما بينا أن ما قبل هذه الآية يدل على المنع مما ذكره من وجهين : أحدهما : قوله (قل هو أذى) والثانى : قوله (فأتوهن من حيث أمركم الله) فلو دلت هذه الآية على التجويز لكان ذلك جمعا بين ما يدك على التحريم وبين ما يدل على التحليل في موضع واحد ، والأصل أنه لا يجوز .

﴿الوجه الثالث﴾ الروايات المشهورة في أن سبب نزول هذه الآية اختلافهم في أنه هل يجوز إتيانها من دبرها في قبلها ، وسبب نزول الآية لا يكون خارجا عن الآية ، فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ، ومتى حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة إلى حملها على الصورة الأخرى ، فثبت بهذه الوجوه أن المراد من الآية ليس ما ذكره ، وعند هذا نبحت عن الوجوه التى تمسكوا بها على التفصيل .

﴿أما الوجه الأول﴾ فقد بينا أن قوله (فأتوا حرثكم) معناه : فأتوا موضع الحرث .

﴿وأما الثانى﴾ فإنه لما كان المراد بالحرث في قوله (فأتوا حرثكم) ذلك الموضع المعين لم يكن حمل (أنى

شئتم) على التخيير في المكان ، وعند هذا يضمن فيه زيادة . وهى أن يكون المراد من (أنى شئتم)

فيضم لفظه «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 . لأننا نقول : بل هذا أولى . لأن الأصل في الابضاع الحرمة .

﴿وأما الثالث﴾ فجوابه : أن قوله (الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) عام ، ودلائلنا خاصة . والخاص مقدم على العام

﴿وأما الرابع﴾ فجوابه : أن قوله : دبرك على حرام . إنما صلح أن يكون كناية عن الطلاق ، لأنه محل لحل الملابس والمضاجعة ، فصار ذلك كقوله : يدك طالق . والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلف المفسرون في تفسير قوله (أنى شدتم) والمشهور ما ذكرناه أنه يجوز للزوج أن يأتيها من قبلها في قبلها ، ومن دبرها في قبلها . والثاني : أن المعنى : أى وقت شدتم من أوقات الحسل : يعنى إذا لم تكن أجنبية ، أو محرمة ، أو صائمة ، أو حائضا . والثالث : أنه يجوز للرجل أن ينكحها قائمة أو باركة ، أو مضطجعة ، بعد أن يكون في الفرج . الرابع : قال ابن عباس : المعنى ان شاء عزل ، وان شاء لم يعزل ، وهو منقول عن سعيد بن المسيب . الخامس : متى شدتم من ليل أو نهار

فان قيل : فما المختار من هذه الأقاويل ؟

قلنا : قد ظهر عن المفسرين أن سبب نزول هذه الآية هو أن اليهود كانوا يقولون : من أتى المرأة من دبرها في قبلها جاء الولد أحول ، فأنزل الله تعالى هذا لتكذيب قولهم ، فكان الأولى حمل اللفظ عليه ، وأما الأوقات فلا مدخل لها في هذا الباب ، لأن «أنى» يكون بمعنى «متى» ويكون بمعنى «كيف» وأما العزل وخلافه فلا يدخل تحت «أنى» لأن حال الجماع لا يختلف بذلك ، فلا وجه لحمل الكلام الا على ما قلنا

أما قوله ﴿وقدموا لأنفسكم﴾ 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 ما حكى 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 ؟

قلنا : نقل عن ابن عباس أنه قال : معناه التسمية عند الجماع ، وهو في غاية البعد ، والذي عندي فيه أن قوله (نساؤكم حرث لكم) جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطء ، كأنه قيل : هؤلاء

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عَرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ

النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٢٤»

النسوان إنما حكم الشرع بإباحة وطئن لكم لأجل أنهن حرث لكم أى بسبب أنه يتولد الولد منها، ثم قال بعده (فأتوا حرثكم أنى شئتم) أى لما كان السبب فى إباحة وطئها لكم حصول الحرث، فأتوا حرثكم، ولا تأتوا غير موضع الحرث. فكان قوله (فأتوا حرثكم) دليلاً على الإذن فى ذلك الموضع، والمنع من غير ذلك الموضع، فلما اشتملت الآية على الإذن فى أحد الموضعين، والمنع عن الموضع الآخر، لاجرم قال (وقدموا لأنفسكم) أى لا تكونوا فى قيد قضاء الشهوة، بل كونوا فى قيد تقديم الطاعة، ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله (واتقوا الله) ثم أكد ثالثاً بقوله (واعلموا أنكم ملاقوه) وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها إلا إذا كانت مسبوقه بالنهى عن شئ لزيد مشتهى، فثبت أن ما قبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل، وما بعدها أيضاً دال على تحريمه، فظهر أن المذهب الصحيح فى تفسير هذه الآية ما ذهب إليه جمهور المجتهدين.

أما قوله تعالى «واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه» فاعلم أن الكلام فى التقوى قد تقدم، والكلام فى تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم فى قوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) واعلم أنه تعالى ذكر هذه الأمور الثلاثة: أولها: (وقدموا لأنفسكم) والمراد منه فعل الطاعات. وثانيها: قوله (واتقوا الله) والمراد منه ترك المحظورات. وثالثها: قوله (واعلموا أنكم ملاقوه) وفيه إشارة إلى أنى إنما كلفتمكم بتحمل المشقة فى فعل الطاعات وترك المحظورات، لأجل يوم البعث والنشور والحساب، فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة فى فعل الطاعات وترك المحظورات عبثاً وما أحسن هذا الترتيب، ثم قال (وبشر المؤمنين) والمراد منه رعاية الترتيب المعتمد فى القرآن وهو أن يجعل مع كل وعيد وعداً، والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة، فحذف ذكرهما لما أنهما كالمعلوم، فصار كقوله (وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلاً كبيراً)

الحكم التاسع

قوله تعالى «ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس

والله سميع عليم ﴿

المفسرون أكثروا من الكلام في هذه الآية ، وأجود ما ذكروه وجهان : الأول : وهو الذى ذكره أبو مسلم الأصفهاني ، وهو الأحسن : أن قوله (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) نهى عن الجراءة على الله بكثرة الحلف به . لأن من أكثر ذكر شيء في معنى من المعانى ، فقد جعله عرضة له يقول الرجل : قد جعلتني عرضة للومك ، وقال الشاعر :

ولا تجعلني عرضة للوأم

وقد ذم الله تعالى من أكثر الحلف . بقوله (ولا تطع كل حلاف مهين) وقال تعالى (واحفظوا أيمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقبال من الحلف ، كما قال كثير :

قليل الألايا حافظ ليمينه وإن سبقت منه الألية برت

والحكمة في الأمر بتقليل الأيمان ، أن من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع ، فلا يؤمن اقدمه على اليمين الكاذبة ، فيختل ما هو الغرض الأصلي في اليمين ، وأيضاً كلما كان الانسان أكثر تعظيماً لله تعالى ، كان أكمل في العبودية ، ومن كمال التعظيم أن يكون ذكر الله تعالى أجل وأعلى عنده من أن يستشهد به في غرض من الأغراض الدنيوية وأما قوله تعالى بعد ذلك ﴿أن تبروا﴾ فهو علة لهذا النهى ، فقوله (أن تبروا) أى إرادة أن تبروا ، والمعنى : إنما نهيتكم عن هذا لما أن توفي ذلك من البر والتقوى والاصلاح ، فتكونون يا معشر المؤمنين بررة أتقياء ، مصلحين في الارض غير مفسدين

فان قيل : وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس ؟

قلنا : لأن من ترك الحلف لاعتقاده أن الله تعالى أجمل وأعظم أن يستشهد باسمه العظيم في مطالب الدنيا ، وخسائس مطالب الحلف ، فلا شك أن هذا من أعظم أبواب البر ، وأما معنى التقوى ، فظاهر أنه اتقى أن يصدر منه ما يخل بتعظيم الله ، وأما الاصلاح بين الناس فمتى اعتقدوا في صدق لهجته ، وبعده عن الأغراض الفاسدة ، فيقبلون قوله ، فيحصل الصلح بتوسطه

﴿التأويل الثاني﴾ قالوا : العرضة عبارة عن المانع ، والدليل على صحة هذه اللغة أنه يقال : أردت أفعل كذا فعرض لى أمر كذا ، واعترض أى تحامى ذلك فمنعني منه ، واشتقاقها من الشيء الذى يوضع في عرض الطريق فيصير مانعاً للناس من السلوك والمرور ، ويقال : اعترض فلان على كلام فلان ، وجعل كلامه معارضا لكلام آخر ، أى ذكر ما يمنعه من تشييت كلامه ، إذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول ، كالقبضة ، والغرفة ، فيكون اسماً لما يجعل معرضاً

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ
وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ «٢٢٥»

دون الشيء ، ومانعاً منه ، فثبت أن العرصة عبارة عن المانع ، وأما اللام في قوله (لأيمانكم) فهو للتعليل

إذا عرفت هذا فنقول : تقدير الآية : ولا تجعلوا ذكر الله مانعاً بسبب أيمانكم من أن تبروا ، أو في أن تبروا ، فأسقط حرف الجر لعدم الحاجة إليه بسبب ظهوره ، قالوا : وسبب نزول الآية أن الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم ، أو اصلاح ذات البين ، أو احسان الى أحد أديانته ، ثم يقول : أخاف الله أن أحنت في يميني ، فيترك البر إرادة البر في يمينه ، فقيل : لا تجعلوا ذكر الله مانعاً بسبب هذه الأيمان عن فعل البر والتقوى ، هذا أجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلمات آخر ، ولكن لا فائدة فيها فتركتها ، ثم قال في آخر الآية (والله سميع عليم) أي : ان حلفتكم يسمع ، وان تركتم الحلف تعظيماً لله وإجلالاً له من أن يستشهد باسمه الكريم في الاعراض العاجلة فهو عليم عالم بما في قلوبكم ونياتكم

قوله تعالى «لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حلِيم»
في الآية مسألتان

«المسألة الأولى» «اللغو» الساقط الذي لا يعتد به ، سواء كان كلاماً أو غيره ، أما ورود هذه اللفظة في الكلام ، فيدل عليه الآية والخبر والرواية . أما الآية فقوله تعالى (وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه) وقوله (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيماً) وقوله (لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه) وقوله (لا تسمع فيها لاغية) أما قوله (وإذا مروا باللغو مروا كراماً) فيحتمل أن يكون المراد ، وإذا مروا بالكلام الذي يكون لغواً ، وأن يكون المراد : وإذا مروا بالفعل الذي يكون لغواً
وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم «من قال يوم الجمعة لصاحبه صه والامام يخطب فقد لغا»
وأما الرواية فيقال : لغا الطائر يلغو لغواً ، إذا صوت ، ولغو الطائر تصويته ، وأما ورود هذا اللفظ في غير الكلام ، فهو أنه يقال لما لا يعتد به من أولاد الابل : لغو . قال جرير :

يعد الناسون بنى تميم بيوت المجد أربعة كباراً

وتخرج منهم المرثى لغوا كما ألغيت في الدية الحوارا

وقال العجاج

ورب أسراب حجاج كظم عن اللغا ورفث التكلم

قال الفراء « اللغا » مصدر للغيت ، و « اللغو » مصدر للغوت ، فهذا ما يتعلق باللغة

أما المفسرون فقد ذكروا وجوها : الأول : قال الشافعي رضي الله عنه : انه قول العرب : لا والله . ونبي 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 أنه كان ثم بان أنه لم يكن ، فهذا هو اللغو ، وفائدة هذا الاختلاف أن الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله 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 ، والزهرى ، وسليمان بن يسار ، وقتادة ، والسدى ، 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 » وروى أنه صلى الله عليه وسلم مر بقوم ينتصلون ، ومعه رجل من أصحابه ، فرمى رجل من القوم ، فقال : أصبت والله ، ثم أخطأ ، ثم قال الذي مع النبي صلى الله عليه وسلم : حنت الرجل يارسول الله ، فقال صلى الله عليه وسلم « كل أيمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة » وعن عائشة أنها قالت : أيمان اللغو ما كان في الهزل والمرء والخصومة التي لا يعقد عليها القلب . وأثر الصحابي في تفسير كلام الله حجة .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أن قوله (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن 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 الانسان على الجذ ويربط قلبه به ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذي هو كالمقابل له أن يكون معناه مالا يقصده الانسان 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 حاصلًا ثم ظهر أنه لم يكن فقد قصد الانسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه بذلك ، فلم يكن ذلك لغواً البتة ، بل كان ذلك حاصلًا بكسب القلب

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه سبحانه ذكر قبل هذه الآية (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) وقد ذكرنا أن معناه النهي عن كثرة الحلف واليمين، وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد: لا والله وبلى والله، لاشك 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 يفضى 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، فأما الذي قال أبو حنيفة رضى الله عنه، فإنه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعى أولى. حجة أبي حنيفة رضى الله عنه من وجوه:

﴿الحجة الأولى﴾ قوله صلى الله عليه وسلم «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه» الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقاً من غير فصل بين المجد والهزل

﴿الحجة الثانية﴾ أن اليمين معنى لا يلحقه الفسخ، فلا يعتبر فيه القصد، كالطلاق والعناق، فهاتان الحجتان يوجبان الكفارة في قول الناس: لا والله بلى والله، إذا حصل الحنث، ثم الذى يدل على أن اللغو لا يمكن تفسيره بما قال الشافعى، ويجب تفسيره بما قاله أبو حنيفة أن اليمين في اللغة عبارة عن القوة. قال الشاعر:

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

أى بالقوة. والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين، وهذا إنما يفعل في الموضع الذى يكون قابلاً للتقوية، وهذا إنما يكون إذا وقع اليمين على فعل في المستقبل، فإما إذا وقع اليمين على الماضى فذلك لا يقبل التقوية البتة، فعلى هذا اليمين على الماضى تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها، والخالى عن المطلوب يكون لغواً، فثبت أن اللغو هو اليمين على الماضى، وأما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية، فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا تكون لغواً

﴿القول الثالث﴾ في تفسير يمين اللغو: هو أنه إذا حلف على ترك طاعة، أو فعل معصية، فهذا هو يمين اللغو وهو المعصية، قال تعالى (وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه) فبين أنه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الأيمان، ثم قال (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) أى باقامتكم على ذلك الذى حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية، قالوا: وهذا التأويل مناف لقوله عليه السلام «من حلف على

يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر» وهذا التأويل ضعيف من وجهين :
الأول : هو أن المؤاخذة المذكورة في هذه الآية صارت مفسرة في آية المائدة بقوله تعالى (ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته) ولما كان المراد بالمؤاخذة إيجاب الكفارة ، وههنا
الكفارة واجبة ، علمنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة . الثاني : أنه تعالى جعل المقابل
للغو هو كسب القلب ، ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على الشيء الذي حلفوا عليه ،
لأن 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 لغواً ، لأن الكفارة أسقطت
الاثم ، فكأنه قيل : لا يؤاخذكم الله باللغو إذا كفرتم ، وهذا قول الضحاك
(القول الخامس) وهو قول القاضي : أن المراد به ما يقع سهواً غير مقصود إليه ، والدليل
عليه قوله تعالى بعد ذلك (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) أى يؤاخذكم إذا تعمدتم ، ومعلوم
أن المقابل للعمد هو السهو

(المسألة 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 الإيمان) وعقد اليمين محتمل لأن يكون المراد منه عقد القلب به ، ولأن يكون
المراد به العقد الذي يضاد الحل ، فلما ذكر ههنا قوله (بما كسبت قلوبكم) علمنا أن المراد من
ذلك العقد هو عقد القلب ، وأيضاً ذكر المؤاخذة ههنا ، ولم يبين أن تلك المؤاخذة ما هي .
وبينها في آية المائدة بقوله (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته) فبين أن المؤاخذة
هي الكفارة ، فكل واحدة من هاتين الآيتين مجملة من وجه ، مبينة من وجه آخر
فصارت كل واحدة منهما مفسرة الأخرى 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

أما قوله تعالى (والله غفور حلیم) فقد علمت أن «الغفور» مبالغة في ستر الذنوب ، وفي
إسقاط عقوبتها ، وأما «الحلیم» فاعلم أن الحلم في كلام العرب الاناة والسكون ، يقال : وضع المودج
على أحلم الجمال . أى على أشدها تؤدة في السير ، ومنه الحلم لأنه يرى في حال السكون ، وحلمة
الثدى ، ومعنى «الحلیم» في صفة الله : الذي لا يعجل بالعقوبة ، بل يؤخر عقوبة الكفار والفيجار

لَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَبِصُّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَأَنْفَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾

الحكم العاشر

قوله تعالى ﴿للذين يؤلون من نسائهم تبص أربعة أشهر فأنفأوا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم﴾

في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ آلى يؤالى إيلاء، وتآلى يتآلى تأليا، وائتلى يأتلى ائتلاء، والاسم منه آلية وألوة، وكلاهما بالتشديد، وحكى أبو عبيدة الوة والوة والوة ثلاث لغات، وبالجملة فالآلية، والقسم واليمين، والحالف، كلها عبارات عن معنى واحد، وفي الحديث حكاية عن الله تعالى «آليت أفعل خلاف المقدرين» وقال كثير:

قليل الآلايا حافظ ليمينه فان سبقت منه الآلية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللغة، أما في عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء، كما إذا قال: والله لا أجامعك، ولا أبضعك، ولا أقربك، ومن المفسرين من قال: في الآية حذف تقديره: للذين يؤلون أن يعتزلوا من نسائهم. إلا أنه حذف لدلالة الباقي عليه، وأنا أقول: هذا الاضمار إنما يحتاج إليه إذا حملنا لفظ الإيلاء على المعهود اللغوى، أما إذا حملناه على المتعارف في الشرع استغنينا عن هذا الاضمار

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن الإيلاء في الجاهلية كان طلاقا، قال سعيد بن المسيب: كان الرجل لا يريد المرأة ولا يجب أن يتزوجها غيره، فيحلف أن لا يقربها، فكأن يتركها بذلك لا أيما ولا ذات بعل، والغرض منه مضارة المرأة، ثم إن أهل الإسلام كانوا يفعلون ذلك أيضا، فأزال الله تعالى ذلك وأمهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل، فإن رأى المصلحة في ترك هذه المضارة فعلمها، وإن رأى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ عبد الله (آلوا من نسائهم) وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما (يقسمون

من نسائهم)

أما قوله ﴿من نسأهم﴾ ففيه سؤال ، وهو أنه يقال : المتعارف أن يقال : حلف فلان على كذا أو آلى على كذا ، فلم أبدلت لفظه «على» ههنا بلفظة «من» ؟
والجواب من وجهين : الأول : أن يراد لهم من نسأهم تربص أربعة أشهر ، كما يقال : لي منك كذا . والثاني : أنه ضمن في هذا القسم معنى البعد ، فكأنه قيل : يبعدون من نسأهم مولين أو مقسمين

أما قوله تعالى ﴿تربص أربعة أشهر﴾ فاعلم أن التربص التلبث والانتظار ، يقال : تربصت الشيء تربصاً ، ويقال : مالى على هذا الأمر ربصة ، أى تلبث ، وإضافة التربص إلى أربعة أشهر إضافة المصدر إلى الظرف ، كقوله : بينهما مسيرة يوم ، أى مسيرة في يوم ومثله كثير

أما قوله ﴿فان فاءوا﴾ فمعناه فان رجعوا ، والفاء في اللغة هو رجوع الشيء إلى ما كان عليه من قبل ، ولهذا قيل لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود : فاء . وفرق أهل العربية بين الفاء والظل ، فقالوا : الفاء ما كان بالعشى ، لأنه الذي نسخته الشمس ، والظل ما كان بالغدوة لأنه لم تنسخه الشمس ، وفي الجنة ظل وليس فيها فاء ، لأنه لا شمس فيها ، قال الله تعالى (وظل مدود) وأنشدوا :

فلا الظل من برد الضحى يستطيعه ولا الفاء من برد العشى يذوق

وقيل : فلان سريع الفاء والفيئة ، حكاهما الفراء عن العرب ، أى سريع الرجوع عن الغضب إلى الحالة المتقدمة ، وقيل : لما رده الله على المسلمين من مال المشركين فاء كأنه كان لهم فرجع إليهم ، فقوله (فان فاءوا) معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها (فان الله غفور رحيم) للزوج إذا تاب من إضراره بامرأته كما أنه غفور رحيم لكل التائبين

أما قوله تعالى ﴿وان عزموا الطلاق فان الله سميع علم﴾ فاعلم أن العزم عقد القلب على الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزمًا وعزيمة ، وعزمت عليك لتفعلن ، أى أقسمت ، والطلاق مصدر طلقت المرأة أطلاق طلاقاً ، وقال الليث : طلقت بضم اللام ، وقال ابن الاعرابي : طلقت بضم اللام من الطلاق أجود ، ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلالاً في الشرع ، وأصله من الانطلاق ، وهو الذهاب ، فالطلاق عبارة عن انطلاق المرأة ، فهذا ما يتعلق بتفسير لفظ الآية

أما الأحكام فكثيرة ، ونذكر ههنا بعض ما دلت الآية عليه في مسائل
﴿المسألة الأولى﴾ كل زوج يتصور منه الوقاع ، وكان تصرفه معتبراً في الشرع ، فإنه يصح

منه الايلاء ، وهذا القيد معتبر طرداً وعكساً ، أما الطرد فهو أن كل من كان كذلك صح إيلاؤه ، ويتفرع عليه أحكام : الأول : يصح إيلاء الذمي ، وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه ، وقال أبو يوسف ومحمد : لا يصح إيلاؤه بالله تعالى ، ويصح بالطلاق والعتاق لنا قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر) وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم

﴿الحكم الثانى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهى أربعة أشهر سواء كان الزوجان حريين أو رقيقين ، أو أحدهما كان حراً والآخر رقيقاً ، وعند أبي حنيفة ومالك رضى الله عنهما تنصف بالرق ، إلا أن عند أبي حنيفة تنصف برق المرأة ، وعند مالك برق الرجل ، كما قالوا فى الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم) يتناول الكل ، والتخصيص خلاف الظاهر ، لأن تقدير هذه المدة إنما كان لأجل معنى يرجع إلى الجبلية والطبع ، وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج ، فيستوى فيه الحر والرقيق ، كالحيض ، ومدة الرضاع ومدة العنة

﴿الحكم الثالث﴾ يصح الايلاء فى حال الرضا والغضب ، وقال مالك : لا يصح إلا فى حال الغضب ، لنا ظاهر هذه الآية

﴿الحكم الرابع﴾ يصح الايلاء من المرأة سواء كانت فى صلب النكاح ، أو كانت مطلقة طلقة رجعية ، بدليل أن الرجعية يصدق عليها أنها من نسائه ، بدليل أنه لو قال : نسائى طوالق . وقع الطلاق عليها ، وإذا ثبت أنها من نسائه دخلت تحت الآية ، لظاهر قوله (للذين يؤلون من نسائهم)

أما عكس هذه القضية ، وهو أن من لا يتصور منه الوقاع لا يصح إيلاؤه ، فقيه حكام ﴿الحكم الأول﴾ إيلاء الخصى صحيح ، لأنه يجامع كما يجامع الفحل ، إنما المفقود فى حقه الانزال وذلك لا أثر له ، ولأنه داخل تحت عموم الآية

﴿الحكم الثانى﴾ المجهوب إن بق منه ما يمكنه أن يجامع به صح إيلاؤه ، وإن لم يبق فقيه قولان أحدهما : أنه لا يصح إيلاؤه وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه . والثانى : أنه يصح لعموم هذه الآية ، لأن قصد المضارة باليمين قد حصل منه

﴿القيد الثانى﴾ أن يكون زوجاً ، فلو قال لأجنبية : والله لا أجامعك ثم نكحها لم يكن مؤلماً ، لأن قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر) يفيد أن هذا الحكم لهم لا لغيرهم ، كقوله (لكم دينكم ولو دين) أى لكم لا لغيركم

﴿المسألة الثانية﴾ المحلوف به والحلف إما أن يكون بالله أو بغيره ، فإن كان بالله كان مولياً ، ثم إن جامعها في مدة الايلاء خرج عن الايلاء ، وهل تجب كفارة اليمين فيه قولان : الجديد وهو الأصح ، وقول أبي حنيفة رضى الله عنه أنه تجب كفارة اليمين ، والقديم أنه إذا فاء بعد مضي المدة أو في خلال المدة فلا كفارة عليه ، حجة القول الجديد أن الدلائل الموجبة للكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعالى عامة ، وأى فرق بين أن يقول : والله لا أقربك ثم يقربها ، وبين أن يقول : والله لا أكلمك ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى (فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم) والاستدلال به من وجهين : أحدهما : أن الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله ههنا ، لأن الحاجة ههنا داعية إلى معرفتها ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز . والثاني : أنه تعالى كما لم يذكر وجوب الكفارة به على سقوطها بقوله (فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم) والغفران يوجب ترك المؤاخذه ، ولأوليين أن يجيئوا فيقولوا : انما ترك الكفارة ههنا لأنه 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 لا ينافي وجوب الفعل ، كما أن التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ، ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص ، وأما ان كان الحلف في الايلاء بغير الله كما إذا قال : ان وطئتك فعبدى حر ، أو أنت طالق ، أو وضرتك طالق ، أو ألزم أمرا في الذمة ، فقال : ان وطئتك فله على عتق رقبة ، أو صدقة ، أو صوم ، أو حج ، أو صلاة ، فهل يكون مولياً للشافعي رضى الله عنه فيه قولان : قال في القديم : لا يكون مولياً ، وبه 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 وهو قول أبي حنيفة ومالك وجماعة العلماء رحمهم الله أنه يكون مولياً لأن لفظ الايلاء يتناول الكل ، وعلى القولين فيمينه منعقدة فإن كان قد علق به عتقا أو طلاقا ، فاذا وطئها يقع ذلك المعلق ، وان كان المعلق به التزام قرينة في الذمة فعليه ما في نذر اللجاج ، وفيه أقوال أصحها أن عليه كفارة اليمين . والثاني : عليه الوفاء بما سمي . والثالث : أنه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمي ، وفائدة هذين القولين أننا قلنا انه يكون مولياً فبعد مضي أربعة أشهر يضيق الأمر عليه حتى ينفى أو يطلق ، وان قلنا : لا يكون مولياً لا يضيق عليه الأمر

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا في مقدار مدة الايلاء على أقوال : فالأول : قول ابن عباس أنه

لا يكون موليا حتى يحلف على أن لا يطأها أبدا . والثاني : قول الحسن البصرى واسحق : ان أى مدة حلف عليها كان موليا وان كانت يوما ، وهذان المذهبان فى غاية التباعد . والثالث : قول أبى حنيفة والثورى أنه لا يكون موليا حتى يحلف على أن لا يطأها أربعة أشهر أو فيما زاد . والرابع : قول الشافعى وأحمد ومالك رضى الله عنهم : انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على أربعة أشهر ، وفائدة الخلاف بين أبى حنيفة والشافعى رضى الله عنهما أنه إذا آلى منها أكثر من أربعة أشهر أجل أربعة ، وهذه المدة تكون حقا للزوج ، فإذا مضت تطالب المرأة الزوج بالفيئة أو بالطلاق ، فان امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه ، وعند أبى حنيفة : إذا مضت أربعة أشهر يقع الطلاق بنفسه ، حجة الشافعى من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أن الفاء فى قوله (فان فإوا فان الله غفور رحيم ، وإن عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) تقتضى كون هذين الحكمين مشروعين مترخيا عن انقضاء الأربعة أشهر .
فان قيل : ما ذكرتموه ممنوع لأن قوله (فان فإوا ، وإن عزموا الطلاق) تفصيل لقوله (للذين يؤولون من نسائهم) والتفصيل يعقب المفصل ، كما تقول : أنا أنزل عندكم هذا الشهر فان أكرمتمونى بقيت معكم ، وإلا ترحلت عنكم .

قلنا : هذا ضعيف لأن قوله (للذين يؤولون من نسائهم تربص هذه المدة يدل على الأمرين والفاء فى قوله (فان فإوا) ورد عقب ذكرهما ، فيكون هذا الحكم مشروعا عقب الإيلاء ، وعقب حصول التربص فى هذه المدة بخلاف المثال الذى ذكره ، وهو قوله : أنا أنزل عندكم فان أكرمتمونى بقيت وإلا ترحلت ، لأن هناك الفاء متأخرة عن ذلك النزول ، أما ههنا فالفاء مذكورة عقب ذكر الإيلاء وذكر التربص ، فلا بد وأن يكون ما دخل الفاء عليه واقعا عقب هذين الأمرين ، وهذا كلام ظاهر .

﴿الحجة الثانية﴾ للشافعى رضى الله عنه أن قوله (وإن عزموا الطلاق) صريح فى أن وقوع الطلاق إنما يكون بايقاع الزوج ، وعلى قول أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه يقع الطلاق بمضى المدة لا بايقاع الزوج .

فان قيل : الإيلاء الطلاق فى نفسه ، فالمراد من قوله (وإن عزموا الطلاق) الإيلاء المتقدم . قلنا : هذا بعيد لأن قوله (وإن عزموا الطلاق) لا بد وأن يكون معناه : وإن عزم الذين يؤولون الطلاق ، فجعل المؤلى عازما ، وهذا يقتضى أن يكون الإيلاء والعزم قد اجتمعا ، وأما الطلاق فهو متعلق العزم ، ومتعلق العزم متأخر عن العزم ، فإذا الطلاق متأخر عن العزم لا محالة ، والإيلاء

إما أن يكون مقارناً للعزم أو متقدماً ، وهذا يفيد القطع بأن الطلاق في هذه الآية مغاير لذلك الايلاء وهذا كلام ظاهر .

﴿الحجة الثالثة﴾ أن قوله تعالى (وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم) يقتضى أن يصدر من الزوج شيء يكون مسموعاً ، وماذا إلا أن نقول : تقدير الآية : فإن عزموا الطلاق وطلقوا فإن الله سميع لكلامهم ، عليم بما في قلوبهم .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد إن الله سميع لذلك الايلاء .

قلنا : هذا يبعد لأن هذا التهديد لم يحصل على نفس الايلاء ، بل إنما حصل على شيء حصل بعد الايلاء ، وهو كلام غيره : حتى يكون (فإن الله سميع عليم) تهديداً عليه .

﴿الحجة الرابعة﴾ أن قوله تعالى (فإن فاءوا ، وإن عزموا) ظاهره التخيير بين الأمرين ، وذلك يقتضى أن يكون وقت ثبوتها واحداً ، وعلى قول أبي حنيفة ليس الأمر كذلك

﴿الحجة الخامسة﴾ أن الايلاء في نفسه ليس بطلاق ، بل هو حلف على الامتناع من الجماع مدة مخصوصة إلا أن الشرع ضرب لذلك مقداراً معلوماً من الزمان ، وذلك لأن الرجل قد يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة ، وهذا إنما يكون إذا كان الزمان قصيراً ، فأما ترك الجماع زماناً طويلاً فلا يكون إلا عند قصد المضارة ، ولما كان الطول والقصر في هذا الباب أمراً غير مضبوط ، بين تعالى حداً فاصلاً 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 إما بترك المضارة أو بتخليصها من قيد الايلاء ، وهذا المعنى معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الأجل في مدة العنين وغيره حجة أبي حنيفة رضي الله عنه أن عبد الله بن مسعود قرأ (فإن فاءوا فيهن)

والجواب الصحيح : أن القراءة الشاذة مردودة لأن كل ما كان قرآناً وجب أن يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا أنه ليس بقرآن ، وأولى الناس بهذا أبو حنيفة ، فإنه بهذا الحرف تمسك في أن التسمية ليست من القرآن ، وأيضاً فقد بينا أن الآية مشتملة على أمور ثلاثة دلت على أن هذه الفيئة لا تكون في المدة ، فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها .

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ
مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

الحكم الحادى عشر

قوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر﴾

اعلم أنه تعالى ذكر في هذا الموضوع أحكاماً كثيرة للطلاق

﴿فالحكم الأول للطلاق﴾ وجوب العدة : واعلم أن المطلقة هي المرأة التي أوقع الطلاق عليها ، وهي إما أن تكون أجنبية أو منكوحه ، فان كانت أجنبية فاذا أوقع الطلاق عليها فهي مطلقة بحسب اللغة ، لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع ، والعدة غير واجبة عليها بالاجماع ، وأما المنكوحه فهي إما أن تكون مدخولاً بها أو لا تكون ، فان لم تكن مدخولاً بها لم تجب العدة عليها ، قال الله تعالى (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) وأما إن كانت مدخولاً بها فهي إما أن تكون حائلاً أو حاملاً ، فان كانت حاملاً فعدتها بوضع الحمل لا بالاقراء قال الله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وأما إن كانت حائلاً فاما أن يكون الحيض ممكناً في حقها أو لا يكون ، فان امتنع الحيض في حقها إما للصغر المفرط ، أو للكبر المفرط كانت عدتها بالأشهر لا بالاقراء ، قال الله تعالى (واللائئ يئسن من الحيض) وأما إذا كان الحيض في حقها ممكناً ، فاما أن تكون رقيقة ، واما أن تكون حرة ، فان كانت رقيقة كانت عدتها بقرأين لا بثلاثة ، أما إذا كانت المرأة منكوحه ، وكانت مطلقة بعد الدخول ، وكانت حائلاً ، وكانت من ذوات الحيض ، وكانت حرة ، فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على ما بين الله حكماً في هذه الآية ، وفي الآية سوالات

﴿السؤال الأول﴾ العام إنما يحسن تخصيصه إذا كان الباقي بعد التخصيص أكثر من حيث أنه جرت العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب ، يقال في الثوب : أنه أسود إذا كان الغالب عليه السواد ، أو حصل فيه بياض قليل ، فأما إذا كان الغالب عليه البياض ، وكان السواد قليلاً ، كان انطلاق لفظ الأسود عليه كذباً ، فثبت أن الشرط في كون العام مخصوصاً أن يكون الباقي بعد

التخصيص أكثر ، وهذه الآية ليست كذلك ، فانكم أخرجتم من عمومها خمسة أقسام ، وتركتهم قسماً واحداً ، فإطلاق لفظ العام في مثل هذا الموضوع لا يليق بحكمة الله تعالى والجواب : أما الاجنبية فخارجة عن اللفظ ، فان الاجنبية لا يقال فيها : انها مطلقة ، واما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لأن المقصود من العدة براءة الرحم ، والحاجة إلى البراءة لا تحصل إلا عند سبق الشغل ، وأما الحامل والآيسة فهما خارجتان عن اللفظ لأن إيجاب الاعتداد بالاقراء إنما يكون حيث تحصل الاقراء ، وهذان القسمان لم تحصل الاقراء في حقهما ، وأما الرقيقة فتزويجها كالنادر ، فثبت أن الأعم الأغلب باق تحت هذا العموم

﴿السؤال الثاني﴾ قوله (يتربصن) لاشك أنه خبر ، والمراد منه الأمر ، فما الفائدة في التعبير عن الأمر بلفظ الخبر .

والجواب من وجهين : الأول : أنه تعالى لو ذكره بلفظ الأمر لكان ذلك يوهم أنه لا يحصل المقصود إلا إذا شرعت فيها بالقصد والاختيار ، وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب أن لا يكون ذلك كافياً في المقصود ، لأنها لما كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهدة إلا إذا قصدت أداء التكليف ، أما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم ، وعرف أنه مهما انقضت هذه العدة حصل المقصود ، سواء علمت ذلك أو لم تعلم ، وسواء شرعت في العدة بالرضا أو بالغضب . الثاني : قال صاحب الكشاف : التعبير عن الأمر بصيغة الخبر يفيد تأكيد الأمر اشعاراً بأنه مما يجب أن يتعلق بالمسارعة إلى امتثاله ، فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص فهو يخبر عنه موجوداً ، ونظيره قولهم في الدعاء : رحمك الله أخرج في صورة الخبر ثقة بالاجابة ، كأنها وجدت الرحمة فهو يخبر عنها

﴿السؤال الثالث﴾ لو قال يتربص المطلقات : لكان ذلك جملة من فعل وفاعل ، فما الحكمة في ترك ذلك ، وجعل المطلقات مبتدأ ، ثم قوله (يتربصن) اسناد الفعل إلى الفاعل ، ثم جعل هذه الجملة خبراً عن ذلك المبتدأ

الجواب : قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني في كتاب دلائل الإعجاز : انك إذا قدمت الاسم فقلت : زيد فعل فهذا يفيد من التأكيذ والقوة ما لا يفيد قولك : فعل زيد . وذلك لأن قولك : زيد فعل يستعمل في أمرين : أحدهما : أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل ، كقولك : أنا أكتب في المهم الفلاني إلى السلطان . والمراد دعوى الانسان الانفراد . الثاني : أن لا يكون المقصود ذلك ، بل المقصود أن تقديم ذكر المحدث عنه بحديث كذا لا يثبت ذلك الفعل ، كقولهم :

هو يعطى الجزيل . لا يريد الحصر ، بل أن يحقق عند السامع أن اعطاء الجزيل دأبه ، ومثله قوله تعالى (والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون) ليس المراد تخصيص المخلوقية وقوله تعالى (وإذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به) وقول الشاعر :

هما يلبسان المجد أحسن لبسة شجاعان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدا أنك إذا قلت : عبد الله . فقد أشعرت بأنك تريد الاخبار عنه ، فيحصل في العقل شوق إلى معرفة ذلك ، فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه ، فيكون ذلك أبلغ في التحقيق ونفى الشبهة

﴿السؤال الرابع﴾ هلا قيل : يتربصن ثلاثة قروء كما قيل (تربص أربعة أشهر) وما الفائدة في ذكر الأنفس .

الجواب : في ذكر الأنفس تيسيج لهن على التربص ، وزيادة بعث ، لأن فيه ما يستنكفن منه ، فيحملهن على أن يتربصن ، وذلك لأن أنفس النساء طوامح إلى الرجال ، فأراد أن يقمعن أنفسهن ويغلبن على الطموح ويجبرنها على التربص

﴿السؤال الخامس﴾ لفظ «أنفس» جمع قلة ، مع أنهن نفوس كثيرة ، والقروء جمع كثرة ، فلم ذكر جمع الكثرة ، مع أن المراد هذه القروء الثلاثة ، وهي قليلة

والجواب : أنهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر ، لا اشتراكهما في معنى الجمعية ، أو لعل القروء كانت أكثر استعمالا في جمع قرء من الاقراء

﴿السؤال السادس﴾ لم لم يقل : ثلاث قروء؟ كما يقال : ثلاث حيض

الجواب : لأنه أتبع تكبير اللفظ ولفظ القروء مذكر ، فهذا ما يتعلق بالسؤالات في هذه الآية وبقى من الكلام في هذه الآية مسألة واحدة في حقيقة القروء ، فنقول : القروء جمع قرء وقرء ، ولا خلاف أن اسم القرء يقع على الحيض والطمهر ، قال أبو عبيدة : الاقراء من الأضداد في كلام العرب ، والمشهور أنه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا ، وقال آخرون انه حقيقة في الحيض ، مجاز في الطهر ، ومنهم من عكس الأمر ، وقال قائلون : انه موضوع بحيثية معنى واحد مشترك بين الحيض والطمهر ، والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أقوال : فالأول : أن القرء هو الاجتماع ، ثم في وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم ، وفي وقت الطهر يجتمع الدم في البدن ، وهو قول الأصمعي والأخفش والفراء والسكسائي

﴿والقول الثاني﴾ وهو قول أبي عبيد : أنه عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول أبي عمرو بن العلاء : أن القرء هو الوقت ، يقال : أقرأت النجوم إذا طلعت ، وأقرأت إذا أفلت ، ويقال : هذا قارىء الرياح لوقت هبوبها ، وأنشدوا للهذلي

إذا هبت لقارئها الرياح

وإذا ثبت أن القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر ، لأن لكل واحد منهما وقتاً معيناً ، واعلم أنه تعالى أمر المطلقة أن تعتد بثلاثة قروء ، والظاهر يقتضى أنها إذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى ثلاثة أقراء ان تخرج عن عهدة التكليف ، إلا أن العلماء أجمعوا على أنه لا يكفى ذلك ، بل عليها أن تعتد بثلاثة أقراء من أحد الجنسين واختلفوا فيه ، فذهب الشافعي رضى الله عنه أنها الأطهار ، روى ذلك عن ابن عمر ، وزيد ، وعائشة ، والفقهاء السبعة ، ومالك ، وربيعه ، وأحمد رضى الله عنهم فى رواية ، وقال على وعمر وابن مسعود : هى الحيض ، وهو قول أبى حنيفة ، والثورى والأوزاعى وابن أبى ليلى ، وابن شبرمة ، وإسحاق رضى الله عنهم ، وفائدة الخلاف أن مدة العدة عند الشافعي أقصر ، وعندهم أطول ، حتى لو طلقها فى حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءاً وان حاضت عقيبه فى الحال ، فاذا شرعت فى الحيضة الثالثة انقضت عدتها ، وعند أبى حنيفة رضى الله عنه ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق فى حال الطهر . ومن الحيضة الرابعة ان كان فى حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ، ثم قال : إذا طهرت لأكثر الحيض تنقض عدتها قبل الغسل وان طهرت لأقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل أو تقيم عند عدم الماء ، أو يمضى عليها وقت صلاة ، حجة الشافعي من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) ومعناه : فى وقت عدتهن ، لكن الطلاق فى زمان الحيض منهى عنه ، فوجب أن يكون زمان العدة غير زمان الحيض ، أجاز صاحب الكشاف عنه فقال : بمعنى مستقبلات لعدتهن ، كما يقول : ثلاث بقين من الشهر ، يريد : مستقبلات لثلاث ، وأقول : هذا الكلام يقوى استدلال الشافعي رضى الله عنه لأن قول القائل : ثلاث بقين من الشهر معناه : لزمان يقع الشروع فى الثلاث عقيبه ، فكذا ههنا قوله (فطلقوهن لعدتهن) معناه : طلقوهن بحيث يحصل الشروع فى العدة عقيبه ، ولما كان الأمر حاصلًا بالتطبيق فى جميع زمان الطهر وجب أن يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطبيق من العدة . وذلك هو المطلوب

﴿الحجة الثانية﴾ ما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : هل تدرؤن الأقرء ؟ الأقرء الأطهار ، ثم قال الشافعي رضى الله عنه : والنساء بهذا أعلم ، لأن هذا إنما يبتلى به النساء

﴿الحجة الثالثة﴾ «القرء» عبارة عن الجمع ، يقال : ما قرأت الناقة نسلا قط ، أي ما جمعت في رحمها ولداً قط ، ومنه قول عمرو بن كلثوم

هجان اللون لم تقرأ جنينا

وقال الأخفش يقال : ما قرأت حيضة ، أي ما ضمت رحمها على حيضة ، وسمى الحوض مقرأة لأنه يجتمع فيه الماء ، وأقرأت النجوم إذا اجتمعت للغروب ، وسمى القرآن قرآنا لاجتماع حروفه وكلماته ، ولاجتماع العلوم الكثيرة فيه ، وقرأ القارئ أي جمع الحروف بعضها إلى بعض إذا ثبت هذا فنقول : وقت اجتماع الدم إنما هو زمان الطهر ، لأن الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : بل زمان الحيض أولى بهذا الاسم ، لأن الدم يجتمع في هذا الزمان في الرحم

قلنا: الدماء لا تجتمع في الرحم البتة ، بل تنفصل قطرة قطرة أما وقت الطهر فالكل يجتمع في البدن فكان معنى الاجتماع في وقت الطهر أتم ، وتمام التقرير فيه أن اسم القرء لما دل على الاجتماع ، فأكثر أحوال الرحم اجتماعا واشتلا على الدم آخر الطهر ، اذ لو لم تمتليء بذلك الفائض لما سالت إلى الخارج ، فمن أول الطهر يأخذ في الاجتماع والازدياد إلى آخره ، والآخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء في الحقيقة ، وهذا كلام بين

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الأصل أن لا يكون لأحد على أحد من العقلاء المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات ، تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه ، وهو أقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة ، وهي الأطهار ، لأن الاعتداد بالأطهار أقل زمانا من الاعتداد بالحيض ، قلنا كان كذلك أثبتنا الأقل ضرورة العمل بهذه الآية ، وطرحنا الأكثر وفاء بالدلائل الدالة على أن الأصل أن لا يكون لأحد على غيره قدرة الحبس والمنع

﴿الحجة الرابعة﴾ أن ظاهر قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) يقتضى أنها إذا 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 ، إلا أننا بينا أن مدة العدة بالأطهار أقل من مدة العدة بالحيض ، فعلى هذا تكون المرأة مخيرة بين أن تعتد بالمدة الناقصة أو بالمدة الزائدة ، وإذا كان كذلك كانت متمكنة من أن تترك القدر الزائد لا إلى بدل ، وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا ، فاذا الاعتداد بالقدر الزائد على مدة الأطهار غير واجب ،

وذلك يقتضى أن لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجباً وهو المطلوب ، حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه : الأول : أن الأقراء فى اللغة وإن كانت مشتركة بين الأطهار والحيض ، إلا أن فى الشرع غلب استعمالها فى الحيض ، لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «دعى الصلاة أيام أفرائك» وإذا ثبت هذا كان صرف الأقراء المذكورة فى القرآن إلى الحيض أولى

﴿الحجة الثانية﴾ أن القول بأن الأقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلاثة أقراء بكاملها لأن هذا القائل يقول : ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض ، وإنما تخرج عن العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال : انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقراءين وبعض الثالث ، لأن عنده إذا طلقها فى آخر الطهر تعتمد بذلك قرءاً فإذا كان فى أحد القولين تكمل الأقراء الثلاثة دون القول الآخر ، كان القول الأول أليق بالظاهر أجاب الشافعى رضى الله عنه عن ذلك أن الله قال (الحج أشهر معلومات) والأشهر جمع وأقله ثلاثة ، ثم انا حملنا الآية على شهرين وبعض الثالث ، وذلك هو شوال ، وذو القعدة ، وبعض ذى الحجة ، فكذا ههنا جاز أن تحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر ، أجاب الجبائى من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين : الأول : أنا تركنا الظاهر فى تلك الآية لدليل ، فلم يلزمنا أن نترك الظاهر ههنا من غير دليل ، والثانى : أن فى العدة تربصاً متصلًا ، فلا بد من استيفاء الثلاثة ، وليس كذلك أشهر الحج ، لأنه ليس فيها فعل متصل ، فكأنه قيل : هذه الأشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق ، وأجاب المتأخرون من أصحابنا عن هذه الحجة من وجهين : الأول : كما أن حمل الأقراء على الأطهار يوجب النقصان عن الثلاثة ، فحمله على الحيض يوجب الزيادة ، لأنه إذا طلقها فى أثناء الطهر كان ما بقى من الطهر غير محسوب من العدة ، فتحصل الزيادة ، وعذرهم عنه أن هذه لا بد من تحملها لأجل الضرورة ، لأنه لو جاز الطلاق فى الحيض لأمرناه بالطلاق فى آخر الحيض حتى تعتمد بأطهار كاملة ، وإذا اختص الطلاق بالطاهر صارت تلك الزيادة متحملة للضرورة ، فنحن أيضاً نقول : لما صارت الأقراء مفسرة بالأطهار ، والله تعالى أمرنا بالطلاق فى الطهر ، صار تقدير الآية يتربصن بأنفسهن ثلاثة أطهار طهر الطلاق فيه

﴿والوجه الثانى﴾ فى الجواب أنا بينا أن القرء اسم للاجتماع ، وكال الاجتماع إنما يحصل فى آخر الطهر قرءاً تاماً ، وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان فى شيء من القرء

﴿الحجة الثالثة﴾ لهم : أنه تعالى نقل الى الشهور عند عدم الحيض فقال (واللأئى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر) فأقام الأشهر مقام الحيض دون الأطهار ، وأيضاً

لما كانت الأشهر شرعت بدلا عن الأقرء ، والبديل يعتبر بتامها ، فإن الأشهر لا بد من إتمامها
وجب أيضا أن يكون الكمال معتبرا في المبدل ، فلا بد وأن تكون الأقرء الكاملة هي الحيض ،
أما الأطهار فالواجب فيها قرءان وبعض

﴿الحجة الرابعة﴾ لهم: قوله صلى الله عليه وسلم «طلاق الأمة تطيلقتان ، وعدتها حيضتان»
وأجمعوا على أن عدة الأمة نصف عدة الحرة ، فوجب أن تكون عدة الحرة هي الحيض
﴿الحجة الخامسة﴾ أجمعنا على أن الاستبراء في شراء الجوارى يكون بالحيضة ، فكذا العدة
تكون بالحيضة ، لأن المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد

﴿الحجة السادسة﴾ لهم: أن الغرض الأصلي في العدة استبراء الرحم ، والحيض هو الذي
تستبرأ به الارحام دون الطهر ، فوجب أن يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر
﴿الحجة السابعة﴾ لهم : أن القول بأن القروء هي الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمة ،
لأن المطلقة إذا مر عليها بقية الطهر وطعنت في الحيضة الثالثة ، فإن جعلنا القروء هو الحيض ،
فحينئذ يحرم للغير التزوج بها ، وإن جعلنا القروء طهراً ، فحينئذ يحل للغير التزوج بها ، وجانب
التحريم أولى بالرعاية ، لقوله صلى الله عليه وسلم «ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام
الحلال» ولأن الأصل في الأبضاع الحرمة ، ولأن هذا أقرب إلى الاحتياط ، فكان أولى لقوله
صلى الله عليه وسلم «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» فهذا جملة الوجوه في هذا الباب
واعلم أن عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ، ويكون حكم الله في حق الكل
مأدى اجتهاده اليه

أما قوله تعالى ﴿ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن﴾ فاعلم أن انقضاء العدة
لما كان مبنياً على انقضاء القروء في حق ذوات الأقرء ، وعلى وضع الحمل في حق الحامل ، وكان
الوصول إلى علم ذلك للرجال متعذراً جعلت المرأة أمينة في العدة ، وجعل القول قولها إذا
ادعت انقضاء قرئها في مدة يمكن ذلك فيها ، وهو على مذهب الشافعي رضي الله عنه اثنان وثلاثون
يوماً وساعة ، لأن أمرها يحمل على أنها طلقت طاهرة فحاضت بعد ساعة ، ثم حاضت يوماً
وليلة وهو أقل الحيض ، ثم طهرت خمسة عشر يوماً وهو أقل الطهر ، ثم حاضت مرة أخرى
يوماً وليلة ، ثم طهرت خمسة عشر يوماً ، ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة أطهار ،
فتمت ادعت هذا أو أكثر من هذا قبل قولها ، وكذلك إذا كانت حاملاً فادعت أنها أسقطت كان
القول قولها ، لأنها على أصل أمانتها

واعلم أن للفسرين في قوله (ما خلق الله في أرحامهن) ثلاثة أقوال: الأول: أنه الحبل والحيض معاً، وذلك لأن المرأة لها أغراض كثيرة في كتمانها، أما كتمان الحبل فان غرضها فيه أن انقضاء عدتها بالقروء أقل زماناً من انقضاء عدتها بوضع الحمل، فإذا كتمت الحبل قصرت مدة عدتها فتزوج بسرعة، وربما كرهت مراجعة الزوج الأول، وربما أحببت التزوج بزواج آخر، أو أحببت أن يلتحق ولدها بالزوج الثاني، فلهذه الأغراض تسكتم 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 لتبديل رجعتة 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 فيكمل، وإذا كتمت أن حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها، فثبت أنه كما أن لها غرضاً في كتمان الحبل، 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 لأنه 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 والقدر، واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة، لأنه لما كان المقصود منعها عن إخفاء هذه الأحوال التي لا اطلاع لغيرها عليها، وبسببها تختلف أحوال الحرمة والحل في النكاح، فوجب حل 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 لمن 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 ﴿ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر﴾ فليس المراد أن ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة. بل هذا كما تقول للرجل الذي يظلم: ان كنت مؤمناً فلا تظلم. تريد ان كنت مؤمناً فينبغي أن يمنعك إيمانك عن ظلمي، ولا شك أن هذا تهديد شديد على النساء، وهو كما قال في الشهادة (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وقال (فان أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي ائتمن أماتته وليتق الله ربه) والآية دالة على أن كل من جعل أميناً في شيء يخان فيه فأمره عند الله شديد

وَبِعَوْلْتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ
الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٢٨»

قوله تعالى ﴿وبعولتهن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا اصلاحا 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 : كعبية ، ولا في كلب : كلابية . 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 فيما قيل ، يقال : من بعل هذه الناقسة ؟ 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 بعولة ، إذا صار بعلا ، وباعل الرجل امرأته إذا جامعها ، وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في أيام التشريق : انها أيام أكل وشرب وبعال . وامرأة حسنة البعل ، إذا كانت تحسن عشرة زوجها ، ومنه الحديث «إذا أحسنن يبعل أزواجكن» وعلى هذا الوجه كان معنى الآية : وأهل بعولتهن ، وأما قوله ﴿أحق بردهن في ذلك﴾ فالمعنى : أحق برجعتهن في مدة ذلك التبريس ، وههنا سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ ما فائدة قوله (أحق) مع أنه لاحق لغير الزوج في ذلك

الجواب : من وجهين : الأول : أنه تعالى قال قبل هذه الآية (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن) كان تقدير الكلام : فانهن ان كتمنن لأجل أن يتزوج بهن زوج آخر ، فاذا فعلن ذلك كان الزوج الأول أحق بردهن ، وذلك لأنه ثبت للزوج الثاني حق في الظاهر ، فبين أن الزوج الأول أحق منه ، وكذا إذا ادعت انقضاء أقرائها ثم علم خلافه ، فالزوج الأول أحق من الزوج الآخر في العدة . الثاني : إذا كانت معتدة فلها في مضي العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن إبطال حق الزوج جاز أن يقول (وبعولتهن أحق) من حيث

أن لهم أن يبطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة

(السؤال الثاني) ما معنى الرد؟

الجواب: يقال: رددته أى رجعته، قال تعالى فى موضع (ولئن رددت إلى ربى) وفى موضع

آخر (ولئن رجعت)

(السؤال الثالث) ما معنى الرد فى المطلقة الرجعية؟ وهى ما دامت فى العدة فهى زوجته

كما كانت

الجواب: أن الرد والرجعة يتضمن إبطال التربص والنجوى فى العدة، فهى ما دامت فى

العدة كأنها كانت جارية فى إبطال حق الزوج، وبالرجعة يبطل ذلك، فلا جرم سميت الرجعة

رداً، لا سيما ومذهب الشافعى رضى الله عنه أنه يحرم الاستمتاع بها إلا بعد الرجعة، ففى

الرد على مذهبه شيئان: أحدهما: ردها من التربص إلى خلافه. الثانى: ردها من الحرمة

إلى الحل

(السؤال الرابع) ما الفائدة فى قوله تعالى (فى ذلك)

الجواب: أن حق الرد إنما يثبت فى الوقت الذى هو وقت التربص، فإذا انقضى ذلك الوقت

فقد بطل حق الرد والرجعة

أما قوله تعالى «إن أرادوا إصلاحاً» فالمعنى أن الأزواج أحق بهذه المراجعة ان أرادوا

الإصلاح وما أرادوا المضارة، ونظيره قوله (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف

أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) والسبب

فى هذه الآية أن فى الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات، ويريدون بذلك الإضرار بهن ليطلقوهن

بعد الرجعة، حتى تحتاج المرأة الى أن تعتد عدة حادثة، فنوا عن ذلك، وجعل الشرط فى حل

المراجعة إرادة الإصلاح، وهو قوله (ان أرادوا إصلاحاً)

فان قيل: ان كلمة «ان» للشرط، والشرط يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه، فيلزم إذا لم توجد

إرادة الإصلاح أن لا يثبت حق الرجعة

والجواب: أن الإرادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها، فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها،

بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الإرادة، حتى انه لو راجعها لقصد المضارة

استحق الأثم

أما قوله تعالى «ولهن مثل الذى عليهن» فاعلم أنه تعالى لما بين أنه يجب أن يكون المقصود

من المراجعة إصلاح حالها ، لا إيصال الضرر اليها ، بين أن لكل واحد من الزوجين حقاً على الآخر
واعلم أن المقصود من الزوجية لا يتم الا إذا كان كل واحد منهما مراعيًا حق الآخر ، وتلك
الحقوق المشتركة كثيرة ، ونحن نشير إلى بعضها . فأحدها : أن الزوج كالأمير والراعي ، والزوجية
كالمأمور والرعية ، فيجب على الزوج بسبب كونه أميراً وراعيًا أن يقوم بحقها ومصالحها ، ويجب
عليها في مقابلة ذلك إظهار الانقياد والطاعة للزوج . وثانيها : روى عن ابن عباس أنه قال «انى
لأتزين لامرأتى كما تتزين لى» لقوله تعالى ولهن مثل الذى عليهن . وثالثها : ولهن على الزوج من إرادة
الإصلاح عند المراجعة ، مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله فى أرحامهن ، وهذا
أوفق لمقدمة الآية

أما قوله تعالى «وللرجال عليهن درجة» ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : رجل بين الرجل ، أى القوة ، وهو أرجل الرجلين أى أقواهما ،
وفرس رجل قوى على المشى ، والرجل معروف لقوته على المشى ، وارتجل الكلام أى قوى عليه
من غير حاجة فيه إلى فكرة وروية ، وترجل النهار قوى ضياؤه ، وأما الدرجة فهى المنزلة وأصلها
من درجت الشيء أدرجه درجا ، وأدرجته إدراجا إذا طويته ، ودرج القوم قرنا بعد قرن أى فنوا
ومعناه أنهم طووا عمرهم شيئا فشيئا ، والمدرجة قارعة الطريق ، لأنها تطوى منزلا بعد منزل ،
والدرجة المنزلة من منازل الطريق ، ومنه الدرجة التى يرتقى فيها .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن فضل الرجل على المرأة أمر معلوم ، إلا أن ذكره ههنا يحتمل وجهين :
الأول : أن الرجل أزيد فى الفضيلة من النساء فى أمور : أحدها : العقل . والثانى : فى الدية ، والثالث :
فى المواريث . والرابع : فى صلاحية الإمامة والقضاء والشهادة . والخامس : له أن يتزوج عليها ،
وأن يتسرى عليها ، وليس لها أن تفعل ذلك مع الزوج . والسادس : أن نصيب الزوج فى الميراث
منها أكثر من نصيبها فى الميراث منه . والسابع : أن الزوج قادر على تطليقها ، وإذا طلقها فهو قادر
على مراجعتها ، شاءت المرأة أم أبت ، أما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج ، وبعد 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 ، وإذا ثبت فضل الرجل على المرأة فى هذه الأمور ، ظهر
أن المرأة كالأسير 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 أنه
لأجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن فى الإقتدار كانوا مندوبين إلى أن يوفوا من حقوقهن

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحًا بِاِحْسَانٍ

أكثر، فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال في الاقدام على مضارتهن وإيذائهن، وذلك لأن كل من كانت نعم الله عليه أكثر. كان صدور الذنب عنه أقبح، واستحقاقه للزجر أشد.

﴿والوجه الثاني﴾ أن يكون المراد حصول المنافع واللذة مشترك بين الجانبين. لأن المقصود من الزوجية السكن والالفة والمودة، واشتباك الأنساب واستكثار الأعدان والأحباب، وحصول اللذة، وكل ذلك مشترك بين الجانبين، بل يمكن أن يقال: ان نصيب المرأة فيها أوفر، ثم ان الزوج اختص بأنواع من حقوق الزوجة، وهي التزام المهر والنفقة، والذنب عنها، والقيام بمصالحها، ومنعها عن مواقع الآفات، فكان قيام المرأة بخدمة الرجل أكد وجوبا، رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى (الرجال قواهم على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) وعن النبي صلى الله عليه وسلم «لو أمرت أحدا بالسجود لغير الله لأمرت المرأة بالسجود لزوجها» ثم قال تعالى (والله عزيز حكيم) أى غالب لا يمنع، مصيب في أحكامه وأفعاله. لا يتطرق اليهما احتمال العبث والسفه والغلط والباطل

قوله تعالى ﴿الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح باحسان﴾

اعلم أن هذا هو الحكم الثالث من أحكام الطلاق، وهو الطلاق الذي ثبت فيه الرجعة، وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ كان الرجل في الجاهلية يطلق امرأته ثم يراجعها قبل أن تنقض عدتها، ولو طلقها ألف مرة كانت اقدرة على المراجعة ثابتة له، فجاءت امرأة الى عائشة رضی الله عنها، فشكت أن زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك، فذكرت عائشة رضی الله عنها ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزل قوله تعالى (الطلاق مرتان)

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف المفسرون في أن هذا الكلام حكم مبتدأ وهو متعلق بما قبله، قال قوم: انه حكم مبتدأ، ومعناه أن التطليق الشرعى 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 الدبوسى فى الأسرار: أن هذا هو قول عمر، وعثمان، وعلى، وعبد الله ابن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد بن عمر، وعمران بن الحصين، وأبى موسى الأشعري، وأبى الدرداء وحذيفة

﴿والقول الثاني﴾ في تفسير الآية أن هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله ، والمعنى أن الطلاق الرجعي مرتان ، ولا رجعة بعد الثالث ، وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثالث ، وهو مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه

حجة القائلين بالقول الأول : أن لفظ الطلاق يفيد الاستغراق ، لأن الألف واللام إذا لم يكونا للمعهود أفادا الاستغراق ، فصار تقدير الآية : كل الطلاق مرتان ، ومرة ثالثة ، ولو قال هكذا لأفاد أن الطلاق المشروع متفرق ، لأن المرات لا تكون إلا بعد تفرق بالاجتماع

فان قيل : هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسنون ، وعندى الجمع مباح لا مسنون قلنا : ليس في الآية بيان صفة السنة ، بل كان تفسير الأصل الطلاق ، ثم قال هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر ، إلا أن معناه هو الأمر ، أي طلقوا مرتين يعنى دفعتين ، وإنما وقع العدول عن لفظ الأمر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم أن التعبير عن الأمر بلفظ الخبر يفيد تأكيد معنى الأمر ، فثبت أن هذه الآية دالة على الأمر بتفريق الطلقات ، وعلى التشديد في ذلك الأمر والمبالغة فيه ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين : الأول : وهو اختيار كثير من علماء الدين ، أنه لو طلقها اثنتين أو ثلاثا لا يقع إلا الواحدة ، وهذا القول هو الأقيس ، لأن النهي يدل على اشتمال المنهى عنه على مفسدة راجحة ، والقول بالوقوع سعى في إدخال تلك المفسدة في الوجود وأنه غير جائز ، فوجب أن يحكم بعدم الوقوع

﴿والقول الثاني﴾ وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه : أنه وان كان محرما إلا أنه 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 لأنه تعالى بين في الآية الأولى أن حق المراجعة ثابت للزوج ، ولم يذكر أن ذلك الحق ثابت دائما أو الى غاية معينة ، فكان ذلك كالمحمل المفتقر الى المبين ، أو كالعام المفتقر الى المخصص فبين في هذه الآية أن ذلك الطلاق الذي ثبت فيه للزوج حق الرجعة ، هو أن يوجد طلقتان فقط وأما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة بالألف واللام في قوله : الطلاق للمعهود السابق ، يعنى ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة ، هو أن يوجد مرتين ، فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الآية ، والذي يدل على أن هذا التفسير أولى وجوه : الأول : أن قوله (وبعولتهن أحق بردهن) ان كان لكل الأحوال ، فهو مفتقر الى المخصص ، وان لم يكن عاما فهو مجمل ، لأنه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت حق الرجعة . فيكون مفتقرا الى البيان . فاذا جعلنا الآية الثانية متعلقة

بما قبلها كان المخصص حاصلًا مع العام المخصوص ، أو كان البيان حاصلًا مع المجمل ، وذلك أولى من أن لا يكون كذلك لأن تأخير البيان عن وقت الخطاب وان كان جائزًا إلا أن الأرجح أن لا يتأخر

﴿الحجة الثانية﴾ إذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ ، كان قوله (الطلاق مرتان) يقتضى 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 ، لأننا نقول : ان قوله (أو تسريح باحسان) متعلق بقوله (فامسك بمعروف) لا بقوله (الطلاق مرتان) ولان لفظ التسريح بالاحسان لا إشعار فيه بالطلاق ، ولاننا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة ، لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة ، وانه غير جائز .

﴿الحجة الثالثة﴾ ما روينا في سبب نزول هذه الآية ، انها إنما نزلت بسبب امرأة شكت إلى عائشة رضی الله عنها أن زوجها يطلقها ويراجعها كثيراً بسبب المضارة ، وقد أجمعوا على أن سبب نزول الآية لا يجوز أن يكون خارجاً عن عموم الآية ، فكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى أولى من تنزيلها على حكم آخر أجنبى عنه

أما قوله تعالى ﴿فامسك بمعروف أو تسريح باحسان﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الامسك خلاف الاطلاق ، والمسك والمسكة اسمان منه ، يقال : انه لذو مسكة ومسكة إذا كان بخيلاً ، قال الفراء : يقال انه ليس بمسك غلبانه ، وفيه مسكة من جبر ، أى قوة ، وأما التسريح فهو الارسال ، وتسريح الشعر تخليصك بعضه من بعض ، وسرح الماشية سرحاً إذا أرسلها ترعى

﴿المسألة الثانية﴾ تقدير الآية ذلك الطلاق الذى حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج ، هو أن يوجد مرتان ، ثم الواجب بعد هاتين المرتين إما إمساك بمعروف أو تسريح باحسان ، ومعنى الامسك بالمعروف هو أن يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح والانفاج ، وفي معنى الآية وجهان : أحدهما : أن توقع عليها الطلقة الثالثة ، روى أنه لما نزل قوله تعالى (الطلاق مرتان) قيل له صلى الله عليه وسلم : فأين الثالثة ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : هو قوله (أو تسريح باحسان) والثانى : أن معناه أن يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة ، وهو مروى عن الضحاك والسدى .

واعلم أن هذا الوجه هو الأقرب لوجوه : أحدها : أن الفاء في قوله (فان طلقها) تقتضى وقوع

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ
اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ

الطَّلَاقِ مَتَّاعَةٌ عَنْ ذَلِكَ التَّسْرِيحِ ، فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِالتَّسْرِيحِ هُوَ الطَّلَاقُ الثَّلَاثَةُ ، لَكَانَ قَوْلُهُ : فَإِنْ طَلَّقَهَا طَلَّاقًا رَابِعَةً وَأَنَّهُ لَا يَجُوزُ . وَثَانِيهَا : أَنَا لَوْ حَمَلْنَا التَّسْرِيحَ عَلَى تَرْكِ الْمُرَاجَعَةِ ، كَانَتْ الْآيَةُ مُتَنَاوِلَةً لِجَمِيعِ الْأَحْوَالِ ، لِأَنَّهُ بَعْدَ الطَّلَاقِ الثَّانِيهِ إِمَّا أَنْ يَرَا جَعَهَا ، وَهُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ (فَامْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ) أَوْ لَا يَرَا جَعَهَا بَلْ يَتْرَكُهَا حَتَّى تَنْقُضِيَ الْعِدَّةَ ، وَتَحْصُلَ الْبَيْنُونَةُ ، وَهُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ (أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) أَوْ يَطْلُقُهَا ، وَهُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ (فَإِنْ طَلَّقَهَا) فَكَانَتْ الْآيَةُ مُشْتَمِلَةً عَلَى بَيَانِ كُلِّ الْأَقْسَامِ ، أَمَا لَوْ جَعَلْنَا التَّسْرِيحَ بِالْإِحْسَانِ طَلَّاقًا آخَرَ لَزِمَ تَرْكُ أَحَدِ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثِ ، وَلَزِمَ التَّكْرِيرُ فِي ذِكْرِ الطَّلَاقِ وَأَنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ . وَثَالِثُهَا : أَنَّ ظَاهِرَ التَّسْرِيحِ هُوَ الْإِرْسَالُ وَالْإِهْمَالُ ، فَحَمَلَ اللَّفْظَ عَلَى تَرْكِ الْمُرَاجَعَةِ أَوَّلَى مِنْ حَمَلِهِ عَلَى التَّطْلِيقِ . وَرَابِعُهَا : أَنَّهُ قَالَ بَعْدَ ذِكْرِ التَّسْرِيحِ (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا) وَالْمُرَادُ بِهِ الْخَلْعُ ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ الْخَلْعُ بَعْدَ أَنْ طَلَّقَهَا الثَّلَاثَةَ ، فَهَذِهِ الْوُجُوهُ ظَاهِرَةٌ لَوْلَمْ يَثْبُتِ الْخَبْرُ الَّذِي رَوَيْنَاهُ فِي صِحَّةِ ذَلِكَ الْقَوْلِ ، فَإِنْ صَحَّ ذَلِكَ الْخَبْرُ فَلَا مَزِيدَ عَلَيْهِ

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْإِحْسَانِ ، هُوَ أَنَّهُ إِذَا تَرَكَهَا أَدَّى إِلَيْهَا حَقَّوْقَهَا الْمَالِيَةَ ، وَلَا يَذْكُرُهَا بَعْدَ الْمَفَارَقَةِ بِسُوءٍ ، وَلَا يَنْفِرُ النَّاسَ عَنْهَا

﴿ الْمَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ ﴾ الْحِكْمَةُ فِي اثْبَاتِ حَقِّ الرَّجْعَةِ أَنَّ الْإِنْسَانَ مَا دَامَ يَكُونُ مَعَ صَاحِبِهِ لَا يَدْرِي أَنَّهُ هَلْ تَشَقُّ عَلَيْهِ مَفَارَقَتُهُ أَوْ لَا فَإِذَا فَارَقَهُ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَظْهَرُ ، فَلَوْ جَعَلَ اللَّهُ الطَّلَاقَ الْوَاحِدَةَ مَانِعَةً مِنَ الرَّجْعِ لَعَظُمَتِ الْمَشَقَّةُ عَلَى الْإِنْسَانِ بِتَقْدِيرِ أَنْ تَظْهَرَ الْحُبَّةُ بَعْدَ الْمَفَارَقَةِ ، ثُمَّ لَمَا كَانَ كَيْلَ التَّجْرِبَةِ لَا يَحْصُلُ بِالْمَرَّةِ الْوَاحِدَةِ ، فَلَا جَرَمَ أَثْبَتَ تَعَالَى حَقَّ الْمُرَاجَعَةِ بَعْدَ الْمَفَارَقَةِ مَرَّتَيْنِ ، وَعِنْدَ ذَلِكَ قَدْ جَرَّبَ الْإِنْسَانَ نَفْسَهُ فِي تِلْكَ الْمَفَارَقَةِ وَعَرَفَ حَالَ قَلْبِهِ فِي ذَلِكَ الْبَابِ ، فَإِنْ كَانَ الْأَصْلَحُ إِمْسَاكُهَا رَاجِعًا وَأَمْسَاكُهَا بِالْمَعْرُوفِ ، وَإِنْ كَانَ الْأَصْلَحُ لَهُ تَسْرِيحُهَا سَرَّحَهَا عَلَى أَحْسَنِ الْوَجْهِ ، وَهَذَا التَّدْرِيجُ وَالتَّرْتِيبُ يَدُلُّ عَلَى كَيْلِ رَحْمَتِهِ وَرَأْفَتِهِ بَعْدَهُ

قوله تعالى ﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله﴾
فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن

اللَّهُ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ «٢٢٩»

يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون ﴿

اعلم أن هذا هو الحكم الرابع من أحكام الطلاق وهو يسان الخلع ، واعلم أنه تعالى لما أمر أن يكون التسريح مقرونا بالاحسان ، بين في هذه الآية أن من جملة الاحسان أنه إذا طلقها لا يأخذ منها شيئاً من الذي أعطاه من المهر والثياب وسائر ما تفضل به عليها ، وذلك لأنه ملك بضعها ، واستمتع بها في مقابلة ما أعطاه ، فلا يجوز أن يأخذ منها شيئاً ، ويدخل في هذا النهي أن يضيق عليها لياجئها إلى الافتداء كما قال في سورة النساء (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) وقوله ههنا (إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله) هو كقوله هناك (إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) فتبت 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 شيئاً تأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً) فعظم في أخذ شيء من ذلك بعد الافضاء

فان قيل لمن الخطاب في قوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا) فان كان للأزواج لم يطابقه قوله (فان خفتم ألا يقيما حدود الله) وإن قلت للأئمة والحكام فهو لاء لا يأخذون منهن شيئاً قلنا : الأمران جائزان ، فيجوز أن يكون أول الآية خطاباً للأزواج وآخرها خطاباً للأئمة والحكام ، وذلك غير غريب في القرآن ، ويجوز أن يكون الخطاب كله للأئمة والحكام ، لأنهم هم الذين يأمرن بالأخذ والايئاء عند الترافع اليهم ، فكأنهم هم الآخذون والمؤتون أما قوله تعالى ﴿إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله﴾ فاعلم أنه تعالى لما منع الرجل أن يأخذ من امرأته عند الطلاق شيئاً استثنى هذه الصورة ، وهي مسألة الخلع ، وفي الآية مسائل ﴿المسألة الأولى﴾ روى أن هذه الآية نزلت في جميلة بنت عبد الله بن أبي ، وفي زوجها ثابت بن قيس بن شماس ، وكانت تبغضه أشد البغض ، وكان يحبها أشد الحب ، فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالت : فرق بيني وبينه فاني أبغضه ، ولقد رفعت طرف الخباء فرأيتته يجيء في أقوام فكان أقصرهم قامته ، وأقبحهم وجهاً ، وأشدهم سواداً ، وإني أكره الكفر بعد الاسلام . فقال ثابت : يارسول الله مرها فلترد على الحديقة التي أعطيتها . فقال لها : ماتقولين ؟ قالت : نعم وأزیده فقال صلى الله عليه وسلم : لا حديقته فقط . ثم قال لثابت : خذ منها ما أعطيتها وخل سبيلها ،

ففعل فكان ذلك أول خلع في الاسلام، وفي سنن أبي داود أن المرأة كانت حفصة بنت سهل الأنصارية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في أن قوله تعالى (الا أن يخافا) هو استثناء متصل أو منقطع، وفائدة هذا الخلاف تظهر في مسألة فقهية، وهي أن أكثر المجتهدين قالوا: يجوز الخلع في غير حالة الخوف والغضب، وقال الزهري والنخعي وداود: لا يباح الخلع إلا عند الغضب، والخوف من أن لا يقيما حدود الله، فان وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد، وحجتهم أن هذه الآية صريحة في أنه لا يجوز للزوج أن يأخذ من المرأة عند طلاقها شيئاً، ثم استثني الله حالة مخصوصة فقال (إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله) فكانت الآية صريحة في أنه لا يجوز الأخذ في غير حالة الخوف، وأما جمهور المجتهدين فقالوا: الخلع جائز في حالة الخوف، وفي غير حالة الخوف، والدليل عليه قوله تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) فاذا جازها أن تهب مهرها من غير أن تحصل لنفسها شيئاً بازاء ما بذل، كان ذلك في الخلع الذي تصير بسببه مالكة لنفسها أولى، وأما كلمة «الا» فهي محمولة على الاستثناء المنقطع، كما في قوله تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) أي لکن إن كان خطأً (فدية مسلمة إلى أهله)

﴿المسألة الثالثة﴾ الخوف المذكور في هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف، وهو الاشفاق مما يكره وقوعه، ويمكن حمله على الظن، وذلك لأن الخوف حالة نفسانية مخصوصة، وسبب حصولها ظن أنه سيحدث مكروه في المستقبل، وإطلاق 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

إذا مت فادفني إلى جنب كرمة تروى عظامي بعد موتي عروقتها

ولا تدفني في الفلاة فاني أخاف إذا ماتت أن لا أذوقها

ثم الذي يؤكد هذا التأويل قوله تعالى فيما بعده هذه الآية (فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله)

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الشرط هو حصول الخوف للرجل والمرأة. ولا بد ههنا من مزيد بحث، فنقول: الأقسام الممكنة في هذا الباب أربعة لأنه إما أن يكون هذا الخوف حاصلًا من قبل المرأة فقط، أو من قبل الزوج فقط، أو لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما، أو يكون الخوف حاصلًا من قبلهما معاً

﴿أما القسم الأول﴾ وهو أن يكون هذا الخوف حاصلًا من قبل المرأة، وذلك بأن تكون المرأة ناشزة مبغضة للزوج، فههنا يحل للزوج أخذ المال منها والدليل عليه ما روينا من حديث جميلة مع ثابت، لأنها أظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع ولثابت الأخذ فان قيل: فقد شرط تعالى في هذه الآية خوفهما معاً، فكيف قلتم: انه يكفي حصول الخوف منها فقط

قلنا: سبب هذا الخوف وإن كان أوله من جهة المرأة إلا أنه قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج، لان المرأة تخاف على نفسها من عصيان الله في أمر الزوج، وهو يخاف أنها إذا لم تطعه فإنه يضربها ويشتمها، وربما زاد على قدر الواجب، فكان الخوف حاصلًا لهما جميعاً، فقد يكون ذلك السبب منها لأمر 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 خائفاً 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) إلى قوله (أتأخذونه بهتانا وأثماً مبيناً) وهذا مبالغة عظيمة في تحريم أخذ ذلك المال

﴿القسم الثالث﴾ أن لا يكون هذا الخوف حاصلًا من قبل الزوج، ولا من قبل الزوجة، وقد ذكرنا أن قول أكثر المجتهدين: أن هذا الخلع جائز، والمال المأخوذ حلال، وقال قوم انه حرام

﴿القسم الرابع﴾ أن يكون الخوف حاصلًا من قبلهما معاً، فهذا المال حرام أيضاً، لأن الآيات التي تلونها تدل على حرمة أخذ ذلك المال إذا كان السبب حاصلًا من قبل الزوج، وليس فيه تقييد بقيد أن يكون من جانب المرأة سبب لذلك أم لا ولأن الله تعالى أفردها القسم آية أخرى وهو قوله تعالى (وإن خفتن شقاق بينهما) الآية، ولم يذكر فيه تعالى حل أخذ المال، فهذا شرح هذه الأقسام الأربعة، واعلم أن هذا الذي قلناه من هذه الأقسام إنما هو فيما بين المسكفين وبين الله تعالى، فأما في الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ حمزة (الا أن يخافا) بضم الياء والباقون بفتحها، قال صاحب الكشاف وجه قراءة حمزة إبدال أن لا يقيما من ألف الضمير، وهو من بدل الاشتغال، كقولك: خيف زيد

تركه إقامة حدود الله ، وهذا المعنى متأكد بقراءة عبد الله (إلا أن يخافوا) وبقوله تعالى (فإن خفتم) ولم يقل «خافا» فجعل الخوف لغيرهما، ووجه قراءة العامة إضافة الخوف اليهما على ما بينا أن المرأة تخاف الفتنة على نفسها، والزوج يخاف أنها إن لم تطعه يعتدى عليها

﴿المسألة السادسة﴾ اختلفوا في قدر ما يجوز وقوع الخلع به ، فقال الشعبي والزهرى والحسن البصرى وعطاء وطاوس : لا يجوز أن يأخذ أكثر مما أعطاهما ، وهو قول علي بن أبي طالب رضى الله عنه ، قال سعيد بن المسيب : بل مادون ما أعطاهما حتى يكون الفضل له ، وأما سائر الفقهاء فانهم جوزوا المخالعة بالأزيد والأقل والمساوى ، واحتج الأولون بالقرآن والخبر والقياس . أما القرآن فقوله تعالى (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً) ثم قال بعد ذلك (فلا جناح عليهما فيما افندت به) فوجب أن يكون هذا راجعاً إلى ما آتاها : وإذا كان كذلك لم يدخل في إباحة الله تعالى إلا قدر ما آتاها من المهر ، وأما الخبر فنارويننا أن ثابتاً لما طلب من جميلة أن ترد عليه حديقته ، فقالت جميلة وأزيد . فقال صلى الله عليه وسلم : لا حديقته فقط ، ولو كان الخلع بالزائد جائزاً ؛ لما جاز للنبي صلى الله عليه وسلم أن يمنعها منه ، وأما القياس فهو أنه استباح بعضها ، فلو أخذ منها أزيد مما دفع إليها لكان ذلك إجحافاً بجانب المرأة وإحاقاً للضرر بها ، وأنه غير جائز ، وأما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة ، فوجب أن لا يتقيد بمقدار معين ، فكما أن للمرأة أن لا ترضى عند النكاح إلا بالصداق الكثير ، فكذا للزوج أن لا يرضى عند المخالعة إلا بالبذل الكثير ، لاسيما وقد أظهرت الاستخفاف بالزوج ، حيث أظهرت بغضه وكرهته ، ويتأكد هذا بما روى أن عمر رضى الله عنه رفعت إليه امرأة ناشزة أمرها فأخذها عمر وحبسها في 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 أنه جاءه امرأة قد اخلعت من زوجها بكل شيء وبكل ثوب عليها إلا درعها ، فلم ينسكرها عليها .

﴿المسألة السابعة﴾ الخلع تطليقة بائنة ، وهو قول علي وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبي والنخعي وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهرى ، وهو قول أبي حنيفة وسفيان ، وهو أحد قولى الشافعى رضى الله عنهم ، وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضى الله عنهم : انه فسخ للعقد ، وهو القول الثانى للشافعى . وبه قال أحمد وإسحق وأبو ثور .

حجة من قال : إنه طلاق أن الأمة مجمعة على أنه فسخ أو طلاق ، فإذا بطل كونه فسخاً ثبت أنه طلاق وإنما قلنا : انه ليس بفسخ لأنه لو كان فسخاً لما صح بالزيادة على المهر المسمى : كالأقالة

في البيع . وأيضا لو كان الخلع فسخا فاذا خالعهها ولم يذكر المهر وجب أن يجب عليها المهر ، كالأقالة . فان الثمن يجب رده ، وإن لم يذكر ولما لم يكن كذلك ثبت أن الخلع ليس بفسخ ، وإذا بطل ذلك ثبت أنه طلاق

حجة من قال انه ليس بطلاق وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أنه تعالى قال (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ثم ذكر الطلاق فقال (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعا ، وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم السنن عن ابن عباس .

﴿الحجة الثانية﴾ وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم أذن لثابت بن قيس بن شماس في مخالعة امرأته ، مع أن الطلاق في زمان الحيض أو في طهر حصل الجماع فيه حرام ، فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم أن يستكشف الحال في ذلك ، فلما لم يستكشف بل أمره بالخلع مطلقا دل على أن الخلع ليس بطلاق

﴿الحجة الثالثة﴾ روى أبو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس لما اختلعت منه جعل النبي صلى الله عليه وسلم عدتها حيضة ، قال الخطابي : وهذا أدل شيء على أن الخلع فسخ وليس بطلاق ، لأن الله تعالى قال (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فلو كانت 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) أي فلا تتجاوزوا عنها ، ثم بعد هذا النهي المؤكد أتبعه بالوعيد ، فقال (ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون) وفيه وجوه : أحدها : أنه تعالى ذكر في سائر الآيات (ألا لعنة الله على الظالمين) فذكر الظلم ههنا تنبيها على حصول اللعن . وثانيها : أن الظالم اسم ذم وتحقير ، فوقع هذا الاسم يكون جاريا مجرى الوعيد . وثالثها : أنه أطلق لفظ الظلم تنبيها على أنه ظلم من الانسان على نفسه ، حيث أقدم على المعصية ، وظلم أيضا للغير بتقدير أن لا تتم المرأة عدتها ، أو كتمت شيئا مما خلق في رحمها ، أو الرجل ترك الإمساك بالمعروف والتسريح بالاحسان ، أو أخذ من جملة ما آتاه شيئا لا بسبب نشوز من جهة المرأة ، ففي كل هذه المواضع يكون ظالما للغير فلو أطلق لفظ الظالم دل على كونه ظالما لنفسه ، وظالما لغيره ، وفيه أعظم التهديدات

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «٢٣٠»

قوله تعالى ﴿فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما أن 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

﴿المسألة الأولى﴾ الذين قالوا : ان قوله (أو تسريح باحسان) إشارة إلى الطلقة الثالثة قالوا : ان قوله (فان طلقها) تفسير لقوله (تسريح باحسان) وهذا قول مجاهد ، إلا أنا بينا أن الأولى أن لا يكون المراد من قوله (تسريح باحسان) الطلقة الثالثة ، وذلك لأن للزوج مع المرأة بعد الطلقة الثانية أحوالا ثلاثة : أحدها : أن يراجعها ، وهو المراد بقوله (فامسك بمعروف) والثاني : أن لا يراجعها بل يتركها حتى تقضى العدة وتحصل البينونة ، وهو المراد بقوله (أو تسريح باحسان) والثالث : أن يطلقها طلقة ثالثة ، وهو المراد بقوله (فان طلقها) فإذا كانت الأقسام ثلاثة ، والله تعالى ذكر ألفاظا ثلاثة وجب تنزيل كل واحد من الألفاظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة ، فأما إن جعلنا قوله (أو تسريح باحسان) عبارة عن الطلقة الثالثة كناقذ صرفنا لفظين إلى معنى واحد على سبيل التكرار ، وأهملنا القسم الثالث ، ومعلوم أن الأول أولى .

واعلم أن وقوع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين كالشئ الأجنبي ، ونظم الآية (الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره)

فان قيل : فاذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في إيقاع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين ؟ قلنا : السبب أن الرجعة والخلع لا يصحان إلا قبل الطلقة الثالثة . أما بعدها فلا يبقى شئ من ذلك : فلماذا سبب ذكر الله حكم الرجعة ، ثم أتبعه بحكم الخلع ، ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لأنها كالحاتمة لجميع الأحكام المعتمدة في هذا الباب والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ مذهب جمهور المجتهدين أن المطلقة بالثلاث لا تحل لذلك الزوج إلا بخمس

شرايط: تعتد منه ، وتعتد للثاني ، ويطؤها 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 الأصفهاني: الأمران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار .

وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة . قال عثمان بن جنى : سألت أبا علي عن قولهم : نكح المرأة . فقال : فرقت العرب بالاستعمال ، فإذا قالوا : نكح فلان فلانة ، أرادوا أنه عقد عليها ، وإذا قالوا : نكح امرأته أو زوجته أرادوا به المجامعة ، وأقول : هذا الذي قاله أبو علي كلام محقق بحسب القوانين العقلية ، لأن الإضافة الحاصلة بين الشئيين مغايرة لذات كل واحد من المضافين . فإذا قيل : نكح فلان زوجته فهذا النكاح أمر حاصل بينه وبين 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 .

إذا ثبت هذا فنقول : إذا قلنا : نكح فلان زوجته ، فالنكاح متأخر عن المفهوم من الزوجية ، والزوجية متقدمة على الزوجة من حيث انها زوجة ، تقدم المفرد على المركب ، وإذا كان كذلك لزم القطع بأن ذلك النكاح غير الزوجية ، إذا ثبت هذا كان قوله (حتى تنكح زوجا غيره) يقتضى أن يكون ذلك النكاح غير الزوجية ، فكل من قال بذلك قال : انه الوطء ، فثبت أن الآية دالة على أنه لا بد من الوطء ، فقوله (تنكح) يدل على الوطء ، وقوله (زوجا) يدل على العقد ، وأما قول من يقول : ان الآية غير دالة على الوطء ، وإنما ثبت الوطء بالسنة فضعيف ، لأن الآية تقتضى نفى الحل ممدودا إلى غاية ، وهي قوله (حتى تنكح) وما كان غاية للشئ يجب انتهاء الحكم عند ثبوته ، فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح ، فلو كان النكاح عبارة عن العقد لسكانت الآية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول العقد ، فكان رفعها بالخبر نسخا للقرآن بخبر الواحد ، وأنه غير جائز ، أما إذا 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 ابن الزبير القرظي ، فأنت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت : كنت تحت رفاعة فطلقني فبت طلاقى ، فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير ، وان مامعه مثل هدية الثواب ، وأنه طلقني قبل أن يمسني فأرجع إلى ابن عمي ؟ فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أتريدن أن ترجعي إلى رفاعة لا حتى

تذوق عسيلته ويزوق عسيلتك» والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل ، فلبثت ما شاء الله ثم عادت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت : ان زوجى مسنى فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال : كذبت فى الأول فلن أصدقك فى الآخر ، فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنت أبا بكر فاستأذنت ، فقال : لا ترجعى اليه فلبثت حتى مضى لسبيله ، فأنت عمر فاستأذنت فقال لئن رجعت اليه لأرجمنك . وفى قصة رفاة نزل قوله (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره)

أما القياس فلأن المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق لأن الغالب أن الزوج يستنكر أن يفترش زوجته رجل آخر ، ولهذا المعنى قال بعض أهل العلم إنما حرم الله تعالى على نساء النبي أن ينكحن غيره لما فيه من الغضاضة ، ومعلوم أن الزجر إنما يحصل بتوقيف الحل على الدخول فأما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصح جعله مانعا وزاجرا

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى : إذا طلق زوجته واحدة أو اثنتين ، ثم نكحت زوجا آخر وأصابها ، ثم عادت إلى الأول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة ، وهى التى بقيت له من الطلقات الأولى ، وقال أبو حنيفة : بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلاث ، حجة الشافعى أن هذه طلقة ثالثة ، فوجب أن تحصل الحرمة الغليظة ، إنما قلنا انها طلقة ثالثة لأنها طلقة وجدت بعد الطلقتين . والطلقة الثالثة موجهة للحرمة الغليظة ، لقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد) الآية وقوله (فان طلقها) أعم من أن يطلقها الطلقة الثالثة مسبقا بنكاح غيره ، أو غير مسبق بنكاح غيره ، فكان الكل داخلا فيه

﴿المسألة الرابعة﴾ مذهب الشافعى رضى الله عنه : إذا تزوج بالمطلقة ثلاثا للغير ، على أنه اذا أحلها للاول بأن أصابها فلانكاح بينهما ، فهذا نكاح متعة بأجل مجهول ، وهو باطل ، ولو تزوجها بشرط أن لا يطلقها إذا أحلها للاول ففيه قولان : أحدهما : لا يصح . والثانى : يصح ويبطل الشرط ، وبه قال أبو حنيفة ، ولو تزوجها مطلقا معتقدا بأنه إذا أحلها طلقها ، فالنكاح صحيح ، ويكره ذلك ، ويأثم به ، وقال مالك والثورى وأحمد : هذا النكاح باطل . دليلنا أن الآية تدل على أن الحرمة تنتهى بوطء مسبق بعقد ، وقد وجدت ، فوجب القول بانتهاء الحرمة ، وحيث حكمنا بفساد النكاح ، فوطئها هل يقع به التحليل قولان ، والأصح أنه لا يقع به التحليل

أما قوله تعالى ﴿فان طلقها﴾ فالمعنى : ان طلقها الزوج الثانى الذى تزوجها بعد الطلقة الثالثة ، لأنه تعالى قد ذكره بقوله (حتى تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما) أى على المرأة المطلقة والزوج

الأول أن يتراجعا بنكاح جديد ، فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع ، لأن الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك ، فإذا تناكحا فقد تراجعا إلى ما كانا عليه من النكاح ، فهذا تراجع لغوى ، بقي في الآية مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر الآية يقتضى أن عند ما يطلقها الزوج الثانى تحل المراجعة للزوج الأول ، إلا أنه مخصوص بقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) لأن المقصود من العدة استبراء الرحم ، وهذا المعنى حاصل ههنا ، وهذا هو الذى عول عليه سعيد بن المسيب فى أن التحليل يحصل بمجرد العقد ، لأن الوطء لو كان معتبراً لكانت العدة واجبة ، وهذه الآية تدل على سقوط العدة ، لأن الفاء فى قوله (فلا جناح عليهما أن يتراجعا) تدل على أن حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثانى ، إلا أن الجواب ما قدمنا

﴿المسألة الثانية﴾ قال الخليل والكسائى : موضع (أن يتراجعا) خفض باضمار الخافض ، تقديره : فى أن يتراجعا وقال الفراء : موضعه نصب بنزع الخافض
أما قوله تعالى ﴿ان ظنا أن يقيما حدود الله﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال كثير من المفسرين (ان ظنا) أى إن علما وأيقنا أنهما يقيمان حدود الله ، وهذا القول ضعيف من وجوه : أحدها : أنك لا تقول : علمت أن يقوم زيد ، ولكن علمت أنه يقوم زيد . والثانى : أن الانسان لا يعلم ما فى القدر ، وإنما يظنه . والثالث : أنه بمنزلة قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك ان أرادوا إصلاحا) فان المعتبر هناك الظن فكذا ههنا ، وإذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن ، أى متى حصل هذا الظن ، وحصل لها العزم على إقامة حدود الله ، حسنت هذه المراجعة ، ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوز منها أو إضرار منه ، فالمراجعة تحرم

﴿المسألة الثانية﴾ كلمة «ان» فى اللغة للشرط ، والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط ، فظاهر الآية يقتضى أنه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة ، لكنته ليس الأمر كذلك ، فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن أو لم يحصل ، إلا أننا نقول : ليس المراد أن هذا شرط لصحة المراجعة : بل المراد منه أنه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى ، وقصد الإقامة لحدود الله وأوامره ، ثم قال بعد ذلك (وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (وتلك حدود الله) إشارة إلى ما بينها من التكليف ، وقوله (يبينها)

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرْحُونٍ
بِمَعْرُوفٍ وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا
تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ
وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾

إشارة إلى الاستقبال ، والجمع بينهما متناقض ، وعندى أن هذه النصوص التي تقدمت أكثرها عامة يتطرق إليها تخصيصات كثيرة ، وأكثر تلك المخصصات إنما عرفت بالسنة ، فكان المراد والله أعلم أن هذه الأحكام التي تقدمت هي حدود الله ، وسينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، وهو كقوله تعالى (ليبين للناس ما نزل إليهم)

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ عاصم في رواية أبان (نينها) بالنون وهي نون التعظيم ، والباقون بالياء على أنه يرجع على اسم الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ إنما خص العلماء بهذا البيان لوجوه : أحدها : أنهم هم الذين ينتفعون بالآيات فغيرهم بمنزلة من لا يعتد به ، وهو كقوله (هدى للمتقين) والثاني : أنه خصهم بالذكر ، كقوله (وملائكته ورسله وجبريل وميكال) والثالث : يعنى به العرب لعلمهم باللسان . والرابع : يريد من له عقل وعلم ، كقوله (وما يعقلها إلا العالمون) والمقصود أنه لا يكلف إلا عاقلا عالما بما يكلفه ، لأنه متى كان كذلك فقد أزيح عذر المكلف . والخامس : أن قوله (تلك حدود الله) يعنى ما تقدم ذكره من الأحكام يبينها الله لمن يعلم أن الله أنزل الكتاب وبعث الرسول ، ليعملوا بأمره ، وينتهوا عما نهوا عنه

قوله تعالى ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم﴾

اعلم أن في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أول ما يجب تقديمه في هذه الآية أن لقائل أن يقول : لا فرق بين هذه الآية وبين قوله (الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح باحسان) فتكون إعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكريراً للكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة ، وأنه لا يجوز .

والجواب : أما أصحاب أبي حنيفة فهم الذين حملوا قوله (الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح باحسان) على أن الجمع بين الطلقات غير مشروع ، وإنما المشروع هو التفريق ، فهذا السؤال ساقط عنهم ، لأن تلك الآية في بيان كيفية الجمع والتفريق ، وهذه الآية في بيان كيفية الرجعة ، وأما أصحاب الشافعي رحمهم الله ، وهم الذين حملوا تلك الآية على كيفية الرجعة ، فهذا السؤال وارد عليهم . ولهم أن يقولوا : ان من ذكر حكماً يتناول صوراً كثيرة ، وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور أهم ، لم يبعد أن يعيد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة أخرى ، ليدل ذلك التكرير على أن في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وههنا كذلك وذلك لأن قوله (الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح باحسان) فيه بيان أنه لا بد في مدة العدة من أحد هذين الأمرين ، وأما في هذه الآية ، ففيه بيان أن عند مشاركة العدة على الزوال لا بد من رعاية أحد هذين الأمرين ، ومن المعلوم أن رعاية أحد هذين الأمرين عند مشاركة زوال العدة أولى بالوجوب من سائر الأوقات التي قبل هذا الوقت ، وذلك لأن أعظم أنواع الإيذاء أن يطلقها ، ثم يراجعها مرتين عند آخر الاجل ، حتى تبقى في العدة تسعة أشهر ، فلما كان هذا أعظم أنواع المضارة ، لم يقبح أن يعيد الله حكم هذه الصورة تنبيهاً على أن هذه الصورة أعظم الصور اشتمالاً على المضارة وأولاها بأن يحترز المكلف عنها

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فأمسكوهن بمعروف) إشارة إلى المراجعة ، واختلف العلماء في كيفية المراجعة ، فقال الشافعي رضي الله عنه : لما لم يكن نكاح ولا طلاق إلا بكلام ، لم تكن الرجعة إلا بكلام ، وقال أبو حنيفة والثوري رضي الله عنهما : تصح الرجعة بالوطء ، وقال مالك رضي الله عنه : ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة ، والا فلا

حجة الشافعي رضي الله عنه ما روى أن 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 مطلقاً . وقيل : درجات الأمر الجواز ، فنقول : انه كان مأذوناً بالمراجعة في زمان الحيض ، وما كان مأذوناً بالوطء في زمان الحيض ، فيلزم أن لا يكون الوطء رجعة ، وحجة أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أنه تعالى قال (فأمسكوهن

بمعروف) أمر بمجرد الامساك ، واذا وطئها فقد أمسكها ، فوجب أن يكون كافيا ، أما الشافعي رضى الله تعالى عنه فإنه لما قال : انه لا بد من الكلام ، فظاهر مذهبه أن الاشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب ، وبه قال مالك وأبو حنيفة رضى الله عنهما ، وقال في الاملاء : هو واجب ، وهو اختيار محمد ابن جرير الطبري ، والحجة فيه قوله تعالى (فأمسكوهن بمعروف) ولا يكون معروفا إلا إذا عرفه الغير ، وأجمعنا على أنه لا يجب عرفان غير الشاهد ، فوجب أن يكون عرفان الشاهد واجبا وأجاب الأولون بأن المراد بالمعروف هو المراعاة وإيصال الخير لا ما ذكرتم

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : انه تعالى أثبت عند بلوغ الأجل حق المراجعة ، وبلوغ الأجل عبارة عن انقضاء العدة ، وعند انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة والجواب من وجهين : أحدهما : المراد ببلوغ الأجل مشاركة البلوغ ، لا نفس البلوغ ، وبالجملة فهذا من باب المجاز الذى يطلق فيه اسم السك على الأكثر ، وهو كقول الرجل إذا قارب البلد : قد بلغنا . الثانى : أن الأجل اسم للزمان فتحمله على الزمان الذى هو آخر زمان يمكن إيقاع الرجعة فيه ، بحيث إذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة ، وعلى هذا التأويل فلا حاجة بنا إلى المجاز أما قوله تعالى ﴿ولا تمسكوهن ضرارا﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ لقائل أن يقول : لا فرق بين أن يقول (فأمسكوهن بمعروف) وبين قوله (ولا تمسكوهن ضرارا) لأن الأمر بالشيء نهى عن ضده ، فما الفائدة في التكرار ؟ والجواب : الأمر لا يفيد إلا مرة واحدة ، فلا يتناول كل الأوقات ، أما النهى فإنه يتناول كل الأوقات ، فلعله يمسكها بمعروف في الحال ، ولكن في قلبه أن يضارها في الزمان المستقبل ، فلما قال تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا) اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات

﴿المسألة الثانية﴾ قال القفال : الضرار هو المضارة ، قال تعالى (والذين اتخذوا مسجداً ضرارا) أى اتخذوا المسجد ضرارا ليضاروا المؤمنين ، ومعناه رجوع إلى إثارة العداوة ، وإزالة اللفة وإيقاع الوحشة ، وموجبات النفرة ، وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرار وجوها : أحدها : ما روى أن الرجل كان يطلق المرأة ثم يدعها ، فاذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها . وهكذا يفعل بها حتى تبقى في العدة تسعة أشهر أو أكثر . والثانى : في تفسير الضرار سوء العشرة . والثالث : تضيق النفقة ، واعلم أنهم كانوا يفعلون في الجاهلية أكثر هذه الأعمال رجاء أن تحتلع المرأة منه بما لها أما قوله تعالى ﴿لتعتدوا﴾ ففيه وجهان : الأول : المراد لا تضاروهن فتكونوا معتدين ، يعنى فتكون عاقبة أمركم ذلك ، وهو كقولهم (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) أى فكان لهم

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ

وهي لام العاقبة . والثاني : أن يكون المعنى : لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن ، فحينئذ تصيرون عصاة الله ، وتكونون متعمدين قاصدين لتلك المعصية ، ولا شك أن هذا أعظم أنواع المعاصي أما قوله تعالى ﴿ ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ﴾ ففيه وجوه : أحدها : ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله . وثانيها : ظلم نفسه بأن فوت عليها منافع الدنيا والدين ، أما منافع الدنيا فانه إذا اشتهر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب في التزوج به ولا في معاملته أحد ، وأما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الأهل والثواب الحاصل على الانقياد لأحكام الله تعالى وتكاليفه أما قوله تعالى ﴿ ولا تتخذوا آيات الله هزوا ﴾ ففيه وجوه : الأول : أن من نسي فلم يفعله بعد أن نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الأمر ، يقال فيه أنه استهزأ بهذا الأمر ويلعب به ، فعلى هذا كل من أمر بأنه يجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ، ثم وصلت إليه هذه التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يتشمر لأدائها ، كان كالمستهزئ بها ، وهذا تهديد عظيم للعصاة من أهل الصلاة . وثانيها : المراد : ولا تتسامحوا في تكاليف الله كما يتسامح فيما يكون من باب الهزل والعبث . والثالث : قال أبو الدرداء : كان الرجل يطلق في 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 ، أو حرر ، أو نكح ، فزعم أنه لاعب فهو جد » والرابع قال عطاء : المعنى أن المستغفر من الذنب إذا كان مصرا عليه أو على مثله ، كان كالمستهزئ بآيات الله تعالى ، والأقرب هو الوجه الأول ، لأن قوله (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) تهديد ، والتهديد إذا ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها ، لا على شيء آخر غيرها ، واعلم أنه تعالى لما رغبتهم في أداء التكاليف بما ذكر من التهديد ، رغبتهم أيضا في أدائها بأن ذكرهم أنواع نعمه عليهم ، فبدأ أولا بذكرها على سبيل الاجمال ، فقال (واذكروا نعمة الله عليكم) وهذا يتناول كل نعم الله على العبد في الدنيا وفي الدين . ثم انه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين ، وإنما خصها بالذكر لأنها أجل من نعم الدنيا ، فقال (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به) والمعنى أنه إنما أنزل الكتاب والحكمة ليحفظكم به ، ثم قال (واتقوا الله) أي في أوامره كلها ، ولا تخالفوه في نواهيها ، واعلموا أن الله بكل شيء عليم

قوله تعالى ﴿ وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا

إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ «٢٣٢»

بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴿﴾
اعلم أن هذا هو الحكم السادس من أحكام الطلاق ، وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة
وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في سبب نزول الآية وجهان : الأول : روى أن معقل بن يسار زوج أخته
جميل بن عبد الله بن عاصم ، فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ، ثم ندم فجاء يخطبها لنفسه ورضيت
المرأة بذلك ، فقال لها معقل : انه طلقك ثم تريدن مراجعته 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 أنفي لأمر ربي ، اللهم رضيت وسلمت لأمرك ، وأنكح أخته زوجها . والثاني :
روى عن مجاهد والسدي أن جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها وأراد رجعتها بعد
العدة فأبى جابر ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وكان جابر يقول : في نزلت هذه الآية
﴿المسألة الثانية﴾ «العصل» المنع ، يقال : عض فلان ابنته ، إذا منعها من التزوج ، فهو يعصلها
ويعصلها ، بضم الضاد وبكسرهما وأنشد الأخفش :

وان قصائدى لك فاصطنعنى كرائم قد عضلن عن النكاح

وأصل العصل في اللغة الضيق ، يقال : عضلت المرأة إذا نشب الولد في بطنها ، وكذلك عضلت

الشاة ، وعضلت الأرض بالجيش إذا ضاقت بهم لكثرتهم . قال أوس بن حجر :

ترى الأرض منا بالفضاء مريضه معضلة منا بجيش عرمرم

وأعضل المريض الأطباء أى أعياهم ، وسميت العضلة عضلة لأن القوى المحركة منشؤها منها ،

ويقال : داء عضال . للأمر إذا اشتد ، ومنه قول أوس :

وليس أخوك الدائم العهد بالذى يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا

ولكنه النسأى إذا كنت آمنأ وصاحبك الأدنى إذا الأمر أعضلا

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلف المفسرون في أن قوله (فلا تعضلوهن) خطاب لمن ؟ فقال الأكثرون

انه خطاب للأولياء . وقال بعضهم : انه خطاب للأزواج ، وهذا هو المختار ، الذي يدل عليه أن قوله تعالى (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن) جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء ، فالشرط قوله (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن) والجزاء قوله (فلا تعضلوهن) ولاشك أن الشرط وهو قوله (وإذا طلقتم النساء) خطاب مع الأزواج ، فوجب أن يكون الجزاء هو قوله (فلا تعضلوهن) خطاباً معهم أيضاً ، إذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية : إذا طلقتم النساء أيها الأزواج فلا تعضلوهن أيها الأولياء ، وحيث لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلاً ، وذلك يوجب تفكك نظم الكلام ، وتنزيه كلام الله عن مثله واجب ، فهذا كلام قوى متين في تقرير هذا القول ، ثم انه يتأكد بوجهين آخرين : الأول : أن من أول آية في الطلاق الى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الأزواج ، والباقي ما جرى للأولياء ذكر ، فكان صرف هذا الخطاب الى الأولياء على خلاف النظم . الثاني : ما قبل هذه الآية خطاب مع الأزواج في كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فاذا جعلنا هذه الآية خطاباً لهم في كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة ، كان الكلام منتظماً ، والترتيب مستقيماً ، أما إذا جعلناه خطاباً للأولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف ، فكان صرف الخطاب الى الأزواج أولى

حجة من قال : الآية خطاب للأولياء وجوه : الأول : وهو عمدتهم الكبرى : أن الروايات المشهورة في سبب نزول الآية دالة على أن هذه الآية خطاب مع الأولياء لا مع الأزواج ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما وقع التعارض بين هذه الحجة وبين الحجة التي ذكرناها كانت الحجة التي ذكرناها أولى بالرعاية ، لأن المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد ، وأيضا فلا ريب في الروايات متعارضة ، فروى عن معقل أنه كان يقول : ان هذه الآية لو كانت خطاباً مع الأزواج لكانت اما أن تكون خطاباً قبل انقضاء العدة ، أو مع انقضائها ، والأول باطل ، لأن ذلك مستفاد من الآية ، فلو حملنا هذه الآية على مثل ذلك المعنى كان تكراراً من غير فائدة ، وأيضا فقد قال تعالى (لا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف) فنهى عن العضل حال حصول التراضي ، ولا يحصل التراضي بالنكاح إلا بعد التصريح بالخطبة ، ولا يجوز التصريح بالخطبة إلا بعد انقضاء العدة ، قال تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله) . والثاني : أيضا باطل لأن بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة ، فكيف يصرف هذا النهي اليه ، ويمكن أن يجاب عنه بأن الرجل قد يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها ، وتلحقه الغيرة إذا رأى من يخطبها ، وحيث يعضلها عن أن ينكحها غيره إما بأن يجحد الطلاق

أو يدعى أنه كان راجعها في العدة، أو يدس الى من يخطبها بالتهديد والوعيد، أو يسىء القول فيها وذلك بأن ينسبها الى أمور تنفر الرجل عن الرغبة فيها، فالله تعالى نهى الأزواج عن هذه الأفعال وعرفهم أن ترك هذه الأفعال أزكى لهم وأطهر من دنس الآثام

﴿الحجة الثالثة لهم﴾ قالوا قوله تعالى (أن يتكحن أزواجهن) معناه: ولا تمنعهن من أن يتكحن الذين كانوا أزواجا لمن قبل ذلك، وهذا الكلام لا ينتظم إلا إذا جعلنا الآية خطايا للأولياء، لأنهم كانوا يمنعونهم من العود إلى الذين كانوا أزواجا لمن قبل ذلك، فاما إذا جعلنا الآية خطاباً للأزواج، فهذا الكلام لا يصح، ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قوله (يتكحن أزواجهن) من يريدون أن يتزوجوهن، فيكونون أزواجا، والعرب قد تسمى الشيء باسم ما يؤول اليه، فهذا جملة الكلام في هذا الباب.

﴿المسألة الرابعة﴾ تمسك الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية في بيان أن النكاح بغير ولى لا يجوز وبني ذلك الاستدلال على أن الخطاب في هذه الآية مع الأولياء، قال: وإذا ثبت هذا وجب أن يكون التزويج إلى الأولياء لا إلى النساء، لأنه لو كان للمرأة أن تتزوج بنفسها، أو توكل من يزوجهما لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح، ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهاه الله عز وجل عن العضل، وحيث نهاه عن العضل كان قادراً على العضل، وإذا كان الولي قادراً على العضل، وجب أن لا تكون المرأة متمكنة من النكاح، واعلم أن هذا الاستدلال بناء على أن هذا الخطاب مع الأولياء، وقد تقدم ما فيه من المباحث، ثم ان سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (ولا تعضلوهن) أن يخليها ورأيها في ذلك، وذلك لأن الغالب في النساء الأياحى أن يركن إلى رأى الأولياء في باب النكاح، وإن كان الاستئذان الشرعى لهن، وإن يكن تحت تدبيرهم ورأيهم، وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن لتمسكهم من تزويجهن، فيكون النهى محمولا على هذا الوجه، وهو منقول عن ابن عباس في تفسير الآية، وأيضا فتبوت العضل في حق الولي ممتنع، لأنه مهما عضل لا يبقى لعضله أثر، وعلى هذا الوجه فصدور العضل عنه غير معتبر، وتمسك أبو حنيفة رضي الله عنه بقوله تعالى (أن يتكحن أزواجهن) على أن النكاح بغير ولى جائز، وقال انه تعالى أضاف النكاح إليها اضافة الفعل إلى فاعله، والتصرف إلى مباشره، ونهى الولي عن منعها من ذلك، ولو كان ذلك التصرف فاسداً لما نهى الولي عن منعها منه، قالوا: وهذا النص متأكداً بقوله تعالى (حتى تتكح زوجا غيره) وبقوله (فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف وتزويجها نفسها من الكفء فعل بالمعروف، فوجب أن يصح وحققة هذه الاضافة على

المباشر دون الخاطب ، وأيضاً قوله تعالى (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها) دليل واضح مع أنه لم يحضر هناك ولي البتة ، وأجاب أصحابنا بأن الفعل كما يضاف إلى المباشر قد يضاف أيضاً إلى المتسبب ، يقال : بنى الأمير داراً ، وضرب ديناراً ، وهذا وإن كان مجازاً إلا أنه يجب المصير إليه لدلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله تعالى (فبلغن أجلهن) محمول في هذه الآية على انقضاء العدة ، قال الشافعي رضي الله عنه : دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ، ومعنى هذا الكلام أنه تعالى قال في الآية السابقة (فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف) ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال (فأمسكوهن بمعروف) لأن إمساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ، ولما قال (أو سرحوهن بمعروف) لأنها بعد انقضاء العدة تكون مسرحة ، فلا حاجة إلى تسريحها ، وأما هذه الآية التي نحن فيها فالتعالى نهى عن عضلن عن التزوج بالأزواج ، وهذا النهى إنما يحسن في الوقت الذي يمكنها أن تتزوج فيه بالأزواج ، وذلك إنما يكون بعد انقضاء العدة ، فهذا هو المراد من قول الشافعي رضي الله عنه ، دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين .

أما قوله تعالى (إذا تراضوا بينهم بالمعروف) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في التراضي وجهان : أحدهما : ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول ، وثانيها : أن المراد منه ما يضاد ما ذكره في قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضراً) لتعتدوا) فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما ما لزمه في هذا العقد لصاحبه ، حتى تحصل الصحبة الجميلة ، وتدوم الألفة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : التراضي بالمعروف ، هو مهر المثل ، وفرعوا عليه مسألة فقهية وهي أنها إذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصاناً فاحشاً ، فالنكاح صحيح عند أبي حنيفة ، وللولى أن يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر ، وقال أبو يوسف ومحمد : ليس للولى ذلك

حجة أبي حنيفة رحمه الله في هذه الآية هو قوله تعالى (إذا تراضوا بينهم بالمعروف) وأيضاً أنها بهذا النقصان أرادت إلحاق الشين بالأولياء ، لأن الأولياء يتضررون بذلك لأنهم يعيرون بقلة المهور ، ويتفاخرون بكثرتها ، ولهذا يكتمون المهر القليل حياءً ، ويظهرون المهر الكثير رياءً ، وأيضاً فإن نساء العشيرة يتضررن بذلك لأنه ربما وقعت الحاجة إلى إيجاب مهر المثل لبعضهن ، فيعتبرون ذلك بهذا المهر القليل ، فلا جرم للأولياء أن يمنعوها عن ذلك ، وينوبوا عن نساء العشيرة ، ثم أنه تعالى لما بين حكمة التكليف قرنه بالتهديد ، فقال (ذلك يوعظ به

من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر) وذلك لأن من حق الوعظ أن يتضمن التحذير من المخالفة، كما يتضمن الترغيب في الموافقة، فكانت الآية تهديداً من هذا الوجه، وفي الآية سؤالان:

﴿السؤال الأول﴾ لم وحد الكفاف في قوله تعالى «ذلك» مع أنه يخاطب جماعة؟
والجواب: هذا جائز في اللغة، والتشبية أيضاً جائزة، والقرآن نزل باللغتين جميعاً، قال تعالى (ذلكم مما علمني ربّي) وقال (فذلكم الذي لم تنته فيهِ) وقال (يوعظ به) وقال (ألم أنهما عن تلكم 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 (أنت منذر من يخشاها، إنما تنذر من اتبع الذكر) مع أنه كان منذراً للكل، كما قال (ليكون للعالمين نذيراً). وثانيها: احتج بعضهم بهذه الآية على أن الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الدين، قالوا: والدليل عليه أن قوله «ذلك» إشارة إلى ما تقدم ذكره من بيان الأحكام، فلما خصص ذلك بالمؤمنين دل على أن التكليف بفروع الشرائع غير حاصل إلا في حق المؤمنين وهذا ضعيف، لأنه ثبت أن ذلك التكليف عام، قال تعالى (ولله على الناس حج البيت). وثالثها: أن بيان الأحكام وإن كان عاماً في حق المكلفين، إلا أن كون ذلك البيان وعظاً مختصاً بالمؤمنين، لأن هذه التكاليف إنما توجب على الكفار على سبيل إثباتها بالدليل القاهر الملزم المعجز، أما المؤمن الذي يقرب بحقيقتها، فإنها إنما تذكر له وتشرح له على سبيل التنبية والتحذير، ثم قال (ذلكم أذكى لكم وأطهر) يقال: زكا الزرع إذا نما، فقوله (أذكى لكم) إشارة إلى استحقاق الثواب الدائم، وقوله (وأطهر) إشارة إلى إزالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سبباً لحصول العقاب، ثم قال (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) والمعنى أن المكلف وإن كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكاليف على الجملة، إلا أن التفصيل في هذه الأمور غير معلوم والله تعالى عالم في كل ما أمر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير، لأنه 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.

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ
وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا
لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا
فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

الحكم العاشر

الرضاع

قوله تعالى ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها ولا مولود له بولدها ولا وارث مثل ذلك فإن أرادا فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾
اعلم أن في قوله تعالى (والوالدات) ثلاثة أقوال: الأول: أن المراد منه ما أشعر ظاهر اللفظ به وهو جميع الوالدات. سواء كن مزوجات أو مطلقات، والدليل عليه أن اللفظ عام، وما قام دليل التخصيص، فوجب تركه على عمومه

﴿والقول الثاني﴾ المراد منه: الوالدات المطلقات، قالوا: والذي يدل على أن المراد ذلك وجهان: أحدهما: أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق، فكانت هذه الآية تنمة لتلك الآيات ظاهراً، وسبب التعليق بين هذه الآية وبين ما قبلها أنه إذا حصلت الفرقة حصل التباعد والتعادي، وذلك يحمل المرأة على إيذاء الولد من وجهين: أحدهما: أن إيذاء الولد يتضمن إيذاء الزوج المطلق، والثاني: أنها ربما رغبت في التزوج بزواج آخر، وذلك يقتضى إقدامها على إهمال أمر الطفل، فلما كان هذا الاحتمال قائماً، لا جرم ندب الله الوالدات المطلقات إلى رعاية جانب الأطفال، والاهتمام بشأنهم، فقال (والوالدات يرضعن أولادهن) والمراد المطلقات

﴿الحجة الثانية﴾ لهم ما ذكره السندي، قال: المراد بالوالدات المطلقات، لأن الله تعالى قال بعد هذه الآية (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية

لأجل الرضاع، واعلم أنه يمكن الجواب عن الحجة الأولى أن هذه الآية مشتملة على حكم مستقل بنفسه، فلم يجب تعلقها بما قبلها، وعن الحجة اثنائية لا يبعد أن تستحق المرأة قدراً من المال لمكان الزوجية، وقدراً آخر لمكان الرضاع، فانه لا منافاة بين الأمرين

﴿القول الثالث﴾ قال الواحدى فى البسيط: الأولى أن يحمل على الزوجات فى حال بقاء النكاح لأن المطلقة لا تستحق الكسوة، وإنما تستحق الأجرة

فان قيل: إذا كانت الزوجية باقية فهى مستحقة النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء أرضعت الولد أو لم ترضع، فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع

قلنا: النفقة والكسوة يجبان فى مقابلة التمكين، فاذا أشغلت بالحضانة والارضاع لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما توهم متوهم أن نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع فى خدمة الزوج، فقطع الله ذلك الوهم بإيجاب الرزق والكسوة، وان اشغلت المرأة بالارضاع، هذا كله كلام الواحدى رحمه الله أما قوله تعالى ﴿يرضعن أولادهن﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذا الكلام وان كان فى اللفظ خبراً إلا أنه فى المعنى أمر، وانما جاز ذلك لوجهين: الأول: تقدير الآية: والوالدات يرضعهن أولادهن فى حكم الله الذى أوجبه، إلا أنه حذف لدلالة الكلام عليه. والثانى: أن يكون معنى: يرضعن: ليرضعن، إلا أنه حذف ذلك للتصرف فى الكلام مع زوال الإيهام

﴿المسألة الثانية﴾ هذا الأمر ليس أمر إيجاب، ويدل عليه وجهان: الأول: قوله تعالى (فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) ولو وجب عليها الرضاع، لما استحققت الأجرة: الثانى: أنه تعالى قال بعد ذلك (وان تعاسرتم فسترضع له أخرى) وهذا نص صريح، ومنهم من تمسك فى نفى 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 واجباً عليها لما وجب ذلك، وفيه البحث الذى قدمناه، إذا ثبت أن الارضاع غير واجب على الأم فهذا الأمر محمول على الندب من حيث أن تربية الطفل بلبن الأم أصلح له من سائر الألبان، ومن حيث ان شفقة الأم عليه أتم من شفقة غيرها، هذا إذا لم يبلغ الحال فى الولد إلى حد الاضطراب بأن لا يوجد غير الأم، أو لا يرضع الطفل إلا منها، فواجب عليها عند ذلك أن ترضعه، كما يجب على كل أحد مواساة المضطر فى الطعام

أما قوله تعالى ﴿حولين كاملين﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أصل الحول من حال الشيء يحول إذا انقلب ، فالحول منقلب من الوقت الأول إلى الثاني ، وإنما ذكر الكمال لرفع التوهم من أنه على مثل قولهم أقام فلان بمكان كذا حولين أو شهرين ، وإنما أقام حولاً وبعض الآخر ، ويقولون : اليوم يومان مندم أوره ، وإنما يعنون يوماً وبعض اليوم الآخر

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه ليس التحديد بالحولين تحديداً إيجاباً ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى قال بعد ذلك (لمن أراد أن يتم الرضاعة) فلما عاق هذا الاتمام بارادتنا ثبت أن هذا الاتمام غير واجب . الثاني : أنه تعالى قال (فإن أراداً فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما) فثبت أنه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد إيجاب هذا المقدار ، بل فيه وجوه : الأول : وهو الأصح أن المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين إذا تنازعا في مدة الرضاع ، فقد ر الله ذلك بالحولين حتى يرجعا إليه عند وقوع التنازع بينهما ، فإن أراد الأب أن يفطمه قبل الحولين ولم ترض الأم لم يكن له ذلك ، وكذلك لو كان على عكس هذا فأمّا إذا اجتمعا على أن يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك

﴿الوجه الثاني﴾ في المقصود من هذا التحديد هو أن للرضاع حكماً خاصاً في الشريعة ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» والمقصود من ذكر هذا التحديد بيان أن الارتضاع ما لم يقع في هذا الزمان ، لا يفيد هذا الحكم ، وهذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه ، وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهرى رضي الله عنهم ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : مدة الرضاع ثلاثون شهراً
حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ أنه ليس المقصود من قوله (لمن أراد أن يتم الرضاعة) هو التمام بحسب حاجة الصبي إلى ذلك ، إذ من المعلوم أن الصبي كما يستغنى عن اللبن عند تمام الحولين ، فقد يحتاج إليه بعد الحولين ، لضعف في تركيبه لأن الأطفال يتفاوتون في ذلك ، وإذا 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 إلا عند حصول الارضاع في هذه المدة

﴿الحجة الثانية﴾ روى عن علي رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال «لارضاع بعد فصال» وقال تعالى (وفصاله في عامين)

﴿الحجة الثالثة﴾ ماروى ابن عباس رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال «لا يحرم من

الرضاع إلا ما كان في الحولين»

﴿والوجه الثالث﴾ في المقصود من هذا التحديد ما روى ابن عباس أنه قال للني تضع لسته أشهر أنها ترضع حولين كاملين ، فان وضعت لسبعة أشهر أرضعت ثلاثة وعشرين شهراً ، وقال آخرون : الحولان هو الحد في رضاع كل مولود ، وحجة ابن عباس رضي الله عنهما أنه تعالى قال (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) دلت هذه الآية على أن زمان هاتين الحالتين هو هذا القدر من الزمان ، فكما ازداد في مدة إحدى الحالتين ، انتقص من مدة الحالة الأخرى

﴿المسألة الثالثة﴾ روى أن رجلاً جاء إلى علي رضي الله عنه فقال : تزوجت جارية بكرراً وما رأيت بها ربية ، ثم ولدت لسته أشهر ، فقال علي رضي الله عنه : قال الله (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) وقال تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) فالحمل ستة أشهر الولد ولدك ، وعن عمر أنه جرى بامرأة وضعت لسته أشهر ، فشاور في رجمها فقال ابن عباس : ان خصمتكم 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 أنزل 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 الارضاع من الآباء ، لأن الأب يجب عليه ارضاع الولد دون الأم لما 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 : ان السبب فيه أن يعلم أن الوالدات إنما ولدن الأولاد للآباء ، ولذلك ينسبون اليهم لا إلى الأمهات وأنشد للمامون بن الرشيد

وإنما أمهات الناس أوعية مستودعات وللآباء أبناء

الثاني : أن هذا تنبيه على أن الولد إنما يلتحق بالوالد لكونه مولوداً 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 واللاحق 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 نصه عائداً إليه ، ورعاية مصالحه لازمة له ، كما قيل : كلمة لك ، وكلمة 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 محدوداً بشرط وعقد ، وقد يكون غير محدود إلا من جهة العرف ، لأنه إذا قام بما يكفيها في طعامها وكسوتها ، فقد استغنى عن تقدير الأجرة ، فانه إن كان ذلك أقل من قدر الكفاية لحقها ضرر من الجوع والعري ، فضررها يتعدى إلى الولد

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى وصى الأم برعاية الطفل أولاً ، ثم وصى الأب برعايته ثانياً ، وهذا يدل على أن احتياج الطفل إلى رعاية الأم أشد من احتياجه إلى رعاية الأب ، لأنه ليس بن الطفل وبين رعاية الأم واسطة البتة ، أما رعاية الأب فانما تصل إلى الطفل بواسطة ، فانه يستأجر المرأة على إرضاعه وحضائه بالنفقة والكسوة ، وذلك يدل على أن حق الأم أكثر من حق الأب ، والأخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ، ثم قال تعالى (لا تكلف نفس إلا وسعها) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التكليف : الإلزام . يقال : كلفه الأمر فتكلف وكلف ، وقيل : ان أصله من الكلف ، وهو الأثر على الوجه من السواد ، فمعنى تكلف الأمر اجتهد أن يبين فيه أثره وكلفه ألزمه ما يظهر فيه أثره ، والوسع ما يسع الإنسان فيطيعه أخذه ، من سعة الملك أى العرض ، ولو ضاق لعجز عنه ، والسعة بمنزلة القدرة ، فلهذا قيل : الوسع فوق الطاقة

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من الآية أن أب هذا الصبي لا يكلف الانفاق عايمه وعلى أمه ، إلا ما تنسج له قدرته ، لأن الوسع في اللغة ما تنسج له القدرة ، ولا يبلغ استغراقها ، وبين أنه لا يلزم الأب إلا ذلك ، وهو نظير قوله في سورة الطلاق (فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) ثم قال (وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى) ثم بين في النفقة أنها على قدر إمكان الرجل بقوله (لينفق ذو سعة من سعته ، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها)

﴿المسألة الثالثة﴾ المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على أن الله تعالى لا يكلف العباد إلا ما يقدرون عليه ، لأنه أخبر أنه لا يكلف أحداً إلا ما تتسع له قدرته ، والوسع فوق الطاقة ، فإذا لم يكلفه الله تعالى ما لا تتسع له قدرته ، فبأن لا يكلفه ما لا قدرة له عليه أولى ثم قال ﴿لاتضار والدة بولدها﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وقتيبة عن الكسائي (لاتضار) بالرفع ، والباقون بالفتح . أما الرفع فقال الكسائي والفراء : انه نسق على قوله (لا تكلف) قال علي بن عيسى : هذا غلط لأن النسق بلا انما هو اخراج الثاني مما دخل فيه الأول نحو : ضربت زيدا لا عمراً فاما أن يقال : يقوم زيد لا يقعد عمرو ، فهو غير جائز على النسق ، بل الصواب أنه مرفوع على الاستئناف في النهي كما يقال : لا يضرب زيد لا تقتل عمراً وأما النصب فعلى النهي ، والأصل لاتضار فأدغمت الراء الأولى في الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين ، يقال : يضار رجل زيدا ، وذلك لأن أصل الكلمة التضعيف ، فأدغمت إحدى الراءين في الأخرى ، فصار لاتضار ، كما تقول : لا تردد ثم تدغم فتقول : لا ترد بالفتح ، قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه) وقرأ الحسن (لاتضار) بالكسر وهو جائز في اللغة ، وقرأ أبان عن عاصم (لاتضار) مظهرة الراء مكسورة على أن الفعل لها

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (لاتضار) يحتمل وجهين كلاهما جائز في اللغة ، وإنما احتمل الوجهين نظرا لحال الادغام الواقع في تضار : أحدهما : أن يكون أصله لاتضار بكسر الراء الأولى ، وعلى هذا الوجه تكون المرأة هي الفاعلة للضرار والثاني : أن يكون أصله لاتضار بفتح الراء الأولى فتكون المرأة هي المفعول بها الضرار ، وعلى الوجه الأول يكون المعنى : لاتفعل الأم الضرار بالأب بسبب إيصال الضرر إلى الولد ، وذلك بأن تمتنع المرأة من إرضاعه مع أن الأب ما تمتنع عليها في النفقة من الرزق والكسوة ، فتلقى الولد عليه ، وعلى الوجه الثاني معناه : لاتضار . أى لا يفعل الأب الضرار بالأم فينزع الولد منها مع رغبتها في إمساكها وشدة محبتها له ، وقوله (ولا مولوده بولده) أى : ولا تفعل الأم الضرار بالأب بأن تلقي الولد عليه ، والمعنيان يرجعان إلى شيء واحد ، وهو أن يغيظ أحدهما صاحبه بسبب الولد

فان قيل : لم قال (تضار) والفعل لواحد ؟

قلنا لوجوه : أحدها : أن معناه المبالغة ، فان إيذاء من يؤذيك أقوى من إيذاء من لا يؤذيك والثاني لا يضار الأم والأب بأن لاترضع الأم أو يمنعها الأب وينزعها منها . والثالث : أن المقصود

لكل واحد منهما باضرار الولد إضرار الآخر ، فكان ذلك في الحقيقة مضارة
 ﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (لا تضار والدة بولدها) وإن كان خبراً في الظاهر ، لكن المراد منه
 النهي ، وهو يتناول إساءتها الى الولد بترك الرضاع ، وترك التعهد والحفظ وقوله (ولا مولود له
 بولده) يتناول كل المضار وذلك بأن يمنع الوالدة أن ترضعه وهي به أرأف ، وقد يكون بأن يضيق
 عليها النفقة والكسوة أو بأن يسيء اليها العشرة فيحملها ذلك على إضرارها بالولد ، فكل ذلك
 داخل في هذا النهي والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾ فاعلم أنه لما تقدم ذكر الولد وذكر الوالد وذكر
 الوالدات احتمل في الوارث أن يكون مضافاً إلى كل واحد من هؤلاء ، والعلماء لم يدعوا وجهها
 يمكن القول به الا وقال به بعضهم

﴿القول الأول﴾ وهو منقول عن ابن عباس رضى الله عنهما : أن المراد وارث الأب ،
 وذلك لأن قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) معطوف على قوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
 بالمعروف) وما بينهما اعتراض لبيان المعروف ، والمعنى أن 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 الضرر ، قال أبو مسلم الأصفهاني
 هذا القول ضعيف ، لأننا إذا 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 الصبي إذا
 ورث من أبيه مالا فانه يحتاج إلى من يقوم بتعمده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ، ويدفع الضرر
 عنه ، وهذه الأشياء يمكن إيجابها على وارث الأب

﴿القول الثاني﴾ أن المراد وارث الأب يجب عليه عند موت الأب كل ما كان واجبا على الأب
 وهذا القول الحسن وقتادة وأبي مسلم والقاضى ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في أنه أى وارث
 هو؟ فقيل : هو العصباء دون الأم ، والاخوة من الأم ، وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء
 وسفيان وإبراهيم وقيل : هو وارث الصبي من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث ، وهو
 قول قتادة وابن أبي ليلى ، قالوا : النفقة على قدر الميراث ، وقيل : الوارث بمن كان ذا رحم محرم
 دون غيرهم من ابن العم والمولى ، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه ، واعلم أن ظاهر الكلام يقتضى أن
 لا فضل بين وارث ووارث ، لأنه تعالى أطلق اللفظ بغير ذى الرحم بمنزلة ذى الرحم ، كما أن البعيد
 كالقريب ، والنساء كالرجال ، ولولا أن الأم خرجت من ذلك من حيث مر ذكرها بإيجاب الحق

لها ، لصح أيضا دخولها تحت الكلام ، لأنها قد تكون وارث الصبي كغيرها
 ﴿القول الثالث﴾ المراد من الوارث الباقي من الأبوين ، وجاء في الدعاء المشهور : واجعله
 الوارث منا . أى الباقي وهو قول سفيان وجماعة
 ﴿القول الرابع﴾ أراد بالوارث الصبي نفسه الذى هو وارث أبيه المتوفى ، فانه ان كان له
 مال وجب أجر الرضاة فى ماله ، وان لم يكن له مال أجبرت أمه على إرضاعه ، ولا يجبر على نفقة
 الصبي إلا الوالدان ، وهو قول مالك والشافعى
 أما قوله تعالى ﴿مثل ذلك﴾ فقول من النفقة والكسوة عن إبراهيم ، وقيل : من ترك الاضرار
 عن الشعبي والزهرى والضحاك ، وقيل : منهما عن أكثر أهل العلم
 أما قوله تعالى ﴿فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾ فاعلم أن فى
 الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الفصال قولان : الأول : أنه الفطام لقوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون
 شهرا) وإنما سمي الفطام بالفصال لأن الولد ينفصل عن الاعتناء بلبن أمه الى غيره من الأقوات
 قال المبرد : يقال فصل الولد عن الأم فصلا وفصالا ، وقرى بهما فى قوله (وحمله وفصاله) والفصال
 أحسن ، لأنه إذا انفصل من أمه فقد انفصلت منه ، فبينهما فصال ، نحو القتال والضراب ، وسمى
 الفصيل فصيلا ، لأنه مفصول عن أمه ، ويقال : فصل من البلاد إذا خرج عنه وفارقه ، قال تعالى
 (فلسا 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 أن الفطام قبل الحولين جائز ، وبعده أيضا جائز ، وهذا القول مروى
 عن ابن عباس رضى الله عنهما . حجة القول الأول أن ما قبل الآية لما دل على جواز الفطام عند
 تمام الحولين كان أيضا دليلا على جواز الزيادة على الحولين ، وإذا كان كذلك بقيت هذه الآية
 دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط ، وحجة القول الثانى أن الولد قد يكون ضعيفا
 فيحتاج الى الرضاع ويضر به فطمه ، كما يضر ذلك قبل الحولين ، وأجاب الأولون أن حصول المضرة
 فى الفطام بعد الحولين نادر ، وحمل الكلام على المعهود واجب ، والله أعلم

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير الفصال ، وهو أن أبا مسلم لما ذكر القول الأول قال : ويحتمل
 معنى آخر ، وهو أن يكون المراد من الفصال إيقاع المفاصلة بين الأم والولد إذا حصل التراضى

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ
بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٢٣»

والتشاور في ذلك، ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد
﴿المسألة الثانية﴾ التشاور في اللغة: استجاء الرأي، وكذلك المشورة، والمشورة مفعلة منه
كالمعونة، وشرت العسل استخرجته، وقال أبو زيد: شرت الدابة وأشرتها أي أجريتها لاستخراج
جريها، والشوار متاع البيت، لأنه يظهر للناظر، وقالوا: شورته فتشور، أي خجلته، والشارة
هيئة الرجل، لأنه ما يظهر من زيه ويبدو من زينته، والاشارة إخراج ما في نفسك، وإظهاره
للخاطب بالنطق وبغيره.

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن الفطام في أقل من حولين لا يجوز الا عند رضا الوالدين
وعند المشاورة مع أرباب التجارب، وذلك لأن الأم قد تمل من الرضاع فتحاول الفطام، والأب
أيضاً قد يمل من اعطاء الأجرة على الارضاع، فقد يحاول الفطام دفعا لذلك، لكنهما قلبا
يتوافقان على الاضرار بالولد لغرض النفس، ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما،
وعند ذلك يبعد أن تحصل موافقة الكل على ما يكون فيه إضرار بالولد، فعند اتفاق الكل يدل
على أن الفطام قبل الحولين لا يضره البتة، فانظر إلى إحسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط
في جواز افطامه من الشرائط دفعا للضرار عنه، ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالاذن
بل قال (لا جناح عليكم) وهذا يدل على أن الانسان كلما كان أكثر ضعفا كانت رحمة الله معه
أكثر، وعنايته به أشد.

قوله تعالى ﴿وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف
واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير﴾

اعلم أنه تعالى لما بين حكم الأم وأنها أحق بالرضاع، بين أنه يجوز العدول في هذا الباب عن
الأم إلى غيرها ثم في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف: استرضع منقول من أرضع، يقال: أرضعت
المرأة الصبي واسترضعها الصبي، فتعديه إلى مفعولين، كما تقول: أنجح الحاجة واستنجحت الحاجة
والمعنى: أن تسترضعوا المراضع أولادكم، فحذف أحد المفعولين للاستغناء عنه، كما تقول

وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ

استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته ، وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن آخرهما عبارة عن الأول ، وقال الواحدي (أن تسترضعوا أولادكم) أي لأولادكم ، وحذف اللام اجتزاء بدلالة الاسترضاع ، لأنه لا يكون إلا للولاد ، ولا يجوز دعوت زيدا وأنت تريد لزيد ، لأنه تليس ههنا بخلاف ما قلنا في الاسترضاع . ونظير حذف اللام قوله تعالى (وإذا كالوهم أو وزنوهم) أي كالوا لهم ، أو وزنوا لهم

(المسألة الثانية) اعلم أنا قد بينا أن الأم أحق بالارضاع ، فأما إذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها إلى غيرها ، منها ما إذا تزوجت آخر ، فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها عن الرضاع ومنها أنه إذا طلقها الزوج الأول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر ، ومنها أن تأبى المرأة قبول الولد إيداء للزوج المطلق ، وإيجاشاً له ، ومنها أن تمرض أو ينقطع لبنها ، فعند أحد هذه الوجوه إذا وجدنا مرضعة أخرى وقبل الطفل لبنها ، جاز العدول عن الأم إلى غيرها ، فاما إذا لم نجد مرضعة أخرى ، أو وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها ، فههنا الارضاع واجب على الأم أما قوله تعالى (إذا سلمت ما آتيتكم بالمعروف) ففيه مسألتان

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وحده (ما آتيتم) مقصورة الألف ، والباقون (ما آتيتم) ممدودة الألف ، أما المد فتقديره : ما آتيتموه المرأة أي أردتم إيتاءه ، وأما القصر فتقديره : ما آتيتم به ، فحذف المفعولان في الأول ، وحذف لفظه « به » في الثاني لحصول العلم بذلك ، وروى شيبان عن عاصم (ما أو تيتم) أي ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الأجرة ، ونظيره قوله تعالى (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه)

(المسألة الثانية) ليس التسليم شرطاً للجواز والصحة ، وإنما هو نذب إلى الأولى ، والمقصود منه أن تسليم الأجرة إلى المرضعة يبدأ بيد حتى تكون طيبة النفس راضية ، فيصير ذلك سبباً لصلاح حال الصبي ، والاحتياط في مصالحه ، ثم انه تعالى ختم الآية بالتحذير ، فقال (واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير)

الحكم الحادي عشر

عدة الوفاة

قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً

وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ
بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾

فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير ﴿

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ يتوفون معناه يموتون ويقبضون ، قال الله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها) وأصل التوفى أخذ الشيء وافيأً كاملاً ، فمن مات فقد وجد عمره وافيأً كاملاً ، ويقال : توفى فلان ، وتوفى إذا مات ، فمن قال : توفى . كان معناه قبض وأخذ ، ومن قال : توفى . كان معناه توفى أجله واستوفى أكله وعمره ، وعليه قراءة على عليه السلام يتوفون بفتح الياء وأما قوله ﴿ويدرون﴾ معناه : يتركون . ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر استغناء عنه بترك تركا ، ومثله يدع في رفض مصدره وماضيه ، فهذان الفعلان الغابر والأمر منهما موجودان ، يقال : فلان يدع كذا ويذر ، ويقال : دعه وذره ، أما الماضي والمصدر فغير موجودين منهما ، والأزواج ههنا النساء ، والعرب تسمى الرجل زوجا ، وامرأته زوجاله ، وربما ألحقوا بها الهاء ﴿المسألة الثانية﴾ قوله (والذين) مبتدأ ولا بد له من خبر ، واختلّفوا في خبره على أقوال : الأول : أن المضاف محذوف والتقدير : وأزواج الذين يتوفون منكم بصن . والثاني : وهو قول الأخصر التقدير : يتربصن بعدهم إلا أنه أسقط لظهوره ، كقوله : السمن منوان بدرهم ، وقوله تعالى (ولمن صبر وغفران ذلك لمن عزم الأمور) والثالث : وهو قول المبرد : والذين يتوفون منكم ويدرون أزواجا ، أزواجهم يتربصن ، قال : وإضمار المبتدأ ليس بغريب قال تعالى (قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار) يعنى هو النار ، وقوله (فصبر جميل) فان قيل : أنتم أضمرتم ههنا مبتدأ مضافا ، وليس ذلك شيئا واحداً ، بل شيئان والأمثلة التي ذكرتم المضمرة فيها شيء واحد .

قلنا : كما ورد اضممار المبتدأ المفرد ، فقد ورد أيضا إضمار المبتدأ 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 ، إلا أن الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائد إليهم ، بل ببيان حكم عائد إلى أزواجهم ، فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبراً ، وأنكر المبرد

والزجاج ذلك ، لأن مجيء المبتدأ بدون الخبر محال

﴿المسألة الثالثة﴾ قد بينا فيما تقدم معنى التبرص ، وبيننا الفائدة في قوله (بأنفسهن) وبيننا أن هذا وإن كان خبراً إلا أن المقصود منه هو الأمر وبيننا الفائدة في العدول عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (وعشرا) مذكور بلفظ التأنيث مع أن المراد عشرة أيام ، وذكروا في العذر عنه وجوها : الأول : تغليب الليالي على الأيام ، وذلك أن ابتداء الشهر يكون من الليل ، فلما كانت الليالي هي الأوائل غلبت ، لأن الأوائل أقوى من الثواني ، قال ابن السكيت : يقولون صمنا خمسا من الشهر ، فيغلبون الليالي على الأيام ، اذ لم يذكرنا الأيام ، فاذا أظهروا الأيام قالوا صمنا خمسة أيام . الثاني : أن هذه الأيام أيام الحزن والمكروه ، ومثل هذه الأيام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة ، كقولهم : خرجنا ليالي الفتنة ، وجمنا ليالي إمارة الحجاج . والثالث : ذكره المبرد ، وهو أنه إنما أنت العشر لأن المراد به المدة ، معناه وعشر مدد ، وتلك المدد كل مدة منها يوم وليلة . الرابع : ذهب بعض الفقهاء إلى ظاهر الآية ، فقال : إذا انقضى لها أربعة أشهر وعشر ليال حلت للأزواج ، فيتأول العشر بالليالي ، واليه ذهب الأوزاعي وأبو بكر الأصم .

﴿المسألة الخامسة﴾ روى عن أبي العالية أن الله سبحانه إنما حد العدة بهذا القدر لأن الولد ينفخ فيه الروح في العشر بعد الأربعة ، وهو أيضا منقول عن الحسن البصرى

﴿المسألة السادسة﴾ اعلم أن هذه العدة واجبة في كل امرأة مات عنها زوجها الا في صورتين : احدهما : أن تكون أمة ، فانها تعتد عند أكثر الفقهاء نصف عدة الحرة ، وقال أبو بكر الأصم : عدتها عدة الحرائر ، وتمسك بظاهر الآية ، وأيضا الله تعالى جعل وضع الحمل في 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 في هذه المدة ممكن ، وفي وضع الحمل غير ممكن ، فظهر الفرق

﴿الصورة الثانية﴾ أن يكون المراد ان كانت حاملان عدتها تنقضى بوضع الحمل ، فاذا وضعت الحمل حلت ، وان كان بعد وفاة الزوج بساعة ، وعن علي عليه السلام : تبرص أبعد الاجلين ، والدليل عليه القرآن والسنة

أما القرآن فقوله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) ومن الناس من جعل هذه الآية مخصصة لعموم قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا) والشافعى لم يقل بذلك

لوجهين : الأول أن كل واحدة من هاتين الآيتين أعم من الأخرى من وجه وأخص منها من وجه ، لأن الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى ، كما أن التي توفى عنها زوجها قد تكون حاملاً وقد لا تكون ، ولما كان الأمر كذلك امتنع جعل إحدى الآيتين مخصصة للأخرى . والثاني : أن قوله (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) إنما ورد عقيب ذكر المطلقات ، وربما يقول قائل : هي في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها ، فلهذين السببين لم يعول الشافعي في الباب على القرآن . وإنما عول على السنة ، وهي ما روى أبو داود بإسناده أن سبيعة بنت الحرث الأسلمية كانت تحت سعد بن خولة ، فتوفى عنها في حجة الوداع وهي حامل ، فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر ، فلما طهرت من دمها تجملت للخطاب ، فقال لها بعض الناس : ما أنت بنا كح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر ، قالت سبيعة : فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي فأمرني بالتزوج ان بدالي . إذا عرفت هذا الأصل فههنا تفاريع : الأول : لافرق في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة ، وقال ابن عباس : لا عدة عليها قبل الدخول ، وهذا قول متروك لأن الآية عامة في حق السكل

﴿الحكم الثاني﴾ إذا تمت أربعة أشهر وعشر انقضت عدتها ، وإن لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك : لا تنقضى عدتها حتى ترى عادتها من الحيض في تلك الأيام ، مثلاً إن كانت عادتها أن تحيض في كل شهر مرة فعلها في عدة الوفاة أربع حيض ، وإن كانت عادتها أن تحيض في كل شهرين مرة فعلها حيضتان ، وإن كانت عادتها أن تحيض في كل أربعة أشهر مرة فعلها حيضة واحدة وإن 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 كافياً ، ثم قال الشافعي : إنها إن ارتابت استبرأت نفسها من الرية ، كما أن ذات الاقراء لو ارتابت وجب عليها أن تحتاط

﴿الحكم الثالث﴾ إذا مات الزوج فإن كان بقي من شهر الوفاة أكثر من عشرة أيام فالشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالأهله سواء خرجت كاملة أو ناقصة ، ثم تكمل الشهر الأول بالخامس ثلاثين يوماً ، ثم تضم إليها عشرة أيام ، وإن مات وقد بقي من الشهر أقل من عشرة أيام اعتبر أربعة أشهر بعد ذلك بالأهله وكمل العشر من الشهر السادس

﴿المسألة السابعة﴾ أجمع الفقهاء على أن هذه الآية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بالحوال ، وإن كانت متقدمة في التلاوة غير أبي مسلم الأصفهاني فإنه أبي نسخها ، وسند ذكر كلامه من بعد إن

شاء الله تعالى ، والتقدم في التلاوة لا يمنع التأخر في النزول ، إذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول ، وإنما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل بأمر الله تعالى .

﴿المسألة الثامنة﴾ اختلفوا في أن هذه العدة سببها الوفاة أو العلم بالوفاة ، فقال بعضهم : ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الأيام في العدة ، واحتجوا بأنه تعالى قال (يتربصن بأنفسهن) ولا يحصل إلا اذا قصدت هذا التربص ، والقصد الى التربص لا يحصل إلا مع العلم بذلك ، والأكثرون 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 المدة .

﴿المسألة التاسعة﴾ المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح ، والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفي زوجها فيه : والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لأنه ليس فيه بيان أنها تتربص في أى شيء إلا أننا نقول : الامتناع عن النكاح مجمع عليه ، وأما الامتناع عن الخروج من المنزل فواجب إلا عند الضرورة والحاجة ، وأما ترك التزين فهو واجب ، لما روى عن عائشة وحفصة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً» وقال الحسن والشعبي : هو غير واجب لأن الحديث يقتضى حل الاحداد لا وجوبه والله أعلم .

واحتجوا بما روى عن أسماء بنت عميس قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «وتلبثي ثلاثاً ثم اصنعى ما شئت»

﴿المسألة العاشرة﴾ احتج من قال : إن 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 (إنما أنت منذر من يخشاها) مع أنه كان مندرراً للكل ، لقوله تعالى (ليكون للعالمين نذيراً)

وأما قوله تعالى (فاذا بلغن أجلهن) فالمعنى إذا انقضت هذه المدة التي هي أجل العدة فلا جناح عليكم ، قيل الخطاب مع الأولياء لأنهم الذين يتولون العقد ، وقيل : خطاب مع الحكام وصالحاء المسلمين ، وذلك لأنهن ان تزوجن في مدة العدة وجب على كل واحد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع ، فان عجز وجب عليه أن يستعين بالسلطان ، وذلك لأن المقصود من هذه العدة أنه لا يؤمن اشتغال فرجها

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ
 عَلَّمَ اللَّهُ أَنْكُمْ سَتَدَكْرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا
 مَعْرُوفًا

على ما زوجها الأول ، وفي الآية وجه ثالث وهو أنه (لا جناح عليكم) تقديره : لا جناح على النساء
 وعلينكم ، ثم قال (فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف) أى ما يحسن عقلا وشرعا لأنه ضد المنكر الذى
 لا يحسن ، وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستجمعا لشرائط الصحة ، ثم ختم الآية بالتهديد ،
 فقال (والله بما تعملون خبير)

بقى فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ تمسك بعضهم فى وجوب الاحداد على المرأة بقوله تعالى (فيما فعلن فى أنفسهن)
 فان ظاهره يقتضى أن يكون المراد منه ما تنفرد المرأة بفعله ، والنكاح ليس كذلك ، فانه لا يتم الامع
 الغير فوجب أن يحمل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين والتطيب وغيرهما
 ﴿المسألة الثانية﴾ تمسك أصحاب أبى حنيفة بهذه الآية فى جواز النكاح بغير ولى ، قالوا : انها إذا
 زوجت نفسها وجب أن يكون ذلك جائزا لقوله تعالى (ولا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن)
 وازدافة الفعل إلى الفاعل محمول على المباشرة ، لأن هذا هو الحقيقة فى اللفظة ، وتمسك أصحاب
 الشافعى رضى الله تعالى عنه فى أن هذا النكاح لا يصح إلا من الولى ، لأن قوله قوله (لا جناح عليكم)
 خطاب مع الأولياء ، ولولا أن هذا العقد لا يصح إلا من الولى ، وإلا لما صار مخاطبا بقوله
 (لا جناح عليكم) وباللغة التوفيق.

الحكم الحادى عشر

خطبة النساء

قوله تعالى ﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم علم الله أنكم
 ستدكرنهن ولكن لا اعدوهن سرا الا أن تقولوا قولا معروفا﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التعريض فى اللغة ضد التصريح ، ومعناه أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة

على مقصوده ، ويصالح للدلالة على غير مقصوده ، إلا أن اشعاره بجانب المقصود أتم وأرحح ، 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 :

وحسبك بالتسليم منى تقاضيا

والتعريض قد يسمى تلويحا لأنه يلوح منه ما يريد ، والفرق بين الكناية والتعريض أن الكناية أن تذكر الشيء بذكر لوازمه ، كقولك : فلان طويل النجاد ، كثير الرماد . والتعريض أن تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك إلا أن قرأت أحوالك تؤكد حملته على مقصودك ، وأما الخطبة فقال الفراء : الخطبة مصدر بمنزلة الخطب ، وهو مثل قولك : أنه لحسن العقدة والجلسة تريد العقود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان : الأول : أن الخطب هو الأمر . والشأن يقال : ماخطبك أى ماشأنتك . فقولهم : خطب فلان فلانة ، أى سألهما أمرا وشأنا في نفسها . الثانى : أصل الخطبة من الخطاب الذى هو الكلام ، يقال : خطب المرأة خطبة لأنه خاطب فى عقد النكاح ، وخطب خطبة أى خاطب بالزجر والوعظ ، والخطب : الأمر العظيم ، لأنه يحتاج فيه الى خطاب كثير .

﴿المسألة الثانية﴾ النساء فى حكم الخطبة على ثلاثة أقسام : أحدها : التى تجوز خطبتها تعريضا وتصريحا وهى التى تكون خالية عن الأزواج والعدد لأنه لما جاز نكاحها فى هذه الحالة فكيف لا تجوز خطبتها ، بل يستثنى عنه صورة واحدة ، وهى ماروى 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 الأولى﴾ إذا خطب امرأة فأجيب اليه صريحا ههنا لا يحل لغيره أن يخطبها

لهذا الحديث

﴿الحالة الثانية﴾ إذا وجد صريح الاباء عن الاجابة فههنا يحل لغيره أن يخطبها

﴿الحالة الثالثة﴾ إذا لم يوجد صريح الاجابة ، ولا صريح الرد ، للشافعى ههنا قولان : أحدهما :

أنه يجوز للغير خطبتها ، لأن السكوت لا يدل على الرضا . والثانى : وهو القديم وقول مالك : أن السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لا يدل أيضا على الكراهة ، فربما كانت الرغبة حاصله من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك القدر من الرغبة

﴿القسم الثانى﴾ التى لا تجوز خطبتها لاتصريحا ولا تعريضا ، وهى ما إذا كانت منكوحة الغير

لأن خطبته إياها ربما صارت سببا للتشويش الأمر على زوجها ، من حيث انها إذا علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تأدية حقوق الزوج ، والتسبب إلى هذا حرام ، وكذا الرجعية فانها في حكم المنكوحه ، بدليل أنه يصح طلاقها وظهارها ولعانها ، وتعتمد منه عدة الوفاة ، ويتوارثان

﴿القسم الثالث﴾ أن يفصل في حقها بين التعريض والتصريح وهي المعتدة غير الرجعية ، وهي أيضا على ثلاثة أقسام

﴿القسم الأول﴾ التي تكون في عدة الوفاة فتجوز خطبتها تعريضا لاتصريحا أما جواز التعريض فلقوله تعالى (لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) وظاهرة أنه للتوفى عنها زوجها ، لأن هذه الآية مذكورة عقيب تلك الآية ، أما أنه لا يجوز التصريح ، فقال الشافعي : لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب أن يكون التصريح بخلافه ، ثم المعنى يؤكد ذلك ، وهو أن التصريح لا يحتمل ذير النكاح ، فلا يؤمن أن يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة قبل أو أنها بخلاف التعريض ، فانه يحتمل غير ذلك ، فلا يدعوها ذلك إلى الكذب

﴿القسم الثاني﴾ المعتدة عن الطلاق اثلاث ، قال الشافعي رحمه الله في الأم : ولا أحب التعريض لخطبتها ، وقال في القديم والاملاء : يجوز لأنها ليست في النكاح ، فأشبهت المعتدة عن الوفاة وجه المنع ، هو أن المعتدة عن الوفاة يؤمن عليها بسبب الخطبة الخيانة في أمر العدة ، فان عدتها تنقضى بالأشهر ، أما ههنا تنقضى عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها في هذا الخاطب ، وكيفية الخيانة هي أن تخبر بانقضاء عدتها قبل أن تنقضى

﴿القسم الثالث﴾ البائن التي يحل لزوجها نكاحها في عدتها . وهي المختلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب أو عنة أو اعسار نفقة ، فههنا لزوجها التعريض والتصريح : لأنه لما كان له نكاحها في العدة فالتصريح أولى ، وأما غير الزوج فلا شك في أنه لا يحل له التصريح ، وفي التعريض قولان : أحدهما : يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثا . والثاني : وهو الأصح أنه لا يحل لأنها معتدة تحل للزوج أن ينكحها في عدتها ، فلم يحل التعريض لها كالرجعية

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعي : والتعريض كثير ، وهو كقوله : رب راغب فيك ، أو من يجد مثلك ؟ أو لست بأيم وإذا حللت فأدريني ، وذكر سائر المفسرين من ألفاظ التعريض : انك جميلة وانك لصالحة ، وإنك لنافعة ، وان من عزمي أن أتزوج ، وانى فيك لراغب

أما قوله تعالى «أو أكنتم في أنفسكم» فاعلم أن الاكتمان الأخفاء والستر ، قال الفراء :

للعرب في أكنتم الشيء أى سترته لغتان : كننته وأكننته في السكن وفي النفس بمعنى ، ومنه (وما تكن صدورهم ، ويبيض مكنون) وفرق قوم بينهما ، فقالوا : كننت الشيء إذا صنته حتى لاتصيبه آفة ، وإن لم يكن مستورا يقال : درمكنون ، وجارية مكنونة ، ويبيض مكنون ، مصون عن التدرج وأما أكننت فعنناه أضمرت ، ويستعمل ذلك في الشيء الذى يخفيه الانسان ويستتره عن غيره ، وهو ضد أعلنت وأظهرت ، والمقصود من الآية أنه لاخرج في التعريض للمرأة في عدة الوفاة ولا فيما يضمه الرجل من الرغبة فيها

فان قيل : إن التعريض بالخطبة أعظم حالا من أن يميل قلبه اليها ولا يذكر شيئا ، فلما قدم جواز التعريض بالخطبة ، كان قوله بعد ذلك (أو أكنتم في أنفسكم) جاريا مجرى إيضاح الواضحات

قلنا : ليس المراد ما ذكرتم بل المراد منه أنه أباح التعريض وحرم التصريح في الحال ، ثم قال (أو أكنتم في أنفسكم) والمراد أنه يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك في المستقبل ، فالآية الأولى إباحة للتعريض في الحال ، وتحريم للتصريح في الحال ، والآية الثانية إباحة لأن يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ، ثم أنه تعالى ذكر الوجه الذى لأجله أباح ذلك ، فقال (علم الله أنكم ستذكروهن) لأن شهوة النفس إذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتبه من العزم والتمنى ، فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق أسقط تعالى عنه هذا الحرج وأباح له ذلك

ثم قال تعالى (ولكن لاتواعدوهن سرا ، وفيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ أين المستدرك بقوله تعالى (ولكن لاتواعدوهن سرا) الجواب : هو محذوف لدلالة ستذكروهن عليه ، تقديره : علم الله أنكم ستذكروهن فاذكروهن ولكن لاتواعدوهن
﴿السؤال الثانى﴾ ما معنى السر ؟

والجواب : أن السر ضد الجهر والاعلان ، فيحتمل أن يكون السر ههنا صفة المواعدة ، على معنى : ولا توواعدوهن مواعدة سرية ، ويحتمل أن يكون صفة للوعود به ، على معنى ولا توواعدوهن بالشيء الذى يكون موصوفا بوصف كونه سرا أما على التقدير الأول وهو أظهر التقديرين ، فالمواقعة بين الرجل وبين المرأة على وجه السر لاتفك ظاهرا عن أن تكون مواعدة بشيء من المنكرات ، وههنا احتمالات : الأول : أن يواعدها في السر بالنكاح ، فيكون المعنى : أن أول الآية إذن في التعريض بالخطبة ، وآخر الآية منع عن التصريح بالخطبة : الثانى : أن يواعدها بذكر الجماع

وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجْلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ
مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ «٢٣٥»

والرفث ، لأن ذكر ذلك بين الأجنبي والأجنبية غير جائز ، قال تعالى لأزواج النبي صلى الله عليه وسلم (فلا تخضعن بالقول) أى لا تقلن من أمر الرفث شيئاً (فيطمع الذى فى قلبه مرض) الثالث : قال الحسن (ولكن لا تواعدوهن سرّاً) بالزنا طعن القاضى فى هذا الوجه ، وقال : إن المواعدة محرمة بالاطلاق ، فحمل الكلام ما يختص به الخاطب حال العدة أولى والجواب روى الحسن أن الرجل كان يدخل على المرأة وهو يعرض بالنكاح فيقول لها : دعيني أجامعك فإذا أتممت عدتك أظهرت نكاحك ، فالتة تعالى نهى عن ذلك . الرابع : أن يكون ذلك نهياً عن أن يسار الرجل المرأة الأجنبية لأن ذلك يورث نوع ربية فيها . الخامس : أن يعاهدها بأن لا يتزوج أحدا سواها

أما إذا حملنا السر على الموعد به ففيه وجوه : الأول : السر الجماع قال امرؤ القيس
وأن لا يشهد السر أمثالى

وقال الفرزدق :

موانع للاسرار الا من اهلها ويخلفن ماظن الغيور المشغف

أى الذى شغفه بهن ، يعنى أنهن عفائف يمتنعن الجماع الا من أزواجهن ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : المراد لا يصف نفسه لها فيقول : آتيك الأربعة والخمسة : الثانى : أن يكون المراد من السر النكاح ، وذلك لأن الوطء يسمى سرّاً والنكاح سببه ، وتسمية الشيء باسم سببه جائز
أما قوله تعالى ﴿إلا أن تقولوا قولاً معروفاً﴾ ففيه سؤال ، وهو أنه تعالى بأى شىء علق هذا الاستثناء

وجوابه : أنه تعالى لما أذن فى أول الآية بالتعريض ، ثم نهى عن المسارة معها دفعا للريبة والغيبة استثنى عنه أن يساررها بالقول المعروف ، وذلك أن يعدها فى السر بالاحسان إليها ، والاهتمام بشأنها . والتكفل بمصالحها ، حتى يصير ذكر هذه الأشياء الجميلة مؤكداً لذلك التعريض والله أعلم

قوله تعالى ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا أن الله يعلم ما فى أنفسكم

فاحذروه واعلموا أن الله غفور حلِيمٌ ﴿

اعلم أن في لفظ العزم وجوها: الأول: أنه عبارة عن عقد القلب على فعل من الأفعال، قال تعالى (فاذا عزمتم فتوكل على الله) واعلم أن العزم إنما يكون عزمًا على الفعل، فلا بد في الآية من اضمار فعل، وهذا اللفظ إنما يعدى إلى الفعل بحرف «على» فيقال: فلان عزم على كذا إذا ثبت هذا كان تقدير الآية: ولا تعزموا على عقدة النكاح. قال سيبويه: والحذف في هذه الأشياء لا يقاس، فعلى هذا تقدير الآية: ولا تعزموا عقدة النكاح أن تقدروها حتى يبلغ الكتاب أجله والمقصود منه المبالغة في النهي عن النكاح في زمان العدة، فإن العزم متقدم على المعزوم عليه، فإذا ورد النهي عن العزم فلأن يكون النهي متأكدا عن الإقدام على المعزوم عليه أولى

﴿القول الثاني﴾ أن يكون العزم عبارة عن الإيجاب، يقال: عزمتم عليكم. أى أو جبت عليكم ويقال: هذا من باب العزائم لا من باب الرخص، وقال عليه الصلاة والسلام «عزيمة من عزيمات ربنا» وقال «ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه» ولذلك فإن العزم بهذا المعنى جائز على الله تعالى، وبالوجه الأول لا يجوز

إذا عرفت هذا فنقول: الإيجاب سبب الوجود ظاهرا، فلا يبعد أن يستفاد لفظ العزم في الوجود، وعلى هذا فقوله (ولا تعزموا عقدة النكاح) أى 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: إنما لم يقل: ولا تعزموا على عقدة النكاح، لأن المعنى: لا تعزموا عليهن عقدة النكاح، أى لا تعزموا عليهن أن يعقدن النكاح، كما تقول: عزمتم عليك أن تفعل كذا

فأما قوله تعالى ﴿عقدة النكاح﴾ فاعلم أن أصل العقد الشد، والعهود والأنكحة تسمى عقودا لأنها تعقد كما يعقد الحبل

أما قوله تعالى ﴿حتى يبلغ الكتاب أجله﴾ ففى الكتاب وجهان: الأول: المراد منه: المكتوب والمعنى: تبلغ العدة المفروضة آخرها، وصارت منقضية: والثانى: أن يكون الكتاب نفسه فى معنى الفرض كقوله (كتب عليكم الصيام) فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته، وإنما حسن أن يعبر عن معنى «فرض» بلفظ «كتب» لأن ما يكتب يقع فى النفوس أنه أثبت وآكد وقوله «حتى» هو غاية فلا بد من أن يفيد ارتفاع الحظر المتقدم، لأن من حق الغاية ضربت للحظر أن تقتضى زواله

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لهنَّ فَرِيضَةً
وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى
الْمُحْسِنِينَ «٢٣٦»

ثم انه تعالى ختم الآية بالتهديد فقال (واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه) وهو تنبيه على أنه تعالى لما كان عالماً بالسر والعلانية، وجب الحذر في كل ما يفعله الانسان في السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد، فقال (واعلموا أن الله غفور حلیم)

الحكم الثالث عشر

حكم المطلقة قبل الدخول

قوله تعالى « لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقاً على المحسنين » اعلم أن 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 ما لا 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 (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) واعلم أنه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها، وذكر في سورة الأحزاب أنه لا عدة عليها البتة، فقال (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن

﴿والقسم الرابع﴾ من المطلقات: التي تكون مدخولا بها، ولكن لا يكون مفروضا لها، وحكم هذا القسم المذكور في قوله (فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن) أيضاً القياس الجلي دال عليه

وذلك لأن الأمة 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 يوجب بدلا على كل حال ، ثم ذلك البدل إما أن يكون مذكورا أو غير مذكور ، فان كان البدل مذكورا ، فان حصل الدخول استقر كله ، وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الآية ، وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق ، وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى في الآية التي تجيء عقيب هذه الآية ، فان لم يكن البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التي ذكر الله تعالى حكمها في هذه الآية ، وحكمها أنه لامهر لها ، ولا عدة عليها ، ويجب عليه لها المتعة ، وان حصل الدخول فخكمها غير مذكور في هذه الآيات ، إلا أنهم اتفقوا على أن الواجب فيها مهر المثل ، ولما نهينا على هذا التقسيم فلنرجع إلى التفسير

أما قوله تعالى ﴿ لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ﴾ فهذا نص في أن الطلاق جائز ، واعلم أن كثيرا من أصحابنا يمسكون بهذه الآية في بيان أن الجمع بين الثلاث ليس بحرام ، قالوا : لأن قوله (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء) يتناول جميع أنواع التطبيقات ، بدليل أنه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء إلا إذا طلقتموهن ثلاث طلاقات فان هناك يثبت الجناح ، قالوا : وحكم الاستثناء اخراج مالولاه لدخل ، فثبت أن قوله (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء) يتناول جميع أنواع التطبيقات ، أعنى حال الافراد وحال الجمع ، وهذا الاستدلال عندى ضعيف ، وذلك لأن الآية دالة على الاذن في تحصيل هذه المساهية في الوجود ، ويكفي في العمل به إدخاله في الوجود مرة واحدة ، ولهذا قلنا : ان الأمر المطلق لا يفيد التكرار . ولهذا قلنا : انه إذا قال لامرأته : ان دخلت الدار فأنت طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط ، فثبت أن هذا اللفظ لا يتناول حالة الجمع ، وأما الاستثناء الذي ذكره فقوله : يشكل هذا بالأمر فانه لا يفيد التكرار بالاتفاق من المحققين ، مع أنه يصح أن يقال : صل إلا في الوقت الفلاني ، وصم إلا في اليوم الفلاني والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿ مالم تمسوهن ﴾ ففيه السائلتان

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حمزة و السكسائي (تمسوهن) بالألف على المفاعلة ، وكذلك في الأحزاب والباقرن (تمسوهن) بغير ألف ، حجة حمزة و السكسائي أن بدن كل واحد يمس بدن صاحبه و يتماسان جميعا وأيضا يدل على ذلك قوله تعالى (من قبل أن يتماسا) وهو اجماع و حجة الباقرين إجماعهم على قوله (ولم يمسسني بشر)

ولأن أكثر الألفاظ في هذا المعنى جاء على المعنى بفعل دون فاعل ، كقوله (لم يطمئنن) وكقوله (فانكحوهن باذن أهلهن) وأيضا المراد من هذا المس الغشيان . وذلك فعل الرجل ، ويدل في الآية الثانية على أن المراد من هذا المس الغشيان ، وأما ما جاء في الظهار من قوله تعالى (من قبل أن يتماسا) فالمراد به المماسه التي هي غير الجماع . وهي حرام في الظهار ، وبعض من قرأ (تماسوهن) قال : انه بمعنى (تمسوهن) لأن فاعل قد يراد به فعل ، كقوله : طارقت النعل ، وعاقبت اللص ، وهو كثير

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : ظاهر الآية مشعر بأن نفى الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فإنه لا جناح عليه أيضا بعد المسيس وجوابه من وجوه : الأول : أن الآية دالة على اباحة الطلاق قبل المسيس مطلقا ، وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المسيس ، فإنه لا يحل الطلاق بعد المسيس في زمان الحيض ، ولا في الطهر الذي جامعها فيه ، فلما كان المذكور في الآية حل الطلاق على الاطلاق ، وحل الطلاق على الاطلاق لا يثبت إلا بشرط عدم المسيس ، صح ظاهر اللفظ

﴿الوجه الثاني﴾ في الجواب قال بعضهم : ان «ما» في قوله (مالم تمسوهن) بمعنى «الذي» والتقدير : لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتي لم تمسوهن ، الا أن «ما» اسم جامد لا يتصرف ، ولا يبين فيه الاعراب ، ولا العدد ، وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ «ما» شرطا ، فزال السؤال

﴿الوجه الثالث﴾ في الجواب ما يدور حوله القفال رحمه الله ، وحاصله يرجع إلى ما أقوله ، وهو أن المراد من الجناح في هذه الآية ، لزوم المهر ، فتقدير الآية : لا مهر عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، بمعنى : لا يجب المهر إلا بأحد هذين الأمرين . فاذا فقدا جميعا لم يجب المهر ، وهذا كلام ظاهر الا أننا نحتاج إلى بيان أن قوله (لا جناح) معناه لا مهر ، فنقول : اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل ، والدليل دل عليه فوجب المصير اليه ، وأما بيان الاحتمال فهو أن أصل الجناح في اللغة هو الثقل ، يقال : أجنحت السفينة إذا مالت لثقلها ، والذنب يسمى جناحا لما فيه من الثقل ، قال تعالى (وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم) إذا ثبت أن الجناح هو الثقل ، ولزوم أداء المال ثقل ، فكان جناحا ، فثبت أن اللفظ محتمل له ، وإنما قلنا : ان الدليل دل على أنه هو المراد لوجهين : الأول : أنه تعالى قال (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة) نفى الجناح محدودا إلى غاية ، وهي إما المسيس أو الفرض ، والتقدير : فوجب أن يثبت ذلك الجناح عند حصول أحد هذين الأمرين ، ثم ان الجناح الذي

يثبت عند أحد هذين الأمرين هو لزوم المهر فوجب القطع بأن الجناح المنفي في أول الآية هو لزوم المهر. الثاني: أن تطبيق النساء قبل المسيس على قسمين: أحدهما: الذي يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر، وهو المذكور في هذه الآية. والثاني: الذي يكون قبل المسيس وبعد تقدير المهر وهو المذكور في الآية التي بعد هذه الآية، وهي قوله (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة) ثم انه في هذا القسم أو جب نصف المفروض، وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم، فيلزم أن يكون الجناح المنفي هناك هو المثبت ههنا، فلما كان المثبت ههنا هو لزوم المهر وجب أن يقال: الجناح المنفي هناك هو لزوم المهر والله أعلم

واعلم أنا قد ذكرنا في أول تفسير هذه الآية أن أقسام المطلقات أربعة، وهذه الآية تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة أقسام منها، لأنه لما صار تقدير الآية: لا مهر إلا عند المسيس أو عند التقدير، عرف منه أن التي لا تكون ممسوسة ولا مفروضاً لها لا يجب لها المهر، وعرف أن التي تكون ممسوسة ولا تكون مفروضاً لها، والتي تكون مفروضاً لها ولا تكون ممسوسة، يجب لكل واحدة منهما المهر، فتكون هذه الآية مشتملة على بيان حكم هذه الأقسام الثلاثة

﴿وأما القسم الرابع﴾ وهي التي تكون ممسوسة ومفروضاً لها، فبيان حكمه مذكور في الآية المتقدمة، وعلى هذا التقدير تكون هذه الآيات مشتملة على بيان حكم هذه الأقسام الأربعة بالتام وهذا من لطائف الكلمات والحمد لله على ذلك

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أبو بكر الأصم والزجاج: هذه الآية تدل على أن عقد النكاح بغير المهر جائز، وقال القاضي: انها لا تدل على الجواز لكنها تدل على الصحة، أما بيان دلالتها على الصحة، فلا أنه لو لم يكن صحيحاً لم يكن الطلاق مشروعاً، ولم تكن المتعة لازمة، وأما انها لا تدل على الجواز، فلا أنه لا يلزم من الصحة الجواز، بدليل أن الطلاق في زمان الحيض حرام، ومع ذلك واقع وصحيح.

﴿المسألة الرابعة﴾ اتفقوا على أن المراد من المسيس في هذه الآية الدخول، قال أبو مسلم: وإنما كنى تعالى بقوله (تمسوهن) عن المجامعة تأديباً للعباد في اختيار أحسن الألفاظ فيما يتخاطبون به. والله أعلم أما قوله تعالى ﴿أو تفرضوا لهن فريضة﴾ فالمعنى يقدر لها مقداراً من المهر يوجبها على نفسه، لأن الفرض في اللغة هو التقدير، وذكر كثير من المفسرين أن «أو» ههنا بمعنى الواو، ويريد: ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة. كقوله (أو يزيدون) وأنت إذا تأملت فيما لخصناه علمت أن هذا التأويل متكلف. بل خطأ قطعاً والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿ ومتعوهن ﴾ فاعلم أنه تعالى لما بين أنه لامهر عند عدم المسيس ، والتقدير بين أن المتعة لها واجبة ، وتفسير لفظ المتعة قد تقدم في قوله (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) وفي الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ المطلقات قسمان . مطلقة قبل الدخول ، ومطلقة بعد الدخول ، أما المطلقة قبل الدخول ينظر ان لم يكن فرض لها مهر فلها المتعة بهذه الآية التي نحن فيها ، وان كان قد فرض لها فلا متعة ، لأن الله تعالى أوجب في حقها نصف المهر ، ولم يذكر المتعة ، ولو كانت واجبة لذكرها ، وقال ابن عمر : لكل مطلقة متعة إلا التي فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر ، وأما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها أو لم يفرض ، فهل تستحق المتعة ، فيه قولان : قال في القديم وبه قال أبو حنيفة : لا متعة لها ، لأنها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول ، وقال في الجديد : بل لها المتعة ، وهو قول علي بن أبي طالب عليه السلام ، والحسن بن علي ، وابن عمر ، والدليل عليه قوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف) وقال تعال (فتعالين أمتعن) وكان ذلك في نساء دخل بهن النبي صلى الله عليه وسلم ، وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس ، لأنها استحققت الصداق لا بمقابلة استباحة عوض فلم تستحق المتعة ، والمطلقة بعد الدخول استحققت الصداق بمقابلة استباحة البضع ، فتجب لها المتعة للايحاش بالفراق

﴿ المسألة الثانية ﴾ مذهب الشافعي وأبي حنيفة أن المتعة واجبة ، وهو قول شريح والشعبي والزهرى ، وروى عن الفقهاء السبعة من أهل المدينة أنهم كانوا لا يرونها واجبة ، وهو قول مالك لنا قوله تعالى (ومتعوهن) وظاهر الأمر للايجاب ، وقال (وللمطلقات متاع) فجعل مالكا لمن أوفى معنى الملك ، وحجة مالك أنه تعالى قال في آخر الآية (حقا على المحسنين) فجعل هذا من باب الاحسان وإنما يقال : هذا الفعل احسان إذا لم يكن واجبا ، فان وجب عليه أداء دين فأداه لا يقال : انه أحسن ، وأيضا قال تعالى (ما على المحسنين من سبيل) وهذا يدل على عدم الوجوب ، والجواب عنه أن الآية التي ذكرتموها تدل على قولنا ، لأنه تعالى قال (حقا على المحسنين) فذكره بكلمة « على » وهي للوجوب ، ولأنه إذا قيل : هذا حق على فلان . لم يفهم منه الندب بل الوجوب

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير باق بل منقضيا عن قريب ، ولهذا يقال : الدنيا متاع ، ويسمى التلذذ تمتعاً لا تقطاعه بسرعة وقلة لبث

أما قوله تعالى ﴿ على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ (الموسع) الغني الذي يكون في سعة من غناه ، يقال : أوسع الرجل إذا

كثير ماله ، واتسعت حاله ، ويقال : أوسعته كذا أى وسعته عليه ، ومنه قوله تعالى (وانا الموسعون) وقوله (قدره) أى قدر إمكانه وطاقته . فحذف المضاف ، والمقتر الذى فى ضيق من فقره وهو المقل الفقير ، وأقتر إذا افتقر .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم (قدره) بسكون الدال ، والباقون قدره بفتح الدال ، وهما لغتان فى جميع معانى القدر ، يقال : قدر القوم أمرهم يقدرونه قدراً ، وهذا قدر هذا ، واحمل على رأسك قدر ما تطيق ، وقدر الله الرزق يقدره ويقدره قدراً ، وقدرت الشيء بالشئ أقدره قدراً ، وقدرت على الأمر أقدر عليه قدرة ، كل هذا يجوز فيه التحريك والتسكين ، يقال : هم يختصمون فى القدر والقدر ، وخدمته بقدر كذا وبقدر كذا ، قال الله تعالى (فسالت أودية بقدرها) وقال (وما قدروا الله حق قدره) ولو حرك لكان جائزاً ، وكذلك (إنا كل شئ خلقناه بقدر) ولو خفف جاز

﴿المسألة الثالثة﴾ أن قوله تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) يدل على أن تقدير المتعة مفوض إلى الاجتهاد ، ولأنها كالنفقة التى أوجبها الله تعالى للزوجات ، وبين أن الموسع يخالف المقتر وقال الشافعى : المستحب على الموسع خادم ، وعلى المتوسط ثلاثون درهماً ، وعلى المقتر مقنعة ، روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : أكثر المتعة خادم ، وأقلها مقنعة ، وأى قدر أدى جاز فى جانبى الكثرة والقلة ، وقال أبو حنيفة المتعة لا تزداد على نصف مهر المثل ، قال : لأن حال المرأة التى يسمى لها المهر أحسن من حال التى لم يسم لها ، ثم لما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى إذا طلقها قبل الدخول ، فلأن لا يجب زيادة على نصف مهر المثل ، أولى ، والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿متاعا بالمعروف﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ معنى الآية أنه يجب أن يكون على قدر حال الزوج فى الغنى والفقر ، ثم اختلفوا ففهم من يعتبر حالها ، وهو قول القاضى ، ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال أبو بكر الرازى رحمه الله فى المتعة : يعتبر حال الرجل ، وفى مهر المثل حالها ، وكذلك فى النفقة واحتج أبو بكر بقوله (وعلى الموسع قدره) واحتج القاضى بقوله (بالمعروف) فان ذلك يدل على حالها لأنه ليس من المعروف أن يسوى بين الشريفة والوضيعة

﴿المسألة الثانية﴾ (متاعا) تأكيد لمتعوهن . يعنى : متعوهن متمتعاً بالمعروف ، و (حقاً) صفة لمتاعا أى : متاعا واجباً عليهم ، أو حق ذلك حقاً على المحسنين ، وقيل : نصب على الحال من قدره

وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصَفْ
مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ وَإِنْ تَعَفَّوْا أَقْرَبَ
لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٣٧»

لأنه معرفة ، والعامل فيه الظرف ، وقيل : نصب على القطع

وأما قوله ﴿على المحسنين﴾ ففي سبب تخصيصه بالذكر وجوه : أحدها : أن المحسن هو الذي ينتفع بهذا البيان : كقوله (إنما أنت منذر من يخشاها) والثاني : قال أبو مسلم : المعنى أن من أراد أن يكون من المحسنين فهذا شأنه وطريقه ، والمحسن هو المؤمن ، فيكون المعنى أن العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين . الثالث (حقاً على المحسنين) إلى أنفسهم في المسارعة إلى طاعة الله تعالى

قوله تعالى ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وإن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة إذا لم يفرض لها مهر ، تكلم في المطلقة غير الممسوسة إذا كان قد فرض لها مهر ، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ من ذهب الشافعي أن الخلوة لا تقرر المهر ، وقال أبو حنيفة : الخلوة الصحيحة تقرر المهر ، ويعنى بالخلوة الصحيحة : أن يخلوا بها وليس هناك مانع حسي ولا شرعي ، فالحسي نحو : الرق والقرن والمرض ، أو يكون معهما ثالث وإن كان نأماً ، والشرعي نحو : الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلاة الفرض والاحرام المطلق سواء كان فرضاً أو نقلاً ، حجة الشافعي أن الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر ، وههنا وجد الطلاق قبل المسيس فوجب القول بسقوط نصف المهر

﴿بيان المقدمة الأولى﴾ قوله تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) فقوله (فنصف ما فرضتم) ليس كلاماً تاماً بل لا بد من ضمير آخر ليتم الكلام ، فاما أن يضم (فنصف ما فرضتم) ساقط ، أو يضم (فنصف ما فرضتم) ثابت والأول هو

المقصود ، والثاني مرجوح لوجوه: أحدها: أن المعلق على الشيء بكلمة إن عدم عند عدم ذلك الشيء ظاهراً ، فلو حملناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق ، لأنه غير منفي قبله ، أما لو حملناه على السقوط ، عملنا بقضية التعليق ، لأنه منفي قبله . وثانيها: أن قوله تعالى (وقد فرضتم لهن فريضة) يقتضى وجوب كل المهر عليه ، لأنه لما التزم كل المهر لزمه الكل لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) فلم تكن الحاجة إلى بيان ثبوت النصف قائمة ، لأن المقتضى لوجوب الكل مقتضى أيضاً لوجوب النصف ، إنما المحتاج إليه بيان سقوط النصف . لأن عند قيام المقتضى لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل ، فكان سقوط البعض في هذا المقام هو المحتاج إلى البيان ، فكان حمل الآية على بيان السقوط أولى من حملها على بيان الوجوب . وثالثها: أن الآية الدالة على وجوب إيتاء كل المهر قد تقدمت كقوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً) فحمل هذه الآية على سقوط النصف أولى من حملها على وجوب النصف . ورابعها: وهو أن المذكور في الآية هو الطلاق قبل المسيس ، وكون الطلاق واقعا قبل المسيس يناسب سقوط نصف المهر ، ولا يناسب وجوب شيء ، فلما كان المذكور في الآية ما يناسب السقوط . لا ما يناسب الوجوب ، كان إضمار السقوط أولى ، وإنما استقصينا في هذه الوجوه لأن منهم من قال: إن معنى الآية: فنصف ما فرضتم واجب ، وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الآخر ، إلا من حيث دليل الخطاب ، وهو عند أبي حنيفة ليس بحجة ، فكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال .

﴿بيان المقدمة الثانية﴾ وهي أن ههنا وجد الطلاق قبل المسيس ، هو أن المراد بالمسيس إما حقيقة المس باليد أو جعل كناية عن الوقاع ، وأيهما كان فقد وجد الطلاق قبله ، حجة أبي حنيفة قوله تعالى (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتهم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً) إلى قوله (وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وجه التمسك به من وجهين: الأول: هو أنه تعالى نهى عن أخذ المهر ، ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق إلا أن توافقنا على أنه خص الطلاق قبل الخلوة ، ومن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان . والثاني: أن الله تعالى نهى عن أخذ المهر . وعلل بعلة الافضاء ، وهي الخلوة ، والافضاء مشتق من الفضاء ، وهو المكان الخالي ، فعلينا أن الخلوة تقرر المهر .

وجوابنا عن ذلك أن الآية التي تمسكوا بها عامة ، والآية التي تمسكنا بها خاصة ، والخاص مقدم على العام والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وقد فرضتم لهن فريضة) حال من مفعول (طلقتموهن) والتقدير :

طلقتموهن حال ما فرضتم لهن فريضة

أما قوله تعالى «إلا أن يعفون» ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ إنما لم تسقط النون من «يعفون» وان دخلت عليه «ان» الناصبة للأفعال لأن «يعفون» فعل النساء، فاستوى فيه الرفع والنصب والجزم، والنون في «يعفون» إذا كان الفعل مسنداً إلى النساء ضمير جمع المؤنث، وإذا كان الفعل مسنداً إلى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم تسقط النون التي هي ضمير جمع المؤنث، كما لم تسقط الواو التي هي ضمير جمع المذكر، والساقط في «يعفون» إذا كان الفعل للرجال الواو التي هي لام الفعل في «يعفون» لا الواو التي هي ضمير الجمع، والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ المعنى: إلا أن يعفون المطلقات عن أزواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر، وتقول المرأة: ما رأيت ولا خدمته، ولا استمتع بي، فكيف أخذ منه شيئاً

أما قوله تعالى «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح» ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ في الآية قولان: الأول: أنه الزوج، وهو قول علي ابن أبي طالب عليه السلام، وسعيد بن المسيب، وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول أبي حنيفة

﴿والقول الثاني﴾ أنه الولي، وهو قول الحسن، ومجاهد وعلقمة، وهو قول أصحاب الشافعي حجة القول الأول وجوه: الأول: أنه ليس للولي أن يهب مهر موليته صغيرة كانت أو كبيرة فلا يمكن حمل هذه الآية على الولي. الثاني: أن الذي بيد الولي هو عقد النكاح، فإذا عقد حصلت العقدة، لأن بناء الفعل يدل على المفعول، كالأكلة واللقمة، وأما المصدر فالعقد كالأكل واللقم، ثم من المعلوم أن العقدة الحاصلة بعد العقد في يد الزوج لاني يد الولي. والثالث: أن قوله تعالى (الذي بيده عقدة النكاح) معناه الذي بيده عقدة نكاح ثابت له لا لغيره، كما أن قوله (ونهي النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى) أي نهى النفس عن الهوى الثابت له لا لغيره، كانت الجنة ثابتة له، فتكون مأواه. الرابع: ما روى عن جبير بن مطعم، أنه تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها فأكمل الصداق، وقال: أنا أحق بالعفو، وهذا يدل على أن الصحابة فهموا من الآية العفو الصادر من الزوج

حجة من قال: المراد هو الولي وجوه: الأول: أن الصادر من الزوج هو أن يعطيها كل المهر، وذلك يكون هبة، والهبة لا تسمى عفواً، أجاب الأولون عن هذا من وجوه: أحدها: أنه كان الغالب عندهم أن يسوق المهر إليها عند التزوج، فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف ما ساق إليها، فإذا

ترك المطالبة فقد عفا عنها . وثانيها : سماه عفووا على طريق المشاكلة . وثالثها : أن العفو قد يراد به التسهيل ، يقال : فلان وجد المال عفووا صفوا ، وقد بينا وجه هذا القول في تفسير قوله تعالى (من عفى له من أخيه شيء) وعلى هذا عفو الرجل أن يبعث إليها كل الصداق على وجه السهولة أجاب القائلون بأن المراد هو الولي عن السؤال الأول بأن صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الا على بعض التقديرات ، والله تعالى ندب الى العفو مطلقا ، وحمل المطلق على المقيد خلاف الأصل ، وأجابوا عن السؤال الثاني أن العفو الصادر عن المرأة هو الابراء وهذا عفو في الحقيقة أما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى عفووا ؟

وأجابوا عن السؤال الثالث بأنه لو كان العفو هو التسهيل ، لكان كل من سهل على انسان شيئا يقال انه عفا عنه ، ومعلوم أنه ليس كذلك .

﴿الحجة الثانية﴾ للقائلين بأن المراد هو الولي هو أن ذكر الزوج قد تقدم بقوله عز وجل (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) فلو كان المراد بقوله (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) هو الزوج ، لقال : أو تعفو على سبيل المخاطبة ، فلما لم يفعل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة ، علمنا أن المراد منه غير الزوج . وأجاب الأولون بأن سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة التنبيه على المعنى الذي من أجله يرغب الزوج في العفو ، والمعنى : إلا أن يعفو أو يعفو الزوج الذي حبسها بأن ملك عقدة نكاحها عن الأزواج ثم لم يكن منها سبب في الفراق وإنما فارقها الزوج ، فلا جرم كان حقيقا بأن لا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها

﴿الحجة الثالثة﴾ للقائلين بأنه هو الولي ، هو أن الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح ، وذلك لأن قبل النكاح كان الزوج أجنبيا عن المرأة ، ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه ، فلا يكون له قدرة على انكاحها البتة ، وأما بعد النكاح فقد حصل النكاح ، ولا قدرة على ايجاد الموجود ، بل له لا قدرة على إزالة النكاح ، والله تعالى أثبت العفو لمن في يده وفي قدرته عقدة النكاح ، فلما ثبت أن الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقد النكاح ، ثبت أنه ليس المراد هو الزوج ، أما الولي فله قدرة على انكاحها ، فكان المراد من الآية هو الولي لا الزوج ، ثم ان القائلين بهذا القول أجابوا عن دلائل من قال : المراد هو الزوج

﴿أما الحجة الأولى﴾ فإن الفعل قد يضاف الى الفاعل تارة عند المباشرة ، وأخرى عند السبب يقال بنى الأمير دارا ، وضرب دينارارا ، والظاهر أن النساء إنما يرجعن في مهماتهن وفي معرفة مصالهن إلى أقوال الأولياء ، والظاهر أن كل ما يتعلق بأمر الزوج فان المرأة لا تخوض

فيه ، بل تفوضه بالكلية الى رأى الولي ، وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولي وبسعيه
فلهذا السبب أضيف العفو الى الأولياء

﴿وأما الحجة الثانية﴾ وهي قولهم : الذي بيد الولي عقد النكاح لا عقدة النكاح ، قلنا : العقدة
قديراد بها العقد قال تعالى (ولا تعزوا عقدة النكاح) سلمنا أن العقدة هي المعقودة لكن تلك المعقودة إنما
حصلت وتكونت بواسطة العقد ، وكان عقد النكاح في يد الولي ابتداء ، فكانت عقدة النكاح في يد الولي
أيضاً بواسطة كونها من نتائج العقد ومن آثاره

﴿وأما الحجة الثالثة﴾ وهي قوله : ان المراد من الآية الذي بيده عقدة النكاح لنفسه ، فجوابه : أن
هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ ، لأنه إذا قيل : فلان في يده الأمر والنهي والرفع والخفض ، فلا يراد
به أن الذي في يده أمر نفسه ونهى نفسه ، بل المراد أن في يده أمر غيره ونهى غيره ، فكذا ههنا
﴿المسألة الثانية﴾ للشافعي أن يتمسك بهذه الآية في بيان أنه لا يجوز النكاح إلا بالولي ، وذلك
لأن جمهور المفسرين أجمعوا على أن المراد من قوله (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) اما الزوج
واما الولي ، وبطل حمله على الزوج ، لما بينا أن الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح ، فوجب
حمله على الولي

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (بيده عقدة النكاح) هذا يفيد الحصر لأنه إذا قيل : بيده الأمر والنهي
معناه أنه بيده لا بيد غيره ، قال تعالى (لكم دينكم) أى لا لغيركم ، فكذا ههنا بيد الولي عقدة النكاح
لا بيد غيره ، وإذا كان كذلك فوجب أن يكون بيد المرأة عقدة النكاح ، وذلك هو المطلوب
والله أعلم

قوله تعالى ﴿وان تعفوا أقرب للتقوى﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا خطاب للرجال والنساء جميعاً ، إلا أن الغلبة للذكور إذا اجتمعوا مع
الاناث ، وسبب التغليب أن الذكورة أصل ، والتأنيث فرع اللفظ وفي المعنى ، أما في اللفظ فلا نك
تقول : قائم . ثم تريد التأنيث فتقول : قائمة . فاللفظ الدال على المذكر هو الأصل ، والدال على
المؤنث فرع عليه ، وأما في المعنى فلا ن الكمال للذكور ، والنقصان للاناث ، فلهذا السبب متى اجتمع
التذكير والتأنيث كان جانب التذكير مغلباً

﴿المسألة الثانية﴾ موضع «ان» رفع بالابتداء ، والتقدير : والعفو أقرب للتقوى ، واللام

بمعنى «إلى»

﴿المسألة الثالثة﴾ معنى الآية : عفو بعضكم عن بعض أقرب الى حصول معنى التقوى ، وإنما

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَىٰ وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴿٢٣٨﴾

كان الأمر كذلك لوجهين : الأول : أن من سمح بترك حقه فهو محسن ، ومن كان محسناً فقد استحق الثواب ، ومن استحق الثواب نفي بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب وأزاله . والثاني : أن هذا الصنع يدعو إلى ترك الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة ، لأن من سمح بحقه وهو له معرض تقر بالرب . كان أبعد من أن يظلم غيره يأخذ ما ليس له بحق . ثم قال تعالى (ولا تنسوا الفضل بينكم) وليس المراد منه النهي عن النسيان ، لأن ذلك ليس في الوسع ، بل المراد منه الترك ، فقال تعالى : ولا تتركوا الفضل والافضال فيما بينكم ، وذلك لأن الرجل إذا تزوج بالمرأة فقد تعلق قلبها به ، فإذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سبباً لتأذيها منه ، وأيضا إذا كلف الرجل أن يبذل لها مهرا من غير أن انتفع بها البتة ، صار ذلك سبباً لتأذيها منها . فندب تعالى كل واحد منهما إلى فعل يزيل ذلك التأذى عن قلب الآخر ، فندب الزوج إلى أن يطيب قلبها بأن يسلم المهر إليها بالكلية ، وندب المرأة إلى ترك المهر بالكلية ، ثم انه تعالى ختم الآية بما يجرى 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 أنه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه ، وأوضح لهم من شرائع شرعه أمرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه : أحدها : أن الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والخشوع تفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى ، وزوال التمرد عن الطبع ، وحصول الانقياد لأوامر الله تعالى والانتها عن مناهيه ، كما قال (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر . والثاني : أن الصلاة تذكر العبد جلالة الربوبية ، وذلة العبودية ، وأمر الثواب والعقاب ، فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ، ولذلك قال (استعينوا بالصبر والصلاة) والثالث : أن كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشغال بمصالح الدنيا ، فأتبع ذلك بذكر الصلاة التي هي من مصالح الآخرة ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمع المسلمون على أن الصلاة المفروضة خمسة ، وهذه الآية التي نحن في

تفسيرها دالة على ذلك ، لأن قوله (حافظوا على الصلوات) يدل على الثلاثة من حيث أن أقل الجمع ثلاثة ، ثم ان قوله تعالى (والصلوة الوسطى) يدل على شيء أزيد من الثلاثة ، وإلا لزم التكرار ، والأصل عدمه ، ثم ذلك الزائد يمتنع أن يكون أربعة ، وإلا 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 أن هذا الاستدلال إنما يتم إذا بينا أن المراد من الوسطى ما تكون وسطى في العدد ، لا ما تكون وسطى بسبب الفضيلة ، ونبين ذلك بالدليل إن شاء الله تعالى ، إلا أن هذه الآية وإن دلت على وجوب الصلوات الخمس ، لكنها لا تدل على أوقاتها ، والآيات الدالة على تفصيل الأوقات أربع

﴿الآية الأولى﴾ قوله (فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون) وهذه الآية أبين آيات المواقيت ، فقوله (فسبحان الله) أى سبحوا الله ، معناه صلوا لله حين تمسون ، أراد به صلاة المغرب والعشاء (و حين تصبحون) أراد صلاة الصبح (وعشيا) أراد به صلاة العصر (و حين تظهرون) صلاة الظهر

﴿الآية الثانية﴾ قوله (أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل) أراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظهر ، والعصر ، والمغرب ، والعشاء ، ثم قال (وقرآن الفجر) أراد صلاة الصبح

﴿الآية الثالثة﴾ قوله (وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار) فمن الناس من قال : هذه الآية تدل على الصلوات الخمس ، لأن الزمان إما أن يكون قبل طلوع الشمس أو قبل غروبها ، فالليل والنهار داخلان في هاتين اللفظتين

﴿الآية الرابعة﴾ قوله تعالى (وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل) فالمراد بطرفي النهار : الصبح ، والعصر ، وقوله (وزلفاً من الليل) المغرب ، والعشاء ، وكان بعضهم يتمسك به في وجوب الوتر ، لأن لفظ زلفاً جمع فأقله الثلاثة

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن الأمر بالمحافظة على الصلاة ، أمر بالمحافظة على جميع شرائطها ، أعنى طهارة البدن ، والثوب ، والمكان ، والمحافظة على ستر العورة ، واستقبال القبلة ، والمحافظة على جميع أركان الصلاة ، والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة ، سواء كان ذلك من أعمال القلوب أو من أعمال اللسان ، أو من أعمال الجوارح . وأهم الأمور في الصلاة ، رعاية النية فانها هي المقصود الأصلي من الصلاة ، قال تعالى (وأقم الصلاة لذكري) فمن أدى الصلاة على هذا الوجه كان محافظاً على الصلاة وإلا فلا

فان قيل : المحافظة لا تكون إلا بين اثنين ، كالمخاصمة ، والمقاتلة ، فكيف المعنى ههنا والجواب من وجهين : أحدهما : أن هذه المحافظة تكون بين العبد والرب ، كأنه قيل له : احفظ الصلاة ليحفظك الاله الذى أمرك بالصلوة ، وهذا كقوله (فاذكرونى أذكركم) وفى الحديث « احفظ الله يحفظك » الثانى : أن تكون المحافظة بين المصلى والصلوة ، فكانه قيل : احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة ، واعلم أن حفظ الصلاة للمصلى على ثلاثة أوجه : الأول : أن الصلاة تحفظه عن المعاصى ، قال تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) فمن حفظ الصلاة حفظته الصلاة عن الفحشاء . والثانى : أن الصلاة تحفظه من البلايا والمحن ، قال تعالى (واستعينوا بالصبر والصلاة) وقال تعالى (وقال الله إني معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة) ومعناه : انى معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة . والثالث : أن الصلاة تحفظ صاحبها ، وتشفع لمصلحها ، قال تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله) ولأن الصلاة فيها القراءة ، والقرآن يشفع لقارئه ، وهو شافع مشفع وفى الخبر « انه تجيء البقرة وآل عمران كأنهما عمامتان فيشهدان ويشفعان » وأيضا فى الخبر « سورة الملك تصرف عن المتهجد بها عذاب القبر وتجادل عنه فى الحشر وتقف فى الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك عليه » والله أعلم

(المسألة الثالثة) اختلفوا فى الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب

(فالقول الأول) أن الله تعالى أمر بالمحافظة عليها ، ولم يبين لنا أنها أى صلاة هى ، وإنما قلنا : انه لم يبين لأنه لو بين ذلك لكان إما أن يقال : انه تعالى بينها بطريق قطعى ، أو بطريق ظنى والأول باطل لأن بيانه اما أن يكون بهذه الآية ، أو بطريق آخر قاطع ، أو خبر متواتر ، ولا يمكن أن يكون البيان حاصل فى هذه الآية ، لأن عدد الصلوات خمس ، وليس فى الآية ذكر لأولها وآخرها ، وإذا كان كذلك أمكن فى كل واحدة من تلك الصلوات أن يقال : إنما هى الوسطى ، واما أن يقال : بيان حصل فى آية أخرى أو فى خبر متواتر ، وذلك مفقود ، وأما بيانه بالطريق الظنى وهو خبر الواحد والقياس فغير جائز ، لأن الطريق المفيد للظن معتبر فى العمليات ، وهذه المسألة ليست كذلك ، فثبت أن الله تعالى لم يبين أن الصلاة الوسطى ما هى ؟ ثم قالوا : والحكمة فيه أنه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد ، مع أنه تعالى لم يبينها ، جوز المرء فى كل صلاة يؤديها أنها هى الوسطى ، فيصير ذلك داعيا إلى أداء الكل على نعت الكمال والتمام ، ولهذا السبب أخفى الله تعالى ليلة القدر فى رمضان ، وأخفى ساعة الاجابة فى يوم الجمعة ، وأخفى اسمه الأعظم فى جميع الأسماء ، وأخفى وقت الموت فى الأوقات ، ليكون المكلف خائفا

من الموت في كل الأوقات ، فيكون آتيا بالتوبة في كل الأوقات ، وهذا القول اختاره جمع من العلماء ، قال محمد بن سيرين : ان رجلا سأل زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى ، فقال : حافظ على الصلوات كلها تصبها ، وعن الربيع بن خيثم أنه سأله واحد عنها ، فقال : يا ابن عم الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ، ثم قال الربيع : لو علمتها بعينها لكنت محافظاً لها ومضيعة لسائرهن ، قال السائل : لا . قال الربيع : فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى ﴿ القول الثاني ﴾ هي مجموع الصلوات الخمس ، وذلك لأن هذه الخمسة هي الوسطى من الطاعات ، وتقريره أن الايمان بضع وسبعون درجة ، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق ، والصلوات المكتوبات دون الايمان ، وفوق إماطة الأذى فهي واسطة بين الطرفين

﴿ القول الثالث ﴾ انها صلاة الصبح ، وهذا القول من الصحابة قول علي عليه السلام ، وعمر ، وابن عباس ، وجابر بن عبد الله ، وأبي أمامة الباهلي ، ومن التابعين قول طاوس ، وعطاء ، وعكرمة ومجاهد ، وهو مذهب الشافعي رحمه الله ، والذي يدل على صحة هذا القول وجوه : الأول : أن هذه الصلاة تصلى في الغلس ، فأولها يقع في الظلام فأشبهت صلاة الليل ، وآخرها يقع في الضوء فأشبهت صلاة النهار . الثاني : أن هذه الصلاة تؤدي بعد طوع الصبح ، وقبل طوع الشمس ، وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلمة فيه تامة ، ولا يكون الضوء أيضا تاما ، فكانه ليس بليل ولا نهار ، فهو متوسط بينهما . الثالث : أنه حصل في النهار التام صلاتان : الظهر والعصر ، وفي الليل صلاتان : المغرب والعشاء ، وصلاة الصبح كالمتوسط بين صلاتي الليل والنهار

فان قيل : فهذه المعاني حاصلة في صلاة المغرب ، قلنا : انا نرجح صلاة الصبح على المغرب بكثرة فضائل صلاة الصبح على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى . الرابع : أن الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق ، وفي السفر عند الشافعي ، وكذا المغرب والعشاء ، وأما صلاة الفجر فهي منفردة في 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 إلى أن الناس يقولون : فلان وسط ، إذا لم يميل إلى أحد الخصمين ، فكان منفردا بنفسه عنهما ، والله أعلم . الخامس : قوله تعالى (ان قرآن الفجر كان مشهودا) وقد ثبت بالتواتر أن المراد منه صلاة الفجر ، وإنما جعلها مشهوداً لأنها تؤدي بحضرة ملائكة الليل وملائكة النهار

إذا عرفت هذا فوجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين : أحدهما : أن الله تعالى أفرد صلاة

الفجر بالذكر ، فدل هذا على مزيد فضلها ، ثم انه تعالى خص الصلاة الوسطى بمزيد التأكيد ، فيغلب على الظن أن صلاة الفجر لما ثبت أنها أفضل بتلك الآية وجب أن تكون هي المراد بالتأكيد المذكور في هذه الآية . والثاني : أن الملائكة تتعاقب بالليل والنهار ، فلا تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد إلا في صلاة الفجر ، فثبت أن صلاة الفجر قد أخذت بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه ، فكانت كالشيء المتوسط . السادس : أنه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى (وقوموا لله قانتين) قرن هذه الصلاة بذكر القنوت ، وليس في الشرع صلاة ثبتت بالاخبار الصحاح القنوت فيها إلا الصبح ، فدل على أن المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة الصبح السابع : لاشك أنه تعالى إنما أفردا بالذكر لأجل التأكيد ، ولا شك أن صلاة الصبح أحوج الصلوات إلى التأكيد ، إذ ليس في الصلاة أشق منها ، لأنها تجب على الناس في ألد أوقات النوم ، حتى ان العرب كانوا يسمون نوم الفجر العسيلة للذتها ، ولا شك أن ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت ، والعدول إلى استعمال الماء البارد ، والخروج إلى المسجد والتأهب للصلاة شاق صعب على النفس ، فيجب أن تكون هي المراد بالصلاة الوسطى إذ هي أشد الصلوات حاجة إلى التأكيد . الثامن : أن صلاة الصبح أفضل الصلوات ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون المراد من الصلاة الوسطى صلاة الصبح ، إنما قلنا : انها أفضل الصلوات لوجوه : أحدها : قوله تعالى (الصابرين والصادقين) إلى قوله تعالى (والمستغفرين بالأسحار) فجعل ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالأسحار ، ثم يجب أن يكون أعظم أنواع الاستغفار هو أداء الفرض ، لقوله عليه الصلاة والسلام حاكيا عن ربه تعالى «لن يتقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم» وذلك يقتضى أن أفضل الطاعات بعد الايمان هو صلاة الصبح . وثانيها : ما روى فيها أن التكبيرة الأولى منها مع الجماعة خير من الدنيا وما فيها . وثالثها : أنه ثبت بالاخبار الصحيحة أن صلاة الصبح مخصوصة بالأذان مرتين : مرة قبل طلوع الفجر ، ومرة أخرى بعده ، وذلك لأن المقصود من المرة الأولى إيقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمرؤا للوضوء . ورابعها : أن الله تعالى سماها بأسماء ، فقال في بنى إسرائيل (وقرآن الفجر) وقال في النور (من قبل صلاة الفجر) وقال في الروم (و حين تصبحون) وقال عمر بن الخطاب : المراد من قوله (وادبار النجوم) صلاة الفجر . وخامسها : أنه تعالى أقسم به فقال (والفجر وليال عشر) ولا يعارض هذا بقوله تعالى (والعصر إن الانسان لفي خسر) فانا إذا سلمنا أن المراد منه القسم بصلاة العصر لكان في صلاة الفجر تأكيداً ، وهو قوله (أقم الصلاة طر في النهار) وقد بينا أن هذا التأكيد لم يوجد في العصر .

وسادسها : أن التثويب في أذان الصبح معتبر ، وهو أن يقول بعد الفراغ من الخيعلتين : الصلاة خير من النوم مرتين ، ومثل هذا التأكيد غير حاصل في سائر الصلوات . وسابعها : أن الانسان إذا قام من منامه فكانه كان معدوما ، ثم صار موجوداً ، أو كان ميتاً ، ثم صار حياً ، بل كأن الخلق كانوا في الليل كأنهم أمواتا ، فصاروا أحياء ، فإذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الأمر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورحمته حيث أزال عنهم ظلمة الليل ، وظلمة النوم والغفلة ، وظلمة التجز والخيرة ، وأبدل الكل بالاحسان ، فملاً العالم من النور ، والأبدان من قوة الحياة والعقل والفهم والمعرفة ، فلا شك أن هذا الوقت أليق الأوقات بأن يشتغل العبد بأداء العبودية ، واطهار الخضوع والذلة والمسكنة ، فثبت بمجموع هذه البيانات أن صلاة الصبح أفضل الصلوات ، فكان حمل الوسطى عليها أولى . التاسع : ما روى عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه سئل عن الصلاة الوسطى ، فقال : كنا نرى أنها الفجر ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه صلى صلاة الصبح ثم قال : هذه هي الصلاة الوسطى . العاشر : أن سنن الصبح أكد من سائر السنن ، ففرضها يجب أن يكون أقوى من سائر الفروض ، فصرف التأكيد اليها أولى ، فهذا جملة ما يستدل به على أن الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح

﴿ القول الرابع ﴾ قول من قال : انها صلاة الظهر ، ويروى هذا القول عن عمر وزيد وأبي سعيد الخدرى وأسامة بن زيد رضى الله عنهم ، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه ، واحتجوا عليه بوجوه الأول : أن الظهر كان شاقاً عليهم لوقوعه في وقت القيولة وشدة الحر ، فصرف المبالغة اليه أولى ، وعن زيد بن ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلى بالهاجرة ، وكانت أثقل الصلوات على أصحابه ، وربما لم يكن وراءه إلا الصف والصفان ، فقال عليه الصلاة والسلام « لقد هممت أن أحرق على قوم لا يشهدون الصلاة بيوتهم » فنزلت هذه الآية . والثاني : صلاة الظهر تقع وسط النهار ، وليس في المكتوبات صلاة تقع في 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 النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ، فلما فرغوا سألتهم عن الصلاة الوسطى ، فقالوا التي صليت . السادس : روى عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت تقرأ « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلاة العصر » وجه الاستدلال أنها عطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى ، والمعطوف عليه قبل المعطوف ، والتي قبل العصر هي الظهر . السابع : روى أن قوما كانوا عند زيد بن ثابت ، فأرسلوا إلى أسامة بن زيد وسألوه عن الصلاة الوسطى ، فقال :

هي صلاة الظهر كانت تقام في الهاجرة . الثامن : روى في الأحاديث الصحيحة أن أول امامة جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم كانت في صلاة الظهر ، فدل هذا على أنها أشرف الصلوات ، فكان صرف التأكيد اليها أولى . التاسع : أن صلاة الجمعة هي أشرف الصلوات ، وهي صلاة الظهر ، فصرف المبالغة اليها أولى

﴿القول الخامس﴾ قول من قال : انها صلاة العصر ، وهو من الصحابة مروى عن علي عليه السلام وابن مسعود ، وابن عباس ، وأبي هريرة ، ومن الفقهاء : النخعي ، وقتادة ، والضحاك ، وهو مروى عن أبي حنيفة ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول : ماروى عن علي عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق «شغلونا عن الصلاة الوسطى ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً» وهذا الحديث رواه البخارى ومسلم وسائر الأئمة ، وهو عظيم الواقع في المسألة ، وفي صحيح مسلم «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر» ومن الفقهاء من أجاب عنه فقال : العصر وسط ، ولكن ليس هي المذكورة في القرآن ، فهنا صلاتان وسطيان الصبح والعصر ، وأحدهما ثبت بالقرآن والآخر بالسنة ، كما أن الحرم حرمان : حرم مكة بالقرآن ، وحرم المدينة بالسنة ، وهذا الجواب متكلف جداً . الثانى : قالوا روى في صلاة العصر من التأكيد ما لم يرو في غيرها ، قال عليه الصلاة والسلام «من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله» وأيضاً أقسم الله تعالى بها فقال (والعصر إن الانسان لفي خسر) فدل على أنها أحب الساعات الى الله تعالى . الثالث : أن العصر بالتأكد أولى من حيث ان المحافظة على سائر أوقات الصلاة أخف وأسهل من المحافظة على صلاة العصر ، والسبب فيه أمران : أحدهما : أن وقت صلاة العصر أخفى الأوقات ، لأن دخول صلاة الفجر بطولع 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 في حال الظل ، فلما كانت معرفته أشق لاجرم كانت الفضيلة فيها أكثر . الثانى : أن أكثر الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات ، فكان الاقبال على الصلاة أشق ، فكان صرف التأكيد الى هذه الصلاة أولى

﴿الحجة الرابعة﴾ فى أن الوسطى هي العصر ، أن العصر أشبه بالصلاة الوسطى لوجوه : أحدها : أنها متوسطة بين صلاة هي شفع ، وبين صلاة هي وتر ، أما الشفع فالظهر ، وأما الوتر فالمغرب ، الا أن العشاء أيضاً كذلك ، لأن قبلها المغرب وهي وتر ، وبعدها الصبح وهو شفع . وثانيها : العصر متوسطة بين صلاة نهارية وهي الظهر ، وليلية وهي المغرب . وثالثها : أن العصر بين صلاتين

بالليل ، وصلاتين بالنهار .

﴿والقول السادس﴾ أنها صلاة المغرب ، وهو قول أبي عبيدة السلماني ، وقبيصة بن ذؤيب ، والحجة فيه من وجهين : الأول : أنها بين بياض النهار وسواد الليل ، وهذا المعنى وإن كان حاصلًا في الصباح إلا أن المغرب يرجح بوجه آخر ، وهو أنه أزيد من الركعتين كما في الصباح ، وأقل من الأربع كما في الظهر والعصر والعشاء ، فهي وسط في الطول والقصر

﴿الحجة الثانية﴾ أن صلاة الظهر تسمى بالصلوة الأولى ، ولذلك ابتداء جبريل عليه السلام بامامة فيها ، وإذا كان الظهر أول الصلوات كان الوسطى هي المغرب لا محالة

﴿القول السابع﴾ أنها صلاة العشاء ، قالوا لانها متوسطة بين صلاتين لا يقصران . المغرب والصبح ، وعن عثمان بن عفان رضى الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «من صلى العشاء الآخرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة» فهذا مجموع دلائل الناس وأقوالهم في هذه المسألة ، وقد تركت ترجيح بعضها فانه يستدعى تطويلا عظيما ، والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ احتج الشافعي 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 إذا كان المراد هو الوسطى في 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 في تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في المقدار كالمغرب فانه ثلاث ركعات ، وهو متوسط بين الاثنين وبين الأربع ، وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في الصفة ، وهي صلاة الصباح ، فانها تقع في وقت ليس بغاية في الظلمة ولا غاية في الضوء

الجواب : أن الخلق الفاضل إنما 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 الأمر إلى أن لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ، ومجاز 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 ، لأنها تؤدي 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 والأربعة

فجوابه : أن هذا محتمل وما ذكرناه أيضا محتمل ، فوجب حمل اللفظ على الكل ، فهذا هو وجه الاستدلال في هذه المسألة 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 : الأول : 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 إليه . 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 لأن المراد به الدعاء عليه

﴿والقول الثاني﴾ (قانتين) أي مطيعين ، وهو قول ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد بن جبير وطاوس وقتادة والضحاك ومقاتل ، والدليل عليه وجهان : الأول : 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 ورسوله) وقال في كل النساء (فالصالحات قانتات) فالقنوت عبارة عن اكمال الطاعة واتمامها ، والاحتراز عن إيقاع الخلل في أركانها وسننها وأدائها ، وهو زجر لمن لم يبالي كيف صلى تخفف واقتصر على ما يجزى ، وذهب إلى أنه لا حاجة لله إلى صلاة العباد ، ولو كان كما قال لو جب أن لا يصلي رأساً لأنه يقال : كما لا يحتاج إلى الكثير من عبادتنا ، فكذلك لا يحتاج إلى القليل ، وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسول والسلف الصالح فأطالوا وأظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا أعلم بالله من هؤلاء الجهال

﴿القول الثالث﴾ (قانتين) ساكتين ، وهو قول ابن مسعود وزيد بن أرقم : كنا نتكلم في الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ، ويسألهم : كم صليتم ؟ كفعل أهل الكتاب . فنزل قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام

﴿القول الرابع﴾ وهو قول مجاهد : القنوت عبارة عن الخشوع ، وخفض الجناح ، وسكون الأطراف ، وترك الالتفات من هيبة الله تعالى ، وكان أحدهم إذا قام إلى الصلاة يهاب ربه فلا

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا

تَعْلَمُونَ «٢٣٩»

يلتفت ولا يقبل الحصى ، ولا يعث بشيء من جسده ، ولا يحدث نفسه بشيء 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 ،
 والاصار تقدير الآية : وقوموا لله قائمين ، اللهم الا أن يقال : وقوموا لله مدينين لذلك القيام فينشد
 يصير القنوت مفسراً بالادامة لا بالقيام

﴿القول السادس﴾ وهو اختيار على بن عيسى : أن القنوت عبارة عن الدوام على الشيء والصبر
 عليه ، والملازمة له ، وهو في الشريعة صار محتصا بالمداومة على طاعة الله تعالى ، والمواظبة على
 خدمة الله تعالى ، وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ، ويحتمل أن يكون المراد :
 وقوموا لله مدينين على ذلك القيام في أوقات وجوبه واستجابته ، والله تعالى أعلم
 قوله تعالى ﴿فان خفتم فرجالا أو ركبانا فإذا أمنتهم فاذكروا الله كما علمكم ما لم
 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 إلا مع الأمن دون الخوف ، فقال (فان خفتم فرجالا
 أو ركبانا) وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ يروى (فرجالا) بضم الراء و(رجالا) بالتشديد و(رجالا)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله . معنى الآية : فان خفتم عدواً أخذت المفعول لاحاطة
 العلم به ، وقال صاحب الكشف : فان كان بكم خوف من عدو أو غيره ، وهذا القول أصح لأن
 هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف ، سواء كان الخوف من العدو أو من غيره ، وفيه قول ثالث
 وهو أن المعنى : فان خفتم فوات الوقت ان أخرتم الصلاة إلى أن تفرغوا من حربكم ، فصلوا رجالا
 أو ركبانا ، وعلى هذا التقدير الآية تدل على تأكيد فرض الوقت حتى يترخص لأجل المحافظة عليه
 بترك القيام والركوع والسجود

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الرجال قولان : أحدهما : رجلا جمع راجل ، مثل تجار وتاجر ، وصحاب

وصاحب ، والراجل هو الكائن على رجله ، ماشيا كان أو واقفا ، ويقال في جمع راجل : رجل ورجالة ورجالة ورجال ورجال .

﴿والقول الثاني﴾ ما ذكره القفال ، وهو أنه يجوز أن يكون جمع الجمع لأن راجلا يجمع على رجل ، ثم يجمع رجل على رجال ، والركبان جمع راكب ، مثل فرسان وفارس ، قال القفال : ويقال أنه إنما يقال راكب ان كان على جمل ، فأما من كان على فرس فأنما يقال له فارس ، والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ رجالا نصب على الحال ، والعامل فيه محذوف ، والتقدير : فصلوا رجالا أو ركبانا .

﴿المسألة الخامسة﴾ صلاة الخوف قسمان : أحدهما : أن تكون في حال القتال وهو المراد بهذه الآية . والثاني : في غير حال القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك) وفي سياق الآيتين بيان اختلاف القولين .

إذا عرفت هذا فنقول : إذا التحم القتال ولم يمكن ترك القتال لأحد ، فذهب الشافعي رحمه الله أنهم يصلون ركبانا على دوابهم ، ومشاة على أقدامهم ، إلى القبلة وإلى غير القبلة ، يومئون بالركوع والسجود ، ويجعلون السجود أخفض من الركوع ، ويحترزون عن الصيحات لأنه لا ضرورة إليها ، وقال أبو حنيفة : لا يصلح المشاة بل يؤخر ، واحتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية من وجهين : الأول : قال ابن عمر (فرجالا أو ركبانا) يعني مستقبل القبلة أو غير مستقبلها قال نافع : لا أرى ابن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

﴿الوجه الثاني﴾ وهو أن الخوف الذي تجوز معه الصلاة مع الترجل والمشى ، ومع الركوب والركض ، لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال ، فصار قوله (فرجالا أو ركبانا) يدل على الترخص في ترك اتوجه ، وأيضا يدل على الترخص في ترك الركوع والسجود إلى الأيماء ، لأن مع الخوف الشديد من العدو لا يأمن الرجل على نفسه ان وقف في مكانه لا يتمكن من الركوع والسجود ، فصح بما ذكرنا دلالة رجالا أو ركبانا على جواز ترك الاستقبال ، وعلى جواز الاكتفاء بالأيماء في الركوع والسجود

إذا ثبت هذا فلتتكم فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط ، فنقول : لاشك أن الصلاة إنما تتم بمجموع أمور ثلاثة : أحدها : فعل القلب وهو النية ، وذلك لا يسقط لأنه لا يتبدل حال الخوف

بسبب ذلك . والثاني : فعل اللسان وهي القراءة ، وهي لا تسقط عند الخوف ، ولا يجوز له أيضاً أن يتكلم حال الصلاة بكلام أجنبي ، أو يأتي بصيحات لضرورة إليها . والثالث : أعمال الجوارح فنقول : أما القيام والقعود فساقطان عنه لا محالة ، وأما الاستقبال فساقط على ما بيناه ، وأما الركوع والسجود فالإيماء قائم مقامهما ، فيجب أن يجعل الإيماء النائب عن السجود أخفض من الإيماء النائب عن الركوع ، لأن هذا القدر ممكن ، وأما ترك الطهارة فغير جائز لأجل الخوف ، فإنه يمكنه التطهير بالماء أو التراب ، أما الخلاف في أنه إذا وجد الماء وامتنع عليه التوضي به هل يجوز له أن يتيمم بالغبار الذي يتمكن منه حال ركوبه ، والأصح أنه يجوز لأنه إذا 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 «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» واحتج أبو حنيفة بأنه عليه السلام أخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك أيضاً

والجواب : أن يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ، ومع ذلك فإنه صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة فعلنا كون هذه الآية ناسخة لذلك الفعل

(المسألة السادسة) اختلفوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة ، وطريق الضبط أن نقول : الخوف إما أن يكون في القتال ، أو في غير القتال ، أما الخوف في القتال فإما أن يكون في قتال واجب ، أو مباح ، أو محذور ، أما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الأصل في صلاة الخوف ، وفيه نزلت الآية ، ويلتحق به قتال أهل البغي ، قال تعالى (فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء إلى أمر الله) وأما القتال المباح فقد قال القاضي أبو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر : أن دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب ، بخلاف ما إذا قصد الكافر نفسه ، فإنه يجب الدفع لئلا يكون إخلالاً بحق الاسلام

إذا عرفت هذا فنقول : أما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محترم ، فإنه يجوز فيه صلاة الخوف ، أما إذا قصد أخذ ماله ، أو اتلاف حاله ، فهل له أن يصلي صلاة شدة الخوف ، فيه قولان : الأصح أن يجوز واحتج الشافعي بقوله عليه السلام «من قتل دون ماله فهو شهيد» فدل هذا على أن الدفع عن المال كالدفع عن النفس . والثاني : لا يجوز لأن حرمة الزوج أعظم ، أما القتال المحذور فإنه لا يجوز فيه صلاة الخوف ، لأن هذا رخصة ، والرخصة إعانة ، والعاصي لا يستحق الإعانة ، أما الخوف الحاصل لا في القتال ، كالهارب من الحرق والغرق والسبع ، وكذا

المطالب بالدين إذا كان معسراً خائفاً من الحبس ، عاجزاً عن بيئته الاعسار ، فلهم أن يصلوا هذه الصلاة ، لأن قوله تعالى (وان خفتهم) مطلق يتناول الكل فان قيل : قوله (فرجالاً أو ركبانا) يدل على أن المراد منه الخوف من العدو حال المقاتلة قلنا : هب أنه كذلك ، إلا أنه لما ثبت هناك دفعا للضرر ، وهذا المعنى قائم ههنا ، فوجب أن يكون ذلك الحكم مشروعا والله أعلم

﴿المسألة السابعة﴾ روى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال : قرض الله على لسان نبيكم الصلاة في الحضر أربعاً ، 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 الذى هو سبب الرخصة (فاذكروا الله كما علمكم) وفيه قولان : الأول : فاذكروا بمعنى فافعلوا الصلاة كما علمكم ، بقوله (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين) وكما بينه بشروطه وأركانه ، لأن سبب الرخصة إذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل ، والصلاة قد تسمى ذكراً لقوله تعالى (فاسعوا الى ذكر الله) ﴿والقول الثانى﴾ (فاذكروا الله) أى فاشكروه لأجل إنعامه عليكم بالأمن ، طعن القاضى فى هذا القول وقال : إن هذا الذكر لما كان معلقاً بشرط مخصوص ، وهو حصول الأمن بعد الخوف لم يكف حمله على ذكر يلزم مع الخوف والأمن جميعاً على حد واحد ، ومعلوم أن مع الخوف يلزم الشكر ، كما يلزم مع الأمن ، لأن فى 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 جميعاً ، لأن الأمن بسبب الشكر محدد يلزم فعله مع فعل الصلاة فى أوقاتها أما قوله تعالى ﴿كما علمكم﴾ فبيان إنعامه علينا بالتعليم والتعريف ، وأن ذلك من نعمه تعالى ، ولولا هدايته لم نصل إلى ذلك ، ثم إن أصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم ، والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل ، وفعل الألفاظ ، وقوله تعالى (ما لم تكونوا تعلمون) إشارة الى ما قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة

وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى
 الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ
 مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٤٠»

الحكم الخامس عشر

قوله تعالى ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهن متاعاً الى الحول غير
 إخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم﴾
 فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع والكسائي وأبو بكر عن عاصم (وصية) بالرفع، والباقون
 بالنصب، أما الرفع ففيه أقوال: الأول: أن قوله (وصية) مبتدأ، وقوله (لأزواجهن) خبر،
 وحسن الابتداء بالنكرة، لأنها متخصصة بسبب تخصيص الموضوع، كما حسن قوله: سلام عليكم،
 وخير بين يدك. والثاني: أن يكون قوله (وصية لأزواجهن) مبتدأ، ويضم له خبر، والتقدير
 فعليهم وصية لأزواجهن، ونظيره قوله (فنصف ما فرضتم، فدية مسلمة. فصيام ثلاثة أيام) والثالث:
 تقدير الآية: الأمر وصية، أو المفروض، أو الحكم وصية، وعلى هذا الوجه أضمرنا المبتدأ
 والرابع: تقدير الآية: كتب عليكم وصية. والخامس: تقديره: ليكون منكم وصية. والسادس:
 تقدير الآية: ووصية الذين يتوفون منكم وصية الى الحول، وكل هذه الوجوه جائزة حسنة،
 وأما قراءة النصب ففيها وجوه: الأول: تقدير الآية فليوصوا وصية. والثاني: تقديرها:
 توصون وصية، كقولك: إنما أنت سير البريد، أى تسير سير البريد. الثالث: تقديرها: أئتم
 الذين يتوفون وصية

أما قوله تعالى ﴿متاعاً﴾ ففيه وجوه: الأول: أن يكون على معنى: متعوهن متاعاً، فيكون
 التقدير: فليوصوا لهن وصية، وليمتعوهن متاعاً. الثاني: أن يكون التقدير، جعل الله لهن ذلك متاعاً
 لأن ما قبل الكلام يدل على هذا. الثالث: أنه نصب على الحال
 أما قوله ﴿غير إخراج﴾ ففيه قولان: الأول: أنه نصب بوقوعه مواقع الحال، كأنه

قال . متعوهن مقيمات غير مخرجات . والثاني : انتصب بنزع الحافض ، أراد من غير إخراج
 ﴿المسألة الثانية﴾ في هذه الآية ثلاثة أقوال : الأول : وهو اختيار جمهور المفسرين . أنها
 منسوخة ، قالوا : كان الحكم في ابتداء الاسلام أنه إذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شيء
 إلا النفقة والسكنى سنة ، وكان الحول عزيمة عليها في الصبر عن التزوج ، ولكنها كانت مخيرة في
 أن تعتد ان شاءت في بيت الزوج ، وان شاءت خرجت قبل الحول ، لكنها متى خرجت سقطت
 نفقتها ، هذا جملة ما في هذه الآية ، لأننا 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 إلى الحول . والثاني : السكنى إلى الحول ، ثم
 أنزل تعالى أنهم ان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك ، فثبت أن هذه الآية توجب أمرين : أحدهما :
 وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة . والثاني : وجوب الاعتداسنة ، لأن وجوب السكنى
 والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوجة أخرى في هذه السنة ، ثم ان الله تعالى نسخ
 هذين الحكمين ، أما الوصية بالنفقة والسكنى فلأن القرآن دل على ثبوت الميراث لها ،
 والسنة دلت على أنه لا وصية لوارث ، فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة
 بالنفقة والسكنى في الحول ، وأما وجوب العدة في الحول فهو منسوخ بقوله (يتربصن
 بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) فهذا القول هو الذي اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين
 من المفسرين

﴿القول الثاني﴾ وهو قول مجاهد : أن الله تعالى أنزل في عدة المتوفى عنها زوجها آيتين :
 أحدهما : ما تقدم وهو قوله (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) والأخرى : هذه الآية ،
 فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين ، فنقول : انها ان لم تختبر السكنى في دار زوجها ، ولم تأخذ
 النفقة من مال زوجها ، كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا على ما في تلك الآية المتقدمة ، وأما ان
 اختارت السكنى في دار زوجها ، والأخذ من ماله وتركته ، فعدتها هي الحول ، قال : وتنزيل
 الآيتين على هذين التقديرين أولى ، حتى يكون كل واحد منهما معمولا به

﴿القول الثالث﴾ وهو قول أبي مسلم الأصفهاني : ان معنى الآية : من يتوفى منكم ويذرون
 أزواجا ، وقد وصوا وصية لأزواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول ، فان خرجن قبل ذلك وخالفن
 وصية الزوج بعد أن يقمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن (فلا حرج فيما فعلن في أنفسهن من معروف)
 أي نكاح صحيح ، لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة ، قال : والسبب أنهم كانوا في زمان الجاهلية

يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا ، وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول ، فبين الله تعالى في هذه الآية أن ذلك غير واجب ، وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل ، واحتج على قوله بوجوه : أحدها أن النسخ خلاف الأصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان . الثاني : أن يكون النسخ متأخرا عن المنسوخ في النزول ، وإذا كان متأخرا عنه في النزول كان الأحسن أن يكون متأخرا عنه في التلاوة أيضاً ، لأن هذا الترتيب أحسن ، فاما تقدم النسخ على المنسوخ في التلاوة ، فهو وان كان جائزاً في الجملة . إلا أنه يعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك التلاوة ، كان الأولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بتلك

﴿الوجه الثالث﴾ وهو أنه ثبت في 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 أبي مسلم فالكلام أظهر ، لأنكم تقولون : تقدير الآية : فعليهم وصية لأزواجهم ، أو تقديرها : فليوصوا وصية ، فأنتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى ، وأبو مسلم يقول : بل تقدير الآية : والذين يتوفون منكم ولهم وصية لأزواجهم ، أو تقديرها : وقد أوصوا وصية لأزواجهم . فهو يضيف هذا الكلام الى الزوج . وإذا كان لا بد من الاضمار فليس إضماركم أولى من إضماره ، ثم على تقدير أن يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الآية ، وعند هذا يشهد كل عقل سليم بأن إضمار أبي مسلم أولى من اضمركم ، وأن التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل ، مع ما في القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه ، وهذا كلام واضح

وإذا عرفت هذا فنقول : هذه الآية من أولها الى آخرها تكون جملة واحدة شرطية ، فالشرط هو قوله (والذين يتوفون منكم ويندرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير إخراج) فهذا كله شرط ، والجزاء هو قوله (فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف) فهذا تقرير قول أبي مسلم ، وهو في غاية الصحة

﴿المسألة الثالثة﴾ المعتمدة عن فرقة الوفاة لانفقة لها ولا كسوة ، حاملا كانت أو حائلا ، وروى عن علي عليه السلام وابن عمر رضی الله عنهما ، أن لها النفقة إذا كانت حاملا ، وعن جابر وابن عباس رضی الله عنهم أنهما قالوا لانفقة لها حسبها الميراث ، وهل تستحق السكنى فيه قولان أحدهما : لا تستحق السكنى وهو قول علي عليه السلام وابن عباس وعائشة ، ومذهب أبي حنيفة واختيار المزني . والثاني : تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وأم سلمة رضی الله عنهم

وبه قال مالك والثوري وأحمد ، وبناء القولين على خبر فريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري قتل زوجها قالت : فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم انى أرجع الى أهلى ، فان زوجى ماتركنى فى منزل يملكه فقال عليه السلام : نعم فانصرفت حين اذا كنت فى المسجد أو فى الحجرة دعانى ، فقال : امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله ، واختلفوا فى تنزيل هذا الحديث ، قيل لم يوجب فى الابتداء ، ثم أوجب فصار الأول منسوخا ، وقيل : أمرها بالمكث فى بيتها أمراً على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب ، واحتج المزنى رحمه الله على أنه لا سكنى لها ، فقال : أجمعنا على أنه لا نفقة لها ، لأن الملك انقطع بالموت ، فكذلك السكنى ، بدليل أنهم أجمعوا على أن من وجب 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 المزنى ، ولأن النفقة وجبت فى مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا يمكن ههنا ، وأما السكنى فوجبت لتحسين النساء وهو موجود ههنا ، فافترقا إذا عرفت هذا فنقول : القائلون بأن هذه الآية منسوخة لا بد وأن يختلف قولهم بسبب هذه المسألة ، 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

﴿المسألة الرابعة﴾ القائلون بأن هذه الوصية كانت واجبة أو ردوا على أنفسهم سؤالاً فقالوا : الله تعالى ذكر الوفاة ثم أمر بالوصية ، فكيف يوصى المتوفى ؟ وأجابوا عنه بأن المعنى : والذين يقاربون الوفاة ينبغى أن يفعلوا هذا ، فالوفاة عبارة عن الاشراف عليها ، وجواب آخر ، وهو أن هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى بمعنى أمره وتكليفه ، كانه قيل : وصية من الله لأزواجهم ، كقوله (يوصيكم الله فى 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 فى أنفسهن من التزين ، ومن الاقدام على النكاح ، وفى رفع الجناح وجهان : أحدهما . لا جناح فى قطع النفقة عنهن إذا خرجن قبل انقضاء الحول . والثانى : لا جناح عليكم فى ترك منعهن من الخروج ، لأن مقامها حولا فى بيت زوجها ليس بواجب عليها

وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ «٢٤١» كَذَلِكَ يَبِينُ اللَّهُ لَكُمْ

آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «٢٤٢»

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ

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 (حقاً على المحسنين) قال رجل من المسلمين . ان أردت فعلت ، وان لم أرذ لم أفعل ، فقال تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين) يعنى على كل من كان متقياً عن الكفر ، واعلم أن المراد من المتاع ههنا فيه قولان . أحدهما : أنه 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 تعالى : لكل مطلقة إلا المطلقة التي فرض لها مهر ولم يوجد في حقها المسيس ، وهذه المسألة قد ذكرناها في تفسير قوله تعالى (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره)

فان قيل : لم أعيد ههنا ذكر المتعة مع أن ذكرها قد تقدم في قوله (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره)

قلنا : هناك ذكر حكماً خاصاً ، وههنا ذكر حكماً عاماً

﴿والقول الثاني﴾ أن المراد بهذه المتعة النفقة ، والنفقة قد تسمى متاعاً ، وإذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك أولى ، وههنا آخر الآيات الدالة على الأحكام والله أعلم
قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مَوْتُوا

ثم أحياهم ان الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون﴾
اعلم أن عادته تعالى في القرآن أن يذكر بعد بيان الأحكام القصص ، ليفيد الاعتبار للسامع ،

اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ

لَا يَشْكُرُونَ «٢٤٣»

ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد، ومزيد الخضوع والانقياد، فقال (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم) أما قوله (ألم تر) ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الرؤية قد تجيء بمعنى رؤية البصيرة والقلب، وذلك راجع إلى العلم، كقوله (وأرنا مناسكنا) معناه: علمنا. وقال (فاحكم بين الناس بما أراك الله) أي علمك، ثم إن هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به، وفيما لا يكون كذلك، فقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء: ألم تر إلى ما جرى على فلان، فيكون هذا ابتداء تعريف، فعلى هذا يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة إلا بهذه الآية، ويجوز أن نقول: كان العلم بها سابقاً على نزول هذه الآية، ثم إن الله تعالى أنزل هذه الآية على وفق ذلك العلم

﴿المسألة الثانية﴾ هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد هو وأمه، إلا أنه وقع الابتداء بالخطاب معه، كقوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن)

﴿المسألة الثالثة﴾ دخول لفظه «إلى» في قوله تعالى (ألم تر إلى الذين) يحتمل أن يكون لأجل أن «إلى» عندهم حرف للانتهاء كقولك: من فلان إلى فلان، فمن علم بتعليم معلم، فكأن ذلك المعلم أوصل ذلك المتعلم إلى ذلك المعلوم وأنهاء إليه، فحسن من هذا الوجه دخول حرف «إلى» فيه، ونظيره قوله تعالى (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل)

أما قوله ﴿إلى الذين خرجوا من ديارهم﴾ ففيه روايات: أحدها: قال السدي: كانت قرية وقع فيها الطاعون وهرب عامة أهلها، والذين بقوا مات أكثرهم، وبقي قوم منهم في المرض والبلاء، ثم بعد ارتفاع المرض والطاعون رجع الذين هربوا سالمين، فقال من بقى من المرضى: هؤلاء أحرص منا، لو صنعنا ما صنعوا النجونا من الأمراض والآفات، ولئن وقع الطاعون ثانياً خرجنا فوق وقع وهربوا وهم بضعة وثلاثون ألفاً، 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 إليه: أتريد أن أريك كيف أحياهم؟ 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 يا أيتها العظام ان الله يأمرك أن تكنتسى لحماً ودماً ، فصارت لحماً ودماً ، ثم قيل : ناد ان الله يأمرك أن تقومي فقامت ، فلما صاروا أحياء قاموا ، وكانوا يقولون «سبحانك ربنا وبحمدك لا إله إلا 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 رضى الله عنهما : ان ملكاً من ملوك بني إسرائيل أمر عسكره بالقتال ، فخافوا القتال وقالوا لملكهم : ان الأرض التي نذهب اليها فيها الوباء ، فنحن لا نذهب اليها حتى يزول ذلك الوباء ، فأماهم الله تعالى بأسرهم ، وبقوا ثمانية أيام حتى انتفخوا ، وبلغ بني إسرائيل موتهم ، فخرجوا لدفنهم ، فعجزوا من كثرتهم ، فحظروا عليهم حظائر ، فأحياهم الله بعد الثمانية ، وبقى فيهم شيء من ذلك التن ، وبقى ذلك في أولادهم الى هذا اليوم ، واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الآية (وقاتلوا في سبيل الله)

﴿والرواية الثالثة﴾ أن حزقيل النبي عليه السلام ندب قومه الى الجهاد فكرهوا وجبنوا ، فأرسل الله عليهم الموت ، فلما كثر فيهم خرجوا من ديارهم فراراً من الموت ، فلما رأى حزقيل ذلك قال : اللهم إله يعقوب وإله 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 : الأول : أن المراد منه بيان العدد ، واختلفوا في مبلغ عددهم ، قال الواحدى رحمه الله : ولم يكونوا دون ثلاثة آلاف ، ولا فوق سبعين ألفاً ، والوجه من حيث اللفظ أن يكون عددهم أزيد من عشرة آلاف ، لأن الألوف جمع الكثرة ، ولا يقال في عشرة فمائها ألوف

﴿والقول الثانى﴾ أن الألوف جمع آلاف كقعود وقاعد ، وجلوس وجلالس ، والمعنى أنهم كانوا مؤتلفي القلوب ، قال القاضى : الوجه الأول أولى ، لأن ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار بحالهم ، لأن موت جمع عظيم دفعة واحدة ، لا يتفق وقوعه ، يفيد اعتباراً عظيماً فأما ورود الموت على قوم بينهم ائتلاف ومحبة . كوروده وبينهم اختلاف فى أن وجه الاعتبار لا يتغير ولا يختلف

ويمكن أن يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم ألفاً 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 أن حرص الانسان على الحياة لا يعصمه من الموت ، فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد

أما قوله «حذر الموت» فهو منصوب لأنه مفعول له ، أى لحذر الموت ، ومعلوم أن كل أحد يحذر الموت ، فلما خص هذا الموضع بالذكر ، علم أن سبب الموت كان في تلك الواقعة أكثر ، إما لأجل غلبة الطاعون أو لأجل الأمر بالمقاتلة

أما قوله تعالى «فقال لهم الله موتوا» ففي تفسير «قال الله» وجهان : الأول : أنه جار مجرى قوله (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وقد تقدم أنه ليس المراد منه إثبات قول ، بل المراد أنه تعالى متى أراد ذلك وقع من غير منع وتأخير ، ومثل هذا عرف مشهور في اللغة ، ويدل عليه قوله (ثم أحياهم) فاذا صح الإحياء بالقول ، فكذا القول في الاماتة

«والقول الثاني» أنه تعالى أمر الرسول أن يقول لهم : موتوا . وأن يقول عند الإحياء ما رويناه عن السدى ، ويحتمل أيضا ما رويناه من أن الملك قال ذلك ، والقول الأول أقرب الى التحقيق أما قوله تعالى «ثم أحياهم» ففيه مسائل :

«المسألة الأولى» الآية دالة على أنه تعالى أحياهم بعد أن ماتوا فوجب القطع به ، وذلك لأنه في نفسه جائز ، والصادق أخبر عن وقوعه ، فوجب القطع بوقوعه ، أما الامكان فلا نتركب الأجزاء على الشكل المخصوص ممكن ، والامسا وجد أولا ، واحتمال تلك الأجزاء للحياة ممكن ، والامسا 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 امكان وقوعه وجب القطع به

«المسألة الثانية» قالت المعتزلة : إحياء الميت فعل خارق للعادة ، ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى إظهاره الا عند ما يكون معجزة لنبي ، إذ لو جاز ظهوره لا لأجل أن يكون معجزة لنبي لبطلت دلالة النبوة ، وأما عند أصحابنا فانه يجوز إظهار خوارق العادات لكرامة الولي ، ولسائر الأغراض ، فكأن هذا الحصر باطلا ، ثم قالت المعتزلة : وقد روى أن هذا الإحياء إنما وقع في زمان حزقيل النبي عليه السلام ببركة دعائه ، وهذا يحقق ما ذكرناه ، من أن مثل هذا لا يوجد إلا ليكون لعجزة للانبيا عليهم السلام ، وقيل : حزقيل هو ذو الكفل ، وإنما سمي بذلك لأنه 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 الإحياء آية لك ، فقال : نعم

فأحياهم الله تعالى بدعائه

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه قد ثبت بالدلائل أن معارف المكلفين تصير ضرورية عند القرب من الموت ، وعند معاينة الأهوال والشدائد ، فهؤلاء الذين أماتهم الله ثم أحياهم ، لا يخلو إما أن يقال أنهم عاينوا الأهوال والأحوال التي معها صارت معارفهم ضرورية ، وإما ما شاهدوا شيئاً من تلك الأهوال بل الله تعالى أماتهم بغتة ، كالنوم الحادث من غير مشاهدة الأهوال البتة ، فإن كان الحق هو الأول ، فعند ما أحياهم يمتنع أن يقال : أنهم نسوا تلك الأهوال ونسوا ما عرفوا به ربهم بضرورة العقل ، لأن الأحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل ، فكأن يجب أن تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الأحياء ، وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف ، كما أنه لا يبقى التكليف في الآخرة ، وإما أن يقال : أنهم بقوا بعد الأحياء غير مكلفين ، وليس في الآية ما يمنع منه ، أو يقال : إن الله تعالى حين أماتهم ما أراهم شيئاً من الآيات العظيمة التي تصير معارفهم عندها ضرورية ، وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون الأهوال عند القرب من الموت ، والله أعلم بحقائق الأمور

﴿المسألة الرابعة﴾ قال قتادة : إنما أحياهم ليستوفوا بقية آجالهم ، وهذا القول فيه كلام

كثير ، وبجث طويل

أما قوله تعالى ﴿إن الله لذو فضل على الناس﴾ ففيه وجوه : أحدها : أنه تفضل على أولئك الأقوام الذين أماتهم بسبب أنه أحياهم ، وذلك لأنهم خرجوا من الدنيا على المعصية ، فهو تعالى أعادهم إلى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافي . وثانيها : أن العرب الذين كانوا ينكرون المعاد كانوا متمسكين بقول اليهود في كثير من الأمور ، 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 الإنكار إلى الدين الحق ، الذي هو الإقرار بالبعث والنشور ، فيخلصون من العقاب ، ويستحقون الثواب ، فكان ذكر هذه القصة فضلاً من الله تعالى وإحساناً في حق هؤلاء المنكرين . وثالثها : أن هذه القصة تدل على أن الحذر من الموت لا يفيد ، فهذه القصة تشجع الإنسان على الإقدام على طاعة الله تعالى كيف كان ، وتزيل عن قلبه الخوف من الموت ، فكان ذكر هذه القصة سبباً لبعث العبد عن المعصية ، وقربه من الطاعة التي بها يفوز بالثواب العظيم ، فكان ذكر هذه القصة فضلاً وإحساناً من الله تعالى على عبده ، ثم قال (ولكن أكثر الناس لا يشكرون) وهو كقوله (فأبى أكثر الناس إلا كفورا)

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٤﴾

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٤٥﴾

قوله تعالى ﴿ وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم ﴾ فيه قولان : الأول : أن هذا خطاب للذين أحيوا ، قال الضحاك : أحياءهم ثم أمرهم بأن يذهبوا إلى الجهاد ، لأنه تعالى إنما أماتهم بسبب أن كرهوا الجهاد

واعلم أن هذا القول لا يتم إلا باضمار محذوف تقديره : وقيل لهم قاتلوا ﴿ والقول الثاني ﴾ وهو اختيار جمهور المحققين : أن هذا استئناف خطاب للحاضرين ، يتضمن الأمر بالجهاد إلا أنه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الأمر بالقتال ، ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن أمر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت ، وليعلم كل أحد أنه يترك القتال لا يثق بالسلامة من الموت ، كما قال في قوله (قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذا لا تتمعون إلا قليلا) فشجعهم على القتال الذي به وعد إحدى الحسينيين ، إما في العاجل الظهور على العدو ، أو في الآجل الفوز بالخلود في النعيم ، والوصول إلى ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين أما قوله تعالى ﴿ في سبيل الله ﴾ فالسبيل هو الطريق ، وسميت العبادات سبيلا إلى الله تعالى من حيث أن الإنسان يسلكها ، ويتوصل إلى الله تعالى بها . ومعلوم أن الجهاد تقوية للدين ، فكان طاعة ، فلا جرم كان المجاهد مقاتلا في سبيل الله ، ثم قال (واعلموا أن الله سميع عليم) أي هو يسمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد ، وفي تنفير الغير عنه ، وعليم بما في صدوركم من البواعث والأغراض وإن ذلك الجهاد لغرض الدين أو لعاجل الدنيا

قوله تعالى ﴿ من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون ﴾

في الآية مسائل : ﴿ المسألة الأولى ﴾ أنه تعالى لما أمر بالقتال في سبيل الله ، ثم أوردفه بقوله (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا) اختلف المفسرون فيه على قولين : الأول : أن هذه الآية متعلقة بما

قبلها ، والمراد منها القرض في الجهاد خاصة ، فندب العاجز عن الجهاد أن ينفق على الفقير القادر على الجهاد . وأمر القادر على الجهاد أن ينفق على نفسه في طريق الجهاد ، ثم أكد تعالى ذلك بقوله (والله يقبض ويبسط) وذلك لأن من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله تعالى أكثر من اعتماده على ماله ، وذلك يدعو إلى إنفاق المال في سبيل الله ، والاحتراز عن البخل بذلك الإنفاق (والقول الثاني) أن هذا الكلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال : المراد من هذا القرض إنفاق المال ، ومنهم من قال : انه غيره ، والقائلون بأنه إنفاق المال لهم ثلاثة أقوال : الأول : أن المراد من الآية ما ليس بواجب من الصدقة ، وهو قول الأصم ، واحتج عليه بوجهين : الأول : أنه تعالى سماه بالقرض ، والقرض لا يكون إلا تبرعاً

(الحجة الثانية) سبب نزول الآية قال ابن عباس رضي الله عنهما : نزلت الآية في أبي الدرداء قال : يا رسول الله ان لي حديقتين فان تصدقت باحدهما فهل لي مثلاًها في الجنة ؟ قال : نعم . قال : وأم الدرداء معي ؟ قال : نعم . قال : والصدية معي ؟ قال : نعم . فتصدق بأفضل حديقتيه ، وكانت تسمى الحنينية ، قال : فرجع أبو الدرداء إلى أهله وكانوا في الحديقة التي تصدق بها ، فقام على باب الحديقة ، وذكر ذلك لامرأته فقالت أم الدرداء : بارك الله لك فيما اشتريت ، فخرجوا منها وسلموها ، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : كم من نخلة رداح ، تدلى عروقه في الجنة لأبي الدرداء

إذا عرفت سبب نزول هذه الآية ظهر أن المراد بهذا القرض ما كان تبرعاً لا واجباً

(القول الثاني) أن المراد من هذا القرض الإنفاق الواجب في سبيل الله ، واحتج بهذا القائل على قوله بأنه تعالى ذكر في آخر الآية (واليه ترجعون) وذلك كالزجر ، وهو إنما يليق بالواجب

(والقول الثالث) وهو الأقرب : أنه يدخل فيه كلا القسمين ، كما أنه داخل تحت قوله (مثل) الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبثت) من قال : المراد من هذا القرض شيء سوى إنفاق المال ، قالوا : روى عن بعض أصحاب ابن مسعود أنه قول الرجل «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر» قال القاضي : وهذا بعيد ، لأن لفظ الاقراض لا يقع عليه في عرف اللغة ثم قال : ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة ، إلا أن نقول : الفقير الذي لا يملك شيئاً إذا كان في قلبه أنه لو كان قادراً لأنفق وأعطى . فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الإنفاق ، وقد روى

عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «من لم يكن عنده ما يتصدق به فليلعن اليهود فإنه له صدقة»
 ﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في أن اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة أو مجاز ، قال
 الزجاج : انه حقيقة ، وذلك لأن القرض هو كل ما يفعل ليجازى عليه ، تقول العرب : لك عندي
 قرض حسن وسىء ، والمراد منه الفعل الذى يجازى عليه ، قال أمية بن أبى الصلت :

كل امرئ سوف يجزى قرضه حسناً أو سيئاً أو مديناً كالذى دانا

ومما يدل على أن القرض ما ذكرناه أن القرض أصله فى اللغة القطع ، ومنه القراض ، وانقرض
 القوم إذا هلكوا ، وذلك لانقطاع أثرهم ، فاذا أقرض فالمراد قطع له من ماله أو عمله قطعة
 يجازى عليها

﴿والقول الثانى﴾ أن لفظ القرض ههنا مجاز ، وذلك لأن القرض هو أن يعطى الانسان
 شيئاً ليرجع اليه مثله ، وههنا المنفق فى سبيل الله ، إنما ينفق ليرجع اليه بدله إلا أنه جعل الاختلاف
 بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه : أحدها : أن القرض إنما يأخذه من يحتاج اليه لفقره
 وذلك فى حق الله تعالى محال . وثانيها : أن البدل فى القرض المعتاد لا يكون إلا المثل ، وفى هذا
 الانفاق هو الضعف . وثالثها : أن المال الذى يأخذه المستقرض لا يكون ملكاً له ، وههنا هذا
 المال المأخوذ ملك لله ، ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله قرضاً ، والحكمة فيه التنبية على أن
 ذلك لا يضيع عند الله ، فكما أن القرض يجب أدائه ولا يجوز الاخلال به ، فكذا الثواب
 الواجب على هذا الانفاق واصل إلى المكاف لا محالة ، ويروى أنه لما نزلت هذه الآية قالت
 اليهود : ان الله فقير ونحن أغنياء ، فهو يطلب منا القرض ، وهذا الكلام لائق بجهلهم وحمقهم ،
 لأن الغالب عليهم التشبيه ، ويقولون : ان معبودهم شيخ قال القاضى : من يقول فى معبوده مثل
 هذا القول لا يستبعد منه أن يصفه بالفقر

فان قيل : فما معنى قوله تعالى (من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً) ولأى فائدة جرى الكلام
 على طريق الاستفهام

قلنا : ان ذلك فى الترغيب فى الدعاء إلى الفعل أقرب من ظاهر الأمر

أما قوله تعالى ﴿قرضاً حسناً﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى : القرض فى هذه الآية اسم لامصدر ، ولو كان مصدرأ

لكان ذلك إقراضاً

﴿المسألة الثانية﴾ كون القرض حسناً يحتمل وجوها : أحدها : أراد به حلالاً خالصاً لا يختلط

به الحرام ، لأن مع الشبهة يقع الاختلاط ، ومع الاختلاط ربما قبح الفعل . وثانيها : أن لا يتبع ذلك الانفاق منأ ولا أذى . وثالثها : أن يفعله على نية التقرب إلى الله تعالى ، لأن ما يفعله رياء وسمعة لا يستحق به الثواب

أما قوله تعالى ﴿فيضاعفه له﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (فيضاعفه) أربع قراءات : أحدها : قرأ أبو عمرو ونافع وحمزة والكسائي (فيضاعفه) بالألف والرفع . والثاني : قرأ عاصم (فيضاعفه) بالألف والنصب . والثالث : قرأ ابن كثير (فيضاعفه) بالتشديد والرفع بلا ألف . والرابع : قرأ ابن عامر (فيضاعفه) بالتشديد والنصب

فقول : أما التشديد والتخفيف فهما لغتان ، ووجه الرفع العطف على يقرض ، ووجه النصب أن يحمل الكلام على المعنى لاعلى اللفظ ، لأن المعنى يكون قرضاً فيضاعفه ، والاختيار الرفع لأن فيه معنى الجزاء ، وجواب الجزاء بالفاء لا يكون إلا رفعاً

﴿المسألة الثانية﴾ التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد ، وهو الزيادة على أصل الشيء حتى يبلغ مثلين أو أكثر ، وفي الآية حذف ، والتقدير : فيضاعف ثوابه

أما قوله تعالى ﴿أضعافاً كثيرة﴾ ففهم من ذكر فيه قدراً معيناً ، وأجود ما يقال فيه : أنه القدر المذكور في قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله لمثل حبة أنبتت سبع سنابل) فيقال : يحمل المجهول على المفسر لأن كلتا الآيتين وردتا في الانفاق ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لم يقتصر في هذه الآية على التحديد ، بل قال بعده (والله يضاعف لمن يشاء)

﴿والقول الثاني﴾ وهو الأصح واختيار السدي : أن هذا التضعيف لا يعلم أحدهما هو ولهو؟ وإنما أبهم تعالى ذلك لأن ذكر المبهم في باب الترغيب أقوى من ذكر المحدود

أما قوله تعالى ﴿والله يقبض ويبسط﴾ ففي بيان أن هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه : أحدها : أن المعنى أنه تعالى لما كان هو القابض الباسط ، فإن كان تقدير هذا الذي أمر بانفاق المال الفقر فلينفق المال في سبيل الله ، فإنه سواء أنفق أو لم ينفق فليس له إلا الفقر ، وإن كان تقديره الغنى فلينفق فإنه سواء أنفق أو لم ينفق فليس له إلا الغنى والسعة وبسط اليد ، فعلى كلا التقديرين يكون انفاق المال في سبيل الله أولى . وثانيها : أن الانسان إذا علم أن القبض والبسط بالله انقطع نظره عن مال الدنيا ، وبقى اعتماده على الله ، فحينئذ يسهل عليه إنفاق المال في سبيل مرضاة الله تعالى . وثالثها : أنه تعالى يوسع عن عباده ويقتر ، فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم ، لئلا يبدل

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذِ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ أَرْسَلْنَا
لَنَا مَلَكَ نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا
قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ
عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾

السعة الحاصلة لكم بالضيق . ورابعها : أنه تعالى لما أمرهم بالصدقة وحثهم عليها أخبر أنه لا يمكنهم ذلك إلا بتوفيقه وإعانتة ، 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 إلى حيث لا حاكم ولا مدبر سواه ، والله أعلم

القصة الثانية

قصة طالوت

قوله عز وجل ﴿ألم تر إلى الملا من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا قالوا وما لنا أن لا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلا منهم والله عليم بالظالمين﴾

الملا الأشراف من الناس ، وهو اسم الجماعة ، كالقوم والرهط والجيش ، وجمعه أملاء قال الشاعر :

وقال لها الأملاء من كل معشر وخير أقويل الرجال سديها

وأصلها من الملاء ، وهم الذين يملأون العيون هيبة ورواء ، وقيل : هم الذين يملأون المكان إذا حضروا ، وقال الزجاج : الملا الرؤساء ، سموا بذلك لأنهم يملأون القلوب بما يحتاج إليه ، من قولهم : ملاء الرجل يملأ ملاءة فهو مليء

قوله تعالى ﴿إذا قالوا لنبي لهم ابعث لنا﴾ في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال بقوله (وقاتلوا في سبيل الله) ثم أمرنا بالانفاق فيه لماله من التأثير في كمال المراد بالقتال، ذكر قصة بني اسرائيل، وهى أنهم لما أمروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى عليه، ونسبهم إلى الظلم والمقصود منه أن لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الأمة على المخالفة، وأن يكونوا مستمرين في القتال مع أعداء الله تعالى

﴿المسألة الثانية﴾ لا شك أن المقصود الذى ذكرناه حاصل، سواء علمنا أن ذلك النبي من كان من أولئك، وأن أولئك الملا من كانوا أو لم نعلم شيئاً من ذلك، لأن المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف، وإنما يعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملا بالخبر المتواتر وهو مفقود، وأما خبر الواحد فانه لا يفيد الا الظن، ومنهم من قال: انه يوشع بن نون بن افرام بن يوسف، والدليل عليه قوله تعالى (من بعد موسى) وهذا ضعيف لأن قوله (من بعد موسى) كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان، ومنهم من قال: كان اسم ذلك النبي أشمويل من بني هرون واسمه بالعربية «اسماعيل» وهو قول الأكثرين، وقال السدى، هو شمعون، سمته أمه بذلك، لأنها دعت الله تعالى أن يرزقها ولداً فاستجاب الله تعالى دعائها، فسمته شمعون، يعنى سمع دعائها فيه، والسين تصير شينا بالعبرانية، وهو من ولد لاوى بن يعقوب عليه السلام

﴿المسألة الثالثة﴾ قال وهب والسكبي: ان المعاصى كثرت في بني إسرائيل، والخطايا عظمت فيهم، ثم غلب عليهم عدوهم، فسبى كثير من ذراريهم، فسألوا نبيهم ملكاً تنتظم به كلمتهم، ويجمع به أمرهم، ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم، وقبل تغلب جالوت على بني إسرائيل، وكان قوام بني إسرائيل بملك يجتمعون عليه يجاهد الأعداء، ويجرى الأحكام، ونبي يطيعه الملك، ويقوم أمر دينهم، ويأتيهم بالخبر من عند ربهم

أما قوله ﴿نقاتل في سبيل الله﴾ فاعلم أنه قرىء (نقاتل) بالنون والجزم على الجواب، وبالنون وبالرفع على أنه حال، أى ابغثه لنا مقدرين القتال، أو استئناف كأنه قيل: ما تصنعون بالملك، قالوا نقاتل. وقرىء بالياء والجزم على الجواب، وبالرفع على أنه صفة لقوله (ملكاً) أما قوله ﴿قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وحده (عسيتم) بكسر السين ههنا، وفي سورة محمد صلى الله عليه وسلم، واللغة المشهورة فتحها، ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الأعرابي أنهم يقولون: هو عسى بكذا، وهذا يقوى «عسيتم» بكسر السين، ألا ترى أن عسى بكذا، مثل حرى وشحيج، وطعن

أبو عبيدة في هذه القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسى ربكم . أجاب أصحاب نافع عنه من وجهين :
الأول : أن الياء اذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في التلظظ بها نوع كلفة ومشقة ، وليست الياء
من «عسى» كذلك ، لأنها وان كانت في الكتابة ياء الا أنها في اللفظ ممددة ، وهي خفيفة فلا
تحتاج إلى خفة أخرى

﴿والجواب الثاني﴾ هب أن القياس يقتضى جواز (عسى ربكم) الا أنا ذكرنا أنهما
لعتان ، فله أن يأخذ باللغتين فيستعمل احدهما في موضع ، والاخرى في موضع آخر

﴿المسألة الثانية﴾ خبر (هل عسيتم) وهو قوله (أن لا تقاتلوا) والشرط فاصل بينهما ، والمعنى
هل قاربتم أن لا تقاتلوا ، بمعنى أتوقع جنبكم عن القتال ، فأدخل «هل» مستفهما عما هو متوقع عنده
ومضنون ، وأراد بالاستفهام التقرير ، وثبت أن المتوقع كائن له ، وأنه صائب في توقعه ، كقوله
تعالى (هل أتى على الانسان حين من الدهر) معناه التقرير ، ثم انه تعالى ذكر أن القوم قالوا (وما
لنا أن لا نقاتل في سبيل الله) وهذا يدل على ضمان قوى ، خصوصا وأتبعوا ذلك بعللة قوية توجب
التشدد في ذلك ، وهو قولهم (وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا) لأن من بلغ منه العدو هذا المبلغ ،
فالظاهر من أمره الاجتهاد في قمع عدوه ومقاتلته

فان قيل : المشهور أنه يقال : مالك تفعل كذا ؟ ولا يقال : مالك أن تفعل كذا ؟ قال تعالى
(مالكم لا ترجون لله وقارا) وقال (ومالكم لا تؤمنون بالله)

والجواب من وجهين : الأول : وهو قول المبرد : أن «ما» في هذه الآية جحد لا استفهام ، كأنه
قال : مالنا نترك القتال ، وعلى هذا الطريق يزول السؤال

﴿الوجه الثاني﴾ أن نسلم أن «ما» ههنا بمعنى الاستفهام ، ثم على هذا القول وجوه : الأول :
قال الأخفش : أن ههنا زائدة ، والمعنى : مالنا لا نقاتل ، وهذا ضعيف ، لأن القول بثبوت الزيادة
في كلام الله خلاف الأصل . الثاني : قال الفراء : الكلام ههنا محمول على المعنى ، لأن قولك : مالك
لا تقاتل معناه ما يمنعك أن تقاتل ؟ فلماذا ذهب إلى معنى المنع حسن إدخال أن فيه قال تعالى (ما يمنعك
أن تسجد) وقال (مالك أن لا تكون مع الساجدين) الثالث : قال الكسائي : معنى (ومالنا أن لا نقاتل)
أى شيء لنا في ترك القتال ؟ ثم سقطت كلمة «في» ورجح أبو على الفارسي قول الكسائي على قول
الفراء ، قال : وذلك لأن على قول الفراء لا بد من اضمار حرف الجر ، والتقدير : ما يمنعنا
من أن نقاتل ، وإذا كان لا بد من اضمار حرف الجر على القولين ، ثم على قول الكسائي
يبقى اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره ، وعلى قول الفراء لا يبقى ، فكان قول الكسائي

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَالَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾

لا محالة أولى وأقوى .

أما قوله ﴿ فلما كتب عليهم القتال تولوا ﴾ فاعلم أن في الكلام محذوفات تقديره : فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا ، وكتب عليهم القتال ، فتولوا ، أما قوله (الا قليلا منهم) فهم الذين عبروا النهر ، وسيأتي ذكرهم ، وقيل : كان عدد هذا القليل ثلاثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل بدر (والله عليم بالظالمين) أي هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قيل من ربه ، وهذا هو الذي يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك (وقاتلوا في سبيل الله) فكأنه تعالى أكد وجوب ذلك بأن ذكر قصة بني إسرائيل في الجهاد ، وعقب ذلك بأن من تقدم على مثله فهو ظالم ، والله أعلم بما يستحقه الظالم وهذا بين في كونه زجرا عن مثل ذلك في المستقبل ، وفي كونه بعثاً على الجهاد ، وأن 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 احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم ﴾

اعلم أنه لما بين في الآية الأولى أنه أجابهم الى ما سألوا ، ثم انهم تولوا فبين أن أول ما تولوا انكارهم إمرة طالوت ، وذلك لأنهم طلبوا من نبيهم أن يطلب من الله أن يعين لهم ملكا فأجابهم بأن الله قد بعث لهم طالوت ملكا ، قال صاحب الكشاف : طالوت اسم أعجمي ، كجالت ، وداود وإنما امتنع من الصنف لتعريفه وعجمته ، وزعموا أنه من الطول لما وصف به من البسطة في الجسم ، ووزنه ان كان من الطول فعلوت ، وأصله طولوت ، الا أن امتناع صرفه يدفع أن يكون منه ، الا أن يقال : هو اسم عبراني وافق عربياً كما وافق حطة حنطة ، وعلى هذا التقدير يكون أحد سببه العجمة لكونه عبرانيا ، ثم ان الله تعالى لماعينه لأن يكون ملكا لهم أظهروا التولى عن طاعته ، والاعراض عن حكمه ، وقالوا (أنى يكون له الملك علينا) واستبعدوا جدا أن يكون هو

ملكاً عليهم ، قال المفسرون : وسبب هذا الاستبعاد أن النبوة كانت مخصوصة بسبب معين من أسباط بني إسرائيل ، وهو سبط لاوى بن يعقوب ، ومنه موسى وهرون ، وسبط المملكة ، سبط يهوذا ، ومنه داود وسليمان ، وأن طالوت ما كان من أحد هذين السبطين ، بل كان من ولد بنيامين فلماذا السبب أنكروا كونه ملكاً لهم ، وزعموا أنهم أحق بالملك منه ، ثم أنهم أكدوا هذه الشبهة بشبهة أخرى ، وهى قولهم : ولم يؤت سعة من المال ، وذلك إشارة الى أنه فقير ، واختلفوا فقال وهب : كان دباغاً ، وقال السدى : كان مكارياً ، وقال آخرون . كان سقاء

فان قيل : ما الفرق بين الواوین فی قوله (ونحن أحق) وفي قوله (ولم يؤت)

قلنا : الأولى للحال ، والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالاً ، والمعنى : كيف يتملك علينا والحال أنه لا يستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك ، وأنه فقير ولا بد للملك من مال يعتضد به ، ثم انه تعالى أجاب عن شبههم بوجوه . الأول : قوله (ان الله اصطفاه عليكم) وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ معنى الآية أنه تعالى خصه بالملك والامرة

واعلم أن القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبي ، كان اخباره عن الله تعالى أنه جعل طالوت ملكاً عليهم حجة قاطعة في ثبوت الملك له ، لأن تجويز الكذب على الأنبياء عليهم السلام ، يقتضى رفع الوثوق بقولهم ، وذلك يقدح في ثبوت نبوتهم ورسالتهم ، وإذا ثبت صدق الخبر ، ثبت أن الله تعالى خصه بالملك ، وإذا ثبت ذلك كان ملكاً واجب الطاعة ، وكانت الاعتراضات ساقطة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (اصطفاه) أى أخذ الملك من غيره صافياً له ، واصطفاه ، واستصفاه بمعنى الاستخلاص ، وهو أن يأخذ الشيء خالصاً لنفسه ، وقال الزجاج : انه مأخوذ من الصفوة ، والاصل فيه استقى 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 بأنه اصطفى الرسل ووصفهم بأنهم : المصطفون الأخيار ووصف الرسول بأنه المصطفى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول : إن الامامة موروثه ، وذلك لأن بنى اسرائيل أنكروا أن يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة ، فأعلمهم الله تعالى أن هذا ساقط ، والمستحق لذلك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله (توتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء)

﴿ الوجه الثانى ﴾ فى الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى (وزاده بسطة فى العلم والجسم) وتقرير

هذا الجواب أنهم طعنوا في استحقاها للملك بأمرين : أحدهما : أنه ليس من أهل بيت الملك . الثاني : أنه فقير ، والله تعالى بين أنه أهل الملك ، وقرر ذلك بأنه حصل له وصفان : أحدهما : العلم ، والثاني القدرة ، وهذان الوصفان أشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الأولين وبيانه من وجوه . أحدهما : أن العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية ، والمال والجاه ليسا كذلك . والثاني : أن العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة لجواهر نفس الانسان والمال والجاه أمران منفصلان عن ذات الانسان . الثالث : أن العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان ، والمال والجاه يمكن سلبهما عن الانسان . والرابع : أن العالم بأمر الحروب ، والقوى الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به في حفظ مصلحة البلد ، وفي دفع شر الأعداء أتم من الانتفاع بالرجل النسيب الغني إذا لم يكن له علم بضبط المصالح ، وقدرة على دفع الأعداء ، فثبت بما ذكرنا أن اسناد الملك إلى العالم القادر ، أولى من اسناده إلى النسيب الغني ثم ههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا في مسألة خلق الأعمال بقوله (وزاده بسطة في العلم والجسم) وهذا يدل على أن العلوم الحاصلة للخلق ، إنما حصلت بتخليق الله تعالى وإيجاده ، وقالت المعتزلة هذه الاضافة إنما كانت لأنه تعالى هو الذي يعطى العقل ونصب الدلائل . وأجاب الأصحاب بأن الأصل في الاضافة المباشرة دون التسبب

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : المراد بالبسطة في الجسم طول القامة ، وكان يفوق الناس برأسه ومنكبه ، وإنما سمي طالوت لطوله ، وقيل المراد من البسطة في الجسم الجمال ، وكان أجمل بني إسرائيل وقيل : المراد القوة . وهذا القول عندي أصح لأن المنتفع به في دفع الأعداء هو القوة والشدة ، لا الطول والجمال

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى قدم البسطة في العلم ، على البسطة في الجسم ، وهذا منه تعالى تنبيه على أن الفضائل النفسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الجسمانية

﴿الوجه الثالث﴾ في الجواب عن الشبهة قوله تعالى (والله يؤتي ملكه من يشاء) وتقريره أن الملك لله ، والعبيد لله ، فهو سبحانه يؤتي ملكه من يشاء ، ولا اعتراض لأحد عليه في فعله ، لأن المالك إذا تصرف في ملكه فلا اعتراض لأحد عليه في فعله

﴿الوجه الرابع﴾ في الجواب قوله تعالى (والله واسع عليم) وفيه ثلاثة أقوال : أحدها : أنه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة ، وسعت رحمته كل شيء ، والتقدير : أنتم طعتم في طلوت بكونه فقيراً ، والله تعالى واسع الفضل والرحمة ، فإذا فوض الملك إليه ، فإن علم أن الملك لا يتمشى

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ
 مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ
 مُؤْمِنِينَ ﴿٢٤٨﴾ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ
 مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ
 إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ
 وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهَ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَت فِئَةً كَثِيرَةً
 بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٢٤٩﴾

إلا بالمال، فالله تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة في المال

﴿والقول الثاني﴾ أنه واسع، بمعنى موسع، أي يوسع على من يشاء من نعمه، وتعلقه بما قبله على ما ذكرناه. والثالث: أنه واسع بمعنى ذو سعة، ويجيء فاعل ومعناه ذو كذا، كقوله (عيشة راضية) أي ذات رضا. وهم ناصب، ذو نصب، ثم بين بقوله (عليم) أنه تعالى مع قدرته على إغناء الفقير، عالم بمقادير ما يحتاج إليه في تدبير الملك، وعالم بحال ذلك الملك في الحاضر والمستقبل، فيختار لعله بجميع العواقب ما هو مصلحته في قيامه بأمر الملك

قوله تعالى ﴿وقال لهم نبينهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين فلما فصل طالوت بالجنود قال إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه إلا 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 المقدمة يدل على أن أولئك الأقوام كانوا مقرين بنبوة النبي الذي كان فيهم

لأن قوله تعالى حكاية عنهم (إذ قالو النبي لهم ابعث لنا ملكا) كالظاهر في أنهم كانوا معترفين بنبوته 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 لسكمال رحمته بالخلق ، ضم إلى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام ، ويدل أيضا على أن طالوت نصبه الله تعالى للملك وإكثار الدلائل من الله تعالى جائز ، ولذلك أنه كثرت معجزات موسى عليه السلام ، ومحمد عليه الصلاة والسلام ، فلماذا قال تعالى (وقال لهم نبيهم ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أن مجيء ذلك التابوت لا بد وأن يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح أن يكون آية من عند الله ، دالة على صدق تلك الدعوى ، ثم قال أصحاب الأخبار : ان الله تعالى أنزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الأنبياء من أولاده ، فتوارثه أولاد آدم إلى أن وصل إلى يعقوب ، ثم بقي في أيدي بني إسرائيل ، فكانوا إذا اختلفوا في شيء تكلم وحكم بينهم وإذا حضروا القتال قدموه بين أيديهم يستفتحون به على عدوهم ، وكانت الملائكة تحمله فوق العسكروهم يقاتلون العدو ، فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا بالنصرة ، فلباعصوا وفسدوا سلط الله عليهم العاقبة فغلبوهم على التابوت وسلبوه ، فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت ، قال ذلك النبي : ان آية ملكه أنكم تجدون التابوت في داره ، ثم ان الكفار الذين سلبوا 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 تعوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير ، فعلم الكفار أن ذلك لأجل استخفافهم بالتابوت ، فأخرجوه ووضعوه على ثورين فأقبل الثوران يسيران ووكل الله تعالى بهما أربعة من الملائكة يسوقونهما ، حتى أتوا منزل طالوت ، ثم ان قوم ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت ، فعملوا أن ذلك دليل على كونه ملكا لهم ، فذلك هو قوله تعالى (ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت) واللاتيان على هذا مجاز ، لأنه أتى به ولم يأت هو فنسب إليه توسعا ، كما يقال : ربحت الدراهم ، وخسرت التجارة

﴿والرواية الثانية﴾ أن 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 إسرائيل ، ثم قال نبي ذلك القوم : ان آية ملك طالوت أن يأتيكم التابوت من السماء ، ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران ، بل نزل من السماء إلى الأرض ، والملائكة كانوا يحفظونه ،

والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت ، وهذا قول ابن عباس رضى الله عنهما ، وعلى هذا الاتيان حقيقة فى التابوت ، وأضيف الحمل إلى الملائكة فى القولين جميعاً ، لأن من حفظ شيئاً فى الطريق جاز أن يوصف بأنه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله ، كما يقول القائل : حملت الأمتعة إلى زيد إذا حفظها فى الطريق ، وان كان الحامل غيره

واعلم أنه تعالى جعل إتيان التابوت معجزة ، ثم فيه احتمالان : أحدهما : أن يكون مجيء التابوت معجزاً ، وذلك هو الذى قرناه . والثانى : أن لا يكون التابوت معجزاً ، بل يكون ما فيه هو المعجز ، وذلك بأن يشاهدوا التابوت خالياً ، ثم ان ذلك النبي يضعه بمحضر من القوم فى بيت ويغلقوا البيت ، ثم ان النبي يدعى أن الله تعالى خلق فيه ما يدل على واقعتنا ، فاذا فتحو باب البيت ونظروا فى التابوت رأوا فيه كتاباً يدل على أن ملكهم هو طالوت ، وعلى أن الله سينصرهم على أعدائهم فهذا يكون معجزاً قاطعاً دالاً على أنه من عند الله تعالى ، ولفظ القرآن يحتمل هذا ، لأن قوله (يأتىكم التابوت فيه سكينه من ربكم) يحتمل أن يكون المراد منه أنهم يجدون فى التابوت هذا المعجز الذى هو سبب لاستقرار قلوبهم ، واطمئنان أنفسهم ، فهذا محتمل

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : وزن التابوت اما أن يكون فعلوتاً أو فاعولاً ، والثانى مرجوح ، لأنه يقل فى كلام العرب لفظ يكون فإؤه ولامه من جنس واحد ، نحو : سلس وفاق . فلا يقال : تابوت من تبت قياساً على ما نقل ، واذا فسد هذا القسم تعين الأول ، وهو أنه فعلوت من التوب ، وهو الرجوع لأنه ظرف يوضع فيه الأشياء ، ويودع فيه ، فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه ، وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعاته

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ الكل : التابوت بالناء ، وقرأ أبى وزيد بن ثابت «التابوه» بالهاء ، وهى لغة الانصار

﴿المسألة الرابعة﴾ من اناس من قال : ان طالوت كان نبياً ، لأنه تعالى أظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبياً ، ولا يقال : ان هذا كان من كرامات الأولياء ، لأن الفرق بين الكرامة والمعجزة أن الكرامة لا تسكون على سبيل التحدى ، وهذا كان على سبيل التحدى ، فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات

والجواب : لا يبعد أن يكون ذلك معجزة لنبي ذلك الزمان ، ومع كونه معجزة له فإنه كان آية قاطعة فى ثبوت ملكه

أما قوله تعالى «فيه سكينه من ربكم» ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ «السكينه» فعيلة من السكون ، وهو ضد الحركة ، وهى مصدر وقع موقع الاسم ، نحو : القضية والبقية والعزيمة

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى السكينه ، وضبط الأقوال فيها أن نقول : المراد بالسكينه اما أن يقال انه كان شيئاً حاصلًا فى التابوت أو ما كان كذلك

﴿والقسم الثانى﴾ هو قول أبى بكر الأصم فانه قال : آية ملكه أن يأتىكم التابوت فيه سكينه من ربكم ، أى تسكنون عند مجيئه وتقرون له بالملك ، وتزول نفرتم عنه ، لأنه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة ، فلا بد وأن تسكن قلوبهم اليه ، وتزول نفرتهم بالسكينه

﴿وأما القسم الأول﴾ وهو أن المراد من السكينه شىء كان موضوعاً فى التابوت ، وعلى هذا ففيه أقوال : الأول : وهو قول أبى مسلم أنه كان فى التابوت بشارات من كتب الله تعالى المنزلة على موسى وهرون ومن بعدهما من الأنبياء عليهم السلام ، بأن الله ينصر طالوت وجنوده ، ويزيل خوف العدو عنهم . الثانى : وهو قول على عليه السلام : كان لها وجه كوجه الانسان ، وكان لها ريح هفاقة : والثالث قول ابن عباس رضى الله عنهما : هى صورة من زبرجد أو ياقوت ، لها رأس كرأس الهر ، وذنب كذنبه ، فاذا صاح كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمشون معه فاذا وقف وقفوا ونزل النصر

﴿والقول الرابع﴾ وهو قول عمرو بن عبيد : ان السكينه التى كانت فى التابوت شىء لا يعلم واعلم أن السكينه عبارة عن الثبات والأمن ، وهو كقوله فى قصة الغار (فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين) فكذا قوله تعالى (فيه سكينه من ربكم) معناه الأمن والسكون

واحتج القائلون بأنه حصل فى التابوت شىء بوجهين : الأول : أن قوله (فيه سكينه) يدل على كون التابوت ظرفاً للسكينه . والثانى : وهو أنه عطف عليه قوله (وبقية مما ترك آل موسى) فكما أن التابوت كان ظرفاً للبقية ، وجب أن يكون ظرفاً للسكينه

والجواب عن الأول : أن كلمة «فى» كما تسكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه الصلاة والسلام «فى النفس المؤمنة مائة من الابل» وقال «فى خمس من الابل شاة» أى بسببه فقوله فى هذه الآية (فيه سكينه) أى بسببه تحصل السكينه

والجواب عن الثانى : لا يبعد أن يكون المراد بقية مما ترك آل موسى ، وآل هارون من الدين والشريعة ، والمعنى أن بسبب هذا التابوت ، ينتظم أمر ما بقى من دينهما وشريعتهما

وأما القائلون بأن المراد بالبقية شيء كان موضوعاً في التابوت فقالوا: البقية هي رضاض الألواح وعصا موسى، وثيابه، وشيء من التوراة، وقفيز من المن الذي كان ينزل عليهم
 أما قوله ﴿آل موسى وآل هارون﴾ ففيه قولان: الأول: قال بعض المفسرين يحتمل أن يكون المراد من آل موسى وآل هارون هو موسى وهارون أنفسهما، والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لأبي موسى الأشعري «لقد أوتى هذا زميراً من زمير آل داود» وأراد به داود نفسه، لأنه لم يكن لأحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه السلام

﴿والقول الثاني﴾ قال الففال رحمه الله: إنما أضيف ذلك إلى آل موسى وآل هارون، لأن ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما إلى وقت طالوت، وما في التابوت أشياء توارثها العلماء من أتباع موسى وهارون، فيكون الآل هم الأتباع قال تعالى (أدخلوا آل فرعون أشد العذاب)

وأما قوله ﴿تحمله الملائكة﴾ فقد تقدم القول فيه

وأما قوله ﴿إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين﴾ فالمعنى أن هذه الآية معجزة باهرة، إن كنتم ممن يؤمن بدلالة المعجزة على صدق المدعى
 قوله تعالى ﴿فلبا فصل طالوت بالجنود﴾ فيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه باقي الكلام، والتقدير أنه لما أتاهم بآية التابوت أذعنوا له، وأجابوا إلى المسير تحت رايته، فلبا فصل بهم أي فارق بهم حد بلده وانقطع عنه، ومعنى الفصل القطع، يقال: قول فصل، إذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلا وفاصل الرجل شريكه وامرأته فصالا، ويقال للفظام فصال، لأنه يقطع عن الرضاع، وفصل عن المسكان قطعه بالمجازة عنه، ومنه قوله (ولما فصلت العير) قال صاحب الكشاف: قوله: فصل عن موضع كذا أصله فصل نفسه، ثم لأجل الكثرة في الاستعمال، حذفوا المفعول حتى صار في حكم غير المتعدى، كما يقال انفصل، والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على حدة، يقال للجراد الكثرة أنها جنود الله، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «الأرواح جنود مجندة»

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن طالوت قال لقومه: لا ينبغي أن يخرج معي رجل يبني بناء لم يفرغ منه، ولا تاجر مشغول بالتجارة، ولا متزوج بامرأة لم يبين عليها، ولا أبغى إلا الشاب النشيط الفارغ

فاجتمع اليه من اختار ثمانون ألفا

أما قوله تعالى « قال إن الله مبتليكم بنهر » ففيه مسائل :

« المسألة الأولى » اختلفوا في أن هذا القائل من كان فقال الأكثرون : أنه هو طالوت وهذا هو الأظهر لأن قوله لا بد وأن يكون مسنداً إلى مذكور سابق ، والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا يحتمل أن يكون القول من طالوت ، لكننه تحمله من نبي الوقت ، وعلى هذا التقدير لا يلزم أن يكون طالوت نبيا ، ويحتمل أن يكون من قبل نفسه ، فلا بد من وحي أتاه عن ربه ، وذلك يقتضى أنه مع الملك كان نبيا

« والقول الثانى » أن قائل هذا القول هو النبي المذكور في أول الآية ، والتقدير : فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبينهم (إن الله مبتليكم بنهر) ونبي ذلك الوقت هو اشمويل عليه السلام

« المسألة الثانية » في حكمة هذا الابتلاء وجهان : الأول : قال القاضى : كان مشهوراً من بنى إسرائيل أنهم يخالفون الأنبياء والملوك مع ظهور الآيات الباهرة فأراد الله تعالى إظهار علامة قبل لقاء العدو ، يتميز بها من يصبر على الحرب بمن لا يصبر ، لأن الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر كتأثيره حال لقاء العدو ، فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو لاجرم قال (إن الله مبتليكم بنهر) الثانى : أنه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد

« المسألة الثالثة » في النهر أقوال : أحدها : وهو قول قتادة والربيع ، أنه نهر بين الأردن وفلسطين والثانى : وهو قول ابن عباس والسدى : أنه نهر فلسطين ، قال القاضى : والتوفيق بين القولين أن النهر الممتد من بلد إلى بلد قد يضاف إلى أحد البلدين

« القول الثالث » وهو الذى رواه صاحب الكشاف أن الوقت كان قيظا فسلكوا مفازة فسألوا الله أن يجرى لهم نهرا فقال : إن الله مبتليكم بما اقترحتموه من النهر

« المسألة الرابعة » قوله (مبتليكم بنهر) أى تمتحنكم امتحان العبد كما قال (انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه) ولما كان الابتلاء بين الناس انما يكون لظهور الشيء ، وثبت أن الله تعالى لا يثيب ، ولا يعاقب على علمه ، انما يفعل ذلك بظهور الأفعال بين الناس ، وذلك لا يحصل إلا بالتكليف لاجرم سمي الكليف ابتلاء ، وفيه لغتان بلا يبلو ، وابتلى يبتلى . قال الشاعر :

ولقد بلوتك وابتليت خليفتي ولقد كفاك مودتى بتأدب

فجاء باللغتين

« المسألة الخامسة » نهر ونهر بتسكين الهاء ، وتحريكها لغتان ، وكل ثلاثى حشوه حرف

من حروف الحلق فانه يجيء على هــدين ، كقولك : صخر وصخر ، وشعر وشعر ، وقالوا : بحر وبحر ، وقال الشاعر :

كأنا خلقت كفاه من حجر فليس بين يديه والندى عمل
يرى التيمم في بر وفي بحر مخافة أن يرى في كفه بلل
أما قوله تعالى « فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني » ففيه مسائل

« المسألة الأولى » قوله (فليس مني) كالزجر ، يعنى ليس من أهل ديني وطاعتي ، 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

« المسألة 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 : أن الانسان إذا عطش جداً 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 أنه وإن بلغ به العطش إلى حيث يكون ذلك الماء في فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه ، وأن لا يشربه . والثانى : أن من جعل الماء في فمه وتمضمض به ثم أخرجه من الفم ، فانه يصدق عليه أنه ذاقه وطعمه ، ولا يصدق عليه أنه شربه ، فلو قال : ومن لم يشربه فانه مني كان المنع مقصوراً على الشرب ، أما لما قال (ومن لم يطعمه) كان المنع حاصلًا فى الشرب ، وفى المضمضة ، ومعلوم أن هذا التكليف أشق ، وأن الممنوع من شرب الماء إذا تمضمض به وجد نوع خفة وراحة .

« المسألة الثالثة » أنه تعالى قال فى أول الآية (فمن شرب منه فليس مني) ثم قال بعده (ومن لم يطعمه) وكان ينبغى أن يقال : ومن لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقاً أولها ، إلا أنه ترك ذلك اللفظ ، واختير هذا لفائدة ، وهى أن الفقهاء اختلفوا فى أن من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يحنت ؟ قال أبو حنيفة لا يحنت إلا إذا كرع من النهر ، حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لا يحنت ، لأن الشرب من الشئ هو أن يكون ابتداء شربه متصلاً بذلك الشئ ، وهذا لا يحصل إلا بأن يشرب من النهر ، وقال الباقر إذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه

يبحث ، لأن ذلك وإن كان مجازاً إلا أنه مجاز معروف مشهور
إذا عرفت هذا فنقول : ان قوله (فمن شرب منه فليس مني) ظاهره أن يكون النهي مقصوداً
على الشرب من النهر ، حتى لو أخذته بالكوز وشربه لا يكون داخلاً تحت النهي ، فلما كان هذا
الاحتمال قائماً في اللفظ الأول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الإبهام ، فقال (ومن لم يطعمه
فانه مني) أضاف الطعم والشرب إلى الماء لا إلى النهر إزالة لذلك الإبهام
أما قوله ﴿ إلا من اعترف غرفة بيده ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (غرفة) بفتح الغين ، وكذلك يعقوب
وخلف ، وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي بالضم ، قال أهل اللغة الغرفة بالضم الشيء القليل
الذي يحصل في الكف ، والغرفة بالفتح الفعل وهو الاعتراف مرة واحدة ، ومثله الأكلة
والأكلة ، يقال : فلان يأكل في النهار أكلة واحدة ، وما أكلت عندهم إلا أكلة بالضم أى شيئاً قليلاً
كاللحمة ، ويقال : الحزة من اللحم بالضم للقطعة اليسيرة منه ، وحزرت اللحم حزة أى قطعتة 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 اعترف به .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (إلا من اعترف) استثناء من قوله (فمن شرب منه فليس مني) وهذه الجملة
في حكم المتصلة بالاستثناء ، إلا أنها قدمت في الذكر للعناية
﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه
وخدمه ، ويحمل منها .

وأقول : هذا الكلام يحتمل وجهين : أحدهما : أنه كان مأذوناً أن يأخذ من الماء ماشاء مرة
واحدة ، بغرفة واحدة ، بحيث كان المأخوذ في المرة الواحدة يكفيه ولدوابه وخدمه ، ولأن يحمله
مع نفسه . والثاني : أنه كان يأخذ القليل إلا أن الله تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفي لكل هؤلاء ،
وهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان ، كما أنه تعالى كان يروى الخلق العظيم من الماء القليل في زمان
محمد عليه الصلاة والسلام

أما قوله تعالى ﴿ فشربوا منه إلا قليلاً منهم ﴾ ففيه مسائل
﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ أبي والأعمش (إلا قليل) قال صاحب الكشاف : وهذا بسبب ميلهم
إلى المعنى ، وإعراضهم عن اللفظ ، لأن قوله (فشربوا منه) في معنى : فلم يطيعوه ، لاجرم حمل عليه

كأنه قيل . فلم يطيعوه الا قليل منهم

﴿المسألة الثانية﴾ قد ذكرنا أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز الصديق عن الزنديق ، والموافق عن المخالف ، فلما ذكر الله تعالى أن الذين يكونون أهلاً لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر ، وأن كل من شرب منه فإنه لا يكون مأذوناً في هذا القتال ، وكان في قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال ، لاجرم أقدموا على الشرب ، فتميز الموافق عن المخالف ، والصديق عن العدو ، ويروى أن 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 الاعتراف ، وأما الذين شربوا وخالفوا أمر الله فأسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا ، وبقوا على شط النهر ، وجنبوا على لقاء العدو ، وأما الذين أطاعوا أمر الله تعالى ، فقوى قلبهم وصح إيمانهم ، وعبروا النهر سالمين

﴿المسألة الثالثة﴾ القليل الذي لم يشرب قيل : انه أربعة آلاف ، والمشهور وهو قول الحسن أنهم كانوا على عدد أهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون ، والدليل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه يوم بدر : أتم اليوم على عدة أصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز معه الا مؤمن ، قال البراء بن عازب : وكنا يومئذ ثلثمائة وثلاثة عشر رجلاً

أما قوله «فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده» ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ لا خلاف بين المفسرين أن الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا إلى بلدهم ولم يتوجه معه إلى لقاء العدو الا من أطاع الله تعالى في باب الشرب من النهر ، وإنما اختلفوا في أن رجوعهم إلى بلدهم كان قبل عبور النهر أو بعده ، وفيه قولان : الأول : أنه ما عبر معه الا المطيع ، واحتج هذا القائل بأمر : الأول : أن الله تعالى قال (فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه) فالمراد بقوله (الذين آمنوا معه) الذين وافقوه في تلك الطاعة ، فلما ذكر الله تعالى كل العسكر ، ثم خص المطيعين بأنهم عبروا النهر ، علمنا أنه ما عبر النهر أحد إلا المطيعون

﴿الحجة الثانية﴾ الآية المتقدمة وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت (من شرب منه فليس مني) أي ليس من أصحابي في سفري ، كالرجل الذي يقول لغيره : لست أنت منا في هذا الأمر ، قال : ومعنى (فشربوا منه) أي لیتسببوا به إلى الرجوع ، وذلك لفساد دينهم وقلوبهم

﴿الحجة الثالثة﴾ أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد ، حتى يصر فهم عن نفسه ويردهم قبل أن يرتدوا عند حضور العدو ، وإذا كان المقصود من هذا الابتلاء

ليس إلا هذا المعنى كان الظاهر أنه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما أذن لهم في عبور النهر ﴿القول الثاني﴾ أنه استصحب كل جنوده وكلهم عبروا النهر ، واعتمدوا في إثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت (قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت و جنوده) ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المنقاد لأمر ربه ، بل لا يصدر إلا عن المنافق أو الفاسق ، وهذه الحججة ضعيفة ، وبيان ضعفها من وجوه : أحدها : يحتمل أن يقال : ان طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الأكثرين ذكر المتخلفون أن عذرنا في هذا التخلف أنه لا طاقة لنا اليوم بجالوت و جنوده فنحن معذورون في هذا التخلف ، أقصى ما في الباب أن يقال : ان الفاء في قوله (فلما جاوزه) تقتضي أن يكون قولهم (لا طاقة لنا اليوم بجالوت) انما وقع بعد المجاوزة ، الا أنا نقول : يحتمل أن يقال : ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم تخلفوا وما جاوزوه ، سألهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك ، وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من المكملة ، ويحتمل أن يكون المراد بالمجازة قرب حصول المجاوزة ، وعلى هذا التقدير فلا شك أيضا زائل

﴿والجواب الثاني﴾ أنه يحتمل أن يقال : المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين : بعضهم ممن يجب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ، ومنهم من كان شجاعا قوى القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى

فالقسم الأول : هم الذين قالوا (لا طاقة لنا اليوم)

والقسم الثاني : هم الذين أجابوا بقولهم (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة)

والجواب الثالث : يحتمل أن يقال : القسم الأول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا (لا طاقة لنا اليوم بجالوت و جنوده) فلا بد أن نوطن أنفسنا على القتل ، لأنه لا سبيل إلى الفرار من أمر الله والقسم الثاني قالوا : لا نوطن أنفسنا بل نرجو من الله الفتح والظفر ، فكان غرض الأولين الترغيب في الشهادة والفوز بالجنة ، وغرض الفريق الثاني الترغيب في طلب الفتح والنصرة ، وعلى هذا التقدير لا يكون في واحد من القولين ما يناقض الآخر

﴿المسألة الثانية﴾ الطاقة مصدر بمنزلة الاطاقة ، يقال : أطقت الشيء إطاقة وطاقة ، ومثلها أطاع إطاعة ، والاسم الطاعة ، وأغار يغير إغارة والاسم الغارة ، وأجاب يجيب إجابة والاسم الجابة وفي المثل : أساء سمعا فأساء جابة ، أى جوابا

أما قوله تعالى ﴿قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله﴾ ففيه سؤال ، وهو أنه تعالى لم جعلهم

ظانين ولم يجعلهم جازمين؟

وجوابه: أن السبب فيه أمور: الأول: وهو قول قتادة: أن المراد من لقاء الله الموت، قال عليه الصلاة والسلام «من أحب لقاء الله أحب لقاء الله ومن كره لقاء الله كره لقاءه» وهؤلاء المؤمنون لما وطئوا أنفسهم على القتل، وغلب على ظنونهم أنهم لا يتخلصون من الموت، لاجرم قيل في صفتهم: أنهم يظنون أنهم ملاقوا الله. الثاني (الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) أي: ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة، وذلك لأن أحدا لا يعلم عاقبة أمره، فلا بد أن يكون ظاناً راجياً وان بلغ في الطاعة أبلغ الأمر، إلا من أخبر الله بعاقبة أمره، وهذا قول أبي مسلم وهو حسن

﴿الوجه الثالث﴾ أن يكون المعنى: قال الذين يظنون أنهم ملاقوا طاعة الله، وذلك لأن الانسان لا يمكنه أن يكون قاطعاً بأن هذا العمل الذي عمله طاعة، لأنه ربما أتى فيه بشيء من الرياء والسمعة، ولا يكون بنية خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة، إنما الممكن فيه أن يظن أنه أتى به على نعت الطاعة والاخلاص

﴿الوجه الرابع﴾ أنا ذكرنا في تفسير قوله تعالى (أن يأتكم التابوت فيه سكينه من ربكم) أن المراد بالسكينه على قول بعض المفسرين أنه كان في التابوت كتب إلهية نازلة على الأنبياء المتقدمين، دالة على حصول النصر والظفر لطالوت وجنوده، ولكنه ما كان في تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل في المرة الأولى أو بعدها. فقوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) يعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا وعد الله بالنصر والظفر، وإنما جعله ظناً لا يقيناً لأن حصوله في الجملة وان كان قطعاً إلا أن حصوله في المرة الأولى ما كان الاعلى سبيل حسن الظن

﴿الوجه الخامس﴾ قال كثير من المفسرين: المراد بقوله (يظنون أنهم ملاقوا الله) أنهم يعلمون ويوقنون، إلا أنه أطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز، لما بين الظن واليقين من المشابهة في تأكد الاعتقاد

أما قوله ﴿لم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) والمعنى أنه لا عبرة بكثرة العدد إنما العبرة بالتأييد الإلهي، والنصر السماوي، فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة، واذا جاءت المحنة فلا منفعة في كثرة العدد والعدة

﴿المسألة الثانية﴾ «الفئة» الجماعة، لأن بعضهم قد فاء إلى بعض، فصاروا جماعة، وقال الزجاج:

وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا

وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ «٢٥٠»

أصل الفئمة من قولهم: فأوت رأسه بالسيف، وفأيت إذا قطعت، فالفئمة الفرقة من الناس، كأنها قطعة منهم

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الفراء: لو ألغيت من ههنا جاز في فئمة الرفع والنصب والخفض، أما النصب فلا ن «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 فئمة وأما قوله ﴿والله مع الصابرين﴾ فلا شبهة أن المراد المعونة والنصرة، ثم يحتمل أن يكون هذا قولاً للذين قالوا (كم من فئمة قليلة) ويحتمل أن يكون قولاً من الله تعالى، وإن كان الأول أظهر قوله تعالى ﴿ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين﴾

فيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المبارزة في الحروب، هي أن يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال. والأصل فيها أن الأرض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز. فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الأرض المسماة بالبراز، وهو أن يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه

﴿المسألة الثانية﴾ أن العلماء والأقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفاء أنه كم من فئمة قليلة غلبت فئمة كثيرة باذن الله، وأوضحوا أن الفتح والنصرة لا يحصلان إلا باعانة الله، لا جرم لما برز عسكر طالوت إلى عسكر جالوت ورأوا القلعة في جانبهم، والكثرة في جانب عدوهم، لا جرم اشتغلوا بالدعاء والتضرع، فقالوا (ربنا أفرغ علينا صبراً) ونظيره ما حكى الله عن قوم آخرين أنهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين (وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير) إلى قوله (وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا 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 يصلى ويستنجز من الله وعده، وكان متى لقي

عدوآ قال «اللهم إني أعوذ بك من شرورهم وأجعلك في نحورهم» وكان يقول «اللهم بك أصول
وبك أجول»

﴿المسألة الثالثة﴾ الافراغ الصب ، يقال : أفرغت الاناء إذا صببت ما فيه ، وأصله من
الفراغ ، يقال : فلان فارغ معناه أنه خال مما يشغله ، والافراغ إخلاء الاناء مما فيه ، وإنما يخلو
بصب كل ما فيه

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (أفرغ علينا صبراً) يدل على المبالغة في طلب الصبر من وجهين :
أحدهما : أنه إذا صب الشيء في الشيء ، فقد أثبت فيه بحيث لا يزول عنه ، وهذا يدل على التأكيد .
والثاني أن افراغ الاناء هو إخلاؤه ، وذلك يكون بصب كل ما فيه ، فمعنى : أفرغ علينا صبراً ، أي
أصبب علينا أم صب وأبلغه

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن الأمور المطلوبة عند المحاربة بمجموع أمور ثلاثة : فأولها : أن يكون
الانسان صبوراً على مشاهدة المخاوف والأمور الهائلة ، وهذا هو الركن الأعلى للمحارب ، فانه
إذا كان جباناً لا يحصل منه مقصود أصلاً . وثانيها : أن يكون قد وجد من الآلات والأدوات
والاتفاقات الحسنة مما يمكنه أن يقف ويثبت ، ولا يصير ملجأ إلى الفرار . وثالثها : أن تزداد قوته
على قوة عدوه ، حتى يمكنه أن يقهر العدو

إذا عرفت هذا فنقول : المرتبة الأولى : هي المراد من قوله (أفرغ علينا صبراً) والثانية :
هي المراد بقوله (وثبت أقدامنا) والثالثة : هي المراد بقوله (وانصرنا على القوم الكافرين)

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج الأصحاب على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله (ربنا أفرغ
علينا صبراً) وذلك لأنه لا معنى للصبر إلا القصد على الثبات ، ولا معنى للثبات إلا السكون والاستقرار
وهذه الآية دالة على أن ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله (أفرغ علينا صبراً)
وعلى أن الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد أيضاً بفعل الله تعالى ، وهو قوله (وثبت
أقدامنا) وهذا صريح في أن الإرادة من فعل العبد وبخلق الله تعالى ، أجاب القاضى عنه بأن المراد
من الصبر وتثبيت القدم تحصيل أسباب الصبر ، وأسباب ثبات القدم ، وتلك الأسباب أمور :
أحدها : أن يجعل في قلوب أعدائهم الرعب والجنون منهم . فيقع بسبب ذلك منهم الاضطراب
فيصير ذلك سبباً لجرأة المسلمين عليهم ، ويصير داعياً لهم إلى الصبر على القتال وترك الانهزام .
وثانيها : أن يُلطف ببعض أعدائهم في معرفة بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الاختلاف والتفرق ويصير
ذلك سبباً لجرأة المؤمنين عليهم . وثالثها : أن يحدث تعالى فيهم وفي ديارهم وأهاليهم من البلاء مثل

فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ
 مَا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو
 فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ «٢٥١»

الموت والوباء، وما يكون سبباً لاشتغالهم بأنفسهم، ولا يتفرغون حينئذ للمحاربة، فيصير ذلك
 سبباً لجرأة المسلمين عليهم. ورابعها أن يبتليهم بمرض وضعف يعمهم أو يعم أكثرهم، أو يموت
 رئيسهم ومن يدبر أمرهم، فيعرف المؤمنون ذلك فيصير ذلك سبباً لقوة قلوبهم، وموجبا لأن
 يحصل لهم الصبر والثبات، هذا كلام القاضي

والجواب عنه من وجهين: الأول: أنا بينا أن الصبر عبارة عن القصد إلى السكون، والثبات
 عبارة عن السكون، فدللت هذه الآية على أن إرادة العبد ومراده من الله تعالى، وذلك يبطل قولكم
 وأنتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على أسباب الصبر وثبات الأقدام، ومعلوم أن ترك
 الظاهر بغير دليل لا يجوز

﴿الوجه الثاني﴾ في الجواب أن هذه الأسباب التي سلمتم أنها بفعل الله تعالى إذا حصلت ووجدت
 فهل لها أثر في ترجيح الداعي أو ليس لها أثر فيه، وإن لم يكن لها أثر فيه لم يكن لطاها من الله فائدة
 وإن كان لها أثر في الترجيح فعند صدور هذه الأسباب المرجحة من الله يحصل الرجحان، وعند
 حصول الرجحان يمتنع الطرف المرجوح، فيجب حصول الطرف الراجح، لأنه لا خروج عن
 طرفي النقيض وهو المطلوب والله أعلم

قوله تعالى ﴿فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة
 وعلمه ما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل
 على العالمين﴾

المعنى: أن الله تعالى استجاب دعاءهم، وأفرغ الصبر عليهم، وثبت أقدامهم، ونصرهم على
 القوم الكافرين: جالوت وجنوده، وحقق بفضلهم ورحمته ظن من قال (كم من فئة قليلة غلبت
 فئة كثيرة باذن الله وهزموهم باذن الله) وأصل الهزم في اللغة الكسر، يقال سقاء منهزم إذا
 تشقق مع جفاف، وهزمت العظم أو القصبة هزما، والهزيمة نقرة في الجبل أو في الصخرة، قال

سفيان بن عيينة في زمزم : هي هزيمة جبريل ، يريد هزمها برجسه فخرج الماء ، ويقال : سمعت هزيمة الرعد كأنه صوت فيه تشقق ، ويقال للسحاب : هزيم ، لأنه يتشقق بالمطر ، وهزم الضرع وهزمه ما يكسر منه ، ثم أخبر تعالى أن تلك الهزيمة كانت باذن الله وباعائه وتوفيقه وتيسيره ، وأنه لولا اعائه وتيسيره لما حصل البتة ، ثم قال (وقتل داود جالوت) قال ابن عباس رضي الله عنهما : ان داود عليه السلام كان راعياً وله سبعة اخوة مع طالوت ، فلما أبطأ خبر اخوته على أبيهم ايشا ، أرسل ابنه داود اليهم ليأتيه بخبرهم ، فأتاهم وهم في المصاف ، وبدر جالوت الجبار وكان من قوم عاد الى البراز ، فلم يخرج اليه أحد ، فقال : يا بني اسرائيل لو كنتم على حق لبارزني بعضكم ، فقال داود لـاخوته : أما فيكم من يخرج الى هذا الأقف ؟ فسكتوا ، فذهب إلى ناحية من الصف ليس فيها اخوته فمر به طالوت وهو يحرض الناس ، فقال له داود : ما تصنعون بمن يقتل هذا الأقف ؟ فقال طالوت : أنكحه ابنتي ، وأعطيه نصف ملكي ، فقال داود : فأنا خارج اليه ، وكان عادته أن يقاتل بالمقلاع الذئب والاسد في الرعى ، وكان طالوت عارفاً بجلادته ، فلما هم داود بأن يخرج إلى جالوت مر بثلاثة أحجار ، فقلن : يا داود خذنا معك ففينا مائة جالوت ، ثم لما خرج إلى جالوت رماه فأصابه في صدره ونفذ الحجر فيه ، وقتل بعده ناساً كثيراً ، فهزم الله جنود جالوت . وقتل داود جالوت ، فحسده طالوت وأخرجه من مملكته ، ولم يف له بوعده ، ثم ندم فذهب يطلبه إلى أن قتل ، وملك داود وحصلت له النبوة ، ولم يجتمع في بني اسرائيل الملك والنبوة إلا له واعلم أن قوله (فهزمهم باذن الله وقتل داود جالوت) يدل على أن هزيمة عسكر جالوت كانت من طالوت ، وان كان قتل جالوت ما كان إلا من داود ، ولادلالة في الظاهر على أن انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت أو بعده ، لأن الواو لا تفيد الترتيب

أما قوله تعالى ﴿ وآتاه الله الملك والحكمة ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة ، وبذل النفس في سبيل الله ، مع أنه تعالى كان عالماً 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 أيضاً على ذلك لأنه تعالى لما حكى عن داود أنه قتل جالوت ، قال بعده (وآتاه الله الملك والحكمة) والسلطان إذا أنعم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة شاقة ، يغلب على الظن أن ذلك الانعام لأجل تلك الخدمة ، وقال الأثرون : ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الأعمال ، بل ذلك محض التفضل والانعام ، قال

تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس)

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم: ظاهر الآية يدل على أن داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة، وذلك لأنه تعالى ذكر إتياء الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل داود جالوت، وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم، وبيان المناسبة أنه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر، كان ذلك معجزاً، لا سيما وقد تعلقت الأحجار معه وقالت: خذنا فانك تقتل جالوت بنا، فظهور المعجز يدل على النبوة، وأما الملك فلأن القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل القليل، فلا شك أن النفوس تميل إليه وذلك يقتضى حصول الملك له ظاهراً، وقال الأكثرون: إن حصول الملك والنبوة له تأخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ما قاله الضحاك، قالوا: والروايات وردت بذلك، قالوا: لأن الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيبعد أن يعزله عن الملك حال حياته، والمشهور في أحوال بني إسرائيل أن الله كان يبعث فيهم نبياً، وكان يملك عليهم ملكاً، 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

﴿المسألة الثالثة﴾ «الحكمة» هي وضع الأمور مواضعها على الصواب والصلاح، وكال هذا المعنى إنما يحصل بالنبوة، فلا يبعد أن يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة، قال تعالى (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً) وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام (ويعلمهم الكتاب والحكمة)

فان قيل: فاذا كان المراد من الحكمة النبوة، فلم قدم الملك على الحكمة؟ مع أن الملك أدون حالاً من النبوة

قلنا: لأن الله تعالى بين في هذه الآية كيفية ترقى داود عليه السلام إلى المراتب العالية، وإذا تكلم المتكلم في كيفية الترقى، فكل ما كان أكثر تأخراً في الذكر كان أعلى حالاً 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 يعمل سبغات 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، لأنهم ما كانوا ملوكاً بل كانوا رعاة. ورابعها: علم الدين، قال تعالى (وآتينا داود زبوراً) وذلك لأنه كان حاكماً بين الناس. فلا

بد وأن يعلمه الله تعالى كيفية الحكم والقضاء . وخامسها : الألمان الطيبة ، ولا يبعد حمل اللفظ على الكل

فان قيل : انه تعالى لما ذكر انه آتاه الحكمة ، وكان المراد بالحكمة النبوة ، فقد دخل العلم في ذلك . فلم ذكر بعده (عليه مما يشاء)

قلنا : المقصود منه التنبيه على أن العبد قط لا ينتهي إلى حالة يستغنى 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 الأرض)

اعلم أنه تعالى لما بين أن الفساد الواقع بجالوت و جنوده زال بما كان من طالوت و جنوده ، وبما كان من داود من قتل جالوت ، بين عقيب ذلك جملة تشتمل كل تفصيل في هذا الباب ، وهو أنه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكي لا تفسد الأرض ، فقال (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (ولولا دفع الله) بغير ألف ، وكذلك في سورة الحج (ولولا دفع الله) وقرأ جميعا (ان الله يدفع عن الذين آمنوا) بغير ألف ووافقهما عاصم وحمزة والكسائي وابن عامر اليحصبي على دفع الله بغير ألف ، إلا أنهم قرؤا (ان الله يدفع عن الذين آمنوا) بالألف ، وقرأ نافع (ولولا دفاع الله) و (ان الله يدافع) بالألف

إذا عرفت هذه الروايات فنقول : أما من قرأ (ولولا دفع الله ، إن الله يدفع) فوجهه ظاهر ، وأما من قرأ (ولولا دفاع الله ، إن الله يدافع عن الذين آمنوا) فوجه الاشكال فيه أن المدافعة مفاعلة ، وهى 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 : أنه مصدر لدفع ، تقول : دفعته دفاعا ودفاعا ، كما تقول : كتبته كتبا وكتبا . قالوا : وفعال كثير ايحيء مصدرا للثلاثي من فعل وفعل ، تقول : جمع جماحا ، وطمح طمحا ، وتقول : لقيته لقاء ، وقمت قياما ، وعلى هذا الناويل كان قوله (ولولا دفاع الله) معناه ولولا دفع الله

﴿والقول الثاني﴾ قول من جعل دفاع من دافع ، فالمعنى أنه سبحانه انما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أيدي أنبيائه ورسله وأئمة دينه ، وكان يقع بين أولئك المحققين وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات ، فحسن الاخبار عنه بلفظ المدافعة ، كما قال (يحاربون الله ورسوله ، وشاقوا الله) وكما قال (قاتلهم الله) ونظائرهم كثيرة والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآية المدفوع والمدفوع به ، فقوله (ولولا دفع الله الناس بعضهم) إشارة إلى المدفوع ، وقوله (ببعض) إشارة إلى 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 الأول ، وهو أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ، فتلك الشرور إما أن يكون المرجع بها إلى الكفر ، أو إلى الفسق . أو اليهما ، فلنذكر هذه الاحتمالات

﴿الاحتمال الأول﴾ أن يكون المعنى : ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض ، وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الأنبياء وأئمة الهدى ، فانهم الذين يمنعون الناس عن الوقوع في الكفر باظهار الدلائل والبراهين والبيّنات . قال تعالى (كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور)

﴿والاحتمال الثاني﴾ أن يكون المراد : ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي والمنكرات ، بسبب البعض ، وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القائمون بالأمر 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 لأجل إقامة الحدود واطهار شعائر الاسلام ، ونظيره قوله تعالى (ادفع بالتي هي أحسن السيئة) وفي موضع آخر (ويدروُن بالحسنة السيئة)

﴿الاحتمال الثالث﴾ ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج والمرج وإثارة الفتن في الدنيا بسبب البعض ، واعلم أن الدافعين على هذا التقدير هم الأنبياء عليهم السلام ، ثم الأئمة والملوك الذابون عن شرائعهم ، وتقريره : أن الانسان الواحد لا يمكنه أن يعيش وحده لأنه ما لم يخبر هذا لذاك ولا يطحن ذاك لهذا ، ولا يبني 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 الخصامة أولا ، والمقاتلة ثانيا ، فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق ، لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات ، فالأنبياء عليهم السلام الذين أوتوا 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 والأئمة متى كانوا يتمسكون بهذه الشرائع ، كانت الفتن زائلة ، والمصالح حاصلة ، فظهر أن الله تعالى يدفع عن المؤمنين أنواع شرور الدنيا بسبب بعثة الأنبياء عليهم السلام ، واعلم أنه كما لا بد في قطع الخصومات

والمنازعات من الشريعة فكذا لا بد في تنفيذ الشريعة من الملك ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «الاسلام والسلطان أخوان توأمان» وقال أيضا «الاسلام أمير ، والسلطان حارس ، فملا أمير له فهو منهزم ، وملا حارس له فهو ضائع» ولهذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرو الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ، ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله (لفسدت الأرض) أى لغلب على أهل الأرض القتل والمعاصي ، وذلك يسمى فساداً قال الله تعالى (ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد) وقال (أتريد أن تقتلنى كما قتلت نفساً بالأمس ان تريد إلا أن تكون جباراً فى الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين) وقال (إنى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الأرض الفساد) وقال (أتذرموسى وقومه ليفسدوا فى الأرض) 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 الأرض ولهلكت بمن فيها ، وتصديق هذا ماروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «يدفع بمن يصلى من أمتى عمن لا يصلى ، ومن يزي عمن لا يزي ، ومن يصوم عمن لا يصوم ، ومن يحج عمن لا يحج ، ومن يجاهد عمن لا يجاهد ، ولو اجتمعوا على ترك هذه الأشياء لما أنظرهم الله طرفه 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 صالحاً) وقال تعالى (ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات) الى قوله (ولو تزيولوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذاباً أليماً) وقال (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم) ومن قال بهذا القول قال فى تفسير قوله (لفسدت الأرض) أى لأهلك الله أهلها لكثرة الكفار والعصاة

﴿والاحتمال الخامس﴾ أن يكون اللفظ محمولا على الكل ، لأن بين هذه الأقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة . فاذا حملنا اللفظ عليه دخلت الأقسام بأسرها فيه

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القاضى : هذه الآية من أقوى ما يدل على بطلان الجبر ، لأنه اذا كان الفساد من خلقه فكيف يصح أن يقول تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) ويجب أن لا يكون على قولهم لدفاع الناس بعضهم ببعض تأثير فى زوال الفساد وذلك لأن على قولهم الفساد انما لا يقع بسبب أن لا يفعله الله تعالى ولا يخلقه لا لأمر يرجع الى الناس والجواب : أن الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد ، فاذا صح مع ذلك العلم أن لا يفعل الفساد

تلك آيات الله تتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين «٢٥٢»

كان المعنى أنه يصح من العبد أن يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد ، فيلزم أن يكون قادرا على الجمع بين النفي والاثبات وهو محال

أما قوله ﴿ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ فالمقصود منه أن دفع الفساد بهذا الطريق إنعام يعم الناس كلهم ، واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكل بقضاء الله تعالى ، فقالوا : لولم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى ، لم يكن دفع المحققين شر المبتلين فضلا من الله تعالى على أهل الدنيا لأن المتولى لذلك الدفع إذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله تعالى في 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 الذي هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره

فان قالوا : يحمل هذا على البيان والارشاد والأمر

قلنا : كل ذلك قائم في حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفع ، فعلينا أن فضل الله ونعمته علينا إنما كان بسبب نفس ذلك الدفع وذلك يوجب قولنا والله أعلم

قوله تعالى ﴿تلك آيات الله تتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين﴾

اعلم أن قوله (تلك) إشارة إلى القصص التي ذكرها من حديث الألف ، وإماتتهم وإحيائهم وتمليك طالوت ، وإظهار الآية التي هي نزول التابوت من السماء ، وغلب الجبابرة على يد داود وهو صبي فقير ، ولا شك أن هذه الأحوال آيات باهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته

فان قيل : لم قال (تلك) ولم يقل «هذه» مع أن تلك يشار بها إلى غائب لا إلى حاضر ؟

قلنا : قد بينا في تفسير قوله (ذلك الكتاب لا ريب فيه) أن تلك وذلك يرجع إلى معنى هذه وهذا ، وأيضا فهذه القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشيء الذي انقضى ومضى ، فكانت في حكم الغائب ، فلهذا التأويل قال «تلك»

أما قوله تعالى ﴿تتلوها﴾ يعني يتلوها جبريل عليه السلام عليك ، لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة لنفسه ، وهذا تشریف لجبريل عليه السلام ، وهو كقوله (ان الذين

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم
 درجات وآتيناه عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ولو شاء الله
 ماقتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من
 آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ماقتلوا ولكن الله يفعل ما يريد «٢٥٣»

يباعونك إنما يبايعون الله

أما قوله « بالحق » ففيه وجوه: أحدها: أن المراد من ذكر هذه القصص أن يعتبر بها محمد
 صلى الله عليه وسلم، وتعتبر بها أمته في احتمال الشدائد في الجهاد، كما احتملها المؤمنون في الأمم
 المتقدمة. وثانيها: (بالحق) أي باليقين الذي لا يشك فيه أهل الكتاب، لأنه في كتبهم، كذلك
 من غير تفاوت أصلا. وثالثها: أنا أنزلنا هذه الآيات على وجه تكون دالة على نبوتك بسبب
 ما فيها من الفصاحة والبلاغة. ورابعها: تلك آيات الله تتلوها عليك بالحق. أي يجب أن يعلم أن
 نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى، وليس بسبب إلقاء الشياطين ولا بسبب تحريف
 السكينة والسحرة

ثم قال « وانك لمن المرسلين » وإنما ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجوه: أحدها: أنك أخبرت
 عن هذه الأفاصيص من غير تعلم ولا دراسة، وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام إنما
 ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى. وثانيها: أنك قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على
 الأنبياء عليهم السلام في بني إسرائيل من الخلاف عليهم والرد لقولهم، فلا يعظمن عليك كفر
 من كفر بك، وخلاف من خالف عليك، لأنك مثلهم، وإنما بعث الكل لتأدية الرسالة
 ولا امتثال الأمر على سبيل الاختيار والتطوع، لا على سبيل الإكراه، فلا عتب عليك في خلافهم
 وكفرهم، والوبال في ذلك يرجع عليهم فيكون تسليمة 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 وآتيناه عيسى
 ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ولو شاء الله ماقتل الذين من بعدهم من بعد

ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد ﴿

في الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ (تلك) ابتداء ، وإنما قال (تلك) ولم يقل أولئك الرسل ، لأنه ذهب إلى الجماعة ، كأنه قيل : تلك الجماعة الرسل بالرفع ، لأنه صفة لتلك ، وخبر الابتداء (فضلنا بعضهم على بعض)

﴿ المسألة الثانية ﴾ في قوله (تلك الرسل) أقوال : أحدها : أن المراد منه : من تقدم ذكرهم من الأنبياء عليهم السلام في القرآن ، كإبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم . والثاني : أن المراد منه من تقدم ذكرهم في هذه الآية كاشمويل وداود وطالوت على قول من يجعله نبياً والقول الثالث ، وهو قول الأصم : تلك الرسل الذين أرسلهم الله لدفع الفساد ، الذين إليهم الإشارة بقوله تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)

﴿ المسألة الثالثة ﴾ وجه تعلق هذه الآية بما قبلها ما ذكره أبو مسلم ، وهو أنه تعالى أنبأ محمداً صلى الله عليه وسلم من أخبار المتقدمين مع قومهم ، كسؤال قوم موسى (أرنا الله جهرة) وقولهم (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) وكقوم عيسى بعد أن شاهدوا منه إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ، ثم أقام فريق على الكفر به وهم اليهود ، وفريق زعموا أنهم أولياؤه ، وادعت على اليهود من قتله وصلبه ما كذبهم الله تعالى فيه كالملا من بني إسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسألة ، وكذلك ماجرى من أمر النهر ، فعزى الله رسوله عما رأى من قومه من التكذيب والحسد ، فقال : هؤلاء الرسل الذين كلم الله تعالى بعضهم ، ورفع الباقي درجات ، وأيد عيسى بروح القدس ، قد نالهم من قومهم ما ذكرناه بعد مشاهدة المعجزات ، وأنت رسول مثلهم فلا تحزن على ماترى من قومك ، فلو شاء الله لم تختلفوا أنتم وأولئك ، ولا يكن ما قضى الله فهو كائن ، وما قدره فهو واقع ، وبالجملة فالمقصود من هذا الكلام تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم على إيذاء قومه له

﴿ المسألة الرابعة ﴾ أجمعت الأمة على أن بعض الأنبياء أفضل من بعض ، وعلى أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل ، ويدل عليه وجوه : أحدها : قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلما كان رحمة لكل العالمين لزم أن يكون أفضل من كل العالمين

﴿ الحجة الثانية ﴾ قوله تعالى (ورفعناك ذكرك) فليل فيه لأنه قرن ذكر محمد بذكره في كلمة

الشهادة ، وفي الأذان ، وفي التشهد ، ولم يكن ذكر سائر الأنبياء كذلك .

﴿ الحججة 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) وإجابته بإجابته فقال (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول)

﴿ الحججة الرابعة ﴾ أن الله تعالى أمر محمداً بأن يتحدى بكل سورة من القرآن ، فقال (فأتوا بسورة من مثله) وأقصر السور سورة الكوثر وهي ثلاث آيات ، وكان الله تحداهم بكل ثلاث آيات من القرآن ، ولما كان كل القرآن ستة آلاف آية ، وكذا آية ، لزم أن لا يكون معجز القرآن معجزاً واحداً بل يكون ألفي معجزة وأزيد

وإذا ثبت هذا فنقول : إن الله سبحانه ذكر تشریف موسى بتسع آيات بينات ، فلأن يحصل التشریف لمحمد بهذه الآيات الكثيرة كان أولى

﴿ الحججة الخامسة ﴾ أن معجزة رسولنا صلى الله عليه وسلم أفضل من معجزات سائر الأنبياء ، فوجب أن يكون رسولنا أفضل من سائر الأنبياء

بيان الأول قوله عليه السلام « القرآن في الكلام كأدم في الموجودات » بيان الثاني أن الخلعة كلها كانت أشرف كان صاحبها أكرم عند الملك

﴿ الحججة السادسة ﴾ أن معجزته عليه السلام هي القرآن ، وهي من جنس الحروف والاصوات ، وهي أعراض غير باقية ، وسائر معجزات سائر الأنبياء من جنس الأمور الباقية ، ثم انه سبحانه جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم باقية إلى آخر الدهر ، ومعجزات سائر الأنبياء فانية منقضية

﴿ الحججة السابعة ﴾ أنه تعالى بعد ما حكى أحوال الأنبياء عليهم السلام ، قال (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) فأمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالاعتداء بمن قبله ، فاما أن يقال : إنه كان مأموراً بالاعتداء بهم في أصول الدين وهو غير جائز لأنه تقليد ، أو في فروع الدين وهو غير جائز. لأن شرعه نسخ سائر الشرائع ، فلم يبق إلا أن يكون المراد محاسن الاخلاق ، فكانه سبحانه قال : انا أطلعناك على أحوالهم وسيرهم ، فاختر أنت منها أجودها وأحسنها . وكن مقتديا بهم في كلها ، وهذا يقتضى أنه اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان متفرقا فيهم ، فوجب أن يكون أفضل منهم

﴿ الحججة الثامنة ﴾ أنه عليه السلام بعث إلى كل الخلق ؟ وذلك يقتضى أن تكون مشقته أكثر ، فوجب أن يكون أفضل ، أما انه بعث إلى كل الخلق فلنقله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) وأما

أن ذلك يقتضى أن تكون مشقته أكثر فلأنه كان انساناً فرداً من غير مال ولا أعوان وأنصار ، فإذا قال لجميع العالمين (يا أيها الكافرون) صار الكل أعداء له ، وحينئذ يصير خائفاً من الكل ، فكانت المشقة عظيمة ، وكذلك فإن موسى عليه السلام لما بعث إلى بني إسرائيل فهو ما كان يخاف أحداً إلا من فرعون وقومه ، وأما محمد عليه السلام فالكل كانوا أعداء له ، يبين ذلك أن انساناً لو قيل له : هذا البلد الخالي عن الصديق والرفيق فيه رجل واحد ذو قوة وسلاح فاذهب إليه اليوم وحيداً وبلغ إليه خبراً يوحشه ويؤذيه ، فانه قلما سمحت نفسه بذلك ، مع انه انسان واحد ، ولو قيل له : اذهب إلى بادية بعيدة ليس فيها أنيس ولا صديق ، وبلغ إلى صاحب البادية كذا وكذا من الأخبار الموحشة لشق ذلك على الانسان ، أما النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان مأموراً بأن يذهب طول ليله ونهاره في كل عمره إلى 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 إليها سامعاً مطيعاً ، فهذا يقتضى أنه تحمل في اظهار دين الله أعظم المشاق ، ولهذا قال تعالى (لا يستوى 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 ، فما ظنك بالرسول ، واذا ثبت أن مشقته أعظم من مشقة غيره وجب أن يكون فضله أكثر من فضل غيره لقوله عليه السلام « أفضل العبادات أحمرها »

(الحجة التاسعة) أن دين محمد عليه السلام أفضل الأديان ، فيلزم أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأنبياء ، بيان الأول أنه تعالى جعل الاسلام ناسخاً لسائر الأديان ، والناسخ يجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة » فلما كان هذا الدين أفضل وأكثر ثواباً ، كان واضعه أكثر ثواباً من واضعي سائر الأديان ، فيلزم أن يكون محمد عليه السلام أفضل من سائر الأنبياء

(الحجة العاشرة) أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأمم ، فوجب أن يكون محمد أفضل الأنبياء . بيان الأول قوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس) بيان الثاني أن هذه الأمة إنما نالت هذه الفضيلة لمتابعة محمد صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) وفضيلة التابع توجب فضيلة المتبوع ، وأيضاً أن محمداً صلى الله عليه وسلم أكثر ثواباً لأنه مبعوث إلى الجن والانس ، فوجب أن يكون ثوابه أكثر ، لأن لسكرة المستجيبين أثراً في علو شأن المتبوع

﴿ الحجّة الحادية عشرة ﴾ أنه عليه السلام خاتم الرسل ، فوجب أن يكون أفضل ، لأن نسخ
الفاضل بالمفضول قبيح في المعقول

﴿ الحجّة الثانية عشرة ﴾ أن تفضيل بعض الأنبياء على بعض يكون لأمر 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 كالأخبار عن الغيوب ،
وفصاحة القرآن ، ومنها اختصاصه في ذاته بالفضائل ، نحو كونه أشرف نسباً من أشرف العرب ،
وأيضاً كان في غاية الشجاعة ، كما روى أنه قال بعد محاربة على رضي الله عنه لعمر بن ود :
كيف وجدت نفسك يا علي ، قال : وجدت لو كان كل أهل المدينة في جانب وأنا في جانب
لقدرت عليهم ، فقال : تاهب فانه يخرج من هذا الوادي قتي يقاتلك . الحديث إلى آخره وهو
مشهور ، ومنها في خلقه وحلمه ووفائه وفصاحته وسخائه ، وكتب الحديث ناطقة بتفصيل
هذه الأبواب

﴿ الحجّة الثالثة عشرة ﴾ قوله عليه السلام « آدم ومن دونه تحت لوأى 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 الأمم حتى تدخلها
أمي » وروى أنس قال صلى الله عليه وسلم « أنا أول الناس خروجاً إذا بعثوا ، وأنا خطيبهم إذا
وفدوا ، وأنا مبشرهم إذا 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 : عجباً إن الله اتخذ إبراهيم خليلاً ، وقال آخر : ماذا بأعجب من كلام موسى كلمه
تسليماً ، وقال آخر : فعيسى كلمة الله وروحه ، وقال آخر : آدم اصطفاه الله فخرج رسول الله صلى
الله عليه وسلم وقال : قد سمعت كلامكم وحجتكم إن إبراهيم خليل الله وهو كذلك ، وموسى نبي
الله وهو كذلك ، وعيسى روح الله وهو كذلك ، وآدم اصطفاه الله تعالى وهو كذلك ، ألا 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 لي فأدخلها ومعى فقراء المؤمنين ولا
فخر ، وأنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر

﴿ الحجّة الرابعة عشرة ﴾ روى البيهقي في فضائل الصحابة أنه ظهر على بن أبي طالب من بعيد

فقال عليه السلام : هذا سيد العرب فقالت عائشة : ألسنت أنت سيد العرب ؟ فقال أنا سيد العالمين وهو سيد العرب . وهذا يدل على أنه أفضل الأنبياء عليهم السلام

﴿ الحجعة الخامسة عشرة ﴾ روى مجاهد عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي ولا فخر ، بعثت إلى الأحمر والأسود وكان النبي قبلي يبعث إلى قومه ، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب أمامي مسيرة شهر ، وأحللت لي الغنائم ولم تكن لأحد قبلي ، وأعطيت الشفاعة فادخرتها لأمتي فهي نائلة إن شاء الله تعالى لمن لا يشرك بالله شيئا » وجه الاستدلال أنه صريح في أن الله تعالى فضله بهذه الفضائل على غيره

﴿ الحجعة السادسة عشرة ﴾ قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى : ان كل أمير فانه تكون مؤنته على قدر رعيته ، فالأمير الذي تكون أمارته على قرية تكون دؤنته بقدر تلك القرية ، ومن ملك الشرق والغرب احتاج إلى أموال وذخائر أكثر من أموال أمير تلك القرية فكذلك كل رسول بعث إلى قومه فأعطى من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة ، فالمرسل إلى قومه في طرف مخصوص من الأرض إنما يعطى من هذه الكنوز الروحانية بقدر ذلك الموضع ، والمرسل إلى كل أهل الشرق والغرب انهم وجنهم لا بد وأن يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه أن يقوم بسعيه بأمر أهل الشرق والغرب ، واذا كان كذلك كانت نسبة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلى نبوة سائر الأنبياء كنسبة كل المشارق والمغرب إلى ملك بعض البلاد المخصوصة ، ولما كان كذلك لا جرم أعطى من كنوز الحكمة والعلم ما لم يعط أحد قبله ، فلا جرم بلغ في العلم إلى الحد الذي لم يبلغه أحد من البشر ، قال تعالى في حقه (فأوحى إلى عبده ما أوحى) وفي الفصاحة إلى أن قال « أوتيت جوامع الكلم » وصار كتابه مهيمنا على الكتب وصارت أمته خير الأمم

﴿ الحجعة 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 ونجبي »

﴿ الحجعة الثامنة عشرة ﴾ في الصحيحين عن همام بن منبه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل ابنتى بيوتا فأحسنها وأجملها وأكملها الاموضع 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 كلمنا نادى نبيا في القرآن ناداه باسمه (يا آدم اسكن ، وناديناه أن يا ابراهيم ، ياموسى انى أنا ربك) وأما النبي عليه السلام فانه ناداه بقوله (يا أيها النبي ، يا أيها الرسول) وذلك يفيد الفضل

واحتج المخالف بوجوه: الأول: أن معجزات الأنبياء كانت أعظم من معجزاته ، فان آدم عليه السلام كان مسجوداً للملائكة ، وما كان محمد عليه السلام كذلك ، وان ابراهيم عليه السلام ألقى في النيران العظيمة فانقلب روجاً وريحاناً عليه ، وأن موسى عليه السلام أوتى تلك المعجزات العظيمة ، ومحمد ما كان له مثلها ، وداود لان له الحديد في يده ، وسليمان كان الجن والانس والطيور والوحش والرياح مسخرين له ، وما كان ذلك حاصلًا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وعيسى أنطقه الله في الطفولية ، وأقدره على إحياء الموتى وبراء الأكمه والأبرص وما كان ذلك حاصلًا لمحمد صلى الله عليه وسلم

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى سمي ابراهيم في كتابه خليلاً ، فقال (واتخذ الله ابراهيم خليلاً) وقال في موسى عليه السلام (وكلم الله موسى تكليماً) وقال في عيسى عليه السلام (ونفخنا فيه من روحنا) وشيء من ذلك لم يقله في حق محمد عليه السلام

﴿الحجة الثالثة﴾ قوله عليه السلام « لا تفضلوني على يونس بن متى » وقال صلى الله عليه وسلم « لا تخيروا بين الأنبياء »

﴿الحجة الرابعة﴾ روى عن ابن عباس قال: كنا في المسجد تنذاكر فضل الأنبياء فذكرنا نوحاً بطول عبادته ، وإبراهيم بحلمته ، وموسى بتكليم الله تعالى إياه ، وعيسى برفعه إلى السماء وقتلنا رسول الله أفضل منهم ، بعث إلى الناس كافة ، وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، وهو خاتم الأنبياء ، فدخل رسول الله فقال: فيم أنتم؟ فذكرنا له فقال « لا ينبغي لأحد أن يكون خيراً من يحيى ابن زكريا » وذلك أنه لم يعمل سيئة قط ولم يهرم بها

والجواب: أن كون آدم عليه السلام مسجوداً للملائكة لا يوجب أن يكون أفضل من محمد عليه السلام ، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم « آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة » وقال « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » ونقل أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ، وهذا أعظم من السجود ، وأيضاً أنه تعالى صلى بنفسه على محمد ، وأمر الملائكة والمؤمنين بالصلاة عليه ، وذلك أفضل من سجود الملائكة ، ويدل عليه وجوه: الأول: أنه تعالى أمر

الملائكة بسجود آدم تأديبا ، وأمرهم بالصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم تقريبا . والثاني : أن الصلاة على محمد عليه السلام دائمة إلى يوم القيامة ، وأما سجود الملائكة لآدم عليه السلام ما كان لإمرأة واحدة . الثالث : أن السجود لآدم إنما تولاه الملائكة ، وأما الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم فأنما تولاهها رب العالمين ثم أمر بها الملائكة والمؤمنين . والرابع : أن الملائكة أمروا بالسجود لآدم لأجل أن نور محمد عليه السلام في جبهة آدم

فان قيل : أنه تعالى خص آدم بالعلم ، فقال (وعلم آدم الأسماء كلها) وأما محمد عليه السلام فقال في حقه (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان) وقال (ووجدك ضالا فهدى) وأيضا فعلم آدم هو الله تعالى ، قال (وعلم آدم الأسماء) ومعلم محمد عليه السلام جبريل عليه السلام لقوله (عليه شديد القوى)

والجواب : أنه تعالى قال في علم محمد صلى الله عليه وسلم (وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما) وقال عليه السلام «أدبني ربي فأحسن تأديبي» وقال تعالى (الرحمن علم القرآن) وكان عليه السلام يقول «أرنا الأشياء كما هي» وقال تعالى لمحمد عليه السلام (وقل رب زدني علما) وأما الجمع بينه وبين قوله تعالى (عليه شديد القوى) فذلك بحسب التلقين ، وأما التعليم فن الله تعالى ، كما أنه تعالى قال (قل يتوفاكم ملك الموت) ثم قال تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها)

فان قيل : قال نوح عليه السلام (وما أنا بطارذ 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 إلى قومه أن أنذر قومك من قبل أن يأتهم عذاب أليم) فكان أول أمره العذاب ، وأما محمد عليه السلام فقبل فيه (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، لقد جاءكم رسول من أنفسكم) إلى قوله (رؤف رحيم) فكان عاقبة نوح أن قال (رب لا تدرك الأرض من الكافرين دياراً) 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 .

﴿المسألة الأولى﴾ المراد منه من كلمه الله تعالى ، والهاء تحذف كثيراً كقوله تعالى (وفيها

ما تشتهي النفس وتلد الأعين)

﴿المسألة الثانية﴾ قرىء (كلم الله) بالنصب ، والقراءة الأولى أدل على الفضل ، لأن كل مؤمن فانه يكلم الله على ما قال عليه السلام «المصلى مناج ربه» انما الشرف في أن يكلمه الله تعالى ، وقرأ اليماني (كلم الله) من المكاملة ، ويدل عليه قولهم : كليم الله بمعنى مكلمه

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا في أن من كلمه الله فالمسموع هو الكلام القديم الأزلى ، الذى ليس بحرف ولا صوت أم غيره ؟ فقال الأشعري وأتباعه : المسموع هو ذلك فانه لما لم يمتنع رؤية ما ليس بكيف ، فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بكيف ، وقال الماتريدى : سماع ذلك الكلام محال . وإنما المسموع هو الحرف والصوت

﴿المسألة الرابعة﴾ اتفقوا على أن موسى عليه السلام مراد بقوله تعالى (منهم 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 إلى عبده ما أوحى)

فان قيل : ان قوله تعالى (منهم من كلم الله) المقصود منه بيان غاية منقبة أولئك الأنبياء الذين كلم الله تعالى ، ولهذا السبب لما بالغ في تعظيم موسى عليه السلام ، قال (وكلم الله موسى تكليما) ثم جاء في القرآن مكاملة بين الله وبين إبليس ، حيث قال (أنظرني إلى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم) الى آخر هذه الآيات ، وظاهر هذه الآيات يدل على مكاملة كثيرة بين الله وبين إبليس ، فان كان ذلك يوجب غاية الشرف ، فكيف حصل لابليس الذم ، وإن لم يوجب شرفا فكيف ذكره في معرض التشریف لموسى عليه السلام حيث قال (وكلم الله موسى تكليما) والجواب : أن قصة إبليس ليس فيها ما يدل على أنه تعالى قال تلك الجوابات معه من غير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة

أما قوله تعالى ﴿ورفع بعضهم درجات﴾ ففيه قولان : الأول : أن المراد منه بيان أن مراتب الرسل متفاوتة ، وذلك لأنه تعالى اتخذ ابراهيم خليلا ، ولم يؤت أحدا مثله هذه الفضيلة ، وجمع لداود الملك والنبوة ، ولم يحصل هذا لغيره ، وسخر لسليمان الانس والجن والطيور والرياح ، ولم يكن هذا حاصلًا لأبيه 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 إذا حملناها على المعجزات ، ففيه أيضا وجه ، لأن كل واحد من الأنبياء أوتي نوعا آخر من المعجزة لا تقابله من المعجزات موسى عليه السلام ، وهى قلب العصا حية ، واليد البيضاء ، وخلق البحر ، كان كالشبيه بما

كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر ، ومعجزات عيسى عليه السلام وهي إبراء الأكمه والأبرص ، واحياء الموتى ، كانت كالشبيه بما كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ، ومعجزة محمد عليه السلام وهي القرآن كانت من جنس البلاغة والفصاحة والخطب والشعر ، وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة ، وبالبقاء وعدم البقاء ، والقوة وعدم القوة وفيه وجه ثالث ، وهو أن يكون المراد بتفاوت الدرجات ما يتعلق بالدنيا ، وهو كثرة الأمة والصحابة ، وقوة الدولة ، فاذا تأملت الوجوه الثلاثة علمت أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان مستجمعا للكل فنصبه أعلى ومعجزاته أبقي وأقوى ، وقومه أكثر ودولته أعظم وأوفر

﴿القول الثاني﴾ أن المراد بهذه الآية محمد عليه السلام ، لأنه هو المفضل على الكل ، وإنما قال (ورفع بعضهم درجات) على سبيل التثنية والرمز كمن فعل فعلا عظيما فيقال له : من فعل هذا فيقول: أحدم أو بعضكم ويريد به نفسه ، ويكون ذلك أفخم من التصريح به ، وسئل الخطيئة عن أشعر الناس ، فذكر زهيرا والنابعة ، ثم قال : ولو شئت لذكرت الثالث أراد نفسه ، ولو قال : ولو شئت لذكرت نفسى لم يبق فيه نخامة

فان قيل : المفهوم من قوله (ورفع بعضهم درجات) هو المفهوم من قوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) فما الفائدة في التكرير ؟ وأيضا قوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) كلام كلي وقوله بعد ذلك (منهم من كلم الله) شروع في تفصيل تلك الجملة ، وقوله بعد ذلك (ورفع بعضهم درجات) إعادة لذلك الكلي ، ومعلوم أن إعادة الكلام الكلي بعد الشروع في تفصيل جزئياته يكون مستدركا .

والجواب : أن قوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) يدل على إثبات تفضيل البعض على البعض ، فاما أن يدل على أن ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة أو بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه ، فكان قوله (ورفع بعضهم درجات) فيه فائدة زائدة ، فلم يكن تذكيرا أما قوله تعالى ﴿وآتيناه عيسى بن مريم البينات﴾ ففيه سوالات :

﴿السؤال الأول﴾ أنه تعالى قال في أول الآية (فضلنا بعضهم على بعض) ثم عدل عن هذا النوع من الكلام إلى المعايية فقال (منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) ثم عدل من المعايية إلى النوع الأول فقال (وآتيناه عيسى بن مريم البينات) فما الفائدة في العدول عن المخاطبة إلى المعايية ، ثم عنها إلى المخاطبة مرة أخرى ؟

والجواب : أن قوله (منهم من كلم الله) أهيب وأكثر وقعا من أن يقال : منهم من كلمنا ،

ولذلك قال (وكلم الله موسى تكليماً) فهذا المقصود اختار لفظه الغيبة وأما قوله «وآتيناه عيسى بن مريم البينات» فإمّا اختار لفظ المخاطبة لأن الضمير في قوله (وآتيناه) ضمير التعظيم ، وتعظيم المؤتى يدل على عظمة الإيتاء .

﴿السؤال الثاني﴾ لم خص موسى وعيسى من بين الأنبياء بالذكر؟ وهل يدل ذلك على أنهما أفضل من غيرهما؟

والجواب : سبب التخصيص أن معجزاتهما أبهر وأقوى من معجزات غيرهما ، وأيضاً فأمتهما موجودون حاضرون في هذا الزمان ، وأمم سائر الأنبياء ليسوا موجودين ، فتخصيصهما بالذكر تنبيه على الطعن في أمتهما . كأنه قيل : هذان الرسولان مع علو درجاتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد من أمتهما ، بل نازعوا وخالفوا ، وعن الواجب عليهم في طاعتها أعرضوا

﴿السؤال الثالث﴾ تخصيص عيسى بن مريم بإيتاء البينات ، يدل أو يوهم أن إيتاء البينات ما حصل في غيره ، ومعلوم أن ذلك غير جائز فان قلتم : إنما خصهما بالذكر لأن تلك البينات أقوى؟ فنقول : إن 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 أفعال 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 أنه جمع قلة ، والله أعلم .

أما قوله تعالى «وأيدناه بروح القدس» ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ القدس تنقله أهل الحجاز وتخففه تميم

﴿المسألة الثانية﴾ في تفسيره أقوال : الأول قال الحسن : القدس هو الله تعالى ، وروحه جبريل عليه السلام ، والاضافة للتشريف ، والمعنى أعناه بجبريل عليه السلام في أول أمره وفي وسطه وفي آخره ، أما في أول الأمر فلقوله (فنفخنا فيه من روحنا) وأما في وسطه فلأن جبريل عليه السلام علمه العلوم ، وحفظه من الأعداء ، وأما في آخر الأمر فحين أرادت اليهود قتله أعانه جبريل عليه السلام ورفعته الى السماء والذي يدل على أن روح القدس جبريل عليه السلام قوله تعالى (قل نزله روح القدس)

﴿والقول الثاني﴾ وهو المنقول عن ابن عباس أن روح القدس هو الاسم الذي كان يحيى به

عيسى عليه السلام الموتى

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول أبي مسلم: أن روح القدس الذي أيد به يجوز أن يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى فيه، وأبانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع نطقتي الذكر والآثى ثم قال تعالى ﴿ولو شاء الله ماقتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات﴾ وفيه مسائل ﴿المسألة الأولى﴾ تعلق هذه بما قبلها هو أن الرسل بعد ما جاءتهم البينات، ووضحت لهم الدلائل والبراهين، اختلفت أقوامهم، فمنهم من آمن ومنهم من كفر، وبسبب ذلك الاختلاف تقاتلوا وتحاربوا

﴿المسألة الثانية﴾ احتج القائلون بأن كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الآية، وقالوا تقدير الآية: ولو شاء الله أن لا يقتلوا لم يقتلوا، والمعنى أن عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال، وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم، فحيث وجد الاقتتال علمنا أن مشيئة عدم الاقتتال مفقودة، بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال، ولا شك أن ذلك الاقتتال معصية، فدل ذلك على أن الكفر والايان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته، وعلى أن قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بإرادة الله تعالى

وأما المعتزلة فقد أجابوا عن هذا الاستدلال، وقالوا: المقصود من الآية بيان أن الكفار إذا قتلوا وقتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بأن يقال: انه تعالى لو شاء لأهلكهم وأبادهم أو يقال: لو شاء لسلب القوى والقدر منهم أو يقال: لو شاء لمنعهم من القتال جبراً أو قسراً وإذا كان كذلك فقوله (ولو شاء الله) المراد منه هذه الأنواع من المشيئة، وهذا كما يقال: لو شاء الامام لم يعبد الجوس النار في مملكته، ولم تشرب النصرارى الخمر، والمراد منه المشيئة التي ذكرناها، وكذا ههنا، ثم أكد القاضى هذه الأجوبة وقال: إذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنتفى على وجوه لم يكن فى الظاهر دلالة على الوجه المخصوص، لا سيما وهذه الأنواع من المشيئة متباينة متنافية والجواب: أن 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 حاصلًا، وتخصيص المشيئة بمشيئة خاصة، وهى إمامشيئة الهلاك، أو مشيئة سلب القوى والقدر، أو مشيئة القهر والاجبار، تقييد للمطلق وهو غير جائز، وكما أن هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع، وذلك لأن الله تعالى إذا كان عالماً بوقوع الاقتتال، والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين

النفي والاثبات ، وبين السلب والايجاب ، فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو أراد عدم الاقتتال لكان قد أراد الجمع بين النفي والاثبات وذلك محال ، فثبت أن ظاهر الآية على صدق قولهم ، والبرهان القاطع على ضد قولهم وبالله التوفيق

ثم قال ﴿ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر﴾ فقد ذكرنا في أول الآية أن المعنى : ولو شاء الله لم يختلفوا ، وإذا لم يختلفوا لم يقتتلوا ، وإذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا ، وهذه الآية دالة على أن الفعل لا يقع إلا بعد حصول الداعى ، لأنه بين أن الاختلاف يستلزم التقاتل ، والمعنى أن اختلافهم في الدين يدعوهم إلى المقاتلة ، وذلك يدل على أن المقاتلة لا تقع إلا لهذا الداعى ، وعلى أنه متى حصل هذا الداعى وقعت المقاتلة ، فمن هذا الوجه يدل على أن الفعل ممتنع الوقوع عند عدم الداعى ، وواجب عند حصول الداعى ، ومتى ثبت ذلك ظهر أن الكل بقضاء الله وقدره ، لأن الدواعى تستند لا محالة إلى داعية يخلقها الله في العبد دفعا للتسلسل ، فكانت الآية دالة أيضا من هذا الوجه على صحة مذهبنا

ثم قال ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا﴾ قان قيل : فما الفائدة في التكرير ؟

قلنا : قال الواحدى رحمه الله تعالى : إنما كرره تأكيذا للكلام ، وتسكديا لمن زعم أنهم فعلوا ذلك من عند أنفسهم ، ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى

ثم قال ﴿ولكن الله يفعل ما يريد﴾ فيوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله ، واحتج الأصحاب بهذه الآية على أنه تعالى هو الخالق لايمان المؤمنين ، وقالوا : لأن الخصم يساعد على أنه تعالى يريد الايمان من المؤمن ، ودلت الآية على أنه يفعل كل ما يريد ، فوجب أن يكون الفاعل لايمان المؤمن هو الله تعالى ، وأيضا لما دل على أنه يفعل كل ما يريد فلو كان يريد الايمان من الكفار لفعل فيهم الايمان ، ولكانوا مؤمنين ، ولما لم يكن كذلك دل على أنه تعالى لا يريد الايمان منهم ، فكانت هذه الآية دالة على مسألة خلق الأعمال ، وعلى مسألة إرادة الكائنات والمعترلة يقيدون المطلق ويقولون : المراد يفعل كل ما يريد من أفعال نفسه ، وهذا ضعيف لوجوه أحدها : أنه تقييد للمطلق . والثانى : أنه على هذا القميد تصير الآية بيانا للواضحات ، فانه يصير معنى الآية أنه يفعل مايفعله . الثالث : أن كل أحد كذلك فلا يكون فى وصف الله تعالى بذلك دليلا على كمال قدرته وعلو مرتبته والله أعلم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ لَا يَبِيعُ فِيهِ
وَلَا خَلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ «٢٥٤»

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا يبيع فيه ولا خلة

ولا شفاعاة والكافرون هم الظالمون﴾

اعلم أن أصعب الأشياء على الانسان بذل النفس في القتال ، وبذل المال في الانفاق ، فلما قدم الأمر بالقتال أعقبه بالأمر 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 الأمر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت ، ثم أعقبه بالأمر بالانفاق في الجهاد ، وهو قوله (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا)

إذا عرفت وجه النظم فنقول : في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المعتزلة احتجوا على أن الرزق لا يكون إلا 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 ، والأصحاب قالوا ظاهر الآية وان كان يدل على الأمر بانفاق كل ما كان رزقا إلا أنا نخص هذا الأمر بانفاق كل ما كان رزقا حلالا

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في أن قوله (أنفقوا) مختص بالانفاق الواجب كالزكاة أم هو عام في كل الانفاقات سواء كانت واجبة أو مندوبة ، فقال الحسن : هذا الأمر مختص بالزكاة ، قال لأن قوله (من قبل أن يأتي يوم لا يبيع فيه ولا خلة) كالوعد والوعيد لا يتوجه إلا على الواجب ، وقال الأكثرون : هذا الأمر يتناول الواجب والمندوب ، وليس في الآية وعيد ، فكأنه قيل : حصلوا منافع الآخرة حين تكونون في الدنيا ، فانكم إذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها في الآخرة ، والقول الثالث أن المراد منه الانفاق في الجهاد : والدليل عليه أنه مذكور بعد الأمر بالجهاد ، فكان المراد منه الانفاق في الجهاد ، وهذا قول الأصم

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (لا يبيع ، ولا خلة ، ولا شفاعاة) بالنصب ، وفي سورة إبراهيم عليه السلام (لا يبيع 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 ولا جدال)

﴿ المسألة الرابعة ﴾ المقصود من الآية أن الانسان يجيء وحده ، ولا يكون معه شيء مما حصله في الدنيا ، قال تعالى (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتكم ما حولناكم وراء ظهوركم) وقال (ونزثه ما يقول ويأتينا فردا)

أما قوله ﴿ لا يبيع فيه ﴾ ففيه وجهان : الأول : أن البيع ههنا بمعنى الفدية ، كما قال (فالיום لا يؤخذ منكم فدية) وقال (ولا يقبل منها عدل) وقال (وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها) فكانه قال : من قبل أن يأتي يوم لا تجارة فيه فتكتسب ما تفتدى به من العذاب . والثاني : أن يكون المعنى : قدموا لأنفسكم من المال الذي هو في ملككم قبل أن يأتي اليوم الذي لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة حتى يكتسب شيء من المال

أما قوله ﴿ ولا خلة ﴾ فالمراد المودة ، ونظيره من الآيات قوله تعالى (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) وقال (وتقطعت بهم الأسباب) وقال (ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضهم بعضا) وقال حكاية عن الكفار (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم) وقال (وما للظالمين من أنصار) وأما قوله (ولا شفاعة) يقتضى نفى كل الشفاعات

واعلم أن قوله ﴿ ولا خلة ولا شفاعة ﴾ عام في الكل ، إلا أن سائر الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين ، وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين ، وقد بيناه في تفسير قوله تعالى (واثقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله لا تجرى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة)

واعلم أن السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة أمور : أحدها : أن كل أحد يكون مشغولاً بنفسه ، على ما قال تعالى (لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه) والثاني : أن الخوف الشديد غالب على كل أحد ، على ما قال (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) والثالث : أنه إذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار مبغضاً لمدين الأمرين ، وإذا صار مبغضاً لهما صار مبغضاً لمن كان موصوفاً بهما

أما قوله تعالى ﴿ والكاغرون هم الظالمون ﴾ فنقل عن عطاء بن يسار أنه كان يقول : الحمد لله الذي قال (والكاغرون هم الظالمون) ولم يقل الظالمون هم الكاغرون ، ثم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوها : أحدها : أنه تعالى لما قال (ولا خلة ولا شفاعة) أوهم ذلك نفى الخلة والشفاعة مطلقاً ، فذكر تعالى عقيبه (والكاغرون هم الظالمون) ليدل على أن ذلك النفي مختص بالكاغرين ، وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على إثبات الشفاعة في حق الفساق ، قال القاضي : هذا التأويل غير صحيح لأن قوله (والكاغرون هم الظالمون) كلام مبتدأ فلم يجب تعليقه بما تقدم

والجواب : أنا لو جعلنا هذا الكلام مبتدأ تطرق الخلف إلى كلام الله تعالى ، لأن غير الكافرين قد يكون ظالماً ، أما إذا علقناه بما تقدم زال الاشكال فوجب المصير إلى تعليقه بما قبله

﴿التأويل الثاني﴾ أن الكافرين إذا 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 ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا)

﴿والتأويل الثالث﴾ أن الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم وأنتم أيها الحاضرون لا تقتدوا بهم في هذا الاختيار الرديء ، ولكن قدموا لأنفسكم ما تجعلونه يوم القيامة فدية لأنفسكم من عذاب الله

﴿والتأويل الرابع﴾ الكافرون هم الظالمون لأنفسهم بوضع الأمور في غير مواضعها ، لتوقعهم الشفاعة ممن لا يشفع لهم عند الله ، فانهم كانوا يقولون في الأوثان : هؤلاء شفعاؤنا عند الله ، وقالوا أيضاً : مانعدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى فمن عبد جماداً وتوقع أن يكون شفيعاً له عند الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير ممن لا يجوز التوقع منه

﴿والتأويل الخامس﴾ المراد من الظلم ترك الانفاق ، قال تعالى (آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً) أي أعطت ولم تمنع فيكون معنى الآية والكافرون التاركون للانفاق في سبيل الله ، وأما المسلم فلا بد وأن ينفق منه شيئاً قل أو كثير

﴿والتأويل السادس﴾ (والكافرون هم الظالمون) أي هم الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم العظيم فيه ، كما يقال : العلماء هم المتكلمون أي هم الكاملون في العلم . فكذا ههنا ، وأكثر هذه الوجوه قد ذكرها القفال رحمه الله والله أعلم

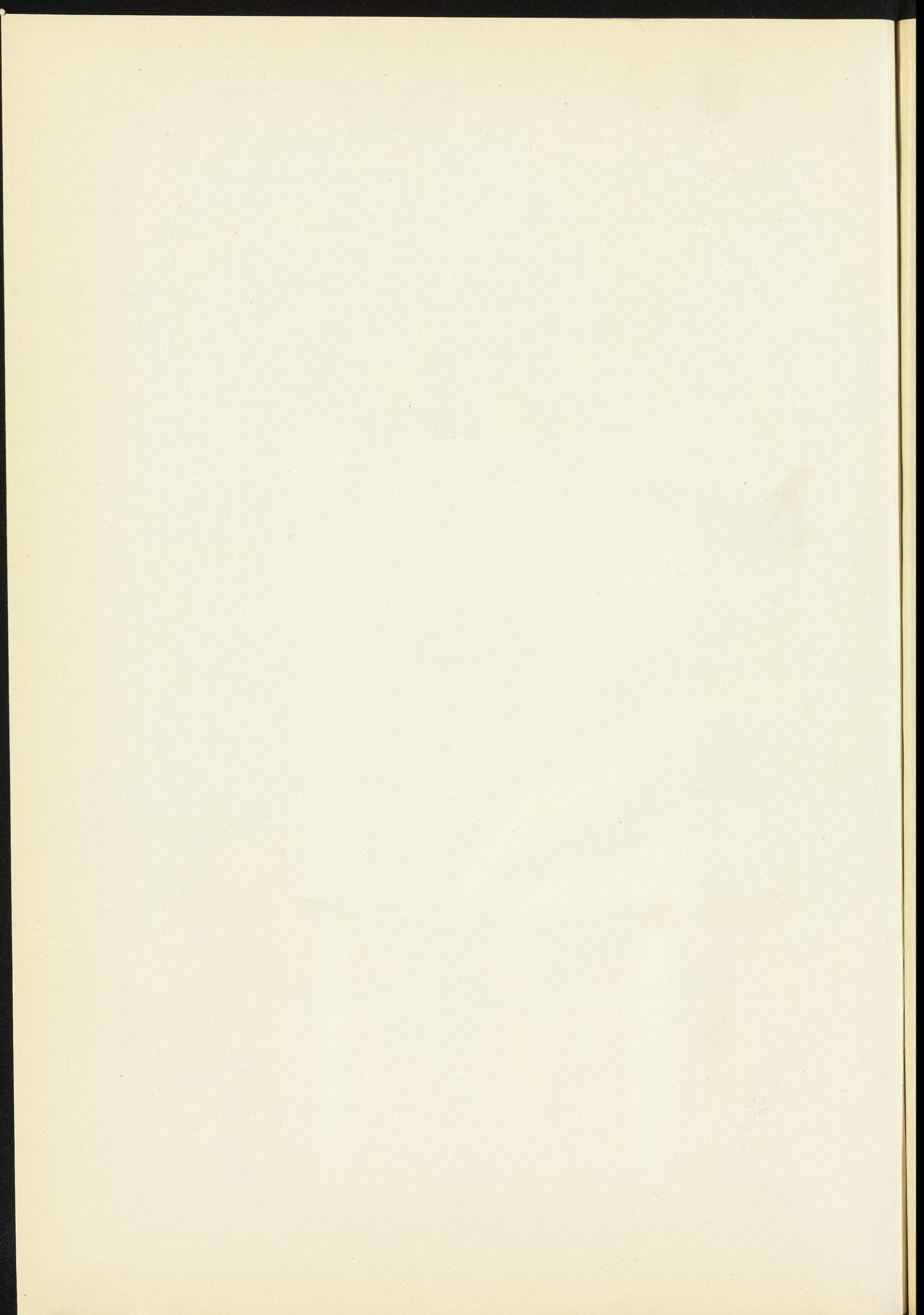
تم الجزء السادس، ويليه ان شاء الله تعالى الجزء السابع ، وأوله قوله تعالى
«الله لا إله إلا هو الحي القيوم» أعان الله على إكمال

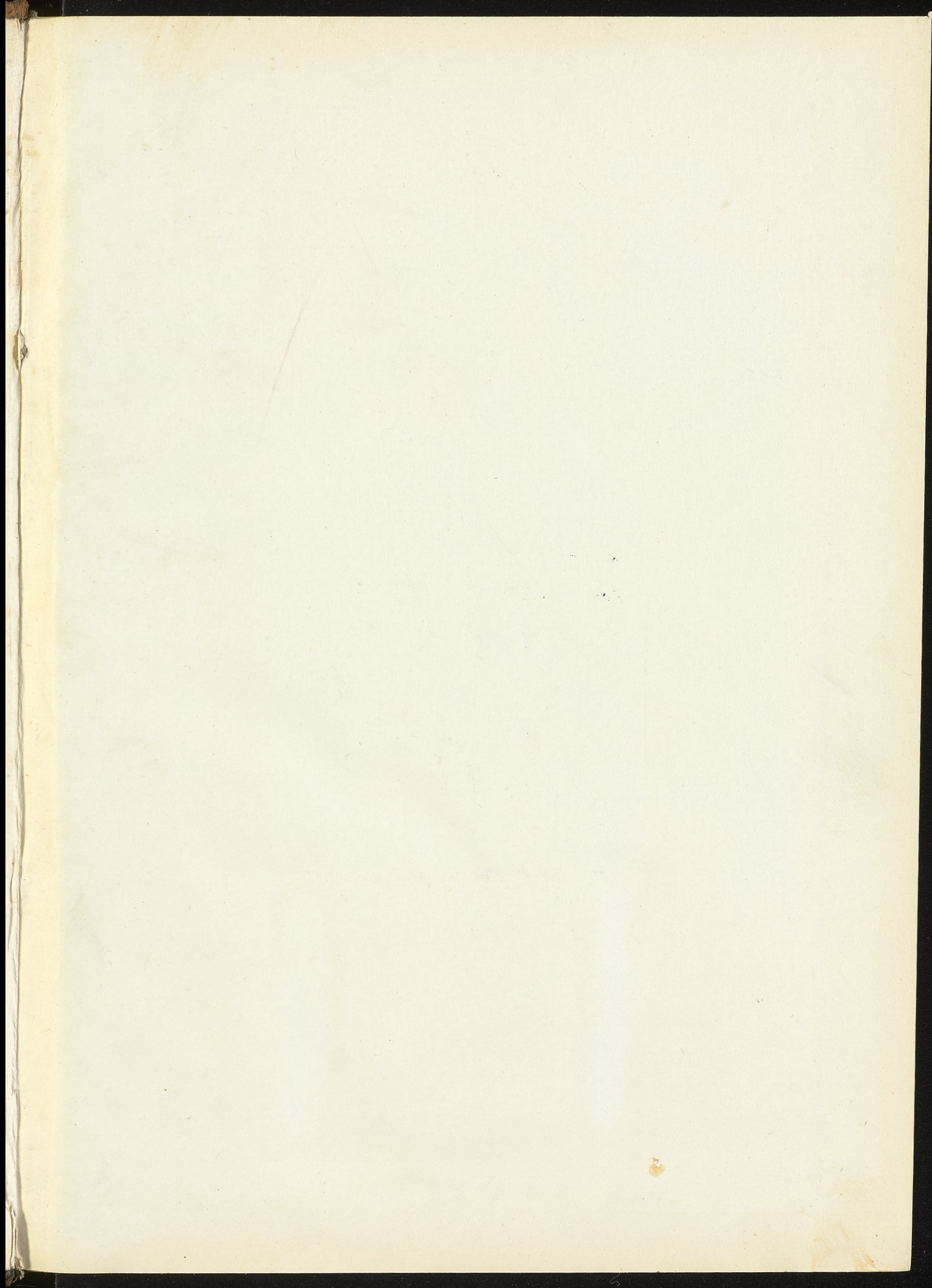
لِجَنَّةِ السَّائِسِ

من تفسير الامام الفخر الرازي

صفحة	صفحة
٥٠ قوله تعالى « ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو »	٢ قوله تعالى « سل نبي إسرائيل كم آتيناهم »
٥٠ ذم الخمر وذكر مضارها « بالهامش » للصحيح	٣ « » « ومن يبدل نعمة الله »
٥٣ قوله تعالى « ويسألونك عن اليتامى »	٤ « » « زين للذين كفروا الحياة الدنيا »
٥٧ « » « ولا تسكحوا المشركات حتى يؤمنن » الآية	٧ « » « ويسخرون من الذين آمنوا »
٦٦ « » « ويسألونك عن المحيض »	٨ « » « والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة »
٧٥ « » « نساءؤكم حرث لكم » الآية	٩ « » « والله يرزق من يشاء »
٧٩ « » « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » الآية	١١ « » « كان الناس أمة واحدة »
٨١ « » « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم » الآية	١٦ « » « ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه »
٨٥ « » « للذين يؤلون من نسائهم »	١٨ « » « أم حسبتم أن تدخلوا الجنة »
٩١ « » « والمطلقات يتربصن بأنفسهن » الآية	١٩ « » « ولما يأتكم مثل الذين خلوا »
٩٩ « » « وبعولتهن أحق بردهن »	٢٣ « » « يسألونك ماذا ينفقون »
١٠١ « » « وللرجال عليهن درجة »	٢٧ « » « كتب عليكم القتال »
١٠٢ « » « الطلاق مرتان »	٢٨ « » « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم »
١٠٥ « » « ولا يحل لكم أن تأخذوا بما آتتموهن شيئا »	٣٠ قوله تعالى « يسألونك عن الشهر الحرام »
	٤٠ « » « إن الذين آمنوا والذين هاجروا » الآية
	٤٢ « » « يسألونك عن الخمر والميسر »

صفحة	صفحة
١٧٢	١٠٧
قوله تعالى «وللمطلقات متاع بالمعروف»	قوله تعالى «الا أن يخافا ألا يقيما
١٧٢	حدود الله»
« ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت»	١١١ «فانطلقها فلا تحل له من بعد»
١٧٦ «إن الله لذو فضل على الناس»	١١٥ «وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن»
١٧٧ «وقاتلوا في سبيل الله»	١١٧ «ولا تمسكوهن ضرارا»
١٧٧ «من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا»	١٢٤ «والوالدات يرضعن أولادهن»
١٨١ قصة طالوت	١٢٨ «وعلى المولود له رزقهن»
١٨١ قوله تعالى « ألم تر إلى المسأ من بني إسرائيل»	١٢٩ «لا تضار والدة بولدها»
١٨٤ «وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا»	١٣٢ «وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم»
١٨٧ «وقال لهم نبيهم إن آية ملكة»	١٣٣ عدة الوفاة
١٩١ «فلبسنا فصل طالوت بالجنود»	١٣٣ قوله تعالى «والذين يتوفون منكم»
١٩٧ «كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله»	١٣٨ «ولا جناح عليكم فيما عرضتم به»
٢٠٠ «فهزموهم باذن الله»	١٤٢ «ولا تعزموا عقدة النكاح»
٢٠١ «وآناه الله الملك والحكمة»	١٤٤ حكم المطلقة قبل الدخول
٢٠٧ «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» الآية	١٤٤ قوله تعالى «لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن»
٢١٥ «ورفع بعضهم درجات»	١٥٠ «وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن»
٢١٨ «ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم»	١٥٥ «حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى»
٢٢٠ «يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم الآية»	١٦٨ «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا»





COLUMBIA UNIVERSITY



0026814560

DATE DUE DATE DUE

SEMST MAY 31 1986

GI JAN 28 1986

EL MAR 31 1986

GL APR 30 1986

EL MAY 29 1986

EL JUN 30 1986

INSERT

↓

BOOK CARD
 PLEASE DO NOT REMOVE.
 A TWO DOLLAR FINE WILL
 BE CHARGED FOR THE LOSS
 OR MUTILATION OF THIS CARD.

7 MAIN ENTRY

105-00500

1 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80
 PRINTED IN U.S.A.

Columbia University

10868836

JUN 26 1964

