

التفسير الحكيم

للإمام

أبي عبد الله محمد بن جرير الطبري

OLIN

BP.

130

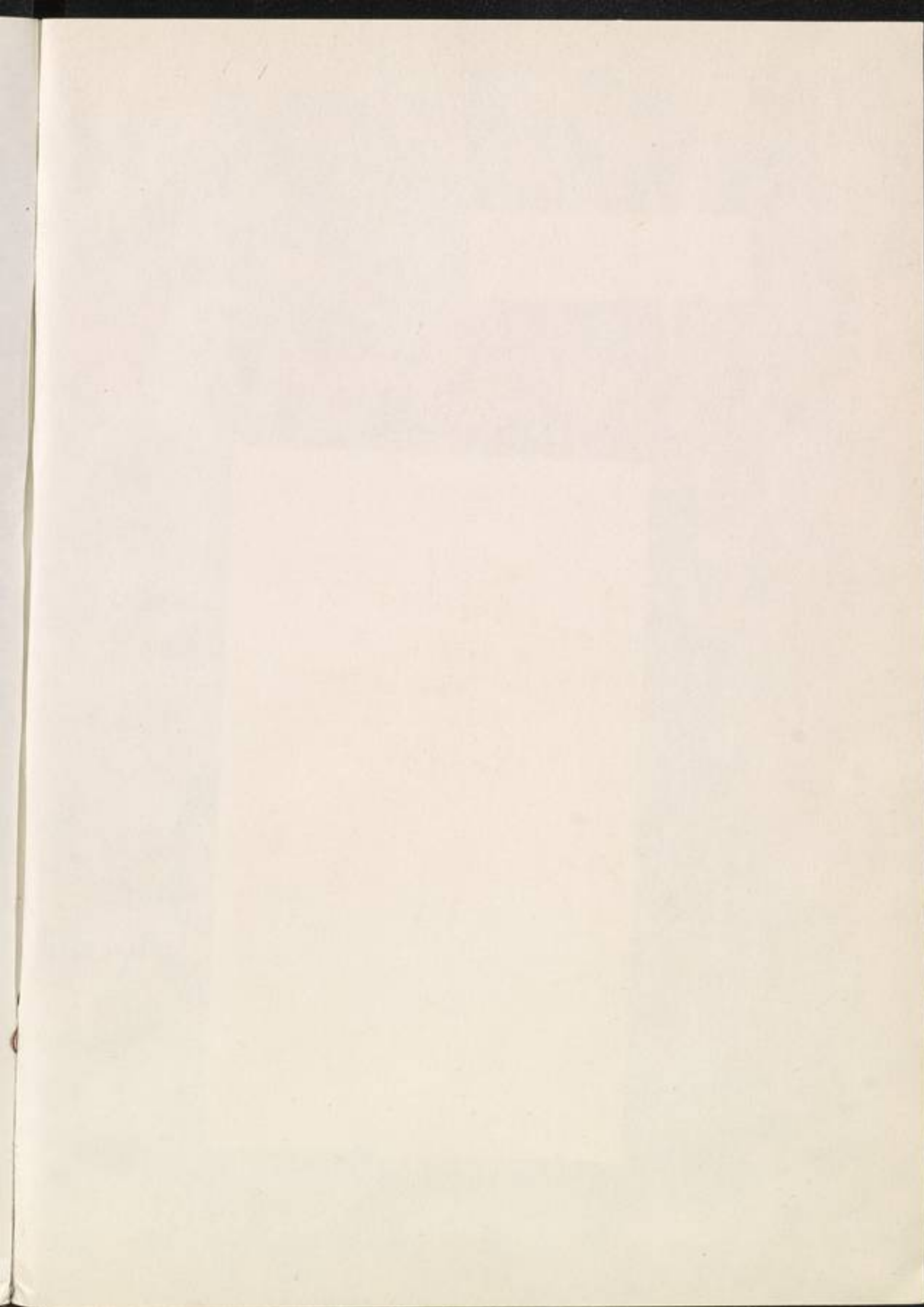
.4

R35

425-6







فهرس

لجزء الخامس

من

التفسير الكبير

للإمام

الشيخ الفقيه  
السيد محمد باقر  
الكاظمي



صفحة	صفحة
٤١	٢
قوله تعالى «ولكن البر من آمن» الآية	قوله تعالى «يا أيها الناس كلوا مما في
٤٧	الارض» الآية
» » » «والموفون بمعهدم إذا	٣
عاهدوا» الآية	» » » «ولا تتبعوا خطوات الشيطان»
٤٩	٤
» » » «في البأساء والضراء» الآية	» » » «إنما يأمركم بالسوء والفحشاء»
٥٠	٦
» » » «يا أيها الذين آمنوا كتب	» » » «وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل
عليكم القصاص»	الله» الآية
٥٤	٨
» » » «الحر بالحر والعبد بالعبد»	» » » «ومثل الذين كفروا» الآية
٥٦	٩
» » » «فمن عفى له من أخيه شئ»	» » » «يا أيها الذين آمنوا كلوا من
٦٠	٦٠
» » » «ذلك تخفيف من ربكم ورحمة»	طيباب ما رزقناكم» الآية
٦١	١١
» » » «ولكم في القصاص حياة» الآية	» » » «إنما حرم عليكم الميتة والدم»
٦٤	١٥
» » » «كتب عليكم إذا حضر أحدكم	الفصل الأول فيما يتعلق بالميتة
الموت» الآية	١٧
٦٤	١٩
» » » «ان ترك خيراً» الآية	ذكاة الجنين
٦٦	٢١
» » » «لوالدين والأقربين» الآية	الفصل الثاني في تحريم الدم
٦٩	٢٢
» » » «فمن بدله بعد ما سمعه» الآية	الفصل الثالث في التحزير
٧١	٢٣
» » » «فمن خاف من موصى جنفا	الفصل الرابع في تحريم ما أهل به لغير
أو إثمًا» الآية	الله تعالى
٧٥	٢٤
» » » «يا أيها الذين آمنوا كتب	الفصل السادس في المضطر
عليكم الصيام» الآية	٢٧
٧٧	٢٨
» » » «أياماً معدودات» الآية	قوله تعالى «إن الذين يكتُمون ما أنزل
٨٠	الله» الآية
» » » «فمن كان منكم مريضاً» الآية	٣٠
٨٦	» » » «وأولئك الذين اشتروا
» » » «وعلى الذين يطيقونه» الآية	الضلالة بالهدى»
٨٩	٣٥
» » » «فمن تطوع خيراً فهو خير له»	» » » «ذلك بأن الله نزل الكتاب
٨٩	بالحق» الآية
» » » «وأن تصوموا خير لكم» الآية	٣٧
٩٠	» » » «ليس البر أن تولوا وجوهكم»
القرآن» الآية	

صفحة	صفحة
١٣٩	٩٦
قوله تعالى «وقاتلوا في سبيل الله الذين	قوله تعالى «فمن شهد منكم الشهر فبصمه»
يقاتلونكم» الآية	» » ٩٩
» » ١٤١	بكم العسر» الآية
» » ١٤٢	» » ١٠٢
» » ١٤٣	«وإذا سألك عبادي عني فاني
الحرام» الآية	قريب» الآية
» » ١٤٥	» » ١١١
» » ١٤٦	» » ١١٢
» » ١٤٧	» » ١١٦
» » ١٤٨	» » ١١٨
» » ١٤٩	» » ١١٩
» » ١٥١	» » ١٢٠
» » ١٥٩	» » ١٢٢
» » ١٦٥	» » ١٢٤
» » ١٦٦	» » ١٢٦
» » ١٦٧	» » ١٢٧
» » ١٦٩	» » ١٣٠
» » ١٧٠	» » ١٣٦
» » ١٧٣	من ظهورها» الآية
» » ١٧٥	
» » ١٧٨	
ولا جدال» الآية	

صفحة	صفحة
٢١٢	١٨٣
قوله تعالى «فن تعجل في يومين فلا له عليه» الآية	قوله تعالى «وما تفعلوا من خير يبله الله»
» » ٢١٥	» » ١٨٨
» » ٢١٨	» » ١٩٥
» » ٢٢١	» » ١٩٧
» » ٢٢٢	الناس» الآية
» » ٢٢٣	» » ١٩٩
» » ٢٢٥	» » ٢٠٠
» » ٢٢٩	» » ٢٠٢
البيئات	» » ٢٠٤
» » ٢٣١	آتنا في الدنيا» الآية
الله» الآية	» » ٢٠٦
» » ٢٣٨	الدنيا حسنة» الآية
» » ٢٣٨	» » ٢١٠
» » ٢٣٨	معدودات» الآية

تم الفهرس



التفسير الكبير

للأمام

الشيخ الفاضل  
الشيخ الفاضل  
الشيخ الفاضل

الجزء الخامس

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿١٦٨﴾، إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾

قوله عز وجل ﴿يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين﴾ إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴿١﴾  
اعلم أنه تعالى لما بين التوحيد ودلائله ، وما للموحدين من الثواب ، وأتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله أندادا ، ويتبع رؤساء الكفرة أتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين ، واحسانه اليهم ، وأن معصية من عصاه ، وكفر من كفر به ، لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم ، قال ﴿يا أيها الناس كلوا مما في الأرض﴾ وفيه مسائل  
﴿المسألة الاولى﴾ قال ابن عباس : نزلت الآية في الذين حرموا على أنفسهم السواحب ، والوصائل ، والبحائر ، وهم قوم من ثقيف ، وبني عامر بن صعصعة ، وخزاعة ، وبني مدلج  
﴿المسألة الثانية﴾ الحلال المباح : الذي انحلت عقدة الحظر عنه : وأصله من الحل الذي هو تقيض العقد . ومنه : حل بالمكان إذا نزل به ، لانه حل شد الارتحال للنزول . وحل الدين إذا وجب ، لانحلال العقدة بانقضاء المدة ، وحل من احرامه ، لانه حل عقدة الاحرام ، وحلت عليه العقوبة ، أي وجبت لانحلال العقدة بالمساعة من العذاب ، والحلة الازار والرداء . لانه يحل عن الطي للبس ، ومن هذا تحلة اليمين . لان عقدة اليمين تنحل به . واعلم أن الحرام قد يكون حراما لحبته ، كالميتة والدم والخمر . وقد يكون حراما لالحبته ، كملك الغير إذا لم يأذن في أكله فالحلال هو الخالي عن القيدين

(المسألة الثالثة) قوله (حلالا طيبا) ان شئت نصبته على الحال مما في الارض ، وان شئت نصبته على أنه مفعول

(المسألة الرابعة) الطيب في اللغة قد يكون بمعنى الطاهر ، والحلال يوصف بأنه طيب ، لان الحرام يوصف بأنه خبيث ، قال تعالى (قل لا يستوى الخبيث والطيب) والطيب في الاصل هو ما يستلذ به ويستطاب . ووصف به الطاهر . والحلال على جهة التشبيه . لان النجس تكرهه النفس فلا تستلذه والحرام غير مستلذ . لان الشرع يزجر عنه . وفي المراد بالطيب في الآية وجهان . الاول أنه المستلذ لان نالو حملناه على الحلال ازم التكرار فعلى هذا إنما يكون طيبا إذا كان من جنس ما يشبهه لانه ان تناول ما لا شهوة له فيه عا دحراما وان كان يبعد أن يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة . والثاني : المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار . قلنا : لانسلم ، فان قوله (حلالا) المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله (طيباً) المراد منه أن لا يكون متعلقا به حق الغير فان أكل الحرام وإن استطابه الآكل ، فن حيث يفضى إلى العقاب يصير مضرة ، ولا يكون مستطاباً ، كما قال تعالى (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا)

أما قوله تعالى (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) ففيه مسائل؛

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر والكسائي ، وهي إحدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم (خطوات) بضم الحاء والطاء ، والباقون بسكون الطاء . أما من ضم العين فلأن الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع ، كما فعل بالأسماء اتى على هذا الوزن ، نحو غرفة وغرفات . وتحريك العين للجمع كما فعل في نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة ، وذلك أن ما كان اسما جمعت بتحريك العين ، نحو تمرة وتمرات ، وغرفة وغرفات ، وشهوة وشهوات ، وما كان نعتاً جمع بسكون العين نحو : ضخمة وضخات ، وعجلة وعجلات ، والخطوة من الأسماء لامن الصفات ، فيجمع بتحريك العين ، وأما من خفف العين فبقاه على الأصل وطلب الحقة

(المسألة الثانية) قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائي : الخطوة والخطوة بمعنى واحد وحكى عن الفراء : خطوات الخطوة ما بين القدمين ، كما يقال : حثوث حثوة ، والحثوة اسم لما تحثيث ، وكذلك غرفت غرفة ، والغرفة اسم لما اغترفت ، وإذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى ، كما أن الغرفة هي الشيء المغترف بالكف ، فيكون المعنى : لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه ، لأن الخطوة اسم مكان ، وهذا قول الزجاج وابن قتيبة ، فانهما قالا : خطوات الشيطان طرقه وإن جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائي ، فالتقدير : لا تأتموا به ، ولا تقفوا أثره ،

والمعنيان متقاربان ، وإن اختلف التقديران . هذا ما يتعلق باللغة ، وأما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة ، بل كأنه قيل لمن أبيع له الأكل على الوصف المذكور : احذر أن تتعداه إلى ما يدعوك إليه الشيطان ، وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطي الحلال إلى الشبه ، كما زجره عن تخطيه إلى الحرام ، لأن الشيطان إنما يلقى إلى المرء ما يجرى مجرى الشبهة ، فيزين بذلك ما لا يحل له : فزجر الله تعالى عن ذلك ، ثم بين العلة في هذا التحذير ، وهو كونه عدواً مبنياً أي مظاهر بالعداوة ، وذلك لأن الشيطان التزم أموراً سبعة في العداوة ، أربعة منها في قوله تعالى (ولا ضلهم ولا منينهم ، ولأمرتهم فليبتكن آذان الأنعام ، ولأمرتهم فليغيرن خلق الله) وثلاثة منها في قوله تعالى (لا تمدن لهم صراطك المستقيم ، ثم لا تينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين) فلما التزم الشيطان هذه الأمور كان عدواً متظهِراً بالعداوة ، فلماذا وصفه الله تعالى بذلك

وأما قوله تعالى ﴿إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ فهذا كال تفصيل لجملة عداوته ، وهو مشتمل على أمور ثلاثة : أولها : السوء . وهو تناول جميع المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب . وثانيها : الفحشاء ، وهي نوع من السوء ، لأنها أقيح أنواعه ، وهو الذي يستعظم ويستفحش من المعاصي . وثالثها (أن تقولوا على الله ما تعلمون) وكأنه أقيح أنواع الفحشاء ، لأنه وصف الله تعالى بما لا ينبغي من أعظم أنواع الكبر ، فصارت هذه الجملة كال تفسير لقوله تعالى (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) فيدخل في الآية أن الشيطان يدعو إلى الصغائر والكبائر ، والكفر والجهل بالله ، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن أمر الشيطان ووسوسته ، عبارة عن هذه الخواطر التي نجهدها من أنفسنا ، وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه : أحدها : اختلفوا في ماهياتها ، فقال بعضهم انها حروف وأصوات خفية ، وقال الفلاسفة : انها تصورات الحروف والأصوات وتخيلاتها ، على مثال الصور المنطبعة في المرايا ، فان تلك الصور تشبه تلك الأشياء من بعض الوجوه ، وان لم تكن مشابهة لها في كل الوجوه

ولقائل أن يقول : صور هذه الحروف وتخيلاتها ، هل تشبه هذه الحروف في كونها حروفاً أو لا تشبهها ؟ فان كان الأول فصور الحروف حروف ، فعاد القول إلى أن هذه الخواطر أصوات وحروف خفية ، وان كان الثاني لم تكن تصورات هذه الحروف حروفاً ، لكني أجد من نفسى هذه الحروف والأصوات مرتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج ، والعربي لا يتكلم في

قلبه إلا بالعربية ، وكذا العجمي ، وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها ، لا يكون إلا على مطابقة تعاقبها وتواليها في الخارج ، ثبت أنها في أنفسها حروف وأصوات خفية . وثانيها : أن فاعل هذه الخواطر من هو ؟ أما على أصلنا وهو أن خالق الحوادث بأسرها هو الله تعالى ، فالأمر ظاهر ، وأما على أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك ، وأيضا فلا أن المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى ، وفيها ما يكون كذبا وسخفا ، لزم كون الله موصوفا بذلك تعالى الله عنه ، ولا يمكن أن يقال : ان فاعلها هو العبد ، لأن العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ، ويحتمل في دفعها عن نفسه مع أنها البتة لا تندفع ، بل ينتجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال ، فاذا ن لا بد ههنا من شيء آخر ، وهو اما الملك واما الشيطان ، فلعلمهما يتكلمان بهذا الكلام في أقصى الدماغ ، وفي أقصى القلب ، حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم ، فانه يسمع هذه الحروف والأصوات ثم ان قلنا بأن الشيطان والملوك ذوات قائمة بأنفسها ، غير متحيزة البتة ، لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الأفعال ، وان قلنا بأنها أجسام لطيفة لم يبعد أيضا أن يقال : انها وان كانت لا تتولج بواطن البشر الا أنهم يقدرون على إيصال هذا الكلام إلى بواطن البشر ، ولا بعد أيضا أن يقال انها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضائق باطن البشر ، ومخارق جسمه ، وتوصل الكلام إلى أقصى قلبه ودماغه ، ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب ، بحيث يكون اتصال بعض أجزائه ببعض اتصالا لا ينفصل ، فلا جرم لا يقتضى نفوذها في هذه المضائق والمخارق انفصالا ، وتفرق أجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والأمر في معرفة حقائقها عند الله تعالى ، وبما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى (إذ يوحى ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا) أي لهم وهم اثبات وشجعهم على أعدائهم ، ويدل عليه من الأخبار قوله عليه الصلاة والسلام «ان للشيطان لمة بابن آدم ولللك لمة» وفي الحديث أيضا «إذا ولد المولود لبني آدم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جائم على أذن قلبه الايسر والملك جائم على أذن قلبه الايمن فهما يدعوانه» ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي إلى الخير بالقوة العقلية ، وفسر الشيطان الداعي إلى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن الشيطان لا يأمر إلا بالقبايح ، لأنه تعالى ذكره بكلمة «إنما» وهي للحصر ، وقال بعض العارفين : ان الشيطان قد يدعو إلى الخير ، لكن ليرض أن يجرد منه إلى الشر وذلك يدل على أنواع : اما أن يجرد من الأفضل الى الفاضل ، ليتمكن من أن يجرحه من الفاضل الى الشر ، واما أن يجرد من الفاضل الأسهل الى الأفضل الأشق ، ليصير إزدياد المشقة سبباً

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آَلَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْ  
كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ «١٧٠»

لحصول النفرة عن الطاعة بالكليّة

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق ، لأنه وإن كان مقلدا للحق ، لكنه قال ما لا يعلمه ، فصار مستحقاً للذم ، لاندرجه تحت الذم في هذه الآية

(المسألة الرابعة) تمسك نفاة القياس بقوله (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) والجواب عنه : أنه متى قامت الدلالة على أن العمل بالقياس واجب ، كان العمل بالقياس قولاً على الله بما يعلم ، لا بما لا يعلم

قوله تعالى (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما آلفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون)

اعلم أنهم اختلفوا في الضمير في قوله (لهم) على ثلاثة أقوال : أحدها : أنه عائد على «من» في قوله (من يتخذ من دون الله أندادا) وهم مشركو العرب ، وقد سبق ذكرهم . وثانيها : يعود على «الناس» في قوله (بأياها الناس) فعدل عن المخاطبة الى المعايبة ، على طريق الالتفات ، مبالغة في بيان ضلالهم ، كأنه يقول للعقلاء . انظروا الى هؤلاء الحق ما يقولون . وثالثها : قال ابن عباس : نزلت في اليهود ، وذلك حين دعاهم رسول الله إلى الاسلام . فقالوا : نتبع ما وجدنا عليه آباءنا . فهم كانوا خيراً منا ، وأعلم منا ، فعلى هذا الآية مستأنفة ، والكنياية في «لهم» تعود إلى غير المذكور ، إلا أن الضمير قد يعود على المعلوم ، كما يعود على المذكور . ثم حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا (بل نتبع ما آلفينا عليه آباءنا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الكسائي يدغم لام «هل» و «بل» في ثمانية أحرف : التاء كقوله (بل توثرون) والنون (بل تتبع) والتاء (هل ثوب) والسين (بل سولت) والزاي (بل زين) والضاد (بل ضلوا) والظاء (بل ظننتم) والطاء (بل طبع) وأكثر القراء على الاظهار ، ومنهم من يوافق في البعض والاضهار هو الأصل

(المسألة الثانية) (آلفينا) بمعنى وجدنا . بدليل قوله تعالى في آية أخرى (بل نتبع ما وجدنا عليه

آبائنا) ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (وألфия سيدها لدى الباب) وقوله (انهم ألفوا آباهم ضالين) (المسألة الثالثة) معنى الآية : أن الله تعالى أمرهم بأن يتبعوا ما أنزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا تتبع ذلك ، وإنما تتبع آباءنا وأسلافنا ، فكأنهم عارضوا الدلالة بالتقليد ، وأجاب الله تعالى عنهم بقوله (أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الواو في (أولو) واو العطف ، دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة إلى معنى التوبيخ والترجيع ، وإنما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ ، لأنها تقتضى الاقرار بشيء يكون الاقرار به فضيحة ، كما يقتضى الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه

(المسألة الثانية) تقرر هذا الجواب من وجوه : أحدها : أن يقال للقلد : هل تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان أن يعلم كونه محقاً أم لا ؟ فان اعترفت بذلك لم نعلم جواز تقليده إلا بعد أن تعرف كونه محقاً ، فكيف عرفت أنه محق ؟ وان عرفته بتقليد آخر لزم التسلسل ، وان عرفته بالعقل فذاك كاف ، فلا حاجة إلى التقليد ، وإن قلت : ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم كونه محقاً ، فاذن قد جوزت تقليده ، وإن كان مبطلا فاذن أنت على تقليدك لا تعلم أنك محق أو مبطل . وثانيها : هب أن ذلك المتقدم كان عالماً بهذا الشيء إلا أنا لو قدرنا أن ذلك المتقدم ما كان عالماً بذلك الشيء قط وما اختار فيه البتة مذهباً ، فأنت ماذا كنت تعمل ؟ فعلى تقدير أن لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول إلى النظر فكذا ههنا . وثالثها : أنك إذا قلت من قبلك ، فذلك المتقدم كيف عرفته ؟ أعرفته بتقليد أم لا بتقليد ؟ فان عرفته بتقليد لزم اما الدور واما التسلسل ، وإن عرفته لا بتقليد بل بدليل ، فاذا أوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد ، لأنك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل ، مع أن ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفاً له ، ثبت أن القول بالتقليد يفضي ثبوته إلى نفيه فيكون باطلاً

(المسألة الثالثة) إنما ذكر تعالى هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان ، تنبيهاً على أنه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان ، وبين متابعة التقليد ، وفيه أقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال ، وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير دليل ، أو على ما يقوله الغير من غير دليل .

(المسألة الرابعة) قوله (لا يعقلون شيئاً) لفظ عام ، ومعناه الخصوص ، لأنهم كانوا يعقلون كثيراً من أمور الدنيا ، فهذا يدل على جواز ذكر العام مع أن المراد به الخاص

(المسألة الخامسة) قوله (لا يعقلون شيئاً) المراد أنهم لا يعقلون شيئاً من الدين وقوله تعالى

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً

صَمٌّ بِكُمْ عَمِي فَهَمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾

(ولا يبتدون) المراد أنهم لا يبتدون إلى كيفية اكتسابه

قوله تعالى ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمي﴾

فهو لا يعقلون﴾

اعلم أنه تعالى لما حكي عن الكفار أنهم عند الدعاء إلى اتباع ما أنزل الله تركوا النظر والتدبر، وأخلدوا إلى التقليد، وقالوا (بل تتبع ما ألفينا عليه آباءنا) ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين لهم أنهم إنما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء، وقلة الاهتمام بالدين، فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الأنعام، ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة بأحوال الكفار، ويحقق إلى الكافر نفسه إذا سمع ذلك، فيكون كسرا لقلبه. وتضييقا لصدره، حيث صيره كالبهيمة فيكون في ذلك نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن أن يسلك مثل طريقه في التقليد، وههنا مسائل

(المسألة الأولى) نعق الراعي بالغنم: إذا صاح بها وأما نعق الغراب فبالعين المعجمة

(المسألة الثانية) للعلماء من أهل التأويل في هذه الآية طريقان: أحدهما: تصحيح المعنى

بالاضمار في الآية. والثاني: اجراء الآية على ظاهرها من غير اضمار، أما الذين أضمرنا فذكروا وجوها: الأول: وهو قول الأخفش والزجاج وابن قتيبة، كأنه قال: ومثل من يدعو الذين كفروا إلى الحق، كمثل الذي ينعق. فصار الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي إلى الحق، وهو الرسول عليه الصلاة والسلام، وسائر الدعاة إلى الحق، وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها، ووجه التشبيه أن البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم المراد، وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول وألفاظه، وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها، لا جرم حصل وجه التشبيه. الثاني: مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناعق في دعائه مالا يسمع كالغنم. وما يجري مجراه من الكلام، والبهائم لا تفهم: فثبته الاصنام في أنها لا تفهم بهذه البهائم، فإذا كان لا شك أن من دعا بهيمة عد جاهلا، فن دعا حجرا أولى بالذم والجهل، والفرق بين هذا القول وما قبله أن ههنا المحذوف هو المدعو، وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي، وفيه سؤال، وهو أن قوله (الادعاء ونداء) لا يساعد عليه لان الأصنام لا تسمع شيئا. الثالث: قال ابن زيد: مثل



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ  
إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١٧٢﴾

الذين كفروا في دعائهم آلهتهم كمثل الناعق في دعائه عند الجبل ، فانه لا يسمع إلا صدى صوته ،  
فاذا قال : يا زيد . يسمع من الصدى : يا زيد . فكذلك هؤلاء الكفار إذا دعوا هذه الأوثان  
لا يسمعون إلا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء .

(الطريق الثاني) في الآية وهو إجراؤها على ظاهرها من غير اضمار ، وفيه وجهان : أحدهما :  
أن يقول : مثل الذين كفروا في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه الأوثان ، كمثل الراعي إذا تكلم مع  
البهائم ، فكما أنه يقضى على ذلك الراعي بقسلة العقل ، فكذا ههنا . الثاني : مثل الذين كفروا في  
اتباعهم آباءهم ، وتقليد لهم ، كمثل الراعي إذا تكلم مع البهائم ، فكما أن الكلام مع البهائم عبث عديم  
الفائدة ، فكذا التقليد عبث عديم الفائدة

أما قوله تعالى (صم بكم عمى) فاعلم أنه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبييتهم ، فقال (صم  
بكم عمى) لأنهم صاروا بمنزلة الصم في أن الذي سمعوه كأنهم لم يسمعه ، وبمنزلة البكم في أن  
لا يستجيبوا لما دعوا اليه ، وبمنزلة العمى من حيث أنهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم  
يشاهدوها . قال النحويون (صم) أى هم صم وهو رفع على الذم ، أما قوله (فهم لا يعقلون) فالمراد  
العقل الاكتسابي ، لأن العقل المطبوع كان حاصلًا لهم ، قال : العقل عقلا ن . مطبوع ومسموع  
ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما أعرضوا  
عنها فقدوا العقل المكتسب ، ولهذا قيل : من فقد حساً فقد علماً

قوله عز وجل ﴿يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم  
إياه تعبدون﴾

اعلم أن هذه الآية شبيهة بما تقدم من قوله (كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً) ثم نقول : إن الله  
سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة إلى ههنا في دلائل التوحيد والتبوة ، واستقصى في الرد على  
اليهود والنصارى ، ومن هنا شرع في بيان الأحكام

اعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن الأكل قد يكون واجباً ، وذلك عند دفع الضرر عن النفس ، وقد

يكون مندوباً، وذلك أن الضيف قد يتمتع من الأكل إذا انفرد، وينبسط في ذلك إذا ساعد، فهذا الأكل مندوب، وقد يكون مباحاً إذا خلا عن هذه العوارض، والأصل في الشيء أن يكون خالياً عن العوارض، فلا جرم كان مسمى الأكل مباحاً وإذا كان الأمر كذلك كان قوله (كلوا) في هذا الموضع لا يفيد الإيجاب والتدب بل الإباحة

(المسألة الثانية) احتج الأصحاب على أن الرزق قد يكون حراماً بقوله تعالى (من طيبات ما رزقناكم) فإن الطيب هو الحلال، فلو كان كل رزق حلالاً لكان قوله (من طيبات ما رزقناكم) معناه من محلات ما أحلنا لكم، فيكون تكرار أو هو خلاف الأصل. أجابوا عنه بأن الطيب في أصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب، ولعل أقواماً ظنوا أن التوسع في المطاعم، والاستكثار من طيباتها ممنوع منه، فأباح الله تعالى ذلك بقوله: كلوا من لذائذ ما أحلنا لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى (المسألة الثالثة) قوله (واشكروا لله) أمر: وليس بإباحة فإن قيل: الشكر إما أن يكون بالقلب أو باللسان أو بالجوارح. أما بالقلب فهو إما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم، أو العزم على تعظيمه باللسان والجوارح. أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل، فإن العاقل لا ينسى ذلك، فإذا كان ذلك العلم ضرورياً فكيف يمكن إيجابه. وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح، فذلك العزم القلبى مع الإقرار باللسان والعمل بالجوارح. فإذا بينا أنهما لا يجبان كان العزم بأن لا يجب أولى. وأما الشكر باللسان فهو إما أن يقر بالاعتراف له بكونه منعماً. أو بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق، بل هو من باب المندوبات. وأما الشكر بالجوارح والأعضاء فهو أن يأتي بأفعال دالة على تعظيمه، وذلك أيضاً غير واجب. وإذا ثبت هذا فنقول: ظهر أنه لا يمكن القول بوجود الشكر. قلنا: الذى تلخص فى هذا الباب أنه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقاً للتعظيم. واطهار ذلك باللسان أو بسائر الأفعال ان وجدت هناك تهمة

أما قوله تعالى (ان كنتم اياه تعبدون) ففيه مسائل:

(المسألة الاولى) فى هذه الآية وجود: أحدها: (واشكروا لله) ان كنتم عارفين بالله وبنعمته. فعبر عن معرفة الله تعالى بعبادته، اطلاقاً لاسم الاثر على المؤثر. وثانيها: معناه: ان كنتم تريدون أن تعبدوا الله فاشكروه. فان الشكر رأس العبادات: وثالثها: (واشكروا لله) الذى رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون. أى ان صح أنكم تخصونه بالعبادة وتقرون أنه سبحانه هو المنعم لا غير عن أنس رضى الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم «يقول الله تعالى انى والجن والانس فى نبأ عظيم: أخلق ويعبد غيرى، وأرزق ويشكر غيرى»

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ  
اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

(المسألة الثانية) احتج من قال: ان المعلق بلفظ «أن» لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء بهذه الآية. فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة «ان» على فعل العبادة. مع أن من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر أيضا

قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أمرنا في الآية السالفة بتناول الحلال فصل في هذه الآية أنواع الحرام، والكلام فيها على نوعين :

(النوع الأول) ما يتعلق بالتفسير. (والنوع الثاني) : ما يتعلق بالأحكام التي استنبطها العلماء من هذه الآية

(النوع الأول) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن كلمة «انما» على وجهين : أحدهما : أن تكون حرفا واحداً ، كقولك : انما دارى دارك ، وإنما مالى مالك . اثنان : أن تكون «ما» منفصلة من «أن» وتكون «ما» بمعنى الذى ، كقولك : ان ما أخذت مالك ، وان ماركبت دابتك ، وجاء فى التنزيل على الوجهين ، أما على الأول فقوله (إنما الله إله واحد وانما أنت نذير) وأما على الثانى فقوله (إنما صنعوا كيد ساحر) ولو نصبت كيد ساحر على أن تجعل «انما» حرفا واحداً ، كان صوابا . وقوله (انما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم) تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين ، واختلفوا فى حكمها على الوجه الأول ، فمنهم من قال «انما» تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس ، أما القرآن فقوله تعالى (إنما الله إله واحد) أى ماهو إلا إله واحد ، وقال (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) أى لهم لا لغيرهم وقال تعالى لمحمد (قل إنما أنا بشر مثلكم) أى ما أنا إلا بشر مثلكم ، وكذا هذه الآية فانه تعالى قال فى آية أخرى (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير) فصارت الآيتان واحدة فقوله (إنما حرم عليكم) فى هذه الآية مفسر لقوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما) الا كذا فى

تلك الآية، وأما الشعر فقول الاعشى :

ولست بالأكثر منهم حصي وإنما العزة للكائر

وقول الفرزدق:

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابه أنا أو مثلي

وأما القياس، فهو أن كلمة «ان» للاثبات وكلمة «ما» للنفي فإذا اجتمعا فلا بد وأن يبقىا على أصليهما؛ فاما أن يفيدا ثبوت غير المذكور، ونفي المذكور وهو باطل بالاتفاق، أو ثبوت المذكور، ونفي غير المذكور وهو المطلوب، واحتج من قال: انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى (إنما أنت نذير) ولقد كان غيره نذيراً، وجوابه معناه: ما أنت إلا نذير فهو يفيد الحصر، ولا ينفي وجود نذير آخر

(المسألة الثانية) قرىء (حرم) على البناء للفاعل و (حرم) للبناء للفعول، و (حرم)

بوزن كرم

(المسألة الثالثة) قال الواحدى: الميتة ما فارقه الروح من غير زكاة مما يذبح، وأما الدم فكانت العرب تجعل الدم في المباخر وتشويها ثم تأكلها، فحرم الله الدم وقوله (لحم الخنزير) أراد الخنزير بجميع أجزائه، لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله (وما أهل به لغير الله) قال الاصمى: الالهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل. وقال ابن أحر:

يهل بالقدفد ركبائها كما يهل الراكب المعتمر

هذا معنى الالهلال في اللغة، ثم قيل للحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية عند الاحرام، هذا معنى الالهلال، يقال: أهل فلان بمجة أو عمرة أى أحرم بها، وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام، والذابح مهل. لان العرب كانوا يسمون الاوتان عند الذبح، ويرفعون أصواتهم بذكرها ومنه: استهل الصبي، فعنى قوله (وما أهل به لغير الله) يعنى ما ذبح للاصنام. وهو قول مجاهد، والضحاك وقتادة، وقال الربيع بن أنس وابن زيد: يعنى ما ذكر عليه غير اسم الله، وهذا القول أولى، لانه أشد مطابقة للفظ، قال العلماء: لو أن مسلدا ذبح ذبيحة، وقصد بذبحها التقرب الى غير الله، صار مرتداً. وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم فى غير ذبائح أهل الكتاب. أما ذبائح أهل الكتاب، فتحل لنا بقوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم)

أما قوله تعالى لا يفن اضطرر فففيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ نافع. وابن كثير. وابن عامر والكسائى: (فمن اضطر) بضم النون

والباقون بالكسر، فالضم للاتباع، والكسر على أصل الحركة لالتقاء الساكنين  
 (المسألة الثانية) اضطر: أحوج وألجى، وهو افتعل من الضرورة، وأصله من الضرر،  
 وهو الضيق

(المسألة الثالثة) لما حرم الله تعالى تلك الأشياء، استثنى عنها حال الضرورة، وهذه الضرورة  
 لها سببان: أحدهما: الجوع الشديد، وأن لا يجد ما كولا حلالا يسدبه الرمق، فعند ذلك يكون  
 مضطراً. الثاني: إذا أكرهه على تناوله مكره، فيحل له تناوله

(المسألة الرابعة) أن الاضطرار ليس من أفعال المكلف، حتى يقال إنه لا إثم عليه فيه إن الله  
 غفور رحيم، فاذن لا بد ههنا من إضمار وهو الأكل والتقدير: فمن اضطر فأكل فلا إثم عليه  
 والحذف ههنا كالحذف في قوله (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) أى فأفطر  
 لحذف فأفطر وقوله (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة) ومعناه  
 خلق ففدية، وإنما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف، ولدلالة الخطاب عليه  
 أما قوله تعالى (غير باع) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قال الفراء (غير) ههنا لا تصلح أن تكون بمعنى الاستثناء، لأن غير ههنا  
 بمعنى النقي، ولذلك عطف عليها لا لأنها في معنى «لا» وهى ههنا حال للضطر، كأنك قلت: فمن  
 اضطر باغياً، ولا عادياً فهو له حلال.

(المسألة الثانية) أصل البغي في اللغة الفساد. وتجاوز الحد. قال الليث: البغي في عدو الفرس  
 اختيال وهروح، وأنه يبغى في عدوه ولا يقال: فرس باع، والبغي الظلم والخروج عن الانصاف  
 ومنه قوله تعالى (والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون) وقال الاصمعي: بغي الجرح  
 يبغى بغياً، إذا بدأ بالفساد، وبغت السماء، إذا كثرت مطرها حتى تجاوز الحد، وبغى الجرح  
 والبحر والسحاب إذا طغى.

أما قوله تعالى (ولا عاد) فالعدو هو التعدى في الأمور، وتجاوز ما ينبغى أن يقتصر عليه،  
 يقال عدا عليه عدواً، وعدواناً، وعدياً، واعتداً، وتعدياً، إذا ظلمه ظلماً مجاوزاً للحد، وعدا  
 طوره: تجاوز قدره.

(المسألة الثالثة) لأهل التأويل في قوله (غير باع ولا عاد) قولان: أحدهما: أن يكون قوله  
 (غير باع ولا عاد) مختصاً بالأكل. والثاني: أن يكون عاماً في الأكل وغيره. أما على القول الأول  
 ففيه وجود الأول (غير باع) وذلك بأن يجد حلالاً تكرمه النفس. فعدل إلى أكل الحرام

اللذيذ، ولا عاد أى متجاوز قدر الرخصة. الثانى: غير باغ للذة، أى طالب لها. ولا عاد متجاوز سد الجوعه، عن الحسن، وقادة، والربيع، ومجاهد، وابن زيد. الثالث: غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه، ولا عاد فى سد الجوعه.

القول الثانى: أن يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين فى السفر من البغى، ولا عاد بالمعصية أى مجاوز طريقة المحققين، والكلام فى ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيجى. إن شاء الله تعالى.

أما قوله (فلا أثم عليه) ففيه سؤالان: أحدهما: أن الأكل فى تلك الحالة واجب وقوله (لا أثم عليه) يفيد الإباحة. الثانى: أن المضطر كالملجأ إلى الفعل، والملجأ لا يوصف بأنه لا أثم عليه. قلنا: قد بينا فى تفسير قوله (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) أن نقي الأثم، قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح، وأيضا فقوله تعالى (فلا أثم عليه) معناه رفع الحرج والضيق. واعلم أن هذا الجائع ان حصلت فيه شهوة الميتة، ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير ملجأ إلى تناول ما يسد به الرمق، كما يصير ملجأ الى الهرب من السبع إذا أمكنه ذلك، أما إذا حصلت النفرة الشديدة. فانه بسبب تارك النفرة يخرج عن أن يكون ملجأ، ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفاق، وههنا يتحقق معنى الوجوب

أما قوله تعالى فى آخر الآية (إن الله غفور رحيم) ففيه إشكال، وهو أنه لما قال (فلا أثم عليه) فكيف يليق أن يقول بعده (إن الله غفور رحيم) فان الغفران إنما يكون عند حصول الأثم والجواب من وجوه: أحدها: أن المقتضى للحرمة قائم فى الميتة والدم، إلا أنه زالت الحرمة لقيام المعارض، فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضى للحرمة، عبر عنه بالمغفرة، ثم ذكر بعده أنه رحيم، يعنى لأجل الرحمة عليكم أبحت لكم ذلك. وثانيها: لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة، فهو سبحانه غفور بأن يغفر ذنبه فى تناول الزيادة، رحيم حيث أباح فى تناول قدر الحاجة وثالثها: أنه تعالى لما بين هذه الأحكام عقبها بكونه غفورا رحيمًا، لأنه غفور للعصاة إذا تابوا، رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى

(التبوع الثانى) من الكلام فى هذه الآية المسائل الفقهيّة التى استنبطها العلماء منها وهى مرتبة على فصول.

## الفصل الاول

فيما يتعلق بالميتة

والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد :-

(أما المقدمة) ففيها ثلاث مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن التحريم المضاف الى الأعيان ، هل يقتضى الاجمال ؟ فقال الكرخي : انه يقتضى الاجمال ، لأن الأعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمه ، فلا بد من صرفها إلى فعل من أفعالنا فيها ، وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لأن تبعيدها عن النفس وعمما يجاوز المكان فعل من الأفعال فيها ، وهو غير محرم ، فاذا لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص ، وليس بعض الأفعال أولى من بعض ، فوجب صيرورة الآية بمجمله ، وأما أكثر العلماء فانهم أصروا على أنه ليس من المجملات ، بل هذه اللفظة ، تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الأجسام ، كما أن الذوات لا تملك ، وإنما يملك التصرفات فيها ، فاذا قيل فلان يملك جارية ، فهم كل أحد أنه يملك التصرف فيها ، فكذا هنا ، وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول في علم الأصول .

(المسألة الثانية) لما ثبت الأصل الذى قدمناه ، وجب أن تدل الآية على حرمة جميع التصرفات إلا ما أخرجه الدليل المخصص . فان قيل : لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالأكل ، والذى يدل عليه وجوه : أحدها : أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها . وثانيها : أنه ورد عقيب قوله (كلوا من طيبات ما رزقناكم) وثالثها : ما ورد عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة ، إنما حرم من الميتة أكلها .

والجواب : عن الأول ، لا نسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها : وعن الثانى : أن هذه الآية مستقبله بنفسها ، فلا يجب قصرها على ما تقدم ، بل يجب اجراؤها على ظاهرها . وعن الثالث : أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد ، لكن هذا إنما يستقيم إذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد . ويمكن أن يجاب عنه ، بأن المسلمين إنما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة إلى هذه الآية ، فدل انعقاد اجماعهم على أنها غير مخصوصة ، ببيان حرمة الاكل ؛ وللأسئلة أن يمنع هذا الاجماع .

(المسألة الثالثة) الميتة من حيث اللغة ، هو الذى خرج من أن يكون حيا من دون نقض بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت ، وأما من جهة الشرع : فهو غير المدكى ، إما لانه لم يذبح ، أو

أنه ذبح ، ولكن لم يكن ذبحه ذكاة ، وسند كرحد الذكاة في موضعه . فان قيل : كيف يصح ذلك ، وقد قال تعالى في سورة المائدة (حرمت عليكم الميتة والدم) ثم ذكر من بعده المنخقة ، والموقوذة والمتردية ، فدل هذا على أن غير المذكى منه ما هو ميتة ، ومنه ما ليس كذلك . قلنا لعل الامر كان في ابتداء الشرع على أصل اللغة ، وأما بعد استقرار الشرع ، فالميتة ما ذكرناه والله أعلم  
أما المقاصد فاعلم أن الخطأ في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين : أحدهما : ما أخرجوه عن الآية وهو داخل فيها . والثاني : ما أدخلوه فيها وهو خارج عنها  
(أما القسم الأول) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) ذهب الشافعي رضي الله عنه ، في أظهر أقواله إلى أنه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك : يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير ، واحتج هؤلاء بأن هذه الأشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها . إنما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام «ما أئين من حي فهو ميت» وهذا الخبر يعم الشعر والعظم ، والكل وأما الذي يدل على أن العظم ميتة خاصة فقوله تعالى (من يحيي العظام وهي رميم) ثبت أنها كانت حية فعند الموت تصير ميتة وإذا ثبت أنها ميتة ، وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لا حياة فيه لأن حكم الحياة الإدراك والشعور ، وذلك مفقود في الشعر ، ولأجل هذا الكلام ذهب مالك إلى تنجيس العظام دون الشعور . والجواب : أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضى للإدراك والشعور ، بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى ( كيف يحيي الأرض بعد موتها) وأما الخبر فقوله عليه السلام « من أحيأ أرضاً ميتة فهي له » والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فعلينا أن الحياة في أصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه ، بل عن كون الحيوان أو النبات صحيحاً في مزاجه ، معتدلاً في حاله ، غير معترض للفساد والتعفن وانتفوق ، وإذا ثبت ذلك ظهر اندراج تحت الآية ، واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والاجماع والقياس ، أما القرآن فقوله تعالى (ومن أوصافها وأوبارها وأشعارها أثاناً ومتاعاً إلى حين) حيث ذكرها في معرض المنة ، والامتنان لا يقع بالنجس الذي لا يحل الانتفاع به ، وأما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة «إنما حرم من الميتة أكلها» وأما الاجماع ، فهو أنهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ، ويجمعون منها القلائس ، وعن النخعي : كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة إذا دبنت بأساً ، وما خصوا حال الشعر وعدمه ، وقول الشافعي : كانوا إشارة إلى الصحابة وليس لأحد أن يقول الثعلب عند الشافعي رضي الله عنه حلال ، فلهذا يقول باباحته لأن الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب



وأما القياس فلأن هذه الشعور والعظام أجسام منتفع بها غير متعرضة للتعفن والفساد ، فوجب أن يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغه ، وأما انتفع بشعر الخنزير ففي الفقهاء من منع نجاسته . وهو الأسلم ثم قالوا : هب أن عموم قوله (حرمت عليكم الميتة) يقتضى حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما ، إلا أن هذه الدلائل تنتج الانتفاع بها ، والخاص مقدم على العام ، فكان هذا الجانب أولى بالرعاية .

(المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا مات في الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم يفسد الماء قل أو أكثر ، وللشافعي رضى الله عنه قولان في الماء القليل . واحتجوا للشافعي ، بأنها حيوانات فإذا ماتت صارت ميتة ، فيحرم استعمالها بمقتضى الآية ، وإذا حرم استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها ، وإذا ثبت الحكم بنجاستها ، وجب الحكم بنجاسة الماء القليل الذى وقعت هي فيه ، وأجابوا عنه بأنها ميتة ، ويحرم الانتفاع بها ولكن لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ، ثم لم يلزم من نجاستها تجسس الماء بها واحتجوا على القول الثانى للشافعي رضى الله عنه بقوله عليه السلام «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء» وأمر بالمقل ، فربما كان الطعام حارا فيموت الذباب فيه ، فلو كان ذلك سببا للتنجيس لما أمر النبي عليه السلام به

(المسألة الثالثة) للفقهاء مذاهب سبعة في أمر الدباج ، فأوسع الناس فيه قول الزهرى ، فانه يجوز استعمال الجلود بأسرها قبل الدباج . ويليه داود فانه قال تطهر كلها بالدباج ، ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها دون باطنها ، ويليه أبو حنيفة فانه قال يطهر كلها الا جلد الخنزير ، ويليه الشافعي فانه قال يطهر الكل إلا جلد الكلب والخنزير ، ويليه الاوزاعى وأبو ثور ، فانهما يقولان : يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط ، ويليه أحمد بن حنبل رضى الله عنهم فانه قال : لا يطهر منها شيء بالدباج ، واحتج أحمد بالآية ، والخبر أما الآية فقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) أطلق التحريم وما قيده بحال دون حال ، وأما الخبر فقول عبد الله بن حكيم : أتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته أن لا تتفعموا من الميتة باهاب ولا عصب ، أجابوا عن التمسك بالآية ، بأن تخصيص العموم بخبر الواحد ، وبالقياس جائز ، وقد وجدا ههنا خبر الواحد فقوله عليه الصلاة والسلام «أما أهاب دبغ فقد طهر» وأما القياس : فهو أن الدباج يعود الجلد إلى ما كان عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدباج وهذا القياس والخبر هما معتمد الشافعي رحمه الله

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع بالميتة ، باطعام البازى والبهيمة ، فمنهم

من منع منه لأنه إذا أطمع البازي ذلك، فقد اتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الاتفعا بالميتة فاما إذا أقدم البازي من عند نفسه على أكل الميتة، فهل يجب علينا منعه أم لا فيه احتمالان

(المسألة الخامسة) اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به أم لا، وهذا ينظر فيه، فان كان ذلك مما حلتة الحياة، أو في جملة ما هو هذا حاله، فالظاهر يقتضى المنع منه، وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة، وانما يحرم ذلك الدليل سوى الظاهر، وعن عطاء ابن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون الاوداك، فقالوا يارسول الله، انا نجمع الاوداك، وهى من الميتة وغيرها وانما هى للاديم والسفن، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها» فنهام عن ذلك وأخبرهم: بأن تحريمه إياها على الاطلاق، أوجب تحريم بيعها كما أوجب تحريم أكلها.

(المسألة السادسة) الظاهر يقتضى حرمة السمك والجراد، إلا أنها خصا بالخبر عن ابن عمر رضى الله تعالى عنه، قال عليه الصلاة والسلام «أحلت لنا ميتتان ودهان أما الميتتان فالجراد والنون وأما الدهان فالطحال والكبد» وعن جابر في قصة طويلة: أن البحر ألقى إليهم حوتاً، فأكلوا منه نصف شهر، فلما رجعوا أخبروا النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فقال: هل عندكم منه شيء تطعموني وقال عليه الصلاة والسلام في صفة البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» وأيضاً فإنه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام: حل السمك، واختلفوا في السمك الطافي وهو الذى يموت في الماء حتف أنفه، فقال مالك والشافعى رضى الله عنهما لأبأس به، وقال أبو حنيفة وأصحابه والحسن بن صالح، انه مكروه واختلف الصحابة في هذه المسألة أيضاً فعن على رضى الله عنه أنه قال: ما طفا من صيد البحر فلا تأكله، وهذا أيضاً مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه وأبى أيوب إباحته، وروى أبو بكر الرازى روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله أنه عليه الصلاة والسلام قال «ما ألقى البحر أو جرد عنه فكلوه، وما مات فيه وطفا فلا تأكلوه» وأما الشافعى رضى الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول. أما الآية فقوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وهذا السمك الطافي من طعام البحر فوجب حله، وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «أحلت لنا ميتتان السمك والجراد» وهذا مطلق، وقوله في البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» وهذا عام وروى عن أنس رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال «كل ما طفا على البحر».

(المسألة السابعة) قال الشافعى وأبو حنيفة رضى الله عنهما: لا بأس بأكل الجراد كله ما أخذته

وما وجدته . وروى عن مالك رضى الله عنه أن ما وجد ميتا لا يحل . وأما ما أخذ حيا ثم قطع رأسه وشوي أكل ، وما أخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل حجة مالك ظاهر الآية ، وحجة الشافعي وأبي حنيفة قوله عليه السلام «أحلت لنا ميتتان السمك والجراد» فوجب حملهما على الاطلاق فتبين بذلك أن قطع رأسه إن جعل له ذكاة فهو كالشاة المذكاة في أنه لا يكون ميتة ، فلا يكون لقوله عليه السلام «أحلت لنا ميتتان» فائدة وقال عبد الله بن أبي أوفى: غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد ولا نأكل غيره ، فلم يفرق بين ميتة وبين مقتولة

(المسألة الثامنة) اختلفوا في الجنين إذا خرج ميتا بعد دمج الأم ، فقال أبو حنيفة لا يؤكل إلا أن يخرج حيا فيذبح ، وهو قول حماد . وقال الشافعي وأبو يوسف ومحمد : أنه يؤكل وهذا هو المروى عن علي ، وابن مسعود ، وابن عمر ، وقال مالك : ان تم خلقه ونبت شعره أكل ، وإلا لم يؤكل ، وهو قول سعيد بن المسيب ، واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو أنه ميتة ، فوجب أن يحرم ، قال الشافعي : أخصص هذا العموم بالخبر والقياس ، أما الخبر فهو أنا أجمعنا على أن المذكي مباح وهذا مذكي ، لما روى أبو سعيد الخدري . وأبو الدرداء ، وأبو أمامة ، وكعب بن مالك ، وابن عمر وأبو أيوب . وأبو هريرة رضى الله عنهم . عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «ذكاة الجنين ذكاة أمه» وتقريره أن كون الذكاة سببا للإباحة حكم شرعى . لجواز أن تكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة أمه ، أجاب الحنفيون بأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه ، يحتمل أن يريد به أن ذكاة أمه ذكاة له ، ويحتمل أن يريد به إيجاب تذكته كما تذكى أمه ، وأنه لا يؤكل بغير ذكاة ، كقوله تعالى (وجنة عرضها السموات والأرض) ومعناه كعرض السموات والأرض ، وكقول القائل : قولى قولك ، ومذهبي مذهبك . وإنما المعنى : قولى قولك ، ومذهبي كذهبك . وقال الشاعر :

فعينك عينها وجيدك جيدها

وإذا ثبت ما ذكرنا كان أحد الاحتمالين إيجاب تذكته ، وأنه لا يؤكل غير مذكى في نفسه ، والآخر أن ذكاة أمه تبيح أكله ، وإذا كان كذلك لم يحز تخصيص الامر بل يجب حمله على المعنى الموافق الآية ، أجاب الشافعي رضى الله عنه من وجوه : أحدها : أن على الاحتمال الذى ذكرتموه لا بد فيه من إضمار وهو أن ذكاة الجنين كذكاة أمه ، والاضمار خلاف الأصل . وثانيها : أنه لا يسمى جنينا إلا حال كونه في بطن أمه ، ومتى ولد لا يسمى جنينا ، والنبي عليه الصلاة والسلام إنما أثبت له الذكاة حال كونه جنينا ، فوجب أن يكون في تلك الحالة مذكى

بذكاتها. وثالثها: أن حمل الخبر على ما ذكرت من إيجاب ذكاته إذا خرج حيا تسقط فائدته، لأن ذلك معلوم قبل وروده. ورابعها: ما روى عن أبي سعيد أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الجنين يخرج ميتا. قال: إن شتم فكلوه، فإن ذكاته ذكاة أمه. وأما القياس فمن وجوه: أحدها: أنها أجمعنا على أن من ضرب بطن امرأة فماتت وألقت جنينا ميتا، لم ينفرد الجنين بحكم نفسه، ولو خرج الولد حيا ثم مات انفرد بحكم نفسه دون أمه في إيجاب الغرة، فكذلك جنين الحيوان إذا مات عن ذبح أمه وخرج ميتا، كان تبعاً للأُم في الذكاة، وإذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكي. وثانيها: أن الجنين حال اتصاله بالأم في حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحل بذكاتها كسائر الأعضاء. وثالثها: الواجب في الولد أن يتبع الأم في الذكاة، كما يتبع الولد الأم في العتاق والاستيلاء والكتابة ونحوها

(المسألة التاسعة) ما قطع من الحى من الأبعاض فهو محرم لانه ميتة، فوجب أن يكون حراما إنما قلنا: انه ميتة. للنص والمعقول. أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام «ما أبين من حى فهو ميت» وأما المعقول فهو أن ذلك البعض كان حيا لانه يدرك الالم واللذة، وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتا، فوجب أن يحرم لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة)

(المسألة العاشرة) اختلفوا في أن ذبح مالا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد، فعند الشافعي رضى الله عنه، لا يستعقبه، لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب أن لا يستعقب الطهارة كذبح الجوسى، وعند أبي حنيفة يستعقبه

(القسم اثناني) مما دخل في الآية وليس منها، وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أن قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة والدم) و (حرمت عليكم الميتة) لا يقتضى تحريم ما مات فيه من المسائعات، وإنما يقتضى تحريم عين الميتة، وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة، فلا يتناوله لفظ التحريم. كالمسمن إذا وقعت فيه فأرة وماتت فانه لا يتناولها. هذا الظاهر وجملة الكلام في هذا الباب تدور على فصلين: أحدهما: أما الذى ينجس بجوارته الميتة فيحرم، وأما الذى لا ينجس فلا يحرم. والثانى: أن الذى ينجس كيف الطريق إلى تطهيره؟

(المسألة الثانية) سأل عبد الله بن المبارك أبا حنيفة عن طائر وقع في قدره مطبوخ فمات، فقال أبو حنيفة لأصحابه: ما ترون فيها؟ فذكروا له عن ابن عباس: أن اللحم يؤكل بعدما يغسل ويراق المرق. فقال أبو حنيفة: بهذا نقول على شريطة أن كان وقع فيها في حال سكوتها كما في هذه الرواية وإن كان وقع في حال غليانها: لم يؤكل اللحم ولا المرق. قال ابن المبارك: ولم ذلك؟ قال: لأنه

إذا سقط فيها في حال غليانها فمات ، فقد داخلت الميتة اللحم ، وإذا وقع فيها في حال سكونها فمات فأنما رشحت الميتة اللحم ، قال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين : هذا زرين بالفارسية يعني المذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن

(المسألة الثالثة) قال أبو حنيفة لبن الشاة الميتة وأنفحتها طاهر تان . وقال الشافعي ومالك : لا يحل هذا اللبن والأنفحة . وقال الليث : لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم أن الشافعي رضى الله عنه لا يتمسك في هذه المسألة بظاهر قوله (حرمت عليكم الميتة) لأن اللبن لا يوصف بأنه ميتة ، فوجب الرجوع فيه نفيًا وإثباتًا إلى دليل آخر ، ومعتمد الشافعي أن اللبن لو كان مجموعًا في إنا فسقط فيه شيء من الميتة ينجس فكذلك إذا مات وهو في ضرعها ، وهكذا الخلاف في الأنفحة ، أما البيض إذا أخرج من جوف الدجاج فهو طاهر إذا غسل ، ويحل أكله لأن القشرة إذا صلبت حجزت بين الماء كبرل وبين الميتة فتحل ، ولذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت

ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين

(المسألة الأولى) اختلف المتكلمون في أن الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت ، فمنهم من أثبت الموت بمعنى مصاد الحياة ، على ما قال تعالى (هو الذي خلق الموت والحياة) ومنهم من قال: انه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن حرمة الميتة هل تقتضى نجاستها ، والحق أن حرمة الانتفاع لا تقتضى النجاسة ، لأنه لا يتمتع في العقل أن يحرم الانتفاع بها . ويحل الانتفاع بما جاورها ، الا أنه قد ثبت بالاجماع أن الميتة نجسة

## الفصل الثاني

في تحريم الدم . وفيه مسألان

(المسألة الأولى) الشافعي رضى الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة : دم السمك ليس بمحرم ، أما الشافعي فإنه تمسك بظاهر هذه الآية ، وهو قوله (أما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وهذا دم فوجب أن يحرم . وأبو حنيفة تمسك بقوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا) فصرح بأنه لم يجد شيئا من المحرمات الا هذه الأمور . فالدم الذي لا يكون مسفوحا . وجب أن لا يكون

محرمًا بمقتضى هذه الآية فاذن هذه الآية خاصة ، وقوله (حرمت عليكم الميتة والدم) عام ، والخاص مقدم على العام ، أجاز الشافعي رضي الله عنه بأن قوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرمًا) ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الأشياء المذكورة في هذه الآية . بل على أنه تعالى ما بين له إلا تحريم هذه الأشياء ، وهذا لا ينافي أن يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها ، فلعل قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة) نزلت بعد ذلك ، فكان ذلك بيانًا لتحريم الدم سواء كان مفسوحًا أو غير مفسوح ، إذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمه جمع الدماء ونجاستها ، فتجب إزالة الدم عن اللحم ما أمكن ، وكذا في السمك ، وأى دم وقع في الماء والثوب ، فإنه ينجس ذلك المورد

(المسألة الثانية) اختلفوا في قوله عليه الصلاة والسلام «أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد» هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحًا أم لا؟ فمنهم من منع ذلك ، لأن الكبد يجرى مجرى اللحم ، وكذا الطحال ، وإنما يوصفان بذلك تشبيهًا ، ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث

### الفصل الثالث

في الخنزير . وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أجمعت الأمة على أن الخنزير بجميع أجزائه محرم ، وإنما ذكر الله تعالى لحمه ، لأن معظم الانتفاع متعلق به ، وهو كقوله (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) يخص البيع بالنهي لما كان هو أعظم المهمات عندهم ، أما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وإن أجمعوا على تحريمه وتنجيسه ، واختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع به للخرز ، فقال أبو حنيفة ومحمد : يجوز . وقال الشافعي رحمه الله : لا يجوز . وقال أبو يوسف : أكره الخرز به . وروى عنه الإباحة . حجة أبي حنيفة ومحمد أنا نرى المسلمين يقرون الأسا كفة على استعماله من غير تكبير ظهر منهم ، ولأن الحاجة ماسة إليه ، وإذا قال الشافعي في دم البراغيث : أنه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا جاز مثله في شعر الخنزير إذا خرز به ؟

(المسألة الثانية) اختلفوا في خنزير المساء ، قال ابن أبي ليلى ومالك والشافعي والأوزاعي : لا بأس بأكل شيء يكون في البحر . وقال أبو حنيفة وأصحابه ، لا يؤكل ، حجة الشافعي قوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وحجة أبي حنيفة : أن هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى (حرمت

عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال الشافعي: الخنزير إذا أطلق فإنه يتبادر إلى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر، كما أن اللحم إذا أطلق يتبادر إلى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولأن خنزير الماء لا يسمى خنزيراً على الإطلاق بل يسمى خنزير الماء  
 (المسألة الثالثة) للشافعي رضي الله عنه قولان: في أنه هل يغسل الإناث من ولع الخنزير سبعاً؟ أحدها: نعم تشبهاً له بالكلب. والثاني: لا لأن ذلك التشديد إنما كان فظاً لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق

### الفصل الرابع

في تحريم ما أهل به لغير الله

من الناس من زعم أن المراد بذلك ذبائح عبدة الأوثان الذين كانوا يذبحون لأوثانهم، كقوله تعالى (وما ذبح على النصب) وأجازوا ذبيحة النصراني إذا سمي عليها باسم المسيح، وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب، وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه أنهم إذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله، فوجب أن يحرم وروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا وإذا لم تسمعوهم فكلوا فإن الله تعالى قد أحل ذبائحهم، وهو يعلم ما يقولون. واحتج المخالف بوجوده: الأول: أنه تعالى قال (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) وهذا عام. الثاني: أنه تعالى قال (وما ذبح على النصب) فدل على أن المراد بقوله (وما أهل به لغير الله) هو المراد بقوله (وما ذبح على النصب) الثالث: أن النصراني إذا سمي الله تعالى وإنما يريد به المسيح فإذا كانت إرادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع أنه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي أن يكون حكمه إذا أظهر ما يضره عند ذكر الله وإرادته المسيح

والجواب عن الأول: أن قوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) عام، وقوله (وما أهل به لغير الله) خاص، والخاص مقدم على العام

وعن الثاني: أن قوله (وما ذبح على النصب) لا يقتضي تخصيص قوله (وما أهل به لغير الله) لأنهما آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما

وعن الثالث: أنا إنما كلفنا بالظاهر لا بالباطن، فإذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل، ولا سبيل لنا إلى الباطن.

### الفصل الخامس

القائلون بأن كلمة «أما» للحصر اتفقوا على أن ظاهر الآية يقتضى أن لا يحرم سوى هذه الأشياء لكننا نعلم أن في الشرع أشياء أخر سواها من المحرمات فتصير كلمة «أما» متروكة الظاهر في المعنى، ومعنى ذلك أنها لا تفيد الحصر فلاشكال زائل

### الفصل السادس

في المضطر

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الشافعى رضى الله عنه : قوله تعالى (فن اضطر غير باغ ولا عاد) معناه أن من كان مضطراً ولا يكون موصوفاً بصفة البغى ، ولا بصفة العدوان البتة فأكل ، فلا إثم عليه . وقال أبو حنيفة معناه فن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد في الأكل ، فلا إثم عليه ، فخصص صفة البغى والعدوان بالأكل ويتفرع على هذا الاختلاف أن العاصى بسفره هل يترخص أم لا ؟ فقال الشافعى رضى الله عنه لا يترخص لأنه موصوف بالعدوان ، فلا يندرج تحت الآية ، وقال أبو حنيفة بل يترخص لأنه مضطر غير باغ ولا عاد في الأكل فيندرج تحت الآية ، واحتج الشافعى على قوله بهذه الآية والمعقول ، أما الآية فهى أنه سبحانه وتعالى حرم هذه الأشياء على الكل بقوله (حرمت عليكم الميتة والدم) ثم أباحها للمضطر الذى يكون موصوفاً بأنه غير باغ ولا عاد ، والعاصى بسفره غير موصوف بهذه الصفة لأن قولنا : فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا : فلان متعد ويكفى في صدقه كونه متعدياً في أمر ما من الأمور سواء كان في السفر ، أو في الأكل ، أو في غيرهما ، وإذا كان اسم المتعدى يصدق بكونه متعدياً في أمر ما أى أمر كان ، وجب أن يكون قولنا : فلان غير متعدلاً يصدق إلا إذا لم يكن متعدياً في شيء من الأشياء البتة ، فاذن قولنا : غير باغ ولا عاد لا يصدق إلا إذا اتقى عنه صفة التعدى من جميع الوجوه ، والعاصى بسفره متعدياً بسفره ، فلا يصدق عليه كونه غير عاد ، وإذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت الآية وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) أقصى ما فى الباب أن يقال : هذا يشكل بالعاصى فى سفره ، فإنه يترخص مع أنه موصوف بالعدوان لكننا نقول : انه عام دخله التخصيص فى هذه الصورة ، والفرق بين الصورتين أن الرخصة اعانة على السفر فإذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية ، أما إذا لم



يكن السفر في نفسه معصية لم تكن الاعانة عليه اعانة على المعصية، فظهر الفرق، واعلم أن القاضي وأبا بكر الرازي نقلوا عن الشافعي أنه قال في تفسير قوله (غير باغ ولا عاد) أي غير باغ على امام المسلمين، ولا عاد بأن لا يكون سفره في معصية، ثم قال: تفسير الآية غير باغ ولا عاد في الاكل أولى مما ذكره الشافعي رضي الله عنه، وذلك لأن قوله (غير باغ ولا عاد) شرط، والشرط بمنزلة الاستثناء في أنه لا يستقل بنفسه، فلا بد من تعلقه بمذكور، وقد علمنا أنه لا مذكور إلا الأكل لأننا بينا أن معنى الآية: فن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فلا أثم عليه. وإذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقا بالأكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم أن هذا الكلام ضعيف، وذلك لأننا بينا أن قوله (غير باغ ولا عاد) لا يصدق إلا إذا اتقى عنه البغي والعدوان في كل الامور، فدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا، ولا نقول: اللفظ يدل على التبيين وأما تخصيصه بالأكل فهو تخصيص من غير ضرورة، فكان على خلاف الاصل، ثم الذي يدل على أنه لا يجوز صرفه إلى الاكل وجوه: أحدها: أن قوله (غير باغ ولا عاد) حال من الاضطرار، فلا بد وأن يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد. فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الأكل، لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه. لأنه حال الأكل لا يبقى وصف الاضطرار. وثانيها: أن الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم، وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة إلى النهي عنه، فصرف هذا الشرط إلى التعدى في الأكل يخرج الكلام عن الفائدة. وثالثها: أن كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان، وهذه الماهية إنما تتحقق عند انتفاء جميع أفرادها، والعدوان في الأكل أحد أفراد هذه الماهية، وكذا العدوان في السفر فرد آخر من أفرادها، فاذن نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع هذه الجهات، فكان تخصيصه بالأكل غير جائز، وأما الشافعي رضي الله عنه فإنه لا يخصه بنفي العدوان في السفر، بل يحمله على ظاهره، وهو نفي العدوان من جميع الوجوه، وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر، وحينئذ يتحقق مقصوده. ورابعها: أن الاحتمال الذي ذكرناه متأكد بآية أخرى وهي قوله تعالى (فن اضطر في مخمصة غير متجانف لأثم فإن الله غفور رحيم) فبين في هذه الآية أن المضطر إنما يترخص إذا لم يكن متجانفا لأثم، وهو الذي قلناه من أن الآية تقتضي أن لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في أمر من الامور، واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بوجوه: أحدها: قوله تعالى في آية أخرى (وقد فضل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم اليه) وهذا الشخص مضطر فوجب أن يترخص. وثانيها: قوله تعالى

(ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً) وقال (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) والامتناع من الأكل سعى في قتل النفس، والقاء للنفس في التهلكة، فوجب أن يحرم. وثالثها: روى أنه عليه السلام رخص للمقيم يوماً وليلة، والمسافر ثلاثة أيام ولياليها، ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع. ورابعها: أن العاصي بسفره إذا كان نائماً فأشرف على غرق أو حرق، يجب على الحاضر الذي يكون في الصلاة أن يقطع صلاته لانجائه من الغرق أو الحرق، فلأن يجب عليه في هذه الصورة أن يسعى في إنقاذ المهجة أولى. وخامسها: أن العاصي بسفره له أن يدفع أسباب الهلاك، كالقيل، والجمل الصؤل، والحية، والعقرب، بل يجب عليه، فكذا هنا. وسادسها: أن العاصي بسفره إذا اضطر فلو أباح له رجل شيئاً من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه، فكذا هنا والجامع دفع الضرر عن النفس. وسابعها: أن المؤنة في دفع ضرر الناس أعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه، فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الأكل وان كان عاصياً. وثامنها: أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضا، بل على سبيل القهر، وهذا تناول محرم لولا الاضطرار، فكذا هنا

أجاب الشافعي عن التمسك بالعمومات بأن دليلنا النافي للترخص أخص من دلائهم المرخصة، والخاص مقدم على العام، وعن الوجوه القياسية بأنه يمكنه الوصول إلى استباحة هذه الرخص بالتوبة، وإذا لم يتب فهو الجاني على نفسه، ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو أن الرخصة اعانة على السفر، فإذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال، لأن المعصية ممنوع منها والاعانة سعى في تحصيلها، والجمع بينهما متناقض والله أعلم

(المسألة الثانية) قال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابه: لا يأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يمسك ريقه وقال عبد الله بن الحسن العنبري: يأكل منها ما يسد جوعه، وعن مالك: يأكل منها حتى يشبع ويتزود، فان وجد غنى عنها طرحها. والأقرب في دلالة الآية ما ذكرناه أولاً لأن سبب الرخصة إذا كان الالجاء فتى ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة. كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الالجاء إلى أكلها لوجود الحلال، فكذلك إذا زال الاضطرار بأكل قدر منه، فالزائد محرم، ولا اعتبار في ذلك بسد الجوعه على ما قاله العنبري، لأن الجوعه في الابتداء لا تبيح أكل الميتة إذا لم يخف ضرراً بتركه، فكذا هنا، ويدل عليه أيضاً أنه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك ريقه لم يجز له أن يتناول الميتة، فإذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة. فكذا إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر ووجب أن

يحرم عليه الاكل بعد ذلك

(المسألة الثالثة) اختلفوا في المضطر إذا وجد كل ما يعد من المحرمات، فلا كثرون من العلماء خيروه بين الكل لأن الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار، فوجب أن يكون مخيرا في الكل، وهذا هو الاليق بظاهر هذه الآية، وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير، ويعد لحم الخنزير أعظم شأنا في التحريم

(المسألة الرابعة) اختلفوا في المضطر إلى الشرب إذا وجد خمرا، أو من غص بلقمة، فلم يجد ماء يسيغه ووجد الخمر، فمنهم من أباحه بالقياس على هذه الصورة، فإن الله تعالى إنما أباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها، فكذلك في هذه الصورة وهذا هو الاقرب إلى الظاهر، والقياس وهو قول سعيد بن جبير وأبي حنيفة، وقال الشافعي رضي الله عنه: لا يشرب لانه يزيد عطشا وجوعا ويذهب عقله، وأجيب عنه بأن قوله: لا يزيد العطشا وجوعا مكابرة وقوله: يزيل العقل فكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك

(المسألة الخامسة) اختلفوا إذا كانت الميتة يحتاج إلى تناولها للعلاج، أما بانفرادها أو بوقوعها في بعض الادوية المركبة، فأباحه بعضهم للنص والمعنى، أما النص فهو أنه أباح للمرينين شرب أبوال الابل وألبانها للتداوى، وأما المعنى فمن وجوه: الاول: أن الترياق الذي جعل فيه لحوم الافاعي مستطاب، فوجب أن يحل لقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) غاية ما في الباب أن هذا العموم مخصوص، ولكن لا يقدح في كونه حجة. الثاني: أن أبا حنيفة لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسة لأجل الحاجة، والشافعي عفا عن دم البراغيث للحاجة، فلم لا يحكم بالعفو في هذه الصورة للحاجة. الثالث: أنه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس، فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام «ان الله تعالى لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليهم» وأجاب الاولون بأن التمسك بهذا الخبر إنما يتم لو ثبت أنه يحرم عليه تناوله. والتزاع ليس إلا فيه

(المسألة السادسة) اختلفوا في التداوى بالخمر. واعلم أن الحاجة إلى ذلك التداوى ان انتهت إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الرابعة، فإن لم تنته إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الخامسة

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ مِمَّا قَلِيلًا أَوْلَتْكَ  
مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ  
عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٧٤)

### الحكم الثاني

قوله تعالى ﴿ان الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترُونَ به ثمناً قليلاً أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكّيهم ولهم عذاب أليم﴾  
اعلم أن في قوله (ان الذين يكتُمون) مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : نزلت هذه الآية في رؤساء اليهود : كعب بن الأشرف ،  
وكعب بن أسد ، ومالك بن الصيف ، وحبي بن أخطب ، وأبي ياسر بن أخطب . كانوا يأخذون  
من أتباعهم الهدايا ، فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع ، فكتموا أمر محمد عليه  
السلام وأمر شرارته فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في أنهم أي شيء كانوا يكتُمون ؟ فقيل : كانوا يكتُمون صفة محمد  
صلى الله عليه وسلم ، ونعته والبشارة به . وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والأصم وأبي مسلم  
وقال الحسن : كتّموا الاحكام وهو قوله تعالى (إن كثيراً من الأجرار والرهبان لياكلون أموال  
الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله)

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا في كيفية السكتان . فالمرئى عن ابن عباس : أنهم كانوا محرفين  
بحرفون التوراة والإنجيل ، وعند المتكلمين هذا ممتنع ، لأنهما كانا كتابين بلغا في الشهرة والتواتر  
الى حيث يتعذر ذلك فهما ، بل كانوا يكتُمون التأويل ، لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة  
على نبوة محمد عليه السلام ، وكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة ، ويصرفونها عن محاملها الصحيحة  
الدالة على نبوة محمد عليه السلام ، فهذا هو المراد من السكتان ، فيصير المعنى : ان الذين يكتُمون  
معاني ما أنزل الله من الكتاب

أما قوله تعالى ﴿ويشترُونَ به ثمناً قليلاً﴾ ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الكناية في «به» يجوز أن تعود إلى الكتان، والفعل يدل على المصدر ويحتمل أن تكون عائدة إلى ما أنزل الله، ويحتمل أن تكون عائدة إلى المكتوم

(المسألة الثانية) معنى قوله (ويشترتون به ثمناً قليلاً) كقوله (ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً) وقد مر ذلك وبالجملة فكان غرضهم من ذلك الكتان: أخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشتراهم بذلك ثمناً قليلاً

(المسألة الثالثة) إنما سماه قليلاً إما لأنه في نفسه قليل، وإما لأنه بالإضافة إلى ما فيه من الضرر العظيم قليل

(المسألة الرابعة) من الناس من قال: كان غرضهم من ذلك الكتان أخذ الاموال من عوامهم وأتباعهم، وقال آخرون: بل كان غرضهم من ذلك أخذهم الاموال من كبارهم وأغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب، وليس في الظاهر أكثر من اشتراهم بذلك الكتان الثمن القليل، وليس فيه بيان من طمعوا فيه وأخذوا منه، فالكلام بجمل وإنما يتوجه الطمع في ذلك إلى من يجتمع إليه الجهل، وقلة المعرفة المتمكن من المال والشح على المألوف في الدين فينزل عليه ما يلبس منه فهذا هو معلوم بالعادة، واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من وجوه: أولها: قوله (تعالى أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار). وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) قال بعضهم: ذكر البطن ههنا زيادة بيان لأنه يقال أكل فلان المال إذا بذره وأفسده، وقال آخرون: بل فيه فائدة، فقوله (في بطونهم) أي ملء بطونهم يقال أكل فلان في بطنه، وأكل في بعض بطنه.

(المسألة الثانية) قيل: إن أكلهم في الدنيا وإن كان طيباً في الحال فعاقبه النار، فوصف بذلك كقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً) عن الحسن، والربيع وجماعة من أهل العلم، وذلك لأنه لما أكل ما يوجب النار فكأنه أكل النار، كما روى في حديث آخر «الشارب من آنية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم» وقوله (إني أراي أعصر نحرأ) أي عنباً فسماه باسم ما يؤول إليه، وقيل: إنهم في الآخرة يأكلون النار لأكلهم في الدنيا الحرام. عن الأصم. وثانها: قوله تعالى (ولا يكلمهم الله) فظاهره: أنه لا يكلمهم أصلاً، لكنه لما أورده مورد الوعيد فهم منه ما يجرى مجرى العقوبة لهم، وذكروا فيه ثلاثة أوجه: الأول: أنه قد دلت الدلائل على أنه سبحانه وتعالى يكلمهم، وذلك قوله (فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون)

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى

النَّارِ «١٧٥»

وقوله (فلنسلن الذين أرسل إليهم ولنسلن المرسلين) ففرقنا أنه يسأل كل واحد من المكلفين ، والسؤال لا يكون إلا بكلام . فقالوا : وجب أن يكون المراد من الآية أنه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام ، وإنما يكلمهم بما يعظم عنده من الغم والحسرة من المناقشة والمساءلة وبقوله (اخسؤا فيها ولا تكلمون) الثاني : أنه تعالى لا يكلمهم أصلا ، وأما قوله تعالى (فوربك لنسلنهم أجمعين) فالسؤال إنما يكون من الملائكة بأمره تعالى ، وإنما كان عدم تكليمهم يوم القيامة مذكورا في معرض التهديد لأن يوم القيامة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى فيه كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في أولياته ، وضده في أعدائه ، ويتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار ، فلا جرم كان ذلك من أعظم الوعيد . الثالث ، أن قوله (ولا يكلمهم) استعارة عن الغضب لأن عادة الملوك أنهم عند الغضب يعرضون عن المنضوب عليه ولا يكلمونه ، كما أنهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث . وثالثها : قوله (ولا يزكيمهم) وفيه وجوه : الأول : لا ينسبهم إلى التزكية ولا يثني عليهم ، الثاني : لا يقبل أعمالهم كما يقبل الأعمال الأزكيا . الثالث : لا ينزلهم منازل الأزكيا . ورابعها : قوله (ولهم عذاب أليم) واعلم أن الفعل قد يكون بمعنى الفاعل ، كالسميع بمعنى السامع ، والعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول ، كالجرح والقتيل ، بمعنى المجروح والمقتول ، وقد يكون بمعنى المفعول كالصير بمعنى المصير ، والأليم بمعنى المؤلم

واعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل :

(المسألة الأولى) أن علماء الأصول قالوا : العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله (ولا يكلمهم الله ولا يزكيمهم) إشارة إلى الاهانة والاستخفاف . وقوله (ولهم عذاب أليم) إشارة إلى المضرة ، وقدم الاهانة على المضرة تنديها على أن الاهانة أشق وأصعب

(المسألة الثانية) دلت الآية على تحريم السكتان لكل علم في باب الدين يجب إظهاره

(المسألة الثالثة) العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فالآية وإن نزلت في اليهود . لكنها عامة في حق كل من كتم شيئا من باب الدين يجب إظهاره ، فصالح لأن يتمسك بها القاطعون بوعيد أصحاب الكبار والله أعلم

قوله تعالى ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار﴾ اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتان الحق، وعظم في الوعيد عليه، وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب إنما عظم لهذا الجرم العظيم. واعلم أن الفعل إما أن يعتبر حاله في الدنيا، أو في الآخرة، أما في الدنيا فأحسن الأشياء الاهتداء والعلم، وأقبح الأشياء الضلال والجهل، فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا، ورضوا بالضلال والجهل، فلا شك أنهم في نهاية الحياة في الدنيا، وأما في الآخرة فأحسن الأشياء المغفرة، وأخسرها العذاب، فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب، فلا شك أنهم في نهاية الخسارة في الآخرة، وإذا كانت صفتهم على ما ذكرناه، كانوا لا محالة أعظم الناس خساراً في الدنيا وفي الآخرة، وإنما حكم تعالى عليهم بأنهم اشتروا العذاب بالمغفرة. لأنهم لما كانوا عالمين بما هو الحق، وكانوا عالمين بأن في إظهاره وإزالة الشبهة عنه أعظم الثواب، وفي إخفائه وإلقاء الشبهة فيه أعظم العقاب، فلما أقدموا على إخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لا محالة

أما قوله ﴿فما أصبرهم على النار﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن في هذه اللفظة قولان: أحدهما: أن «ما» في هذه الآية استفهام بمعنى التوبيخ معناه: ما الذي أصبرهم؟، وأى شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق، واتبعوا الباطل؟ وهذا قول عطاء، وابن زيد، وقال ابن الأنباري: وقد يكون أصبر بمعنى صبر، وكثيراً ما يكون أفعل بمعنى فعل نحو أكرم وأكرم وكرم. وأخبر وخبر.

﴿القول الثاني﴾ أنه بمعنى التعجب وتقريره أن الراضى بموجب الشيء لا بد وأن يكون راضياً بمعلوله ولازمه إذا علم ذلك اللزوم فلما أقدموا على ما يوجب النار، ويقتضى عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى، والصابرين عليه. فلهذا قال تعالى ﴿فما أصبرهم على النار﴾ وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجن إذا عرفت هذا ظهر أنه يجب حمل قوله ﴿فما أصبرهم على النار﴾ على حالهم في الدنيا لأن ذلك وصف لهم في حال التكليف، وفي حال اشتراهم الضلالة بالهدى. وقال الأصم: المراد أنه إذا قيل لهم (احسبوا فيها ولا تكلمون) فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص، وهذا ضعيف لوجوه: أحدها: أن الله تعالى وصفهم بذلك في الحال فصرفه إلى أنهم سيصيرون كذلك خلاف الظاهر. وثانيها: أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة.

﴿المسألة الثانية﴾ في حقيقة التعجب، وفي الألفاظ الدالة عليه في اللغة.

وهنا بحثان :

(البحث الأول) في التعجب : وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء . فالمراد بالمعنى لا يحصل التعجب ، هذا هو الأصل . ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصول ، ولهذا أنكر شريح قراءة من قرأ (بل عجبنا ويسخرون) بضم التاء من عجبنا . فانه رأى أن خفاء شيء ما على الله محال . قال النحوي : معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام ، وإن كان في حق العباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما أنه يجوز إضافة السخرية والاستهزاء والمكر إلى الله تعالى ، لا بالمعنى الذي يضاف إلى العباد .

(البحث الثاني) اعلم أن للتعجب صيغتين : إحداهما : ما أفعله . كقوله تعالى (فما أصبرهم على النار) والثاني : أفعل به . كقوله (أسمع بهم وأبصر)

(أما العبارة الأولى) وهي قولهم : ما أصبره . ففيها مذاهب

(القول الأول) وهو اختيار البصريين أن «ما» اسم مبهم يرتفع بالابتداء ، وأحسن فعل وهو خبر مبتدأ ، وزيدا مفعول ، وتقديره : شيء حسن زيدا . أى صيره حسناً

واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسداً ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول : أنه يصح أن يقال ما أكرم الله ، وما أعظمه ، وما أعلمه ، وكذا القول في سائر صفاته ، ويستحيل أن يقال : شيء جعل الله كريماً وعظيماً وعالماً ، لأن صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته

فان قيل : هذه اللفظة إذا أطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه ، وإذا أطلقت على الله تعالى كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام فحسب

قلنا : إذا قلنا : ما أعظم الله . فكلمة «ما» هنا ليست بمعنى شيء ، فلا تكون مبتدأ ، ولا يكون أعظم خبراً عنه ، فلا بد من صرفه إلى وجه آخر . وإذا كان كذلك ثبت أن تفسير هذه الآية بهذه الأشياء في مقام التعجب غير صحيح

(الحجة الثانية) أنه لو كان معنى قولنا : ما أحسن زيدا . شيء حسن زيدا ، لوجب أن يبقى معنى التعجب إذا صرحنا بهذا الكلام ، ومعلوم أننا إذا قلنا : شيء حسن زيدا فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة ، بل كان ذلك كالهذيان ، فعلينا أنه لا يجوز تفسير قولنا : ما أحسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا

(الحجة الثالثة) أن الذي حسن زيدا والشمس والقمر والعالم ، هو الله سبحانه وتعالى ، ولا



يجوز التعبير عنه بما ، وإن جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه بمن أولى ، فكان ينبغي أنا لو قلنا من أحسن زيدا. أن يبقى معنى التعجب ، ولما لم يبق علينا فساد ما قالوه

(الحجة الرابعة) أن على التفسير الذى قالوه لافرق بين قوله : ما أحسن زيدا وبين قوله : زيد ضرب عمرا فكما أن هذا ليس بتعجب وجب أن يكون الأول كذلك

(الحجة الخامسة) أن كل صفة ثبتت للشيء فثبتت له إما أن يكون له من نفسه أو من غيره فإذا كان المؤثر فى تلك الصفة نفسه أو غيره ، وعلى التقديرين فشيء صيره حسناً ، أما أن يكون ذلك الشيء هو نفسه أو غيره ، فاذن العلم بأن شيئاً صيره حسناً علم ضرورى ، والعم بكونه متعجباً منه غير ضرورى ، فاذن لا يجوز تفسير قولنا : ما أحسن زيدا . بقولنا شيء حسن زيدا

(الحجة السادسة) أنهم قالوا : المبتدأ لا يجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا أشد الأشياء تنكيراً مبتدأ؟ وقالوا : لا يجوز أن يقال : رجل كاتب لأن كل أحد يعلم أن فى الدنيا رجلاً كاتباً فلا يكون هذا الكلام مفيداً ، وكذا كل أحد يعلم أن شيئاً ما هو الذى حسن زيدا فأى فائدة فى هذا الاخبار؟

(الحجة السابعة) دخول التصغير الذى هو من خاصية الأسماء فى قولك : ما أحسن زيدا ، فإن قيل : جواز دخول التصغير إنما كان لأن هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة ، فصار مشابهاً للاسم ، فأخذ خاصيته وهو التصغير

قلنا : لاشك أن للفعل ماهية وللصغير ماهية، فهاتان الماهيتان : إما أن يكونا متنافيتين ، أو لا يكون متنافيتين فإن كانتا متنافيتين استحال اجتماعهما فى كل المواضع ، حيث اجتماعهما علينا أن هذا ليس بفعل ، وإن لم يكونا متنافيتين وجب صحة تطابق التصغير إلى كل الأفعال ، ولما لم يكن كذلك علينا فساد هذا القسم .

(الحجة الثامنة) تصحيح هذه اللفظة وإبطال إعلاله ، فانك تقول فى التعجب : ما أقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول : زيد أقوم من عمرو . ولو كانت فعلاً لكانت واوه ألفاً لفتحة ما قبلها ، ألا تراهم يقولون : أقام يقيم .

فإن قيل : هذه اللفظة لما لزم طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم ، وتمام التقرير أن الاعلال فى الأفعال ما كان لعله كونها فعلاً ولا التصحيح فى الأسماء لعله الاسمية ، بل كان الاعلال فى الأفعال لطلب الخفة عند وجوب كثرة التصرف ، وعدم الاعلال فى الأسماء لعدم التصرف ، وهذا الفعل بمنزلة الاسم فى علة التصحيح والامتناع من الاعلال

قلنا: لما كان الاعلال في الأفعال لطلب الخفة، فكان ينبغي أن يجعل خفيفاً ثم يترك على خفته فان هذا أقرب إلى العقل.

(الحجة التاسعة) أن قولك: أحسن لو كان فعلاً. وقولك: زيداً مفعولاً لجاز الفصل بينهما بالظرف، فيقال: ما أحسن عندك زيداً، وما أجمل اليوم عبدالله، والرواية الظاهرة أن ذلك غير جائز، فبطل ما ذهبتم إليه.

(الحجة العاشرة) أن الأمر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي أن يجوز التعجب بكل فعل متعد مجرداً كان أو مزيداً، ثلاثياً كان أو رباعياً، وحيث لم يجز إلا من الثلاثي المجرد دل على فساد هذا القول، واحتج البصريون على أن أحسن في قولنا: ما أحسن زيداً فعل بوجوه: أولها: بأن أحسن فعل بالاتفاق فنحن على فعليته إلى قيام الدليل الصارف عنه. وثانيها: أن أحسن مفتوح الآخر، ولو كان اسماً لوجب أن يرتفع إذا كان خبراً مبتدئاً. وثالثها: الدليل على كونه فعلاً اتصال الضمير المنصوب به، وهو قولك: ما أحسنه.

والجواب عن الأول: أن أحسن كما أنه قد يكون فعلاً، فهو أيضاً قد يكون اسماً، حين ما يكون كلمة تفضيل، وأيضاً قد دللنا بالوجوه الكثيرة على أنه لا يجوز أن يكون فعلاً وأتم ما طلبتمونا إلا بالدلالة

والجواب عن الثاني: أنا سندكر العلة في لزوم الفتحة لآخر هذه الكلمة

والجواب عن الثالث: أنه منتقض بقولك: لعلى وليتقى والعجب أن الاستدلال بالتصغير على الاسمية أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية، فاذا تركتم ذلك الدليل القوي، فبأن تتركوا هذا الضعيف أولى، فهذا جملة الكلام في هذا القول

(القول الثاني) وهو اختيار الأخفش. قال: القياس أن يجعل المذكور بعد كلمة «ما» وهو قولك: أحسن صلة لما، ويكون خبر «ما» مضمراً. وهذا أيضاً ضعيف لاكثر الوجوه المذكورة منها أنك لو قلت: الذي أحسن زيداً ليس هو بكلام منتظم، وقولك: ما أحسن زيداً. كلام منتظم وكذا القول في بقية الوجوه

(القول الثالث) وهو اختيار الفراء: أن كلمة «ما» للاستفهام وأفعل اسم، وهو للتفضيل، كقولك: زيد أحسن من عمرو، ومعناه أي شيء أحسن من زيد فهو استفهام تحته انكار أنه وجد شيء أحسن منه. كما يقول من أخبر عن علم انسان فأنكره غيره فيقول هذا المخبر: ومن أعلم من فلان؟ اظهاراً منه بأن ما يدعيه منازعه على خلاف الحق، وأن لا يمكن إقامة الدليل عليه ويظهر

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي

شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴿١٧٦﴾

عجزه في ذلك عند مطالبتي اياه بالدليل ، ثم قولك أحسن وإن كان ينبغي أن يكون مرفوعا كما في قولك : ما أحسن زيد إذا استفهمت عن أحسن عضو من أعضائه ، إلا أنه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا ، فإن هناك معنى قولك : ما أحسن زيد أي عضو من زيد أحسن ، وفي هذا معناه أي شيء من الموجودات في العالم أحسن من زيد ، وبينهما فرق كما ترى ، واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني والنصب قولنا زيدا أيضا للفرق ، لأنه هناك خفض لأنه أضيف أحسن إليه ، ونصب هنا للفرق ، وأيضا فقي كل تفضيل معنى الفعل ، وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول ، فإن معنى قولك : زيد أعلم من عمرو . أن زيدا جاوز عمرا في العلم ، فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة إلى الفرق

(القول الرابع) وهو أيضا قول بعض الكوفيين قال ان «ما» للاستفهام وأحسن فعل كما يقوله البصريون . معناه : أي شيء حسن زيدا ، كأنك تستدل بكال هذا الحسن على كال فاعل هذا الحسن ، ثم تقول : ان عقلي لا يحيط بكنهه كاله ، فتسأل غيرك أن يشرح لك كاله ، فهذا جملة ما قيل في هذا الباب

وأما تحقيق الكلام في أفعل به فسنذكره إن شاء الله في قوله (أسمع بهم وأبصر)  
قوله تعالى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ اعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن قوله (ذلك) إشارة إلى ماذا ؟ فذكروا وجهين .  
الأول : أنه إشارة إلى ما تقدم من الوعيد ، لأنه تعالى لما حكم على الذين يكتُمون البيئات بالوعيد الشديد . بين أن ذلك الوعيد على ذلك الكتمان إنما كان لأن الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأن هؤلاء اليهود والنصارى لأجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه . فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ، ثم قد تقدم في وعيدهم أمور : أحدها : أنهم اشتروا العذاب بالمغفرة . وثانها : اشتروا الضلالة بالهدى . وثالثها : أن لهم عذاباً أليماً . ورابعها : أن الله لا يزيكهم . وخامسها : أن الله لا يكلمهم فقوله (ذلك) يصلح أن يكون إشارة

إلى كل واحد من هذه الأشياء ، وأن يكون إشارة إلى مجموعها .

الثاني : أن (ذلك) إشارة إلى ما فعلونه من جرائمهم على الله في مخالفتهم أمر الله ، وكتابتهم ما أنزل الله تعالى ، فبين تعالى أن ذلك إنما هو من أجل أن الله نزل الكتاب بالحق ، وقد نزل فيه إن هؤلاء الرؤساء من أهل الكتاب لا يؤمنون ولا يتقادون ، ولا يكون منهم إلا الاصرار على الكفر ، كما قال (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) .

(المسألة الثانية) قوله (ذلك) يحتمل أن يكون في محل الرفع ، أو في محل النصب ، أما في محل الرفع بأن يكون مبتدأ ، ولا محالة له خبر ، وفي ذلك الخبر وجهان : الأول : التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق ، فبين فيه وعيد من فعل هذه الأشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة . الثاني : التقدير : ذلك العذاب بسبب أن الله نزل الكتاب وكفروا به ، فيكون الباء في محل الرفع بالخبرية ، وأما في محل النصب فلأن التقدير : فعلنا ذلك بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه .

(المسألة الثالثة) المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل أن يكون هو القرآن ، فإن كان الأول كان المعنى : وإن الذين اختلفوا في تأويله وتحريفه ، لني شقاق بعيد . وإن كان الثاني كان المعنى وإن الذين اختلفوا في كونه حقا منزلا من عند الله لني شقاق بعيد .

(المسألة الرابعة) قوله (بالحق) أى بالصدق ، وقيل ببيان الحق

وقوله تعالى (وإن الذين اختلفوا فيه) فيه مسألان :

(المسألة الأولى) ان الذين اختلفوا قيل : هم الكفار أجمع اختلفوا في القرآن ، والأقرب حمله على التوراة والانجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما ، لأن القوم قد عرفوا ذلك وكنموه وحرفوا تأويله ، فاذا أورد تعالى ما يجري مجرى العلة في إنزال العقوبة بهم فالأقرب أن يكون المراد كتابهم الذي هو الأصل عندهم دون القرآن الذي إذا عرفوه فعلى وجه اتبع لصحة كتابهم ، أما قوله (بالحق) فقيل : بالصدق . وقيل : ببيان الحق . وأما قوله (وإن الذين اختلفوا في الكتاب) فاعلم أنا وإن قلنا : المراد من الكتاب هو القرآن . كان اختلافهم فيه أن بعضهم قال : انه كهانة . وآخرون قالوا : انه سحر . وثالث قال : رجز . ورابع قال : انه أساطير الأولين . وخامس قال : انه كلام منقول محتلق . وإن قلنا : المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها : أحدها : أنهم مختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح ، فاليهود

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ

قالوا : انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته . وثانيها : أن القوم اختلفوا في تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويلا آخر فاسدا لان الشيء إذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل أحد يذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه ، فكان هذا هو الاختلاف . وثالثها : ما ذكره أبو مسلم فقال : قوله (اختلفوا) من باب افتعل الذى يكون مكان فعل . كما يقال : كسب واكتسب ، وعمل واعتمل ، وكتب واكتتب ، وفعل واقفعل ، ويكون معنى قوله (الذين اختلفوا في الكتاب) الذين خلفوا فيه أى توارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله (خلف من بعدهم خلف) وقوله (ان في اختلاف الليل والنهار) أى كل واحد يأتي خلف الآخر ، وقوله (وهو الذى جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر) أى كل واحد منهما يخلف الآخر ، وفي الآية تأويل ثالث ، وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس ما أنزل الله ، والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب ، فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض ، وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل وردوا الباقي وهو القرآن

أما قوله (لنى شقاق بعيد) ففيه وجوه : أحدها : أن هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف التوراة والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة ، فلا ينبغي أن تلتفت إلى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم مؤالفة ومواقفة . وثانيها : كانه تعالى يقول لمحمد : هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم ، فانهم كالمتفقين على عداوتك ، وغاية المشاققة لك ، فلهذا خصهم الله بذلك الوعيد . وثالثها : أن هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التحريف ، واختلفوا في كيفية التحريف ، فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاققه وينازعه ، واذ كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم ، فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك البتة والله أعلم

### الحكم الثالث

قوله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾

السييل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون ﴿١٧٧﴾  
اعلم أن في هذه الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلف العلماء في أن هذا الخطاب عام أو خاص ، فقال بعضهم : أراد بقوله (ليس البر أهل الكتاب) لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى : ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله . وقال بعضهم : بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا أنهم قد نالوا البغية بالتوجه إلى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك ، فخطبوا بهذا الكلام . وقال بعضهم : بل هو خطاب للكل ، لأن عند نسخ القبلة وتحولها حصل من المؤمنين الاعتباط بهذه القبلة ، وحصل منهم التشدد في تلك القبلة ، حتى ظنوا أنه النرض الاكبر في الدين فبعثهم الله تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات ، وبين أن البر ليس بأن تولوا وجوهكم شرقاً وغرباً . وإنما البر كيت وكيت ، وهذا أشبه بالظاهر إذ لا تخصيص فيه ، فكانه تعالى قال : ليس البر المطلوب هو أمر القبلة ، بل البر المطلوب هذه الخصال التي عدّها

(المسألة الثانية) الاكثرون على أن «ليس» فعل ومنهم من أنكروه ، وزعم أنه حرف حجة من قال : انها فعل اتصال الضمائر بها التي لاتصل إلا بالأفعال كقولك : لست ولستناولستم والقوم ليسوا قائمين ، وهذه الحجة منقوضة بقوله : انى وليتى ولعل ، وحجة المنكرين أمور . أولها : أنها لو كانت فعلا لكانت ماضيا ، ولا يجوز أن تكون فعلا ماضياً ، فلا يجوز أن تكون فعلا ، بيان الملازمة أن كل من قال : انه فعل . قال : انه فعل ماض . وبيان أنه لا يجوز أن يكون فعلا ماضيا إتفاق الجمهور على أنه لنى الحال ، ولو كان ماضياً لكان لنى الماضى لا لنى الحال . وثانيها : أنه

يدخل على الفعل فتقول : ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا وقللا ، وقول من قال : ان «ليس» داخل على ضمير القصة والشأن ، وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير . ضعيف ، فانه لو جاز ذلك جاز مثله في «ما» وثالثها : أن الحرف ما يظهر معناه في غيره ، وهذه الكلمة كذلك ، فانك لو قلت : ليس زيد لم يتم الكلام ، بل لابد وأن تقول ليس زيد قائما . ورابعها : أن «ليس» لو كان فعلا لكان «ما» فعلا ، وهذا باطل . فذلك باطل بيان الملازمة أن «ليس» لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقرونا بزمان مخصوص وهو الحال ، وهذا المعنى قائم في «ما» فوجب أن يكون «ما» فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول في ذلك ، أو نذكر هذا المعنى بعبارة أخرى . فتقول : «ليس» كلمة جامدة وضعت لنفي الحال فأشبهت «ما» في نفي الفعلية ، وخامسها : انك تصل «ما» بالأفعال الماضية فتقول : ما أحسن زيد . ولا يجوز أن تصل «ما» بليس فلا تقول : ما ليس زيد يذكرك . وسادسها : أنه على غير أوزان الفعل ، لأن فعل غير موجود في أبنية الفعل ، فكان في القول بأنه فعل إثبات ما ليس من أوزان الفعل

فان قيل : أصله ليس مثل صيد البعير إلا أنهم خففوه وأزموه التخفيف لأنه لا يتصرف للزومه حالة واحدة ، وإنما تختلف أبنية الأفعال لاختلاف الأوقات التي تدل عليها ، وجعلوا البناء الذي خصوه به ماضيا ، لأنه أخف الأبنية

قلنا : هذا كله خلاف الأصل ، فالأصل عدمه ولأن الأصل في الفعل التصرف ، فلما منعه التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بنائه الأصلي لئلا يتوالى عليه نقصانات ، فأما أن يجعل منع التصرف الذي هو خلاف الأصل علة لتغير البناء الذي هو أيضاً خلاف الأصل فذلك فاسد جدا . وسابعها : ذكر القتيبي أنها كلمة مركبة من الحروف النافية الذي هو «لا» و «أيس» أي موجود قال ولذلك يقولون : أخرجه من اللبسية إلى الأيسية أي من عدم الوجود ، وأيستة أي وجدته وهذا نص في الباب قال : نوذر الخليل أن «ليس» كلمة جحد معناها : لا أيس . فطرح الهمزة استخفافا لكثرة ما يجري في الكلام والدليل عليه قول العرب : ائتنى به من حيث أيس وليس . ومعناه : من حيث هو ولا هو . وثامنها : الاستقراء دل على أن الفعل إنما يوضع لاثبات المصدر . وهذا إنما يفيد السلب أو لا فلا يكون فعلا فان قيل : ينتقض قولكم بقوله : نفي زيدا وأعدمه

قلنا : قولك نفي زيدا مشتق من النفي ، فقولك نفي دل على حصول معنى النفي ، فكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها ، فلم يكن السؤال وارداً ، وأما القائلون بأن «ليس» فعل . فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الأول بأن «ليس» قديمي . لنفي الماضي كقولهم : جاءني القوم

ليس زيدا ، وعن الثاني : أنه منقوض بقولهم : أخذ يفعل كذا . وعن الثالث : أنه منقوض بسائر الأفعال الناقصة . وعن الرابع : أن المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضى المماثلة . وعن الخامس : أن ذلك إنما امتنع من قبل أن «ها» للحال «وليس» للباضي ، فلا يمكن الجمع بينهما . وعن السادس : أن تغير البناء وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل : وعن السابع : أن الليسية اسم فلم قلتم أن ليس اسم ، وأما قوله : من حيث أيس وليس فلم قلتم أن المضاف إليه يجب كونه اسما ، وأما نص الكتب فممنوع منه بالدليل . وعن الثامن : أن «ليس» مشتق من الليسية فهى دالة على تقرير معنى الليسية ، فهذا ما يمكن أن يقال في هذه المسألة وإن كانت هذه الجوابات مختلفة ،

(المسألة الثالثة) قرأ حمزة وحفص عن عاصم (ليس البر) بنصب الراء ، والباقون بالرفع ، قال الواحدي : وكلا القراءتين حسن لأن اسم «ليس» وخبرها اجتماعا في التعريف فاستويا في كون كل واحد منهما اسما ، والآخر خبرا ، وحجة من رفع (البر) أن اسم «ليس» مشبه بالفاعل ، وخبرها بالمفعول ، والفاعل بأن يلى الفعل أولى من المفعول ، ومن نصب (البر) ذهب إلى أن بعض النحويين قال «ان» مع صلتها أولى أن تكون اسم «ليس» لشبهها بالمضمر في أنها لا توصف كما لا يوصف المضمر ، فكان ههنا اجتماع مضمر ومظهر . والاولى إذا اجتماعا أن يكون المضمر الاسما من حيث كان أذهب في الاختصاص من المظهر ، وعلى هذا قرىء في التنزيل قوله (فكان عاقبتهما أنهما في النار) وقوله (وما كان جواب قومه إلا أن قالوا ، وما كان حجبتهم إلا أن قالوا) والاختيار رفع البر لأنه روى عن ابن مسعود أنه قرأ (ليس البر بأن) والباء تدخل في خبر ليس (المسألة الرابعة) البراسم جامع للطاعات ، وأعمال الخير المقربة الى الله تعالى ، ومن هذا بر الوالدين ، قال تعالى (إن الأبرار لني نعيم وإن الفجار لفي جحيم) فجعل البر ضد الفجور ، وقال (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدوان) فجعل البر ضد الأثم ، فدل على أنه اسم عام لجميع ما يؤثر عليه الانسان ، وأصله من الاتساع ومنه البر الذى هو خلاف البحر لاتساعه

(المسألة الخامسة) قال القفال : قد قيل في نزول هذه الآية أقوال ، والذى عندنا أنه أشار إلى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين وقالوا : ما ولاهم عن قبتهم التي كانوا عليها مع أن اليهود كانوا يستقبلون المغرب ، والنصارى كانوا يستقبلون المشرق ، فقال الله تعالى : ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب ، بل البر لا يحصل إلا عند مجموع أمور . أحدها : الإيمان بالله وأهل الكتاب أخلوا بذلك ، أما اليهود فلقولهم : بالتجسيم ولقولهم : بأن عزيزاً ابن الله ، وأما



النصارى فلقولهم : المسيح ابن الله ، ولأن اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل ، على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله ( قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء ) وثانيها : الايمان باليوم الآخر ، واليهود أدخلوا بهذا الايمان ، حيث قالوا ( وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى ) وقالوا ( لن تمسنا النار إلا أياما معدودة ) والنصارى أنكروا المعاد الجسماني ، وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر وثالثها : الايمان بالملائكة ، واليهود أدخلوا بذلك ، حيث أظهروا غداوة جبريل عليه السلام ورابعها : الايمان بكتب الله ، واليهود والنصارى قد أدخلوا بذلك ، لأن مع قيام الدلالة على أن القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه قال تعالى ( وإن يأتوك أسارى فتادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ) . وخامسها : الايمان بالنيبين ، واليهود أدخلوا بذلك حيث قتلوا الأنبياء ، على ما قال تعالى ( ويقتلون النبيين بغير الحق ) وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . وسادسها : بذل الأموال على وفق أمر الله سبحانه واليهود أدخلوا بذلك لأنهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل ، كما قال ( واشتروا به ثمناً قليلاً ) وسابعها : إقامة الصلوات والزكوات ، واليهود كانوا يمتنعون الناس منها . وثامنها : الوفاء بالعهد ، واليهود نقضوا العهد حيث قال ( أوفوا بعهدى أوف بعهدكم ) . وههنا سؤال : وهو أنه تعالى ، نفى أن يكون التوجه إلى القبلة برأثم حكم بأن البر مجموع أمور أحدها الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال ، فيلزم التناقض ولأجل هذا السؤال ، اختلف المفسرون على أقوال . الأول : أن قوله ( ليس البر ) نفى لكمال البر ، وليس نفيًا لأصله ، كأنه قال ليس البر كله هو هذا ، فإن البر اسم لمجموع الخصال الحميدة ، واستقبال القبلة واحد منها ، فلا يكون ذلك تمام البر . الثاني : أن يكون هذا نفيًا لأصل كونه برا ، لأن استقبالهم للشرق والمغرب ، كان خطأ في وقت النفي ، حين ما نسخ الله تعالى ذلك ، بل كان ذلك إيماؤا فجورا لأنه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه ، وما يكون كذلك فإنه لا يعد في البر . الثالث : أن استقبال القبلة لا يكون برًا إذا لم يقارنه معرفة الله ، وإنما يكون برا إذا أتى به مع الايمان ، وسائر الشرائط ، كما أن السجدة لا تكون من أفعال البر ، إلا إذا أتى بها مع الايمان بالله ورسوله ، فأما إذا أتى بها بدون هذا الشرط ، فإنها لا تكون من أفعال البر ، روى أنه لما حولت القبلة ، كثرت الخوض في نسخها ، وصار كأنه لا يراعى بطاعة الله إلا الاستقبال ، فانزل الله تعالى هذه الآية كأنه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في أمر القبلة ، مع الاعراض عن كل أركان الدين

(المسألة السادسة) قوله (ولكن البر من آمن بالله) فيه حذف وفي كيفية وجوه : أحدها : ولكن البر من آمن بالله ، وحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله (وأشربوا في قلوبهم

العظيم) إلى حب العجل ، ويقولون بالجود حاتم ، والشعر زهير ، والشجاعة عنزة ، وهذا اختيار الفراء ، والزجلج ، وقطرب ، قال أبو علي : ومثل هذه الآية قوله (أجستم سقاية الحاج) ثم قال (كن آمن) وتضيره ، أجعلمت أهل سقاية الحاج كمن آمن ، أو أجعلمت سقاية الحاج كإيمان من آمن ليح التمثيل بين مصدرين أو بين فاعلين ، إذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل ، وثانيها : قال أبو عبيدة البرهني : بمعنى البار كقوله (والطاقة للتقوى) أي للمتقين ومنه قوله (ان أصبح ماؤكم غورا) أي غلثا ، وقالت الخنساء :

فإنما هي إقبال وإدبار

أي مقابلة ومدبرة معاً . وثالثها : أن معناه ولكن ذا البر ، فحذف كقولهم هم درجات عند الله أي ذروا درجات عن الزجاج . ورابعها : التقدير ولكن البر يحصل بالإيمان وكذا وكذا عن الفضل

واعلم أن الوجه الأول أقرب إلى مقصود الكلام فيكون معناه : ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي إلى الثواب العظيم ، بر من آمن بالله ، وعن المبرد : لو كنت ممن يقرأ القرآن بقرائه ، لقرأت ولكن البر بفتح الباء ، وقرأ نافع وابن عامر (ولكن) مخففة (البر) بالرفع ، والباقون (لكن) مشددة (البر) بالنصب

(المسألة السابعة) اعلم أن الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية البر أموراً : الأول : الإيمان بأمر خمسة : أولها : الإيمان بالله ، ولن يحصل العلم بالله إلا عند العلم بذاته المخصوصة ، والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ، ولن يحصل العلم بهذه الأمور ، إلا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم والعلم ، بالأصول التي عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم ، بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه ، وكونه عالماً بكل المعلومات ، قادراً على كل الممكنات حياً مريداً سمعياً بصيراً متكلماً ، ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم ، بكونه منزهاً عن الحالة والمحلية والتميز والعرضية ، ويدخل في العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والإيجاد وبعثه الرسل . وثانيها : الإيمان باليوم الآخر ، وهذا الإيمان مفرع على الأول ، لأننا ما لم نعلم كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا أن نعلم صحة الحشر والنشر . وثالثها : الإيمان بالملائكة . ورابعها : الإيمان بالكتب . وخامسها : الإيمان بالرسول

وهنا سؤالات

(السؤال الأول) انه لا طريق لنا إلى العلم بوجود الملائكة ، ولا إلى العلم بصدق الكتب ،

إلا بواسطة صدق الرسل ، فإذا كان قول الرسل كالأصل في معرفة الملائكة والكتب ، فلم يقم الملائكة والكتب في الذكر على الرسل

الجواب : أن الأمر وإن كان كما ذكرتموه في عقولنا وأفكارنا ، إلا أن ترتيب الوجود على العكس من ذلك ، لأن الملك يوجد أولاً ، ثم يحصل بواسطة تليغه نزول الكتب ، ثم يصل ذلك الكتاب إلى الرسول ، فالمراد في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجى ، لا ترتيب الاعتبار الذهنى

(السؤال الثانى) لم خص الايمان بهذه الامور الحسنة

الجواب : لأنه دخل تحتها كل ما يلزم أن يصدق به ، فقد دخل تحت الايمان بالله : معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ، ودخل تحت اليوم الآخر : المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد ، إلى سائر ما يتصل بذلك ، ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم الرسالة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤديها لنا إلى غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال الملائكة ، ودخل تحت الكتاب القرآن ، وجميع ما أنزل الله على أنبيائه ، ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم ، وصحة شرائعهم ، فثبت أنه لم يبق شيء مما يجب الايمان به إلا دخل تحت هذه الآية . وتقرير آخر : وهو أن للمكلف مبدأ ووسطاً ونهاية ، ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات ، وهو للامان بالله واليوم الآخر . وأما معرفة مصالح الوسط فلا تتم إلا بالرسالة وهي لا تتم إلا بأمور ثلاثة الملائكة الآتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والموحي اليه وهو الرسول

(السؤال الثالث) لم قدم هذا الايمان على أفعال الجوارح ، وهو إيتاء المال

والصلاة . والزكاة

الجواب : للتنبيه على أن أعمال القلوب أشرف عند الله من أعمال الجوارح ، الأمر الثانى من الأمور المعبرة فى تحقق معنى البر قوله (وآتى المال على حبه) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا فى أن الضمير فى قوله (على حبه) إلى ماذا يرجع ؟ وذكروا فيه

وجوها : الأول : وهو قول الأكثرين أنه راجع إلى المال ، والتقدير : وآتى المال على حب المال ، قال ابن عباس وابن مسعود ، وهو أن تؤتبه وأنت صحيح شحيح ، تأمل الفنى ، وتخشى الفقر ، ولا تهمل حتى إذا بلغت الحلقوم ، قلت : لفلان كذا ولفلان كذا . وهذا التأويل يدل على أن الصدقة حال الصحة أفضل منها عند القرب من الموت ، والعقل يدل على ذلك أيضاً من وجوه أحدها : أن عند الصحة يحصل ظن الحاجة إلى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء

عن المال، وبذل الشيء عند الاحتياج إليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قاله (لن تولوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وثانيها: أن إعطائه حال الصحة أدل على كونه متيقناً بالوعد والوعيد، من إعطائه حال المرض والموت. وثالثها: أن إعطائه حال الصحة أشق، فيكون أكثر ثواباً قياساً على ما يبذله الفقير من جهد المقل، فإنه يزيد ثوابه على ما يبذله الغني ورابعها: أن من كان ماله على شرف الزوال، فوهبه من أحد، مع العلم بأنه لو لم يهبه منه لضعاف، فإن هذه الهبة لا تكون مساوية لما إذا لم يكن خائفاً من ضياع المال، ثم انه وهبه منه طائعاً، وراغباً، فكذا ههنا: وخامسها: أنه متأيد بقوله تعالى (لن تولوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وقوله (ويطعمون الطعام على حبه) أي على حب الطعام، وعن أبي الدرداء أنه صلى الله عليه وسلم قال «مثل الذي تصدق عند الموت مثل الذي يهدى بعد ما شبع»

(القول الثامن) أن الضمير يرجع إلى الإيتاء، كأنه قيل: يعطى ويجب الإعطاء رغبة في ثواب الله. الثالث: أن الضمير عائد على اسم الله تعالى، يعني يعطون المال على حب الله أي على طلب مرضاته

(المسألة الثانية) اختلفوا في المراد من هذا الإيتاء، فقال قوم: إنها الزكاة، وهذا ضعيف وذلك لأنه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) ومن حق المعطوف والمعطوف عليه أن يتغيرا، ثبت أن المراد به غير الزكاة، ثم انه لا يخلو إما أن يكون من التطوعات أو من الواجبات، لا جائز أن يكون من التطوعات لأنه تعالى قال في آخر الآية (وأولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) وقف التقوى عليه، ولو كان ذلك ندباً لما وقف التقوى عليه، ثبت أن هذا الإيتاء، وإن كان غير الزكاة إلا أنه من الواجبات، ثم فيه قولان: الأول: أنه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل إطعام المضطر، وما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول. أما النص: فقوله عليه الصلاة والسلام «لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره طار إلى جنبه» وروى عن فاطمة بنت قيس: إن في المال حقاً سوى الزكاة. ثم تلت (وآتى المال على حبه) وحكى عن الشعبي أنه سئل عن له مال فأدى زكاته فهل عليه شيء سواه؟ فقال: نعم يصل القرابة، ويعطى السائل، ثم تلا هذه الآية. وأما العقل فإنه لا خلاف أنه إذا انتهت الحاجة إلى الضرورة، وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة وإن لم تكن الزكاة واجبة عليهم، ولو امتنعوا من الإعطاء جاز الأخذ منهم قهراً، فهذا يدل على أن هذا الإيتاء واجب، واحتج من طعن في هذا القول بما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال: إن

الزكاة نسخت كل حق .

والجواب من وجوه : الاول : أنه معارض بما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال «في المال حقوق سوى الزكاة» وقول الرسول أولى من قول علي . الثاني : أجمعت الأمة على أنه إذا حضر المضطر فانه يجب أن يدفع إليه ما يدفع الضرورة ، وإن كان قد أدى الزكاة بالكمال . الثالث : المراد أن الزكاة نسخت الحقوق المقدره ، أما الذي لا يكون مقدرأ فانه غير منسوخ بدليل أنه يلزم التصديق عند الضرورة ، ويلزم النفقة على الأقارب ، وعلى المملوك ، وذلك غير مقدر . فان قيل : هب أنه صح هذا التأويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب؟ قلنا فيه وجوه : أحدها : أنه تعالى قدم الاولى فالأولى لأن الفقير إذا كان قريباً فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعاً بين الصلة والصدقة ، ولأن القرابة من أوكد الوجوه في صرف المال اليه ، ولذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على المالك في الوصية ، حتى لا يتمكن من الوصية إلا في الثلث ، ولذلك كانت الوصية للأقارب من الواجبات على ما قال ( كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ) الآية ، وإن كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة إلا عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذا القربى ، ثم أتبعه تعالى باليتامى ، لأن الصغير الفقير الذي لا والده ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه . ثم أتبعهم تعالى بذكر المساكين لأن الحاجة قد تشتد بهم . ثم ذكر ابن السبيل إذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته إلى أهله . ثم ذكر السائلين وفي الرقاب ، لأن حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره . وثانيها . أن معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف ، فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لأن عليه بشدة حاجة من يقرب اليه أقرب ، ثم بحاجة اليتام ، ثم بحاجة المساكين ، ثم على هذا النسق . وثالثها : أن ذا القربى مسكين ، وله صفة زائدة تخصه لأن شدة الحاجة فيه نعمة وتؤدي قلبه ، ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير ، فلذلك بدأ الله تعالى بذى القربى ، ثم باليتامى ، وآخر المساكين ، لأن الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب أشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما ، فأما ابن السبيل فقد يكون غنياً ، وقد تشتد حاجته في الوقت ، والسائل قد يكون غنياً ويظهر شدة الحاجة وآخر المكاتب لأن إزالة الرق ليست في محل الحاجة الشديدة .

( القول الثاني ) أن المراد بإيتاء المال ما روى أنه عليه الصلاة والسلام عند ذكره للابل قال :

إن فيها حقاً ، هو إطراق فخلها ، وإعارة ذلولها : وهذا بعيد لأن الحاجة إلى إطراق الفحل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب .

( القول الثالث ) أن إيتاء المال إلى هؤلاء كان واجباً ، ثم انه صار منسوخاً بالزكاة ، وهذا

أيضاً ضعيف لأنه تعالى جمع في هذه الآية بين هذا الإيتاء وبين الزكاة .

﴿المسألة الثالثة﴾ أما ذوق القربى فن الناس من حمل ذلك على المذكور في آية النفل والغنيمة ،  
والاكثر من المفسرين على ذوى القربى للمعطين ، وهو الصحيح لأنهم به أخص ، ونظيره قوله  
تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى)

واعلم أن ذوى القربى هم الذين يقربون منه بولادة الأبوين أو بولادة الجددين ، فلا وجه  
لقصر ذلك على ذوى الرحم المحرم على ما حكى عن قوم لأن المحرمية حكم شرعى ، أما القرابة فهى  
لفظة لغوية موضوعة للقرابة فى النسب ، وإن كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت فى القرب  
والبعد ، أما اليتامى فى الناس من حمله على ذوى اليتامى ، قال : لأنه لا يحسن من المتصدق أن يدفع  
المال إلى اليتيم الذى لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه ، فانه متى فعل ذلك يكون مخطئاً ، بل إذا كان  
اليتيم مراهقاً عارفاً بمواقع حظه ، وتكون الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس ، ولا يخفى على اليتيم وجه  
الانتفاع به جاز دفعها إليه ، هذا كله على قول من قال : اليتيم هو الذى لأب له مع الصغر ، وعند  
أصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ ، والحجة فيه قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم)  
ومعلوم أنهم لا يؤتون المال إلا إذا بلغوا ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى : يتيم  
أبى طالب . بعد بلوغه . فعلى هذا إن كان اليتيم بالذأ دفع المال إليه ، وإلا فيدفع إلى وليه ، وأما  
المساكين ففيه خلاف سنذكره إن شاء الله تعالى فى سورة التوبة ، والذى نقوله هنا : ان المساكين  
أهل الحاجة ، ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ، ومنهم من يسأل وينبسط  
وهو المراد بقوله (والسائلين) وإنما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكته مما  
يظهر من حاله ، وليس كذلك السائل لأنه بمسألته يعرف فقره وحاجته ، وأما ابن السبيل فروى  
عن مجاهد أنه المسافر ، وعن قتادة أنه الضيف ، لأنه إنما وصل إليك من السبيل ، والأول أشبه  
لأن السبيل اسم للطريق . وجعل المسافر ابناً له للزومه إياه . كما يقال لطير الماء : ابن الماء . ويقال  
للرجل الذى أتت عليه السنون : ابن الأيام . وللشجعان : بنو الحرب . وللناس : بنو الزمان .  
قال ذو الرمة :

وردت عشاء والثريا كأنها على قمة الرأس ابن ماء مخلق

وأما قوله ﴿والسائلين﴾ فعنى به الطالبين ، ومن جعل الآية فى غير الزكاة أدخل فى هذه الآية  
المسلم والكافر ، روى الحسن بن على رضى الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال « للسائل حق  
ولوجاء على فرس » وقال تعالى (وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم)  
أما قوله ﴿وفى الرقاب﴾ ففيه مسألان :

(المسألة الأولى) (الرقاب) جمع الرقبة وهي مؤخر أصل العنق ، واشتقاقها من المراقبة ، وذلك أن مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ، ولهذا المعنى يقال : أعتق الله رقبة ولا يقال أعتق الله عنقه . لأنه لما سميت رقبة كأنها تراقب العناب . ومن هذا يقال للتي لا يعيش ولدها : رقوب . لأجل مراعاتها موت ولدها .

(المسألة الثانية) معنى الآية ، ويؤتى المال في عتق الرقاب . قال القفال : واختلف الناس في الرقاب المذكورين في آية الصدقات . فقال قائلون : أنه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ، ومن يكون مكاتبها فيعينه على أداء كتابته ، فهؤلاء أجازوا شراء الرقاب من الزكاة المفروضة ، وقال قائلون : لا يجوز صرف الزكاة إلا في إعانة المكاتبين ، فمن تأول هذه الآية على الزكاة المفروضة ، فحينئذ يبقى فيه ذلك الاختلاف ، ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة أجاز الأمرين فيها قطعاً ، ومن النسخ من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الأسارى .

واعلم أن تمام الكلام في تفسير هذه الأصناف سيأتي إن شاء الله تعالى في سورة التوبة في تفسير آية الصدقات .

(الأمر الثالث) من الأمور المعتمدة في تحقق ماهية البر قوله (وأقم الصلاة وآتى الزكاة) وذلك قد تقدم ذكره .

(الأمر الرابع) قوله تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) في رفع والموفون قولان : أحدهما : أنه عطف على محل «من آمن» تقديره لكن البر المؤمنون والموفون . عن الفراء والأخفش . الثاني : رفع على المدح على أن يكون خبر مبتداً محذوف تقديره : وهم الموفون .

(المسألة الثانية) في المراد بهذا العهد قولان : الأول : أن يكون المراد ما أخذته الله من اليهود على عباده بقولهم ، وعلى السنة رسله اليهم بالقيام بمحدوده ، والعمل بطاعته ، فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالأنبياء والكتب ، وقد أخبر الله تعالى عن أهل الكتاب أنهم تقضوا اليهود والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها ، فقال (يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوفى بعهديكم) فكان المعنى في هذه الآية أن البر هو ما ذكر من الأعمال مع الوفاء بعهده الله ، لا كما تقض أهل الكتاب ميثاق الله ، وماوفوا بعهوده فجدوا أنبياءه ، وقتلوهم وكذبوا بكتابه ، واعترض القاضى على هذا القول وقال : إن قوله تعالى (والموفون بعهدهم) صريح في إضافة هذا العهد اليهم ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله (إذا عاهدوا) فلا وجه لحمله على ما سيكون لزومه ابتداء من قبله تعالى .

والجواب عنه : أنه تعالى وإن أئزهم هذه الأشياء لكنهم من عند أنفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه ، فصح من هذا الوجه إضافة العهد إليهم .

(القول الثاني) أن يحمل ذلك على الأمور التي يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه ، واعلم أن هذا العهد اما أن يكون بين العبد وبين الله ، أو بينه وبين رسول الله ، أو بينه وبين سائر الناس أما الذي بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالنذور والايامن ، وأما الذي بينه وبين رسول الله فهو الذي عاهد الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاته من الاله ومعاودة من عاداه ، وأما الذي بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من التسليم والتسلم ، وكذ الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن ، وقد يكون ذلك من المنوبات مثل الوفاء بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناصرة ، فقوله تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) يتناول كل هذه الأقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الأقسام دون البعض ، وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا : هم الذين إذا واعدوا أنجزوا وإذا حلفوا ونذروا وفوا ، وإذا قالوا صدقوا ، وإذا ائتمنوا أءوا ، ومنهم من حمله على قوله تعالى (ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله) الآية

(الامر الخامس) من الأمور المتبيرة في تحقق ماهية البر قوله تعالى (والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في نصب الصابرين أقوال : الأولى : قال الكسائي هو معطوف على (ذوى القربى) كأنه قال : وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين : قال النحويون : ان تقدير الآية يصير هكذا : ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين : فعلى هذا قوله (والصابرين) من صلة من قوله (والموفون) متقدم على قوله (والصابرين) فهو عطف على «من» حيثند قد عطف على الموصول قبل صلته شيئاً ، وهذا غير جائز لأن الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ، ومحال أن يوصف الاسم أو يؤكد أو يعطف عليه إلا بعد تمامه وانقضائه بجميع أجزائه ، أما ان جعلت قوله (والموفون) رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح أيضاً قول الكسائي ، لأنه حيثند يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح ، وقد عرفت أن هذا الفصل غير جائز ، بل هذا أشنع لأن المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلأن لا يجوز بالجملة كان ذلك أولى .

فان قيل : ليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة كقول القائل : ان زيدا فافهم ما أقول



رجل عالم ، وكقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيع أجر من أحسن عملا) ثم قال (أو لئك) ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله (انا لا نضيع)

قلنا : الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالتعلق الذي بينهما أشد من التعلق الذي بين المبتدأ والخبر ، فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة

(القول الثاني) قول الفراء : انه نصب على المدح . وان كان من صفة من ، وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح ، والعرب تنصب على المدح وعلى الذم إذا طال الكلام بالنسق في صفة الشيء الواحد وأنشد الفراء :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكنتية في المزدم

وقالوا فيمن قرأ (حمالة الخطب) بنصب «حمالة» أنه نصب على الذم . قال أبو علي الفارسي : واذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح أو الذم فالأحسن أن تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها ، لأن هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ في القول ، فاذا خولف باعراب الأوصاف كان المقصود أكمل ، لأن الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان ، وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجهها واحدا . وجملة واحدة ، ثم اختلف الكوفيون والبصريون في أن المدح والذم لم صارا علتين لاختلاف الحركة ، فقال الفراء : أصل المدح والذم من كلام السامع ، وذلك أن الرجل إذا أخبر غيره فقال له : قام زيد فربما أتى السامع على زيد ، وقال ذكرت والله الظريف ، ذكرت العاقل . أى هو والله الظريف هو العاقل ، فاراد المتكلم أن يمدحه بمثل ما مدحه به السامع . فجرى الاعراب على ذلك ، وقال الخليل : المدح والذم ينصبان على معنى أعنى الظريف . وأنكر الفراء ذلك لوجهين : الاول : أن أعنى انما يقع تفسيراً للاسم المجهول ، والمدح يأتي بعد المعروف . الثاني : أنه لو صح ما قاله الخليل لصح أن يقول : قام زيد أخاك . على معنى : أعنى أخاك . وهذا مما لم تقله العرب أصلا

واعلم أن من الناس من قرأ (والموفين ، والصابرين) ومنهم من قرأ (والموفون ، والصابرون) أما قوله (في البأساء) قال ابن عباس : يريد الفقر . وهو اسم من البؤس (والضراء) قال : يريد به المرضى . وهما اسمان على فعلاء ولا أفعل لهما ، لأنهما ليسا بنعتين (وحين البأس) قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد القتال في سبيل الله والجهاد ، ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال لأبأس عليك في هذا ، أى لاشدة (وعذاب بئيس) شديد ثم تسمى الحرب بأساً لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأساً لشدة قال تعالى (فلما رأوا بأسنا ، فلما أحسوا بأسنا ، فمن ينصرنا من بأس الله) ثم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ وَالْحُرِّ وَالْعَبْدِ  
بِالْعَبْدِ وَالْأَثَى بِالْأَثَى فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءِ إِلَيْهِ  
بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَعْتَدَى بِعَدْوِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾

قال تعالى (أولئك الذين صدقوا) أى أهل هذه الأوصاف هم الذين صدقوا في إيمانهم ، وذكر  
الواحدى رحمه الله في آخر هذه الآية مسألة وهى أنه قال : هذه الواو ات في الأوصاف في هذه  
الآية للجمع ، فمن شرائط البر وتمام شرط البار أن تجتمع فيه هذه الأوصاف ، ومن قام به  
واحد منها لم يستحق الوصف بالبر ، فلا ينبغى أن يظن الانسان أن الموفى بعهد من جملة من قام  
بالبر ، وكذا الصابر فى البأساء بل لا يكون قائماً بالبر ، إلا عند استجماع هذه الخصال ، ولذلك قال  
بعضهم : هذه الصفة خاصة للأنبياء عليهم السلام ، لأن غيرهم لا تجتمع فيه هذه الأوصاف كلها ،  
وقال آخرون : هذه عامة فى جميع المؤمنين ، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت

### الحكم الرابع

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأثى  
بالأثى فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة  
فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم﴾

قبل الشروع فى التفسير لابد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه : أحدها : أن سبب  
نزوله ازالة الأحكام التى كانت ثابتة قبل مبعث محمد عليه السلام ، وذلك لأن اليهود كانوا يوجبون  
القتل فقط ، والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط ، وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل ،  
وأخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدى فى كل واحد من هذين الحكيم ، أما فى القتل  
فلا نه إذا وقع القتل بين قبيلتين احدهما أشرف من الأخرى ؛ فالأشرف كانوا يقولون : لنقتلن  
بالعبد منا الحر منهم ، وبالمرأة منا الرجل منهم ، وبالرجل منا الرجلين منهم ، وكانوا يجعلون  
جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم ، وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدا قتل انسانا

من الأشراف ، فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول ، وقالوا : ماذا تريد ؟ فقال احدى ثلاث قالوا : وما هي ؟ قال : اما تحيون ولدى ، أو تملأون دارى من نجوم السماء ، أو تدفعوا إلى جملة قومكم حتى أقتلهم ، ثم لا أرى أنى أخذت عوضاً .  
وأما الظلم فى أمر الدية فهو أنهم ربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل الخسيس ، فلما بعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده فى حكم القصاص وأنزل هذه الآية .

(والرواية الثانية) فى هذا المعنى وهو قول السدى : ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب فى التعدى

(والرواية الثالثة) أنها نزلت فى واقعة قتل حمزة رضى الله عنه

(والرواية الرابعة) ما نقلها محمد بن جرير الطبرى عن بعض الناس ورواها عن على بن أبى طالب وعن الحسن البصرى أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين الحرين والعبد والذكرين والاثنتين يقع القصاص ويكفى ذلك فقط ، فأما إذا كان القاتل للعبد حراً ، أو للحر عبداً ، فإنه يجب مع القصاص التراجع ، وأما حر قتل عبداً فهو قوده ، فان شاء مولى العبد أن يقتلوا الحر قتلوه بشرط أن يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ، ويردوا إلى أولياء الحر بقية دية ، وان قتل عبد حراً فهو به قود ، فان شاء أولياء الحر قتلوا العبد وأسقطوا قيمة العبد من دية الحر ، وأدوا بعد ذلك إلى أولياء الحر بقية دية ، وان شاؤا أخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد ، وان قتل رجل امرأة فهو بها قود ، فان شاء أولياء المرأة قتلوه وأدوا نصف الدية ، وان قتلت المرأة رجلاً فهو به قود ، فان شاء أولياء الرجل قتلوها وأخذوا نصف الدية ، وان شاؤا أعطوا كل الدية وتركوها ، قالوا فأنزل الله تعالى أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبد والاثنتين والذكرين فأما عند اختلاف الجنس فلا اكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه

إذا عرفنا سبب النزول فلنرجع إلى التفسير

أما قوله تعالى ( كتب عليكم ) فعناه : فرض عليكم . فهذه اللفظة تقتضى الوجوب من وجوبين : أحدهما : أن قوله تعالى ( كتب ) يفيد الوجوب فى عرف الشرع . قال تعالى ( كتب عليكم الصيام ) وقال ( كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية ) وقد كانت الوصية واجبة ، ومنه الصلوات المكتوبات أى المفروضات ، وقال عليه السلام « ثلاث كتبت على ولم تكتب عليكم » والثانى : لفظه ( عليكم ) مشعرة بالوجوب كما فى قوله تعالى ( والله على الناس حج البيت ) وأما القصاص

فهو أن يفعل بالإنسان مثل ما فعل . من قولك : اقتص فلان أثر فلان إذا فعل مثل فعله . قال تعالى (فارتدا على آثارهما قصصا) وقال تعالى (وقالت لأخته قصيه) أي اتبع أثره ، وسميت القصة قصة لان بالحكاية تساوى المحكى ، وسمى القصاص لانه يذكر مثل أخبار الناس ، ويسمى المقص مقصا لتعادل جانبيه

وأما قوله تعالى ﴿ في القتلى ﴾ أى بسبب قتل القتلى ، لأن كلمة «في» قد تستعمل للسببية ، كقوله عليه السلام «في النفس المؤمنة مائة من الابل» إذا عرفت هذا فصار تقدير الآية : يا أيها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى . فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى ، الا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله التخصيص أيضا في صور كثيرة ، وهى إذا قتل الوالد ولده ، والسيد عبده ، وفيما إذا قتل المسلم حريا أو معاهدا ، وفيما إذا قتل مسلم مسلماً خطأ إلا أن العام الذى دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه .

فان قيل : قولكم هذه الآية تقتضى وجوب القصاص فيه اشكالان : الأول : أن القصاص لو وجب لوجب إما على القاتل ، أو على ولى الدم ، أو على ثالث ، والاقسام الثلاثة باطلة ، وانما قلنا انه لا يجب على القاتل ، لأن القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه ، بل يحرم عليه ذلك ، وانما قلنا : انه غير واجب على ولى الدم لأن ولى الدم مخير فى الفعل والترك ، بل هو مندوب إلى الترك بقوله (وان تعفوا أقرب للتقوى) والثالث أيضا باطل ، لأنه يكون أجنبيا عن ذلك القتل ، والأجنبي عن الشيء لا تعلق له به .

﴿السؤال الثانى﴾ إذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية ، فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على إيجاب القتل البتة ، بل أقصى ما فى الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية فى القتل الذى يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل .

والجواب عن السؤال الأول من وجهين : الأول : أن المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام أو من يجرى مجراه ، لأنه متى حصلت شرائط وجوب القود ، فانه لا يحل للامام أن يترك القود لأنه من جملة المؤمنين ، والتقدير : يا أيها الأئمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان أراد ولى الدم استيفاءه . والثانى : أنه خطاب مع القاتل ، والتقدير : يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبه الولى بالقصاص . وذلك لأن القاتل ليس له أن يتمتع ههنا وليس له أن ينكر . بل

للزاني والسارق الهرب من الحد ولها أيضاً أن يستترا بستر الله ولا يقرا، والفرق أن ذلك حق الآدمي وأما الجواب عن السؤال الثاني: فهو أن ظاهر الآية يقتضي إيجاب التسوية في القتل، وانتسوية في القتل صفة القتل، وإيجاب الصفة يقتضي إيجاب الذات، فكانت الآية مفيدة لإيجاب القتل من هذا الوجه

ويتفرع على ما ذكرنا مسائل:

(المسألة الأولى) ذهب أبو حنيفة إلى أن موجب العمد هو القصاص، وذهب الشافعي إلى أحد قوليه إلى أن موجب العمد إما القصاص وإما الدية، واحتج أبو حنيفة بهذه الآية، ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف، لأنه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الإمام أو ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما إذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين، وعندنا أنه متى كان الأمر كذلك كان القصاص متعيناً، أما النزاع في أن ولي الدم هل يتمكن من العدول إلى الدية وليس في الآية دلالة على أنه إذا أراد الدية ليس له ذلك

(المسألة الثانية) اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الآية على إيجابها فقال الشافعي: يراعى جهة القتل الأول فإن كان الأول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل، فإن مات منه في تلك المرة والا حزت رقبته، وكذلك لو أحرق الأول بالنار أحرق الثاني، فإن مات في تلك المرة والا حزت رقبته، وقال أبو حنيفة رحمه الله: المراد بالمثل تناول النفس بأرجى ما يمكن، فعلى هذا لا تقتصاص إلا بالسيف بحز الرقبة. حجة الشافعي رحمه الله أن الله تعالى أوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة، ويدل عليه وجوه: أحدها: أنه يجوز أن يقال: كتبت التسوية في القتلى إلا في كيفية القتل، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل، فدخل هذا على أن كيفية القتل داخل تحت النص. وثانيها: أنا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الأمور لصارت الآية مجملة، ولو حكمتها فيها بالعموم كانت الآية مفيدة، لكنهار بما صارت مخصوصة في بعض الصور، وانتخيس أهون من الاجمال. وثالثها: أن الآية لو لم تفد إلا لإيجاب للتسوية في أمر من الأمور فلا شيتين إلا وهما متساويان في بعض الأمور، فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شيء البتة، وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه، ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة، كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها، ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله

«من حرق حرقناه، ومن غرق غرقناه» وما يروى أن يهوديا رضخ رأس صبية بالحجارة فقتلها، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن ترضخ رأس اليهودي بالحجارة، وإذا ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات. ومع هذه الأحاديث على قول الشافعي مبلغا قويا واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام «لا قود إلا بالسيف» وبقوله عليه السلام «لا يعذب بالنار إلا ربا».

والجواب أن الأحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله أعلم (المسألة الثالثة) اتفقوا على أن هذا القاتل إذا لم يتب وأصر على ترك التوبة؛ فإن القصاص مشروع في حقه عقوبة من الله تعالى، أما إذا كان تابا فقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون عقوبة وذلك لأن الدلائل دلت على أن التوبة مقبولة، قال تعالى (وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) وإذا صارت التوبة مقبولة امتنع أن يبقى التائب مستحقا للعقاب، ولأنه عليه السلام قال «التوبة تمحو الحوبة» ثبت أن شرع القصاص في حق التائب لا يمكن أن يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال أصحابنا: يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء. وقالت المعتزلة إنما شرع ليكون لطفًا به ثم سألوا أنفسهم فقالوا: إنه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفًا به؟ وأجابوا عنه بأن هذا القتل فيه منفعة لولى المقتول من حيث التشفي، ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يزجر سائر الناس عن القتل، ومنفعة للقاتل من حيث أنه متى علم أنه لا بد وأن يقتل صار ذلك داعيا له إلى الخير وترك الإصرار والتمرد.

أما قوله تعالى (الحر بالحر والعبد بالأثني والأثني) ففيه قولان

(القول الأول) أن هذه الآية تقتضي أن لا يكون القصاص مشروعا إلا بين الحرين وبين

العبدن وبين الأثنين.

واحتجوا عليه بوجوه: الأول: أن الالف واللام في قوله (الحر) تفيد العموم فقوله (الحر بالحر) يفيد أن يقتل كل حر بالحر، فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا لا بالحر، وذلك ينافي إجماع أن يكون كل حر مقتولا بالحر. الثاني: أن الباء من حروف الجر فيكون متعلقا لاحالة بفعل، فيكون التقدير: الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعم من الخبر، بل إما أن يكون مساويا له أو اخص منه، وعلى التقديرين فهذا يقتضي أن يكون كل حر مقتولا بالحر، وذلك ينافي كون حر مقتولا بالعبد. الثالث: وهو أنه تعالى أوجب في أول الآية رعاية المهاللة وهو قوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) فلما ذكر عقبيه قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد)

دل ذلك على أن رعاية التسوية في الحرية والعبيدية معتبرة ، لأن قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) خرج مخرج التفسير لقوله ( كتب عليكم القصاص في القتلى) وإيجاب القصاص على الحر بقتل العبد إهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى ، فوجب أن لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) لجوابنا أن الترجيح معنا لوجهين : أحدهما: أن قوله (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) شرع لمن قبلنا ، والآية التي تمسكنا بها شرع لنا ولا شك أن شرعنا أقوى في الدلالة من شرع من قبلنا . وثانيهما : أن الآية التي تمسكنا بها مشتملة على أحكام النفوس على التفصيل والتخصيص ، ولا شك أن الخاص مقدم على العام ، ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الآية أن لا يقتل العبد إلا بالعبد ، وأن لا تقتل الاثني إلا بالاثني ، الا أنا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع ، والمعنى المستنبط من نسق هذه الآية ، وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد ، فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر اللفظ ، أما الاجماع فظاهر ، وأما المعنى المستنبط فهو أنه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر وهو فوقه كان أولى ، بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذي هو دونه ، وكذا القول في قتل الاثني بالذکر ، فاما قتل الذکر بالاثني فليس فيه إلا الاجماع والله أعلم

(القول الثاني) أن قوله تعالى (الحر بالحر) لا يفيد الحصر البتة ، بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الأقسام ، واحتجوا عليه بوجهين : الاول: أن قوله (والاثني بالاثني) يقتضى قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة ، فلو كان قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) مانعا من ذلك لوقع التناقض . الثاني : أن قوله تعالى ( كتب عليكم القصاص في القتلى) جملة تامة مستقلة بنفسها ، وقوله (الحر بالحر) تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذکر ، وإذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذکر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لفوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ، ثم اختلفوا في تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين : الاول : وهو الذي عليه الأكثر أن تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه أهل الجاهلية على ماروينا في سبب نزول هذه الآية أنهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل . ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك

واعلم أن للقائلين بالقول الأول أن يقولوا : أما قوله تعالى ( كتب عليكم القصاص في القتلى) هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لأن القصاص عبارة عن المساواة ، وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي أهلية القضاء والامامة والشهادة ، فوجب أن

لا يكون مشروعاً ، أقصى ما في الباب أنه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل ، والشريف بالخصيس ، إلا أنه يبقى في غير محل الإجماع على الأصل ، ثم إن سلمنا أن قوله ( كتب عليكم القصاص في القتلى ) يوجب قتل الحر بالعبد إلا أنا بيننا أن قوله ( الحر بالحر والعبد بالعبد ) يمنع من جواز قتل الحر بالعبد ؛ هذا خاص وما قبله عام ، والخاص مقدم على العام ، لا سيما إذا كان الخاص متصلاً بالعام في اللفظ فإنه يكون جارياً مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام

(الوجه الثاني) في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير الطبري عن علي بن أبي طالب والحسن البصري ، أن هذه الصور هي التي يكتفى فيها بالقصاص ، أما في سائر الصور وهي ما إذا كان القصاص واقعاً بين الحر والعبد ، وبين الذكر والأنثى ، فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع ، وقد شرحنا هذا القول في سبب نزول هذه الآية ، إلا أن كثيراً من المحققين زعموا أن هذا النقل لم يصح عن علي بن أبي طالب وهو أيضاً ضعيف عند النظر ، لأنه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع ، فكذلك يقتل الذكر بالأنثى ولا تراجع ، ولأن القود نهاية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه

أما قوله تعالى ( فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ) فاعلم أن الذين قالوا : موجب العمد أحد أمرين إما القصاص وإما الدية تمسكوا بهذه الآية ، وقالوا الآية تدل على أن في هذه القصة عافياً ومغفراً عنه ، وليس هنا إلا ولى الدم والقاتل ، فيكون العافي أحدهما ولا يجوز أن يكون هو القاتل ، لأن ظاهر العفو هو إسقاط الحق وذلك إنما يتأتى من الولى الذى له الحق على القاتل . فصار تقدير الآية : فاذا عفى ولى الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف ، وقوله ( شيء ) مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق ، وهو وجوب القصاص إزالة للإبهام ، فصار تقدير الآية إذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص ، فليتبع القاتل العافي بالمعروف ، وليؤد إليه ما لا بإحسان ، وبالإجماع لا يجب أداء غير الدية ، فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية ، وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود أو المال ، ولولم يكن كذلك لما كان المال واجباً عند العفو عن القود ، ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ( ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ) أى إثبات الخيار لكم في أخذ الدية ، وفي القصاص رحمة من الله عليكم ، لأن الحكم في اليهود حتم القصاص ، والحكم في النصارى حتم العفو ، فخفف عن هذه الأمة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية ، وذلك تخفيف من الله ورحمة في حق هذه الأمة ، لأن ولى الدم قد تكون



الدية آثر عنده من القود إذا كان محتاجاً إلى المال ، وقد يكون القود آثر إذا كان راغباً في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه ، لجعل الخيرة له فيما أحبه رحمة من الله في حقه .  
فان قيل : لانسلم أن العافي هو ولي الدم ، وقوله العفو إسقاط الحق ، وذلك لا يليق إلا بولي الدم .

قلنا : لانسلم أن العفو هو إسقاط الحق ، بل المراد من قوله ( فمن عفى له من أخيه شيء ) أى فمن سهل له من أخيه شيء ، يقال : أتانى هذا المال عفواً صفواً . أى سهلاً . ويقال : خذ ما عفواً . أى ما سهل ، قال الله تعالى ( خذ العفو ) فيكون تقدير الآية : فمن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذى هو القاتل شيء من المال ، فليتبع ولي الدم ذلك القاتل في مطالبة ذلك المال ، وليؤد القاتل إلى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة ، فيكون معنى الآية على هذا التقدير : إن الله تعالى حث الأولياء إذا دعوا إلى الصلح من الدم على الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به ويعفوا عن القود .

سلمنا أن العافي هو ولي الدم ، لكن لم لا يجوز أن يقال : المراد هو أن يكون القصاص مشتركاً بين شريكين فيعفو أحدهما فينقلب نصيب الآخر ما لا فائدة تعالى أمر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف ، وأمر القاتل بالأداء إليه باحسان .

سلمنا أن العافي هو ولي الدم سواء كان له شريك أو لم يكن ، لكن لم لا يجوز أن يقال : ان هذا مشروط برضا القاتل ، الا أنه تعالى لم يذكر رضا القاتل لأنه يكون ثابتاً لا محالة لأن الظاهر من كل عاقل أنه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه ، لأنه إذا قتل لا يبقى له لا النفس ولا المال ، أما بذل المال ففيه إحياء النفس ، فلما كان هذا الرضا حاصلًا في الأعم الأغلب ، لا جرم ترك ذكره وإن كان معتبراً في نفس الأمر

والجواب : حمل لفظ العفو في هذه الآية على إسقاط حق القصاص أولى من حمله على أن يعث القاتل المال إلى ولي الدم ، ويانه من وجهين : الأول : أن حقيقة العفو إسقاط الحق ، فيجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ، وحمل اللفظ في هذه الآية على إسقاط الحق أولى من حمله على ما ذكرتم ، لأنه لما تقدم قوله ( كتب عليكم القصاص في القتلى ) كان حمل قوله ( فمن عفى له من أخيه شيء ) على إسقاط حق القصاص أولى ، لأن قوله ( شيء ) لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعنى الذى هو المذكور السابق أولى . الثاني : أنه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم ، لكان قوله ( فاتبع بالمعروف وأداء إليه باحسان ) عبثاً لأن بعد وصول المال

اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به إلى اتباعه، ولا حاجة بذلك المعطى إلى أن يؤمر بأداء ذلك المال بالاحسان

وأما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين: الأول: أن ذلك الكلام إنما يتمشى بفرض صورة مخصوصة، وهي ما إذا كان حق القصاص مشتركاً بين شخصين ثم عفا أحدهما وسكت الآخر، والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الإطلاق، فحمل اللفظ المطابق على الصورة الخاصة المفيدة خلاف الظاهر. والثاني: أن الهاء في قوله (وأداء اليه باحسان) ضمير عائد إلى المذكور سابق، والمذكور السابق هو العافي، فوجب أداء هذا المال إلى العافي، وعلى قولكم: يجب أدائه إلى غير العافي فكان قولكم باطلاً

وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا إما أن يكون ممتنع الزوال، أو كان يمكن الزوال، فإن كان ممتنع الزوال، فوجب أن يكون مكنته أخذ الدية ثابتة لولى الدم على الإطلاق، وإن كان يمكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط الذي ما دلت الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وأنه غير جائز

ولما تلخص هذا البحث فنقول: الآية بقيت فيها أبحاث لفظية نذكرها في معرض السؤال والجواب

(البحث الأول) كيف تركيب قوله (فمن عفى له من أخيه شيء)

الجواب: تقديره: فمن له من أخيه شيء من العفو، وهو كقوله: سير يزيد بعض السير وطائفة من السير

(البحث الثاني) أن «عفى» يتعدى بمن لا باللام، فما وجه قوله (فمن عفى له)

الجواب: أنه يتعدى بمن إلى الجاني وإلى الذنب، فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى (عفا الله عنك) فإذا تعدى إلى الذنب قيل: عفوت لفلان عما جنى. كما تقول: عفوت له عن ذنبه، وتجاوزت له عنه. وعليه هذه الآية. كأنه قيل: فمن عفى له من جنايته. فاستغنى عن ذكر الجناية

(البحث الثالث) لم قيل شيء من العفو؟

والجواب من وجهين: أحدهما: أن هذا إنما يشكل إذا كان الحق ليس إلا القود فقط، فينتد يقال: القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله (شيء) فائدة. أما إذا كان مجموع حقه. إما القود. وإما المال كان مجموع حقه متبعضاً لأن له أن يعفو عن القود دون المال، وله أن يعفو عن الكل، فلما كان

الامر كذلك جاز أن يقول (فمن عني له من أخيه شيء).

والجواب الثاني: أن تنكير الشيء يفيد فائدة عظيمة، لأنه يجوز أن يتوهم أن العفو لا يؤثر في سقوط القود، إلا أن يكون عفواً عن جميعه، فبين تعالى أن العفو عن جزئه كالعفو عن كله في سقوط القود، وعفو بعض الأولياء عن حقه، كعفو جميعهم عن خلقهم، فلو عرف الشيء كان لا يفهم منه ذلك، فلما نكره صار هذا المعنى مفهوماً منه، فلذلك قال تعالى (فمن عني له من أخيه شيء).

(البحث الرابع) بأي معنى أثبت الله وصف الاخوة.

والجواب قيل: ان ابن عباس تمسك بهذه الآية في بيان كون الفاسق مؤمناً من ثلاثة أوجه: الاول: أنه تعالى سماه مؤمناً حال ما وجب القصاص عليه، وإنما وجب القصاص عليه إذا صدر عنه القتل العمد العدوان، وهو بالاجماع من الكبائر، وهذا يدل على أن صاحب الكبيرة مؤمن. والثاني: أنه تعالى أثبت الاخوة بين القاتل وبين ولي الدم، ولا شك أن هذه الاخوة تكون بسبب الدين، لقوله تعالى (إنما المؤمنون اخوة) فلولاً أن الايمان باق مع الفسق والا لما بقيت الاخوة الحاصلة بسبب الايمان. الثالث: أنه تعالى ندب إلى العفو عن القاتل، والندب إلى العفو إنما يليق بالمؤمن

أجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا: ان قلنا المخاطب بقوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) هم الائمة فالسؤال زائل. وان قلنا: انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين: أحدهما: أن القاتل قبل إقدامه على القتل كان مؤمناً، فسماه الله تعالى مؤمناً بهذا التأويل. والثاني: أن القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمناً. ثم انه تعالى أدخل فيه غير التائب على سبيل التغليب

وأما الوجه الثاني: وهو ذكر الاخوة، فأجابوا عنه من وجوه: الأول: أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أحداً، ولا شك أن المؤمنين إخوة قبل الاقدام على القتل. والثاني: الظاهر أن الفاسق يتوب، وعلى هذا التقدير يكون ولي المقتول أخاً له، والثالث: يجوز أن يكون جعله أخاً له في النسب، كقوله تعالى (وإلى عاد أخاهم هوداً) والرابع: أنه حصل بين ولي الدم وبين القاتل نوع تعلق واختصاص، وهذا القدر يكفي في إطلاق اسم الاخوة، كما تقول للرجل: قل لصاحبك كذا إذا كان بينهما أدنى تعلق. والخامس: ذكره بلفظ الاخوة ليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد.

والجواب: أن هذه الوجوه بأسرها تقتضي تقيد الاخوة بزمان دون زمان، وبصفة دون

صفة . والله تعالى أثبت الاخوة على الاطلاق

وأما قوله تعالى ﴿فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان﴾ ففيه أبحاث .

﴿البحث الأول﴾ قوله ﴿فاتباع بالمعروف﴾ رفع لأنه خبر مبتدأ محذوف ، وتقديره : فحكمه اتباع . أو هو مبتدأ خبره محذوف تقديره : فعليه اتباع بالمعروف .

﴿البحث الثاني﴾ قيل : على العاقب الاتباع بالمعروف ، وعلى المعفو عنه أداء بإحسان ، عن ابن عباس والحسن وقناة ومجاهد . وقيل : هما على المعفو عنه ، فإنه يتبع عفو العاقب بمعروف ، ويؤدى ذلك المعروف إليه بإحسان .

﴿البحث الثالث﴾ الاتباع بالمعروف أن لا يشدد بالمطالبة ، بل يجرى فيها على العادة المألوفة بأن كان معسراً فالنظرة ، وإن كان واجداً لعين المال فإنه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق . وإن كان واجداً لغير المال الواجب ، فالامهال إلى أن يبتاع ويستبدل ، وأن لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الأهم من الواجبات ، فأما الأداء بإحسان فالمراد به أن لا يدعى الاعداء في حال الامكان ، ولا يؤخره مع الوجود ، ولا يقدم ما ليس بواجب عليه ، وأن يؤدى ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل .

أما قوله تعالى ﴿ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾ ففيه وجوه : أحدها : أن المراد بقوله (ذلك) أى الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حكم ، لأن العفو وأخذ الدية محرمان على أهل التوراة ، والقصاص مكتوب عليهم البتة ، والقصاص والدية محرمان على أهل الانجيل ، والعفو مكتوب عليهم ، وهذه الأمة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيراً ، وهذا قول ابن عباس . وثانيها : أن قوله (ذلك) راجع إلى قوله ﴿فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان﴾

أما قوله ﴿فمن اعتدى بعد ذلك﴾ التخفيف يعنى جاوز الحد إلى ما هو أكثر منه ، قال ابن عباس والحسن : المراد أن لا يقتل بعد العفو والدية ، وذلك لأن أهل الجاهلية إذ عفوا وأخذوا الدية ، ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل قتلوه ، فهى الله عن ذلك ، وقيل : المراد أن يقتل غير قاتله ، أو أكثر من قاتله أو طلب أكثر مما وجب له من الدية ، أو جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ، ويجب أن يحمل على الجميع لعموم اللفظ (فله عذاب أليم) وفيه قولان : أحدهما : وهو المشهور أنه نوع من العذاب شديد الألم فى الآخرة . والثانى : روى عن قتادة أن العذاب الأليم هو أن يقتل لا محالة ولا يعنى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام «لا أعاقب أحداً قتل بعد . أخذ الدية» وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبير ، وهذا القول ضعيف لوجود : أحدها : أن المفهوم من العذاب

## وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

الآليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة . وثانيها : أنا بينما أن القود تارة يكون عذابا ، وتارة يكون امتحانا ، كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا في وجه دون وجه . وثالثها : أن القاتل لمن عني عنه لا يجوز أن يختص بأن لا يمكن ولى الدم من العفو عنه ، لأن ذلك حق ولى الدم فله اسقاطه قياساً على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله أعلم

قوله تعالى ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أوجب في الآية المتقدمة القصاص ، وكان القصاص من باب الايلاء ، توجه فيه سؤال وهو أن يقال كيف يليق بكال رحمته ايلاء العبد الضعيف ؟ فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقبيه حكمة شرع القصاص ، فقال (ولكم في القصاص حياة) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية وجوه : الأولى : أنه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لأن القصاص ازالة للحياة ، وازالة الشيء يمتنع أن تكون نفس ذلك الشيء ، بل المراد أن شرع القصاص يفضي إلى الحياة في حق من يريد أن يكون قاتلا ، وفي حق من يراد جعله مقتولا ، وفي حق غيرهما أيضاً ، أما في حق من يريد أن يكون قاتلا فلائنه إذا علم أنه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا ، وأما في حق من يراد جعله مقتولا فلأن من أراد قتله إذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول ، وأما في حق غيرهما فلأن في شرع القصاص بقاء من هم بالقتل ، أو من يهيم به وفي بقاءهما بقاء من يتعصب لهما ، لأن الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدي إلى المحاربة التي تنتهي إلى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حياة الكل .

(الوجه الثاني) في تفسير الآية أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لأن سافك الدم إذا أقيد منه ارتدع من كان يهيم بالقتل فلم يقتل ، فكان القصاص نفسه سبباً للحياة من هذا الوجه ، واعلم أن الوجه الذي ذكرناه غير مختص بالقصاص الذي هو القتل ، بل يدخل فيه القصاص في الجوارح والشجاج ، وذلك لأنه إذا علم أنه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سبباً لبقائهما لأن المجرور لا يؤمن فيه الموت ، وكذلك الجارح إذا اقتص منه ، وأيضاً

فالشجة والجراحة التي لا قود فيها داخلة تحت الآية لأن الجراح لا يأمن أن تؤدي جراحته إلى زهوق النفس، فيلزم القود، فخوف القصاص حاصل في النفس

(الوجه الثالث) أن المراد من القصاص إيجاب التسوية، فيكون المراد أن في إيجاب التسوية حياة لغير القاتل، لأنه لا يقتل غير القاتل، بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدي

(الوجه الرابع) قرأ أبو الجوزاء (ولكم في القصاص حياة) أي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص، وقيل (القصاص) القرآن. أي لكم في القرآن حياة للقلوب كقوله (روحا من أمرنا، ويحيي من حي عن بينة) والله أعلم

(المسألة الثانية) اتفق علماء البيان على أن هذه الآية في الإيجاز مع جمع المعاني باللغة بالغة إلى أعلى الدرجات، وذلك لأن العرب عبروا عن هذا المعنى بألفاظ كثيرة، كقولهم: قتل البعض إحياء للجميع. وقول آخرين: أكثروا القتل ليقل القتل. وأجود الألفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم: القتل أنفى للقتل. ثم إن لفظ القرآن أفصح من هذا، وبيان التفاوت من وجوه: أحدها: أن قوله (ولكم في القصاص حياة) أخصر من الكل، لأن قوله (ولكم) لا يدخل في هذا الباب، إذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك، لأن قول القاتل: قتل البعض إحياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله، وكذلك في قولهم: القتل أنفى للقتل. فاذا تأملت علمت أن قوله (في القصاص حياة) أشد اختصاراً من قولهم: القتل أنفى للقتل. وثانيها: أن قولهم: القتل أنفى للقتل. ظاهرة يقتضى كون الشيء سبباً لا تنفاه نفسه وهو محال. وقوله (في القصاص حياة) ليس كذلك، لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص، ثم ما جعله سبباً لمطلق الحياة لأنه ذكر الحياة منكراً، بل جعله سبباً لنوع من أنواع الحياة. وثالثها: أن قولهم: القتل أنفى للقتل. فيه تكرير للفظ القتل، وليس قوله (في القصاص حياة) كذلك. ورابعها: أن قول القاتل: انتقل أنفى للقتل. لا يفيد إلا الردع عن القتل، وقوله (في القصاص حياة) يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو أجمع للفوائد. وخامسها: أن نفي القتل مطلوب تبعاً من حيث أنه يتضمن حصول الحياة، وأما الآية فإنها دالة على حصول الحياة وهو مقصود أصلي، فكان هذا أولى. وسادسها: أن القتل ظلماً قتل، مع أنه لا يكون نافياً للقتل بل هو سبب لزيادة القتل، إنما النافي لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص، فظاهر قولهم باطل، أما الآية فهي صحيحة ظاهراً وتقديراً. فظهر التفاوت بين الآية وبين كلام العرب

(المسألة الثالثة) احتجت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول أهل السنة في قولهم : ان المقتول لو لم يقتل لوجب أن يموت . فقالوا إذا كان الذي يقتل يجب أن يموت لو لم يقتل ، فبأن شرع القصاص يزجر من يريد أن يكون قاتلا عن الاقدام على القتل ، لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل أو لم يقتله . فحينئذ لا يكون شرع القصاص مفضياً إلى حصول الحياة

فان قيل : انا انما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كان يموت لا فيمن أريد قتله ولم يقتل ، فلا يلزم ما قلتم . قلنا أليس انما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله ؟ فاذا قلتم : كان يموت فقد حكتم في أن من حق كل وقت صح وقوع قتله أن يكون موته كقتله ، وذلك يصح ما أئزمناكم لأنه لا بد من أن يكون على قولكم المعلوم أنه لو لم يقتله اما لأنه منعه مانع عن القتل . أو بأن خاف قتله أنه كان يموت ، وفي ذلك صحة ما أئزمناكم ، هذا كله ألفاظ القاضي

أما قوله تعالى ( يا أولى الألباب ) فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف ، فاذا أرادوا الاقدام على قتل أعدائهم ، وعلووا أنهم يطالبون بالقتود صار ذلك رادعاً لهم ، لأن العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سبباً للتكف والامتناع ، الا أن هذا الخوف انما يتولد من الفكر الذي ذكرناه بمن له عقل يهديه الى هذا الفكر فن لا عقل له يهديه الى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف ، فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولى الألباب

وأما قوله تعالى ( لعلكم تتقون ) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) لفظة «لعل» للترجي . وذلك انما يصح في حق من لم يكن عالماً بجميع المعلومات ، وجوابه ما سبق في قوله تعالى ( يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون )

(المسألة الثانية) قال الجبائي : هذا يدل على أنه تعالى أراد من الكل التقوى ، سواء كان في المعلوم أنهم يتقون أو لا يتقون ، بخلاف قول المجبرة . وقد سبق جوابه أيضا في تلك الآية

(المسألة الثالثة) في تفسير الآية قولان : أحدهما : قول الحسن والأصم : أن المراد : لعلكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص . والثاني : أن المراد هو التقوى من كل الوجوه ، وليس في الآية تخصيص للتقوى ، فعمله على الكل أولى : ومعلوم أن الله تعالى انما كتب على العباد الأمور الشاقة من القصاص وغيره ، لاجل أن يتقوا النار باجتنب المعاصي ويكفوا عنها ، فاذا كان هذا هو المقصود الاصلى وجب حمل الكلام عليه

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ  
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ «١٨٠»

### الحكم الخامس

قوله تعالى ﴿ كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقاً على المتقين ﴾

اعلم أن قوله تعالى ( كتب عليكم ) يقتضى الوجوب على ما بيناه ، أما قوله ( إذا حضر أحدكم الموت ) فليس المراد منه « ماينة الموت ، لان في ذلك الوقت يكون عاجزاً عن الايصاء ثم ذكروا في تفسيره وجهين : الأول : وهو اختيار الأكثرين أن المراد حضور أمانة الموت ، وهو المرض المخوف وذلك ظاهر في اللغة ، يقال فيمن يخاف عليه الموت : انه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد : انه قد وصل . والثاني : قول الاصم أن المراد فرض عليكم الوصية في حال الصحة بأن تقولوا : اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضى : والقول الأول أولى لوجهين : أحدهما : أن الموصى وان لم يذكر في وصيته الموت جاز . والثاني : أن ما ذكرناه هو الظاهر ، وإذا أمكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره .

أما قوله ﴿ إن ترك خيراً ﴾ فلا خلاف أنه المال ههنا والخير يراد به المال في كثير من القرآن كقوله ﴿ وما تنفقوا من خير ، وإنه لحب الخير ، من خير فقير ﴾ وإذا عرفت هذا فنقول : ههنا قولان : أحدهما : أنه لافرق بين القليل والكثير ، وهو قول الزهرى ، فالوصية واجبة في الكل ، واحتج عليه بوجهين : الأول : أن الله تعالى أوجب الوصية فيما إذا ترك خيراً ، والمال القليل خير ، يدل عليه القرآن والمعقول . أما القرآن فقوله تعالى ﴿ فن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ﴾ ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ) وأيضاً قوله تعالى ﴿ لما أنزلت إلى من خير فقير ﴾ وأما المعقول فهو أن الخير ما ينتفع به ، والمال القليل كذلك فيكون خيراً .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أن الله تعالى اعتبر أحكام المواريث فيما يبق من المال قل أم كثر ، بدليل قوله تعالى ﴿ للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً ﴾ فوجب أن يكون الأمر كذلك في الوصية .



(والقول الثاني) وهو أن لفظ الخير في هذه الآية مخصص بالمال الكثير، واحتجوا عليه بوجوه: الأول: أن من ترك درهما لا يقال: انه ترك خيراً، كما يقال: فلان ذو مال. فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد أهل الحاجة، وإن كان اسم المال قد يقع في الحقيقة على كل ما يتموله الانسان من قليل أو كثير، وكذلك إذا قيل: فلان في نعمة، وفي رفاهية من العيش. فانما يراد به تكثير النعمة، وإن كان أحد لا ينفك عن نعمة الله، وهذا باب من الجواز مشهور وهو نفي الاسم عن الشيء لنقصه، كما قدروى من قوله «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» وقوله «ليس بمؤمن من بات شبعاً وجاره جائع» ونحو هذا.

(الحجة الثالثة) لو كانت الوصية واجبة في كل ماترك، سواء كان قليلاً، أو كثيراً، لما كان التقييد بقوله (إن ترك خيراً) كلاماً مفيداً، لأن كل أحد لابد وأن يترك شيئاً ما، قليلاً كان أو كثيراً. أما الذي يموت عرياناً ولا يبقى معه كسرة خبز، ولا قدر من الكرباس الذي يستربه عورته، فذاك في غاية الندرة، فاذا ثبت أن المراد ههنا من الخير المال الكثير، فذاك المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود أم لا فيه قولان.

(القول الأول) أنه مقدر بمقدار معين، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا، فروى عن علي رضي الله عنه أنه دخل على مولى لهم في الموت، وله سبعائة درهم، فقال أولاً أوصى. قال: لا إنما قال الله تعالى (إن ترك خيراً) وليس لك كثير مال، وعن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً قال لها: إنى أريد أن أوصى. قالت: كم مالك؟ قال ثلاثة آلاف. قالت: كم عيالك؟ قال أربعة. قالت: قال الله (إن ترك خيراً) وإن هذا لشيء يسير فاتركه لعيالك فهو أفضل، وعن ابن عباس إذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصى، فان بلغ مئاً مائة درهم أوصى، وعن قتادة ألف درهم، وعن النخعي من ألف وخمسمائة درهم (والقول الثاني) أنه غير مقدر بمقدار معين، بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال، لأن بمقدار من المال يوصف المرء بأنه غنى، وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لأجل كثرة العيال وكثرة النفقة، ولا يتمتع في الايجاب أن يكون متعلقاً بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد، فليس لأحد أن يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على أن هذه الوصية لم تجب فيها قط، بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المال الواجب فيها

أما قوله (الوصية) ففيه مسألتان

(المسألة الأولى) إنما قال (كتب) لأنه أراد بالوصية الايضاء، ولذلك ذكر الضمير في قوله (فمن بدله بعد ما سمعه) وأيضاً إنما ذكر للفصل بين الفعل والوصية، لأن الكلام لما طال

كان الفاصل بين المؤنث والفعل . كالعوض من تاء التأنيث ، والعرب تقول حضر القاضى امرأة ، فيذكرون لأن القاضى فصل بين الفعل وبين المرأة

﴿ المسألة الثانية ﴾ رفع الوصية من وجهين : أحدهما : على ما لم يسم فاعله . والثانى : على أن يكون مبتدأ وللوالدين الخبر ، وتكون الجملة فى موضع رفع بكتب ، كما تقول : قيل عبد الله قائم ، فقولك عبد الله قائم ، جملة مركبة من مبتدأ وخبر ، والجملة فى موضع رفع بقيل  
أما قوله ﴿ للوالدين والأقربين ﴾ ففيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن الله تعالى لما بين أن الوصية واجبة ، بين بعد ذلك أنها واجبة لمن فقال: للوالدين والأقربين ، وفيه وجهان : الأول : قال الأصم : انهم كانوا يوصون للأبدين طلباً للفخر والشرف ، ويتركون الأقارب فى الفقر والمسكنة ، فأوجب الله تعالى فى أول الاسلام الوصية لهؤلاء ، منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين . الثانى : قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية الموارث ، جعل الله الخيار إلى الموصى فى ماله وأزومه أن لا يتعدى فى اخراجه ماله . بعد موته عن الوالدين والأقربين فيكون واصلا اليهم بتملكه واختياره ، ولذلك لما نزلت آية الموارث قال عليه الصلاة والسلام « ان الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث » فبين أن ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصى ، فاما الآن فالله تعالى قدر لكل ذى حق حقه ، وأن عطية الله أولى من عطية الموصى ، واذا كان كذلك فلا وصية لوارث التبة ، فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والأقربين

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى قوله (والأقربين) من هم ؟ فقال قائلون : هم الأولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والأولاد . وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن أبيه

﴿ والقول الثانى ﴾ وهو قول ابن عباس ومجاهد أن المراد من الأقربين من عدا الوالدين

﴿ والقول الثالث ﴾ أنهم جميع القرابات من يرث منهم . ومن لا يرث وهذا معنى قول من

أوجب الوصية للقرابة ، ثم رآها منسوخة .

﴿ والقول الرابع ﴾ هم من لا يرثون من الرجل من أقاربه ، فأما الوارثون فهم خارجون عن

اللفظ . أما قوله (بالمعروف) فيحتمل أن يكون المراد منه قدر ما يوصى به ، ويحتمل أن يكون المراد منه تمييز من يوصى له من الأقربين بمن لا يوصى ، لأن كلا الوجهين يدخل فى المعروف ، فكأنه تعالى أمره فى الوصية أن يسلك الطريق الجميلة ، فاذا فاضل بينهم ، فبالمعروف وإذا سوى فكمثل ، وإذا حرم البعض فكمثل لأنه لو حرم الفقير وأوصى للغنى لم يكن ذلك معروفا ، ولو سوى بين

والدين مع عظم حقهما وبين بنى العلم يكن معروفا ، ولو أوصى لأولاد الجسد البعيد مع حضور الاخوة لم يكن ما يأتيه معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة نالية عن شوائب الايحاء وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لأحد أن يقول : لو كانت الوصية واجبة : لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط ، الذى لا يمكن الوقوف عليه لما بينا .

أما قوله تعالى (حقاً على المتقين) فزيادة فى توكيد وجوبه ، فقوله (حقاً) مصدر مؤكد ، أى حق ذلك حقاً .

فان قيل : ظاهر هذا الكلام يقتضى تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم ،

فالجواب من وجهين : الأول : أن المراد بقوله (حقاً على المتقين) أنه لازم من أثر التقوى ، وتحراه وجعله طريقة له ومذهباً فدخل الكل فيه ، الثانى أن هذه الآية تقتضى وجوب هذا المعنى على المتقين ، والاجماع دل على أن الواجبات والتكاليف عامة فى حق المتقين وغيرهم ، فهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف ؛ فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الآية .

واعلم أن الناس اختلفوا فى هذه الوصية ، منهم من قال : كانت واجبة ومنهم من قال : كانت ندبا واحتج الأولون بقوله ( كتب ) وبقوله ( عليكم ) وكلا اللفظين ينبى عن الوجوب ، ثم انه تعالى أكد ذلك الايجاب بقوله (حقاً على المتقين) وهؤلاء اختلفوا ، منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ، ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة ، وهذا اختيار أبى مسلم الاصفهاني . وتقرير قوله من وجوه . أحدها : أن هذه الآية ما هى مخالفة لآية الموارث ، ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى ، من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى ( يوصيكم الله فى أولادكم ) أو كتب على المحتضر أن يوصى للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم ، وأن لا ينقص من أنصبتهم . وثانيها : أنه لا منافاة بين ثبوت الميراث للأقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية من حضره الموت . فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين . وثالثها : لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية الميراث مخصصة لهذه الآية ، وذلك لأن هذه الآية توجب الوصية للأقربين ، ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذى لا يكون وارثا دخلا تحت هذه الآية ، وذلك لأن من الوالدين من يرث ، ومنهم من لا يرث ، وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الأقارب الذين لا يسقطون فى فريضة من لا يرث بهذه الأسباب الحاجة ومنهم من يسقط فى حال ويثبت فى حال ، إذا كان فى الواقعة من هو أولى بالميراث منهم . ومنهم من يسقط فى كل حال إذا كانوا ذوى رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ، ومن لم يكن وارثا

جازت الوصية له لأجل صلة الرحم ، فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله (واتقوا الله الذي تساملون به والأرحام) وبقوله (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى) فهذا تقرير مذهب أبى مسلم فى هذا الباب .

أما القائلون بان الآية منسوخة فيتوجه تقريراً على هذا المذهب أبحاث .

(البحث الأول) اختلفوا فى أنها بأى دليل صارت منسوخة ؟ وذكروا وجوها : أحدها : أنها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى أهل المواريث كل ذى حق حقه فقط وهذا بعيد ، لأنه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية ، وأكثر ما يوجه ذلك التخصيص لا النسخ ، بأن يقول قائل : انه لا بد وأن تكون منسوخة فيمن لم يخلف إلا الوالدين ، من حيث يصير كل المال حقاً لها بسبب الارث ، فلا يبقى للوصية شئ . الا أن هذا تخصيص لا نسخ . وثانيها : أنها صارت منسوخة بقوله عليه السلام «ألا الوصية لو ارث» وهذا أقرب إلا أن الاشكال فيه أن هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به

وأجيب عن هذا السؤال بأن هذا الخبر وإن كان خبر واحد إلا أن الأئمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر .

ولقائل أن يقول : ويدعى أن الأئمة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع ، والأول مسلم إلا أن ذلك يكون اجماعاً منهم على أنه خبر واحد ، فلا يجوز نسخ القرآن به ، والثانى ممنوع لأنهم لو قطعوا بصحته مع أنه من باب الآحاد ، لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وأنه غير جائز . وثالثها : أنها صارت منسوخة بالاجماع ، والاجماع لا يجوز أن ينسخ به القرآن ، لان الاجماع يدل على أنه كان الدليل الناسخ موجوداً الا أنهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ، ولقائل أن يقول : لما ثبت أن فى الأمة من أنكر وقوع هذا النسخ ، فكيف يدعى انعقاد الاجماع على حصول النسخ . ورابعها : أنها صارت منسوخة بدليل قياسي ، وهو أن نقول : هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الاقربين ، قياساً على الديون التى لا توجد الوصية بها ، لكن عند ما لم توجد الوصية لهؤلاء الاقربين لا يستحقون شيئاً ، بدليل قوله تعالى فى آية المواريث (من بعد وصية يوصى بها أو دين) وظاهر الآية يقتضى أنه إذا لم تكن وصية ولا دين ، فالمال أجمع مصروف إلى أهل الميراث . ولقائل أن يقول : نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله أعلم

(البحث الثانى) القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قوانين ، منهم من قال :

فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأَمَّا إِيْمَهُ عَلَى الَّذِينَ يَدْلُوْنَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٨١﴾

انها صارت منسوخة في حق من يرث وفي حق من لا يرث . وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ، ومنهم من قال : انها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث . وهو مذهب ابن عباس والحسن البصرى ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد ، حتى قال الضحاك : من مات من غير أن يوصى لأقربائه فقد ختم عمله بمعصية . وقال طاوس : ان أوصى للأجانب وترك الأقارب نزع منهم ورد إلى الأقارب ، فعند هؤلاء أن هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا . وحجة هؤلاء من وجهين :

(الحجة الأولى) أن هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق الوارث القريب ، اما بآية الموارث واما بقوله عليه الصلاة والسلام «ألا لا وصية لوارث» أو بالاجماع على أنه لا وصية للوارث ، وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا ، فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا

(الحجة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام «ما حق امرىء مسلم له مال أن يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده ، وأجمعنا على أن الوصية لغير الأقارب غير واجبة ، فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مخصصة بالأقارب ، وصارت السنة مؤكدة للقرآن في وجوب هذه الوصية وأما الجمهور القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة في حق القريب الذى لا يكون وارثا فأجود ما لهم التمسك بقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) وقد ذكرنا تقريره فيما قبل .

(البحث الثالث) القائلون بأن هذه الآية ما صارت منسوخة في حق القريب الذى لا يكون وارثا ، اختلفوا في موضعين : الأول : نقل عن ابن مسعود أنه جعل هذه الوصية للأقرب فالأقرب من الأقرباء ، وقال الحسن البصرى : هم والأغنياء سواء . الثانى : روى عن الحسن وخالد بن زيد وعبد الملك بن يعلى أنهم قالوا فيمن يوصى لغير قرابته وله قرابة لا ترثه : يجعل ثلثي الثلث لذوى القرابة ، وثلث الثلث لمن أوصى له . وعن طاوس أن الأقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الأجانب وردت إلى الأقارب والله أعلم

قوله تعالى ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأَمَّا إِيْمَهُ عَلَى الَّذِينَ يَدْلُوْنَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾  
اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها ، وعظم أمرها . أتبعه بما يجرى مجرى

الوعيد في تغييرها .

أما قوله تعالى ﴿ فمن بدله ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذا المبدل من هو ؟ فيه قولان : أحدهما : وهو المشهور أنه هو الوصي أو الوالد أو سائر الناس ، أما الوصي فبأن يغير الوصي الوصية إما في الكتابة وإما في قسمة الحقوق وأما الشاهد فبأن يغير شهادة أو يكتسبها ، وأما غير الوصي والشاهد فبأن يمنعوا من وصول ذلك المال إلى مستحقه ، فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى ﴿ فمن بدله ﴾

والقول الثاني : أن المنهى عن التغيير هو الموصى نهى عن تغيير الوصية عن المواضع التي بين الله تعالى بالوصية إليها ، وذلك لأننا بيننا أنهم كانوا في الجاهلية يوصون للجانب ويترون الاقارب في الجوع والضر ، فآله تعالى أمرهم بالوصية للاقربين ، ثم زجر بقوله ﴿ فمن بدله بعد ما سمعه ﴾ من أعرض عن هذا التكليف .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الكناية في قوله ﴿ فمن بدله ﴾ عائدة إلى الوصية ، مع أن الكناية المذكورة مذكرة والوصية مؤنثة ، وذكروا فيه وجوها : أحدها : أن الوصية بمعنى الايصاء ودالة عليه ، كقوله تعالى ﴿ فمن جاءه موعظة ﴾ أي وعظ ، والتقدير : فمن بدل ما قاله الميت ، أو ما أوصى به أو سمعه عنه . وثانيها : قيل الهاء راجعة إلى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره . وثالثها : أن الضمير عائد إلى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره ، وإن كانت الوصية مؤنثة . ورابعها : أن الكناية تعود إلى معنى الوصية وهو قول أو فعل . وخامسها : أن تأنيث الوصية ليس بالحقيق فيجوز أن يكنى عنها بكناية المذكر

أما قوله ﴿ بعد ما سمعه ﴾ فهو يدل على أن الاثم إنما يثبت أو يعظم بشرط أن يكون المبدل قد علم ذلك ، لأنه لا معنى للسمع لو لم يقع العلم به ، فصار اثبات سماعه كاثبات علمه . أما قوله ﴿ فإثمه على الذين يدلونه ﴾ فاعلم أن كلمة « اثمه » للحصر والضمير في قوله « اثمه » عائد إلى التبديل ، والمعنى : أن اثم ذلك التبديل لا يعود إلا إلى المبدل ، وقد تقدم بيان أن المبدل من هو

واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام . أحدها : أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه . وثانيها : أن الانسان إذا أمر الوارث بقضاء دينه ، ثم ان الوارث قصر فيه بأن لا يقضى دينه فان الانسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال . وثالثها : أن الميت لا يعذب بيبكاء غيره عليه ، وذلك لأن هذه الآية داله على أن اثم التبديل لا يعود إلا إلى المبدل ،

فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَاصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ

غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٨٢»

فان الله تعالى لا يؤاخذ أحدا بذنب غيره وتأت كد دلالة هذه الآية بقوله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى، من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)

(المسألة الثالثة) إذا أوصى للاجانب، وفي الاقارب من تشدد حاجته هل يجوز للوصى تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه، فمنهم من قال: كانت الوصية للاقارب واجبة عليه، فاذا لم يفعل وصرف الوصية إلى الاجانب كان ذلك الاجنبي أحق به، ومنهم من قال: ينقض ذلك ويرد الى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء. أما من لا يوجب الوصية للقريب الذي لا يرث، فاما أن يكون ذلك بالثلث أو بأكثر من الثلث، فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره، ثم اختلفوا في المستحب، فكان الحسن يقول: المستحب هو النقصان من الثلث، لأنه عليه الصلاة والسلام قال «الثلث والثلث كثير» فندب إلى النقصان. ومنهم من قال: بل الثلث مستحب، لأنه حقه والثواب فيه أكثر، ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة، وهذا هو الاولى، فاما ان كانت الوصية بأكثر من الثلث، فقد اختلفوا فيه، فمنهم من قال: لا يجوز ذلك إلا بأمر الورثة، والتماس الرضا منهم، وقال آخرون: لا تأثير لقول الورثة إلا بعد الموت. ثم إذا أوصى بأكثر من الثلث اختلفوا فمنهم من قال: يجوز إن أجازته الوارث ويكون عطية من الميت، ومنهم من يقول: بل يكون كابتداء عطية من الوارث.

أما قوله (إن الله سميع عليم) فعناه أنه تعالى سميع للوصية على حدها، ويعلمها على صفتها، فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها، والله أعلم.

قوله تعالى (فن خاف من موص جنفا أو إثما فاصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم) أعلم أنه تعالى لما توعد من يبدل الوصية، بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق إلى الباطل، أما إذا غيره عن باطل إلى حق على طريق الاصلاح فقد أحسن، وهو المراد من قوله (فن خاف من موص جنفا أو إثما فاصلح بينهم) لأن الاصلاح يقتضى ضربا من التبديل والتغيير

فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين ذلك التبديل الأول بأن أوجب الأثم في الأول وأزاله عن الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبدلين وتغيرين، لتلا يقدر أن حكمهما واحد في هذا الباب، وههنا مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (موص) بالتشديد، والباقون بالتخفيف وهما لغتان: وصى وأوصى بمعنى واحد.

(المسألة الثانية) الجنف: الميل في الأمور، وأصله العدول عن الاستواء. يقال: جنف يجنف بكسر النون في الماضي، وفتحها في المستقبل، جنفاً، وكذلك: تجانف. ومنه قوله تعالى (غير متجانف لأثم) والفرق بين الجنف والأثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والأثم هو العمد.

(المسألة الثالثة) في قوله تعالى (فمن خاف) قولان: أحدهما: أن المراد منه هو الخوف والخشية.

فان قيل: الخوف إنما يصح في أمر منتظر، والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف. والجواب من وجوه: أحدها أن المراد أن هذا المصلح إذا شاهد الموصى يوصى، فظهرت منه أمارات الجنف، الذي هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة، أو مع التأويل، أو شاهدته تعمداً بأن يزيد غير المستحق، أو ينقص المستحق حقه، أو يعدل عن المستحق، فعند ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ في الإصلاح، لأن إصلاح الأمر عند ظهور أمارات فساده وقبل تقرر فساده يكون أسهل، فلذلك علق تعالى بالخوف من دون العلم، فكأن الموصى يقول وقد حضر الوصى والشاهد على وجه المشورة، أريد أن أوصى للأباعد دون الأقارب. وأن أزيد فلاناً مع أنه لا يكون مستحقاً للزيادة، أو أنقص فلاناً مع أنه مستحق للزيادة. فعند ذلك يصير السامع خائفاً من جنف وأثم، لا قاطعاً عليه، ولذلك قال تعالى (فمن خاف من موص جنفا) فعلقه بالخوف الذي هو الظن، ولم يعلقه بالعلم.

(الوجه الثاني) في الجواب أنه إذا أوصى على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستمر الموصى على تلك الوصية بل يفسخها، ويجوز أن يستمر لأن الموصى مالم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان، فلما كان كذلك لم يصر الجنف والأثم معلومين، لأن تجوز فسخه يمنع من أن يكون مقطوعاً عليه، فلذلك علقه بالخوف.

(الوجه الثالث) في الجواب أن بتقدير أن تستقر الوصية ومات الموصى، فمن ذلك يجوز أن



يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه ترك الميل والخطأ ، فلما كان ذلك منتظراً لم يكن حكم الجنف والاثم ماضياً مستقراً ، فصح أن يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين ، فهذه الوجوه يمكن أن تذكر في معنى الخوف ، وإن كان الوجه الأول هو الأقوى .

(القول الثاني) في تفسير قوله تعالى (فمن خاف) أي فمن علم ، والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم ، وذلك لأن الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص ، وبين العلم وبين الظن مشابهة في أمور كثيرة ، فلهذا صح إطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر ، وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية أن الميت إذا أخطأ في وصيته أو جارفها متعمداً ، فلا حرج على من علم ذلك أن يغيره ويرده إلى الصلاح بعد موته ، وهذا قول ابن عباس وقتادة والربيع .

(المسألة الرابعة) قد ذكرنا أن الجنف هو الخطأ ، والاثم هو العمد ، ومعلوم أن الخطأ في حق الغير في أنه يجب إبطاله بمنزلة العمد ، فلا فصل بين الخطأ والعمد في ذلك . فمن هذا الوجه سوى عز وجل بين الأمرين .

أما قوله تعالى ( فأصلح بينهم ) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) هذا المصلح من هو ؟ الظاهر أنه هو الوصى الذى لا بد منه في الوصية ، وقد يدخل تحته الشاهد ، وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال أو ولى أو وصى ، أو من يأمر بالمعروف ، فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى (فمن خاف من موص) إذا ظهرت لهم أمارات الجنف والاسم في الوصية ، أو علموا ذلك فلا وجه للتخصيص في هذا الباب ، بل الوصى والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف ، وذلك لأن بهم تثبت الوصية فكان تعلقهم بها أشد (المسألة الثانية) لقائل أن يقول : الضمير في قوله (فأصلح بينهم) لا بد وأن يكون عائداً إلى

مذكور سابق ، فما ذلك المذكور السابق ؟

وجوابه : أن لاشبهة أن المراد بين أهل الوصايا ، لأن قوله (من موص) دل على من له الوصية فصار كأنهم ذكروا فصلح أن يقول تعالى : فأصلح بينهم . كأنه قال : فأصلح بين أهل الوصية ، وقال قائلون : المراد فأصلح بين أهل الوصية والميراث ، وذلك هو أن يزيد الموصى في الوصية على قدر الثلث ، فالمصلح يصلح بين أهل الوصايا والورثة في ذلك ، وهذا القول ضعيف من وجوه أحدها أن لفظ الموصى إنما يدل على أهل الوصية لا على الورثة . وثانيها : أن الجنف والاثم لا يدخل في أن يوصى بأكثر من الثلث لأن ذلك لما لم يجز إلا بالرضا صار ذكره كلاً ذكر ، ولا يحتاج في إبطاله إلى إصلاح لأنه ظاهر البطلان

(المسألة الثالثة) في بيان كيفية هذا الاصلاح ، وههنا بحثان :

(البحث الاول) في بيان كيفية هذا الاصلاح قبل أن صارت هذه الآية منسوخة ، فنقول  
بيننا أن ذلك الجنف والاثم كان اما بزيادة أو نقصان أو بعدول ، فاصلاحها إنما يكون بازالة هذه  
الأمور الثلاثة ، ورد كل حق إلى مستحقه

(البحث الثاني) في كيفية هذا الاصلاح بعد أن صارت هذه الآية منسوخة ، فنقول : الجنف  
والاثم ههنا يقع على وجوه : منها أن يظهر من المريض مايدل على أنه يحاول منع وصول المال  
إلى الوارث ، اما بذكر إقرار ، أو بالتزام عقد ، فههنا يمنع منه ، ومنها أن يوصى بأكثر من الثلث  
ومنها أن يوصى للأبعد ، وفي الأقارب شدة حاجة ، ومنها أن يوصى مع قلة المال وكثرة العيال  
إلى غير ذلك من الوجوه

أما قوله تعالى (فلا إثم عليه) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) لقائل أن يقول : هذا المصلح قد أتى بطاعة عظيمة في هذا الاصلاح ، وهو  
يستحق الثواب عليه ، فكيف يليق به أن يقال : فلا إثم عليه . وجوابه من وجوه : الأول : أنه  
تعالى لما ذكر اثم المبدل في أول الآية ، وهذا أيضاً من التبديل بين مخالفته للأول ، وأنه لا إثم  
عليه لأنه رد الوصية إلى العدل . والثاني : لما كان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصي  
له ، ويوم فيه أثم ، أزال الشبهة وقال (فلا إثم عليه) والثالث : بين أن الوصية والشهادة  
لا يتحتم ذلك ، وأنه متى غير إلى الحق وان كان خالف الوصية فلا إثم عليه ، وان حصل فيه مخالفة  
لوصية الموصي ، وصرف لماله عن أحب الي من كره ، لأن ذلك يوم القبح ، فبين الله عز وجل  
أن ذلك حسن لقوله (فلا إثم عليه) والرابع : أن الاصلاح بين الجماعة يحتاج فيه إلى الاكثار من  
القول ، ويخاف فيه أن يتخلله بعض مالا ينبغي من القول والفعل ، فبين تعالى أنه لا إثم على المصلح  
في هذا الجنس اذا كان قصده في الاصلاح جيلا

(المسألة الثانية) دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين ، إذا خاف من يريد الصلح  
إفضاء تلك المنازعة إلى أمر محذور في الشرع

أما قوله (ان الله غفور رحيم) ففيه أيضاً سؤال : وهو أن هذا الكلام إنما يليق بمن فعل  
فعلا لا يجوز ، أما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات ، فكيف يليق به هذا الكلام  
وجوابه من وجوه : أحدها : أن هذا من باب تنبيه الأذن على الأعلى كأنه قال أنا الذي أغفر  
الذنوب ثم أرحم المذنب ، فبأن أوصل رحمتي وثوابي اليك مع أنك تحملت المحن الكثيرة في

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ  
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾

إصلاح هذا المهم كان أولى : وثانها : يحتمل أن يكون المراد أن ذلك الموصى الذي أقدم على الجنب والاثم متى أصلحت وصيته ، فان الله غفور رحيم يفر له ويرحمه بفضله . وثالثها : أن المصلح ربما احتاج في إيتاء الاصلاح إلى أقوال وأفعال ، كان الأولى تركها ، فاذا علم تعالى منه أن غرضه ليس إلا الاصلاح ، فانه لا يؤاخذ به لانه غفور رحيم

### الحكم السادس

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾

اعلم أن الصيام مصدر ضام كالقيام ، وأصله في اللغة الامساك عن الشيء . والترك له ، ومنه قيل للصمت : صوم لانه امساك عن الكلام ، قال الله تعالى (إني نذرت للرحمن صوما) وصام النهار إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة ، قال امرؤ القيس :

فدعها وسل المم عنها بحسرة ذمول إذا صام النهار وهجرا

وقال آخر : حتى إذا صام النهار واعتدل

وصامت الريح إذا ركدت ، وصام الفرس إذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تملك اللججا

ويقال : بكرة صائمة . إذا قامت فلم تدر قال الراجز :

والبكرات شهرن الصائمة

ومصام الشمس حيث تستوى في منتصف النهار ، وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس :

كأن الثريا علقت في مصامها بأمراس كتان إلى صم جندل

هذا هو معنى الصوم في اللغة ، وفي الشريعة هو الامساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس

عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية

أما قوله تعالى ﴿ كما كتب على الذين من قبلكم ﴾ ففيه مستلطان  
 ﴿المسألة الأولى﴾ في هذا التشبيه قولان : أحدهما : أنه عائد إلى أصل إيجاب الصوم ، يعني  
 هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الأنبياء والأمم من لدن آدم إلى عهدكم ، ما أخلى الله أمة من  
 إيجابها عليهم ، لا يفرضها عليكم وحدكم ، وفائدة هذا الكلام أن الصوم عبادة شاقة ، والشئ  
 الشاق إذا عم سهل تحمله

والقول الثاني : أن التشبيه يعود إلى وقت الصوم وإلى قدره ، وهذا ضعيف لأن تشبيه الشئ  
 بالشئ يقتضى استواءهما في أمر من الأمور فاما أن يقال : أنه يقتضى الاستواء في كل الأمور  
 فلا ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها : أحدها : أن الله تعالى فرض صيام رمضان على  
 اليهود والنصارى ، أما اليهود فأنها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة ، زعموا أنه يوم غرق  
 فيه فرعون ، وكذبوا في ذلك أيضا ، لأن ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم ، أما النصارى فانهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحر الشديد فخلوه إلى وقت  
 لا يتغير ، ثم قالوا عند التحويل يزيد فيه فزادوا عشرا ، ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا  
 فزادوه ، ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال : ما بال هذه الثلاثة فأتمه خمسين يوما ، وهذا معنى قوله  
 تعالى ﴿ اتخذوا أجيالهم ورهبانهم أربابا ﴾ وهذا مروى عن الحسن . وثانيها : أنهم أخذوا بالوثيقة  
 زمانا فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ، ثم لم يزل الأخير يستسن بسنة القرن الذى قبله  
 حتى صاروا إلى خمسين يوما ، ولهذا كره صوم يوم الشك ، وهو مروى عن الشعبي : وثالثها :  
 أن وجه التشبيه أنه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الأمم ،  
 واحتج القائلون بهذا القول بأن الأمة مجمعة على أن قوله تعالى ﴿ أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى  
 نسائكم ﴾ يفيد نسخ هذا الحكم ، فهذا الحكم لا بد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه إلا هذا  
 التشبيه ، وهو قوله ﴿ كما كتب على الذين من قبلكم ﴾ فوجب أن يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت  
 هذا المعنى ، قال أصحاب القول الأول : قد بينا أن تشبيه شئ بشئ لا يدل على مشابتهما من كل  
 الوجوه ، فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ، أن يكون صومهم محتصا برمضان . وأن يكون  
 صومهم مقدرا بثلاثين يوما ، ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر من قبول الاسلام إذا علم اليهود  
 والنصارى كونه كذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ في موضع « كما » ثلاثة أقوال : الأول : قال الزجاج موضع « كما » نصب على  
 المصدر لأن المعنى : فرض عليكم فرضا كالذى فرض على الذين من قبلكم . الثانى : قال ابن الانبارى :

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ  
وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ

يجوز أن يكون في موضع نصب على الحال من الصيام، يراد بها: كتب عليكم الصيام مشبهاً ومثلاً بما كتب على الذين من قبلكم. الثالث: قال أبو علي: هو صفة لمصدر محذوف تقديره: كتابة كما كتب عليهم، محذوف المصدر وأقيم نعتة مقامه، قال: ومثله في الاتساع والحذف قولهم في صريح الطلاق: أنت واحدة، ويريدون أنت ذات تطلقه واحدة، حذف المضاف والمضاف إليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف إليه.

أما قوله تعالى ﴿لعلكم تتقون﴾ فاعلم أن تفسير (لعل) في حق الله تعالى قد تقدم، وأما أن هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه: أحدها: أنه سبحانه بين بهذا الكلام أن الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقياع الهوى، فانه يردع عن الأشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها، وذلك لأن الصوم يكسر شهوة البطن والفرج، وإنما يسعى الناس لهذين، كما قيل في المثل السائر: المرء يسعى لغاريه بطنه وفرجه؛ فمن أكثر الصوم هان عليه أمر هذين وخفت عليه مؤتبهما، فكان ذلك رادعاً له عن ارتكاب المحارم والفواحش، ومهوناً عليه أمر الرياسة في الدنيا، وذلك جامع لأسباب التقوى، فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين أنثيت عليهم في كتابي، وأعلنت أن هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصة حسن منه تعالى أن يقول عند إيجابها (لعلكم تتقون) منها بذلك على وجه وجوبه، لأن ما يمنع النفس عن المعاصي لا بد وأن يكون واجباً. وثانيها: المعنى: ينبغي لكم بالصوم أن يقوى رجاؤكم في التقوى. وهذا معنى «لعل» وثالثها: المعنى: لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم للشهوات فان الشيء كلما كانت الرغبة فيه أكثر: كان الاتقاء عنه أشق، والرغبة في المطعوم والمنكوح أشد، من الرغبة في سائر الأشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح، كان اتقاء الله بترك سائر الأشياء أسهل وأخف. ورابعها: المراد (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) لإهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجاتها واصلتها. وخامسها: لعلكم تنتظمون بسبب هذه العبادة في زهرة المتقين لأن الصوم شعارهم والله أعلم.

قوله تعالى ﴿أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين

## تَصُومُوا خَيْرَ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾

يطبقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون ﴿

اعلم أن في قوله تعالى (أياماً معدودات) مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في انتصاب (أياماً) أقوال: الأول: نصب على الظرف، كأنه قيل: كتب عليكم الصيام في أيام. ونظيره قولك: نويت الخروج يوم الجمعة. والثاني: وهو قول الفراء أنه خبر ما لم يسم فاعله، كقولهم: أعطى زيد مالا. والثالث: على التفسير. والرابع: باضمار أي فصوموا أياماً.

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في هذه الأيام على قولين: الأول: أنها غير رمضان. وهو قول معاذ وقتادة وعطاء، ورواه عن ابن عباس، ثم اختلف هؤلاء فقيل: ثلاثة أيام من كل شهر. عن عطاء، وقيل: ثلاثة أيام من كل شهر، وصوم يوم عاشوراء. عن قتادة، ثم اختلفوا أيضاً فقال بعضهم: إنه كان تطوعاً ثم فرض. وقيل: بل كان واجباً واتفق هؤلاء على أنه منسوخ بصوم رمضان، واحتج القائلون بأن المراد بهذه الأيام غير صوم رمضان بوجوه: الأول: ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن صوم رمضان نسخ كل صوم، فدل هذا على أن قبل وجوب رمضان كان صوماً آخر واجباً. الثاني: أنه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه الآية، ثم ذكر حكمها أيضاً في الآية التي بعدها الآية الدالة على صوم رمضان، فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان، لكان ذلك تكريراً محضاً من غير فائدة وأنه لا يجوز. الثالث: أن قوله تعالى في هذا الموضع (وعلى الذين يطيقونه فدية) يدل على أن هذا الصوم واجب على التخيير. يعني: إن شاء صام، وإن شاء أعطى الفدية، وأما صوم رمضان فإنه واجب على التعيين، فوجب أن يكون صوم هذه الأيام غير صوم رمضان.

﴿القول الثاني﴾ وهو اختيار أكثر المحققين، كابن عباس والحسن وأبي مسلم أن المراد بهذه الأيام المعدودات: شهر رمضان قالوا: وتقريره أنه تعالى قال أولاً (كتب عليكم الصيام) وهذا محتمل ليوم ويومين وأيام ثم بينه بقوله تعالى (أياماً معدودات) فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) فعلى هذا الترتيب يمكن جعل الأيام المعدودات بعينها شهر رمضان، وإذا أمكن ذلك فلا وجه لمله على غيره وإثبات النسخ فيه. لأن كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به.

أما تمسكهم أولاً بقوله عليه السلام «ان صوم رمضان نسخ كل صوم»  
فالجواب: أنه ليس في الخبر أنه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لا يجوز أن يكون المراد أنه  
نسخ كل صوم واجب في الشرائع المتقدمة، لأنه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخاً للبعض،  
فيصح أن يكون شرعه ناسخاً لشرع غيره

سلنا أن هذا الخبر يقتضى أن يكون صوم رمضان نسخ صوماً ثبت في شرعه، ولكن لم  
لا يجوز أن يكون ناسخاً لصيام واجب بغير هذه الآية، فمن أين لنا أن المراد بهذه الآية  
غير شهر رمضان.

(وأما حجتهما الثانية) وهى أن هذه الأيام لو كانت هى شهر رمضان، لكان حكم  
المريض والمسافر مكرراً

فالجواب: أن فى الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين، بل كان التخيير ثابتاً  
بينه وبين الفدية، فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب  
عليه الفدية دون القضاء، ويجوز أيضاً أنه لافدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التى يفارق بها  
المقيم، فلما لم يكن ذلك بعيداً بين تعالى أن افطار المسافر والمريض فى الحكم خلاف التخيير فى  
حكم المقيم، فانه يجب عليهما القضاء فى عدة من أيام أخر، فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح  
وألزمه بالصوم حتماً، كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم لما انتقل عن التخيير إلى التضييق  
حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله فى  
الصوم، فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت فى رخصة الافطار ووجوب القضاء كحالهما  
أولاً، فهذا هو الفائدة فى إعادة ذكر حكم المسافر والمريض، لا لأن الأيام المعدودات  
سوى شهر رمضان.

(وأما حجتهما الثالثة) وهى قولهم صوم هذه الأيام واجب بخير، وصوم شهر  
رمضان واجب معين.

فجوابه ما ذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجباً بخيراً، ثم صار معيناً، فهذا تقرير  
هذا القول. واعلم أن على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ إلى هذه الآية، أما  
على القول الأول فظاهر، وأما على القول الثانى فلان هذه الآية تقتضى أن يكون صوم رمضان  
واجباً بخيراً، والآية التى بعدها تدل على التعيين، فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية. وفيه  
اشكال وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ناسخاً للتخيير مع اتصاله

بالمسوخ ، وذلك لا يصح .

وجوابه : أن الاتصال في التلاوة لا يوجب الاتصال في النزول ، وهذا كما قاله الفقهاء في عدة المتوفى عنها زوجها أن المقدم في التلاوة وهو الناسخ والمنسوخ متأخر ، وهذا ضد ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ ، فقالوا : ان ذلك في التلاوة أما في الانزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم ، والآية الدالة على أربعة أشهر وعشرهى المتأخرة ، فصح كونها ناسخة ، وكذلك نجد في القرآن آية مكية متأخرة في التلاوة عن الآية المدنية ، وذلك كثير

(المسألة الثالثة) في قوله (معدودات) وجهان ، أحدهما : مقدرات بعدد معلوم . وثانيهما : قلائل كقوله تعالى (درهم معدودة) وأصله أن المال القليل يقدر بالعدد ، ويحتاط في معرفة تقديره ، وأما الكثير فإنه يصب صبا ويحى حثيا ، والمقصود من هذا الكلام كأنه سبحانه يقول : انى رحمتكم وخفت عنكم حين لم أفرض عليكم صيام الدهر كله ، ولا صيام أكثره ، ولو شئت لفعلت ذلك ولكنى رحمتكم وما أوجبت الصوم عليكم الا في أيام قليلة ، وقال بعض المحققين : يجوز أن يكون قوله (أياماً معدودات) من صلة قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) وتكون المائة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه ، وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة وان اختلفت المدتان في الطول والقصر ، ويكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا أن فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ما كان إلا مدة قليلة لا تشتد مشقتها ، فكان هذا يانا لكونه تعالى رحيمًا بجميع الامم ، ومسهلا أمر التكليف على كل الامم

أما قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فالمراد منه أن فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين ، فاما من كان مريضاً أو مسافراً فله تأخير الصوم عن هذه الايام إلى أيام أخر ، قال القفال رحمه الله : انظروا الى عجيب ما نبه الله عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف ، وأنه تعالى بين في أول الآية أن هذه الأمة في هذا التكليف أسوة بالأمة المتقدمة ، والغرض منه ما ذكرناه أن الامور الشاقة إذا عمت خفت ، ثم ثانياً بين وجه الحكمة في إيجاب الصوم ، وهو أنه سبب لحصول التقوى ، فلو لم يفرض الصوم لغات هذا المقصود الشريف ، ثم ثالثاً : بين أنه مختص بأيام معدودة ، فإنه لو جعله أبداً أو في أكثر الأوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعاً : أنه خصه من الأوقات بالشهر الذى أنزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ، ثم بين خامساً : إزالة المشقة في إلزامه فأباح تأخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى ، إلى أن يصيروا إلى الرفاهية والسكون ، فهو سبحانه راعى في إيجاب الصوم هذه



الوجه من الرحمة فله الحد على نعمه كثيراً ، إذا عرفت هذا فنقول في الآية مسائل :  
 (المسألة الأولى) قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً) إلى قوله (آخر) فيه معنى الشرط والجزاء  
 أى من يكن منكم مريضاً أو مسافراً فأفطر فليقض ، وإذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله  
 كان الاستقبال لا الماضي ، كما تقول : من أتاني آتيته

(المسألة الثانية) المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع أعضاء الحى بالحالة المقتضية لصدور  
 أفعاله سليمة سلامة تليق به ، واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال : أحدها : أن أى  
 مريض كان ، وأى مسافر كان ، فله أن يترخص تنزيلاً للفظه المطلق على أقل أحواله ، وهذا قول  
 الحسن وابن سيرين ، يروى أنهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو يأكل ، فاعتل بوجع  
 أصبعه . وثانيها أن هذه الرخصة مختصة بالمريض الذى لو صام لوقع في مشقة وجهه ، وبالمسافر  
 الذى يكون كذلك ، وهذا قول الأصم ، وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على أكمال الأحوال .  
 وثالثها : وهو قول أكثر الفقهاء : أن المرض المبيح للفطر هو الذى يؤدي إلى ضرر في النفس  
 أو زيادة في العلة ، إذ لافرق في الفعل بين ما يخاف منه وبين ما يؤدي إلى ما يخاف منه كالمحموم إذا  
 خاف أنه لو صام تشتد حماه ، وصاحب وجع العين يخاف أن صام أن يشتد وجع عينه ، قالوا :  
 وكيف يمكن أن يقال كل مرض مرخص مع علمنا أن في الأمراض ما ينقصه الصوم ، فالمراد إذن  
 منه ما يؤثر الصوم في تقويته ، ثم تأثيره في الأمر اليسير لا عبرة به ، لأن ذلك قد يحصل فيمن  
 ليس بمريض أيضاً ، فإذن يجب في تأثيره ما ذكرناه

(المسألة الثالثة) أصل السفر من الكشف وذلك أنه يكشف عن أحوال الرجال وأخلاقهم  
 والمسفرة المكنتة ، لأنها تسفر التراب عن الأرض ، والسفير الداخل بين اثنين للصلح ، لأنه  
 يكشف المكروه الذى اتصل بهما ، والمسفر المضي ، لأنه قد انكشف وظهر ومنه أسفر الصبح  
 والسفر الكتاب ، لانه يكشف عن المعاني ببيانه ، وأسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت النقاب .  
 قال الازهرى : وسمى المسافر مسافراً لكشف قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض الفضاء ،  
 وسمى السفر سفراً لانه يسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم ، ويظهر ما كان خافياً منهم ، واختلف  
 الفقهاء في قدر السفر المبيح للرخص ، فقال داود : الرخص حاصلة في كل سفر ولو كان السفر  
 فرسخاً ، وتمسك فيه بأن الحكم لما كان معلقاً على كونه مسافراً ، فحيث تحقق هذا المعنى حصل  
 هذا الحكم أقصى ما في الباب أنه يروى خبر واحد في تخصيص هذا العموم ، لكن تخصيص عموم  
 القرآن بخبر الواحد غير جائز ، وقال الأوزاعي : السفر المبيح مسافة يوم : وذلك لأن أقل من

هذا القدر قد يتفق للمقيم ، وأما الأكثر فليس عدد أولى من عدد ، فوجب الاقتصار على الواحد ، ومذهب الشافعي أنه مقدر بستة عشر فرسخا ، ولا يحسب منه مسافة الاياب ، كل فرسخ ثلاثة أميال بأميل هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو الذي قدر أميال البادية ، كل ميل اثنا عشر ألف قدم ، وهي أربعة آلاف خطوة ، فان كل ثلاث أقدام خطوة ، وهذا مذهب مالك وأحمد وإسحق ، وقال أبو حنيفة والثوري : رخص السفر لا تحصل إلا في ثلاث مراحل أربعة وعشرين فرسخا ، حجة الشافعي وجهان : الأول : قوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) مقتضاه أن يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة . لأن تعب اليوم الواحد يسهل تحمله ، أما اذا تكرر التعب في اليومين . فانه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلها لهذا التخفيف

(الحجة الثانية) من الخبر : وهو ما رواه الشافعي عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان . قال أهل اللغة : وكل بريد أربعة فراسخ . فيكون مجموع ستة عشر فرسخا ، وروى الشافعي أيضا أن عطاه قال لابن عباس : أقصر إلى عرفة؟ فقال : لا . فقال : إلى مر الظهران ؟ فقال : لا ، ولكن أقصر إلى جدة وعسفان والطائف . قال مالك : بين مكة وجدة وعسفان أربعة برد . وحجة أبي حنيفة أيضا من وجهين : الأول : أن قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يقتضى وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلاثة أيام بسبب الاجماع على أن هذا القدر مرخص ، والاقبل منه مختلف فيه ، فوجب أن يبقى وجوب الصوم

(الحجة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام «يُمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام وليالين» دل الخبر على أن لكل مسافر أن يمسح ثلاثة أيام ، ولا يكون كذلك حتى تتقدر مدة السفر ثلاثة أيام ، لأنه عليه الصلاة والسلام جعل السفر علة المسح على الحفين ثلاثة أيام وليالين وجعل هذا المسح معلولا ، والمعلول لا يزيد على العلة

والجواب عن الأول : أنه معارض بما ذكرناه من الآية . فان رجحوا جانبهم بأن الاحتياط في العبادات أولى ، رجحنا جانبنا بأن التخفيف في رخص السفر مطلوب الشرع ، بدليل قوله عليه السلام «هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقته» والترجيح لهذا الجانب ، لأن الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط

والجواب عن الثاني : أنه عليه السلام قال «يُسمح المقيم يوماً وليلة» وهذا لا يدل على أنه لا تحصل الإقامة في أقل من يوم وليلة ، لأنه لو نوى الإقامة في موضع الإقامة ساعة صار مقيماً ، فكذا قوله «والمسافر ثلاثة أيام» لا يوجب أن لا يحصل السفر في أقل من ثلاثة أيام

(المسألة الرابعة) لقائل أن يقول : رعاية اللفظ تقتضي أن يقال : فمن كان منكم مريضاً أو مسافراً . ولم يقل هكذا بل قال (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر)

وجوابه : أن الفرق هو أن المرض صفة قائمة بالذات : فإن حصلت حصلت والا فلا ، وأما السفر فليس كذلك ، لأن الإنسان اذا نزل في منزل فان عدم الإقامة كان سكونه هناك إقامة لا سفراً ، وان عدم السفر كان هو في ذلك السكون مسافراً فاذا نزل مسافراً أمر يتعلق بقصد واختياره ، فقوله (على سفر) معناه كونه على قصد السفر ، والله أعلم بمراده

(المسألة الخامسة) «العدة» فعلة من العد ، وهو بمعنى المعدود ، كالطحن بمعنى المطحون ، ومنه يقال للجعاعة المعدودة من الناس : عدة . وعدة المرأة من هذا

فان قيل : كيف قال (عدة) على التنكير ولم يقل فعدتها . أى فعدة الايام المعدودات قلنا : لأننا بينا أن العدة بمعنى المعدود فأمر بأن يصوم أياماً معدودة مكانها ، والظاهر أنه لا يأتي الا بمثل ذلك العدد فأغنى ذلك عن التعريف بالاضافة

(المسألة السادسة) «عدة» قرئت مرفوعة ومنصوبة ، أما الرفع فعلى معنى فعلية صوم عدة ، فيكون هذا من باب حذف المضاف ، وأما ضمير «عليه» فيدل عليه حرف الفاء ، وأما النصب فعلى معنى : فليصم عدة

(المسألة السابعة) ذهب قوم من علماء الصحابة إلى أنه يجب على المريض والمسافر أن يفطرا ، ويصوما عدة من أيام أخر ، وهو قول ابن عباس وابن عمر ، ونقل الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لو صام في السفر قضى في الحضر ، وهذا اختيار داود ابن علي الاصفهاني ، وذهب أكثر الفقهاء إلى أن الافطار رخصة فان شاء أفطر وان شاء صام ، حجة الأولين من القرآن والخبر . أما القرآن فن وجهين : الأول : أنا ان قرأنا «عدة» بالنصب كان التقدير : فليصم عدة من أيام أخر . وهذا للايجاب ، ولو أنا قرأنا بالرفع كان التقدير : فعليه عدة من أيام . وكلمة «على» للوجوب . ثبت أن ظاهر القرآن يقتضى إيجاب صوم أيام أخر ، فوجب أن يكون فطر هذه الأيام واجباً ضرورة أنه لا قائل بالجمع

الحجة الثانية : أنه تعالى أعاد فيما بعد ذلك هذه الآية . ثم قال عقبيها (يريد الله بكم اليسر

ولا يريد بكم العسر) ولا بد وأن يكون هذا اليسر والعسر شيئاً تقدم ذكرهما، وليس هناك يسر إلا أنه أذن للمريض والمسافر في الفطر، وليس هناك عسر إلا كونهما صائمين فكان قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) معناه يريد منكم الإفطار ولا يريد منكم الصوم، فذلك تقرير قولنا، وأما الخبر فاثنتان: الأولى: قوله عليه السلام «ليس من البر الصيام في السفر» لا يقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص، وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على رجل جالس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم أجده العطش، فقال «ليس من البر الصيام في السفر» لأننا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. والثاني: قوله عليه الصلاة والسلام «الصائم في السفر كالفطر في الحضر»

أما حجة الجمهور: فهي أن في الآية اضماراً لأن التقدير: فأفطر فعدة من أيام أخر وتامم تقرير هذا الكلام أن الاضمار في كلام الله جائز في الجملة، وقد دل الدليل على وقوعه هنا، أما بيان الجواز فكما في قوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت) والتقدير فاضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم) إلى قوله (أوبه أذى من رأسه ففدية) أي فخلق فعليه فدية، ثبت أن الاضمار جائز، أما أن الدليل دل على وقوعه في تقريره وجوه: الأولى: قال المفسر: قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يدل على وجوب الصوم ولقائل أن يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين: الأولى: أنا إذا أجرينا ظاهر قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) على العموم لزمنا الاضمار في قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا في أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان يحمل التخصيص أولى والثاني: وهو أن ظاهر قوله تعالى (فليصمه) يقتضي الوجوب عيناً، ثم إن هذا الوجوب متف في حق المريض والمسافر، فهذه الآية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات، سواء أجرينا قوله تعالى فعليه عدة من أيام أخر على ظاهره أو لم نفعل ذلك وإذا كان كذلك وجب إجراء هذه الآية على ظاهرها من غير اضمار

الوجه الثاني: ما ذكره الواحدى في كتاب البسيط، فقال: القضاء لإيجاب الإفطار لا بالمرض والسفر، فلما أوجب الله القضاء والقضاء مسبق بالفطر، دل على أنه لا بد من إضمار الإفطار، وهذا في غاية السقوط، لأن الله تعالى لم يقل: فعليه قضاء ماضى. بل قال: فعليه صوم عدة من أيام أخر، وإيجاب الصوم عليه في أيام أخر لا يستدعى أن يكون مسبقاً بالإفطار.

الوجه الثالث: ما روى أبو داود في سننه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حمزة

الأسلمى سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله هل أصوم على السفر؟ فقال عليه الصلاة والسلام : صم إن شئت وأفطر إن شئت ، ولقائل أن يقول : هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد لأن ظاهر القرآن يقتضى وجوب صوم سائر الأيام ، فرفع هذا الخبر غير جائز إذا ثبت ضعف هذه الوجوه ، فالاعتقاد فى إثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية (وأن تصوموا خير لكم) وسيأتى بيان وجه الاستدلال إن شاء الله تعالى .

(المسألة الثامنة) لمذهب القائلين بأن الصوم جائز فرعان :

الفرع الأول : اختلفوا فى أن الصوم أفضل أم الفطر؟ فقال أنس بن مالك وعثمان بن أبي أوفى الصوم أفضل . وهو مذهب الشافعى وأبي حنيفة ومالك والثورى وأبي يوسف ومحمد ، وقالت طائفة أفضل الأمرين الفطر ، وإليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعى وأحمد وإسحق ، وقالت فرقة ثالثة : أفضل الأمرين أيسرهما على المرء .

حجة الأولين : قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقوله تعالى (وأن تصوموا خير لكم) حجة الفرقة الثانية : أن القصر فى الصلاة أفضل ، فوجب أن يكون الإفطار أفضل .

والجواب : أن من أصحابنا من قال : الاتمام أفضل . إلا أنه ضعيف ، والفرق من وجهين : أحدهما : أن الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة إذا قصرها . والثانى : أن فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر .

حجة الفرقة الثالثة : قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فهذا يقتضى أنه إن كان الصوم أيسر عليه صام ، وإن كان الفطر أيسر أفطر .

الفرع الثانى : أنه إذا أفطر كيف يقضى ؟ فذهب على وابن عمر والشعبي أنه يقضيه متابعا ، وقال الباقر : التابع مستحب وإن فرق جاز ، حجة الأولين وجهان : الأول : أن قراءة أبي (عدة من أيام متابعت) والثانى : أن القضاء نظير الأداء فلما كان الأداء متابعا ، فكذا القضاء .

حجة الفرقة الثانية : أن قوله (عدة من أيام أخر) نكرة فى سياق الاثبات ، فيكون ذلك أمراً بصوم أيام على عدد تلك الأيام مطلقا ، فيكون التقيد بالتابع مخالفا لهذا التعميم ، وعن أبي عبيدة ابن الجراح أنه قال : إن الله لم يرخص لكم فى فطره وهو يريد أن يشق عليكم فى قضاءه ، إن شئت فواتر وإن شئت ففرق : والله أعلم .

وروى أن رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم ، على أيام من رمضان أفيجزىنى أن أقضيتها متفرقا فقال له : أرأيت لو كان عليك دين قضيته الدرهم والدرهمين أما كان يجزيك ؟ قال : نعم . قال :

فإنه أحق أن يعفو ويصفح .

(المسألة التاسعة) «أخر» لا ينصرف لأنه حصل فيه سببان الجمع والعدل . أما الجمع فلأنها جمع أخرى . وأما العدل فلأنها جمع أخرى ، وأخرى تأنيث آخر ، وآخر على وزن أفعل ، وما كان على وزن أفعل فإنه إما أن يستعمل مع «من» أو مع الألف واللام ، يقال : زيد أفضل من عمرو ، وزيد الأفضل . وكان القياس أن يقال : رجل آخر من زيد كما تقول أقدم من عمرو ، إلا أنهم حذفوا لفظ «من» لأن لفظه اقتضى معنى «من» فأسقطوا «من» اكتفاءً بدلالة اللفظ عليه ، والألف واللام منافية «من» فلما جاز استعماله بغير الألف واللام صار آخر وآخر وأخرى ، معدولة عن حكم نظائرها ، لأن الألف واللام استعملتا فيما تم حذفنا

أما قوله تعالى ﴿وعلى الذين يطيقونه﴾ ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) القراءة المشهورة المتواترة (يطيقونه) وقرأ عكرمة وأيوب السخيتاني وعطاء (يطيقونه) ومن الناس من قال : هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد ، قال ابن جنى : أما عين الطاقة فواو كقولهم : لا طاقة لي به ، ولا طوق لي به ، وعليه قراءة (يطوقونه) فهو يفعلونه ، فهو كقولك : يبحشونه . أى يكلفونه .

(المسألة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله (وعلى الذين يطيقونه) على ثلاثة أقوال : الأول : أن هذا راجع إلى المسافر والمريض . وذلك لأن المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنها من يطيق الصوم

أما القسم الأول : فقد ذكر الله حكمه في قوله (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر .

وأما القسم الثاني وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم ، فالهما الإشارة بقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) فكانه تعالى أثبت للبريض والمسافر حالتين في إحداهما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهي حال الجهد الشديد لو صام . والثانية : أن يكون مطلقاً للصوم لا يتقل عليه ، فحينئذ يكون مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية .

(القول الثاني) وهو قول أكثر المفسرين ، أن المراد من قوله (وعلى الذين يطيقونه) المقيم الصحيح ، فخير الله تعالى أولاً بين هذين . ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيماً معينا .

(القول الثالث) أنه نزلت هذه الآية في حق الشيخ الهرم قالوا : وتقريره من وجهين : أحدهما : أن الوسع فوق الطاقة . فالوسع اسم لمن كان قادراً على الشيء . على وجه السهولة . أما

الطاقة فهو اسم لمن كان قادراً على الشيء مع الشدة والمشقة ، فقوله (وعلى الذين يطيقونه) أى وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة

(الوجه الثانى) فى تقرير هذا القول القراءة الشاذة (وعلى الذين يطيقونه) فان معناه وعلى الذين يحشمونه ويكفونهم ، ومعلوم أن هذا لا يصح إلا فى حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة .

إذا عرفت هذا فنقول: القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين : أحدهما : وهو قول السدى : أنه هو الشيخ الهرم ، فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة ، يروى أن أنساً كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ، ويطعم لكل يوم مسكينا ، وقال آخرون : انها تتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصرى عن الحامل والمرضع إذا خافتا على نفسيهما وعلى ولديهما فقال : فأى مرض أشد من الحمل تفطر وتقتضى .

واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم إذا أفطر فعليه الفدية . أما الحامل والمرضع إذا أفطرتا فهل عليهما الفدية ؟ فقال الشافعى رضى الله عنه : عليهما الفدية . وقال أبو حنيفة : لا تجب حجة الشافعى أن قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) يتناول الحامل والمرضع ، وأيضاً الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضاً عليهما ، وأبو حنيفة فرق فقال : الشيخ الهرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه ، فلا جرم وجبت الفدية ، أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما ، فلو أوجبنا الفدية عليهما أيضاً كان ذلك جمعاً بين البدلين وهو غير جائز لأن القضاء بدل والفدية بدل ، فهذا تفصيل هذه الأقوال الثلاثة فى تفسير قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه)

(أما القول الأول) وهو اختيار الأصم فقد احتجوا على صحته من وجوه : أحدها : أن المرض المذكور فى الآية إما أن يكون هو المرض الذى يكون فى الغاية ، وهو الذى لا يمكن تحمله ، أو المراد كل ما يسمى مرضاً ، أو المراد منه ما يكون متوسطاً بين هاتين الدرجتين ، والقسم الثانى باطل بالاتفاق ، والقسم الثالث أيضاً باطل ، لأن المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة ، وكل مرتبة منها فانها بالنسبة إلى ما فوقها ضعيفة وبالنسبة إلى ما تحتها قوية ، فإذا لم يكن فى اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية بجملة وهو خلاف الأصل ، ولما بطل هذان القسمان تعين أن المراد هو القسم الأول ، وذلك لأنه مضبوط ، فحمل الآية عليه أولى لأنه لا يفضى إلى صيرورة الآية بجملة

إذا ثبت هذا فنقول : أول الآية دل على إيجاب الصوم ، وهو قوله : كتب عليكم الصيام

أياماً معدودات ثم بين أحوال المعنورين ، ولما كان المعنورون على قسمين : منهم من لا يطيق الصوم أصلاً ، ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة ، فالتعالى ذكر حكم القسم الأول ثم أردفه بحكم القسم الثاني

(الحجة الثانية) في تقرير هذا القول أنه لا يقال في العرف للقادر القوى : انه يطيق هذا الفعل لأن هذا اللفظ لا يستعمل إلا في حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة

(الحجة الثالثة) أن على أقوالكم لا بد من إيقاع النسخ في هذه الآية وعلى قولنا لا يجب . ومعلوم أن النسخ كلما كان أقل كان أولى ، فكان المصير إلى إثبات النسخ من غير أن يكون في اللفظ ما يدل عليه غير جائز

(الحجة الرابعة) أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على أن ناسخها آية شهود الشهر ، وذلك غير جائز لأنه تعالى قال في آخر تلك الآية ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) ولو كانت الآية ناسخة لهذا لما كان قوله ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) لا تقاً بهذا الموضوع ، لأن هذا التقدير أوجب الصوم على سبيل التضييق ، ورفع وجوبه على سبيل التخير ، فكان ذلك رفعاً لليسر وإثباتاً للعسر فكيف يليق به أن يقول ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) واحتج القاضى رحمه الله على فساد قول الأصم فقال : إن قوله ( وعلى الذين يطيقونه ) معطوف

على المسافر والمريض ، ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الأصم والجواب : أنا بينا أن المراد من المسافر والمريض المذكورين في الآية هما الذان لا يمكنهما الصوم البتة . والمراد من قوله ( وعلى الذين يطيقونه ) المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم . فكانت المغايرة حاصلة ثبت بما بينا أن القول الذى اختاره الأصم ليس بضعيف ، أما إذا واقنا الجمهور وسلنا فساده بقى القولان الآخران ، وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثانى ، واختاره الشافعى واحتج على فساد القول الثالث . وهو قول من حمه على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بأن قال : لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال في آخر الآية ( وأن تصوموا خير لكم ) لأنه لا يطيقه

ولقائل أن يقول : هذا محمول على الشيخ الهرم الذى يطيق الصوم ولكنه يشق عليه ، وعلى هذا التقدير فلا يمتنع أن يقال له : لو تحملت هذه المشقة لكان ذلك خيراً لك فان العبادة كلما كانت أشق كانت أكثر نواباً

أما قوله تعالى ( فدية طعام مسكين ) ففيه مسألتان :



(المسألة الأولى) قرأ نافع وابن عامر (فدية) بغير تنوين (طعام) بالكسر مضافا اليه (مسكين) جمعا ، والباقون (فدية) منونة (طعام) بالرفع (مسكين) مخفوض . أما القراءة الأولى ففيها بحثان : الأول : أنه ما معنى اضافة فدية إلى طعام ؟ فنقول فيه وجهان : أحدهما : أن الفدية لها ذات وصفتها أنها طعام ، فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة ، كقولهم : مسجد الجامع وبقلة الحمقاء والثاني : قال الواحدى : الفدية اسم للقدر الواجب ، والطعام اسم يعم الفدية وغيرها ، فهذه الاضافة من الاضافة التي تكون بمعنى «من» كقولك : ثوب خز وخاتم حديد . والمعنى : ثوب من خز وخاتم من حديد . فكذا هنا التقدير : فدية من طعام فأضيفت الفدية الى الطعام مع أنك تطلق على الفدية اسم الطعام

(البحث الثاني) أن في هذه القراءة جمعا للمسكين لأن الذين يطيقونه جماعة ، وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين ، وأما القراءة الثانية وهي (فدية) بالتنوين فجعلوا ما بعده مفسرا له ووحلوا المسكين لأن المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين

(المسألة الثانية) الفدية في معنى الجزاء وهو عبارة عن البديل القائم على الشيء وعند أبي حنيفة أنه نصف صاع من بر أو صاع من غه ، وهو مدان وعند الشافعى مد

(المسألة الثالثة) احتج الجبائى بقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية) على أن الاستطاعة قبل الفعل فقال : الضمير في قوله (وعلى الذين يطيقونه) عائد إلى الصوم فأثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم ، لأنه أوجب عليه الفدية ، وإنما يجب عليه الفدية إذا لم يصم ، فدل هذا على أن القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون الضمير عائد إلى الفدية ؟

قلنا لو جهين : أحدهما : أن الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها : والثاني : أن الضمير مذكر والفدية مؤنثة ، فان قيل : هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا : انها كانت قبل أن صارت منسوخة دالة على أن القدرة حاصلة قبل الفعل ، والحقائق لا تتغير . أما قوله (تعالى فن تطوع خيرا فهو خير له) ففيه ثلاثة أوجه : أحدها : أن يطعم مسكينا أو أكثر : والثاني : أن يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب . والثالث : قال الزهرى : من صام مع الفدية فهو خير له

أما قوله (وأن تصوموا خيرا لكم) ففيه وجوه : أحدها : أن يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط ، فيكون التقدير : وأن تصوموا أيها المطيقون أو المطوقون وتحملت المشقة فهو

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ  
وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ  
مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ  
وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾

خير لكم من الفدية : والثاني : أن هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم ، أعني المريض والمسافر والذين يطيقونه ، وهذا أولى لأن اللفظ عام ، ولا يلزم من اتصاله بقوله (وعلى الذين يطيقونه) أن يكون حكمه مختصاً بهم ، لأن اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه إلى الكل ، فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين أنه لا بد من الاضمار في قوله (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام آخر . وأن التقدير : فأفطر فعدة من أيام آخر . الثالث : أن يكون قوله (وأن تصوموا خير لكم عطفًا على أول الآية فالتقدير : كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم

أما قوله (ان كنتم تعلمون) أي أن الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وأن تصوموا خير لكم الثاني : أن آخر الآية متعلق بأولها ، والتقدير : كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون أي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني المورثة للتقوى وغيرها ما ذكرناه في صدر هذه الآية . الثالث : أن العالم بالله لا بد وأن يكون في قلبه خشية الله على ما قال (انما يخشى الله من عباده العلماء) فذكر العلم والمراد الخشية ، وصاحب الخشية يراعي الاحتياط والاحتياط في فعل الصوم ، فكانه قيل : ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيرا لكم

قوله تعالى «شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام آخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون»  
فيه مسائل :

(المسألة الأولى) الشهر مأخوذ من الشهرة يقال : شهر الشيء يشهر شهرة وشهرا اذا ظهر ، وسمى الشهر شهراً لشهرة أمره وذلك لأن حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب أوقات ديونهم ،

وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم ، والشهرة ظهور الشيء وسمى الهلال شهراً لشهرته وبيانه قال بعضهم سمي الشهر شهراً باسم الهلال

(المسألة الثانية) اختلفوا في رمضان على وجوه : أحدها : قال مجاهد : انه اسم الله تعالى ، ومعنى قول القائل : شهر رمضان أي شهر الله وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا : جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من أسماء الله تعالى»

(القول الثاني) أنه اسم للشهر كسهر رجب وشعبان ، ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه : الأول : ما نقل عن الخليل أنه من الرمضاء بسكون الميم ، وهو مطر يأتي قبل الخريف يطهر وجه الأرض عن الغبار والمعنى فيه أنه كما يغسل ذلك المطر وجه الأرض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل أبدان هذه الأمة من الذنوب ويطهر قلوبهم . الثاني : أنه مأخوذ من الرمش وهو حرا الحجارة من شدة حر الشمس ، والاسم الرمضاء ، فسمى هذا الشهر بهذا الاسم امالارتماضهم في هذا الشهر من حر الجوع أو مقاساة شدته ، كما سموه تابعاً لأنه كان يتبعهم أي يزعمهم لشدته عليهم ، وقيل : لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالأزمنة التي وقعت فيها ، فوافق هذا الشهر أيام رمض الحر ، وقيل : سمي بهذا الاسم لأنه يرمض الذنوب أي يحرقها ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «انما سمي رمضان لأنه يرمض ذنوب عباد الله» الثالث : أن هذا الاسم مأخوذ من قولهم : رمضت النصل أرمضه رمضاً إذا دفعته بين حجرين ليرق ، ونصل رميض ومرموض . فسمى هذا الشهر : رمضان . لأنهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليقضوا منها أوطارهم ، وهذا القول يحكى عن الأزهري . الرابع : لو صح قولهم : ان رمضان اسم الله تعالى . وهذا الشهر أيضاً سمي بهذا الاسم ، فالمعنى أن الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت ، وهذا الشهر أيضاً رمضان بمعنى أن الذنوب تحترق في جنب بركته

(المسألة الثالثة) قرئ (شهر) بالرفع وبالنصب ، أما الرفع ففيه وجوه : أحدها : وهو قول الكسائي أنه ارتفع على البدل من الصيام ، والمعنى : كتب عليكم شهر رمضان . والثاني : وهو قول الفراء والأخفش أنه خبر مبتدأ محذوف بدل من قوله (أياما) كأنه قيل : هي شهر رمضان . لأن قوله (شهر رمضان) تفسير للأيام المعدودات وتبين لها . الثالث : قال أبو علي : إن شئت جعلته مبتدأ محذوف الخبر ، كأنه لما تقدم ( كتب عليكم الصيام ) قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أي صيامه . الرابع : قال بعضهم : يجوز أن يكون مبتدأ وخبره (الذي) مع صلته كقوله :

زيد الذي في الدار ، قال أبو علي : والأشبه أن يكون (الذي) وصفاً ليكون لفظ القرآن نصاً في الأمر بصوم الشهر ، لأنك إن جعلته خبراً لم يكن شهر رمضان منصوباً على صومه بهذا اللفظ ، وإنما يكون محبراً عنه بانزال القرآن فيه ، وأيضاً إذا جعلت (الذي) وصفاً ، كان حق النظم أن يكنى عن الشهر لا أن يظهر ، كقولك : شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه وأما قراءة النصب ففيها وجوه : أحدها : التقدير : صوموا شهر رمضان . وثانيها : على الإبدال من أيام معدودات . وثالثها : أنه مفعول (وأن تصوموا) وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بأن قيل : فعلى هذا التقدير يصير النظم : وأن تصوموا رمضان الذي أنزل فيه القرآن خير لكم . وهذا يقتضى وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز ، لأن المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشيء الواحد وإيقاع الفصل بين الشيء وبين نفسه غير جائز

أما قوله ﴿ أنزل فيه القرآن ﴾ اعلم أنه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص ، وذلك هو أن الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية ، وهو أنه أنزل فيه القرآن ، فلا يبعد أيضاً تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم ، وبما يحقق ذلك أن الأنوار الصمدية متجلية أبداً يتمتع عليها الاختفاء والاحتجاب ، إلا أن العلائق البشرية مانعة من ظهورها في الأرواح البشرية ، والصوم أقوى الأسباب في إزالة العلائق البشرية ، ولذلك فإن أرباب المكاشفات لا سبيل لهم إلى التوصل إليها إلا بالصوم ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السموات» ثبت أن بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة ، فلما كان هذا الشهر محتصاً بنزول القرآن ، وجب أن يكون محتصاً بالصوم ، وفي هذا الموضع أسرار كثيرة ، والتقدير الذي أشرنا إليه كاف هنا ثم هنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله تعالى ﴿ أنزل فيه القرآن ﴾ في تفسيره قولان : الأول : وهو اختيار الجمهور : أن الله تعالى أنزل القرآن في رمضان عن النبي صلى الله عليه وسلم «نزل صحف إبراهيم في أول ليلة من رمضان وأنزل التوراة لست مضين والآنجيل ثلاث عشرة والقرآن لأربع وعشرين» وهنأ سؤالات

﴿ السؤال الأول ﴾ أن القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة ، وإنما نزل عليه في مدة ثلاث وعشرين سنة متجا مبعضا ، وكما نزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر الشهور ، فما معنى تخصيص انزاله بـرمضان

والجواب عنه من وجهين : الاول : أن القرآن أنزل في ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ، ثم نزل الى الارض نجوما ، وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة على هذا الوجه ، فانه لا يبعد أن يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم ، أو كان في المعلوم أن في ذلك مصلحة للرسول عليه السلام في توقع الوحي من أقرب الجهات ، أو كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام ، لانه كان هو المأمور بانزاله وتأديته ، أما الحكمة في انزال القرآن على الرسول منجما مفردا ، فقد شرحناها في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به قوادك)

الجواب الثاني عن هذا السؤال : أن المراد منه أنه ابتدئ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان ، وهو قول محمد بن إسحاق ، وذلك لأن مبادئ الملل والدول هي التي يؤرخ بها لكونها أشرف الاوقات ، ولانها أيضا أوقات مضبوطة معلومة

واعلم أن الجواب الاول لا يحتاج فيه إلى تحمل شيء من المجاز ، وههنا يحتاج فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه

(السؤال الثاني) كيف الجمع بين هذه الآية على هذا القول ، وبين قوله تعالى (إنا أنزلناه في ليلة القدر) وبين قوله (إنا أنزلناه في ليلة مباركة)

والجواب : روى أن ابن عمر استدل بهذه الآية بقوله (إنا أنزلناه في ليلة القدر) أن ليلة القدر لا بد وأن تكون في رمضان ، وذلك لأن ليلة القدر إذا كانت في رمضان كان إنزاله في ليلة القدر انزالا له في رمضان ، وهذا كمن يقول : لقيت فلانا في هذا الشهر . فيقال له : في أي يوم منه فيقول : يوم كذا . فيكون ذلك تفسيرا للكلام الأول فكذا ههنا

(السؤال الثالث) أن القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال : ان الله تعالى أنزل كل القرآن من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا في ليلة القدر ، ثم أنزله إلى محمد صلى الله عليه وسلم منجما إلى آخر عمره ، ويحتمل أيضاً أن يقال : انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا من القرآن ما يعلم أن محمداً عليه السلام وأمه يحتاجون اليه في تلك السنة ، ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبداً مادام فأيهما أقرب الى الصواب

الجواب : كلاهما محتمل ، وذلك لأن قوله (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) يحتمل أن يكون المراد منه الشخص ، وهو رمضان معين ، وأن يكون المراد منه النوع ، وإذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف

(القول الثاني) في تفسير قوله (أنزل فيه القرآن) قال سفيان بن عيينة : أنزل فيه القرآن .  
معناه أنزل في فضله القرآن . وهذا اختيار الحسين بن الفضل ، قال : ومثله أن يقال : أنزل في  
الصدق كذا آية : يريدون في فضله قال ابن الأنباري : أنزل في إيجاب صومه على الخلق القرآن، كما  
يقول : أنزل الله في الزكاة كذا وكذا يريد في إيجابها وأنزل في الخمر كذا يريد في تحريمها

(المسألة الثانية) القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله ، واختلفوا في اشتقاقه ، فروى  
الواحدى في البسيط عن محمد بن عبد الله بن الحكم أن الشافعي رضى الله عنه كان يقول : ان القرآن  
اسم وليس بهموز ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والانجيل ، قال  
ويهمز قراءة ، ولا يهمز القرآن كما يقول (وإذا قرأت القرآن) قال الواحدى : وقول الشافعي أنه اسم  
لكتاب الله يشبه أنه ذهب الى أنه غير مشتق ، وذهب آخرون الى أنه مشتق

واعلم أن القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه ، أما الأولون فلهم فيه اشتقاقان  
أحدهما : أنه مأخوذ من قرنت الشيء بالشيء اذا ضممت أحدهما الى الآخر ، فهو مشتق من قرن  
والاسم قران غير مهموز ، فسمى القران قرانا إما لأن ما فيه من السور والآيات والحروف  
يقترن بعضها ببعض ، أو لأن ما فيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض . أو لأن ما فيه من  
الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض ، أغنى اشتماله على جهات الفصاحة ، وعلى  
الاسلوب الغريب ، وعلى الاخبار عن المغيبات ، وعلى العلوم الكثيرة . فعلى هذا التقدير هو مشتق  
من قرن ، والاسم قران غير مهموز . وثانيهما : قال الفراء : أظن أن القرآن سمي من القرائن ، وذلك  
لأن الآيات يصدق بعضها بمصا على ما قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا  
كثيرا) فهى قرائن ، وأما الذين همزوا فلهم وجوه : أحدها : أنه مصدر اقراءة يقال : قرأت  
القرآن فأنا أقرؤه قرأ وقراءة وقرآنا ، فهو مصدر ، ومثل القرآن من المصادر : الرجحان والنقصان  
والخسران والغفران . قال الشاعر :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسيحا وقرآنا

أى قراءة ، وقال الله سبحانه وتعالى (ان قرآن الفجر كان مشهودا) هذا هو الاصل ، ثم ان  
المقروء يسمى قرآنا ، لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب : شراب والمكتوب كتاب .  
واشتهر هذا الاسم في العرف حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى . وثانيها : قال الزجاج وأبو عبيدة :  
انه مأخوذ من القرء وهو الجمع . قال عمرو :

هجان اللون لم تقرأ جنينا

أى لم تجمع في رحمة ولدا ، ومن هذا الاصل : قرء المرأة وهو أيام اجتماع الدم في رحمةا ، فسمى القرآن قرآنا ، لانه يجمع السور ويضمها . وثالثها : قول قطرب وهو أنه سمي قرآنا ، لان القارى يكتبه ، وعند القراءة كأنه يلقيه من فيه أخذا من قول العرب : ماقرأت الناقة سلى قط . أى ما رمت بولد وما أسقطت ولدا قط وما طرحت ، وسمى الحيض . قرأ لهذا التأويل ، فالقرآن يلفظه القارى من فيه ويلقيه فسمى قرآنا

﴿المسألة الثالثة﴾ قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا) أن التنزيل مخصص بالنزول على سبيل التدرج ، والانزال مخصص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ، ولهذا قال الله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل) إذا ثبت هذا فنقول : لما كان المراد ههنا من قوله تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا . لاجرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل ، وهذا يدل على أن هذا القول راجح على سائر الأقوال .

أما قوله ﴿هدى للناس﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ بينا تفسير الهدى في قوله تعالى (هدى للمتقين)

والسؤال أنه تعالى جعل القرآن في تلك الآية هدى للمتقين ، وههنا جعله هدى للناس ، فكيف وجه الجمع؟ وجوابه ما ذكرناه هناك .

﴿المسألة الثانية﴾ (هدى للناس وبينات) نصب على الحال ، أى أنزل وهو هداية للناس الى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما يهدى الى الحق ويفرق بين الحق والباطل .

أما قوله تعالى ﴿وبينات من الهدى والفرقان﴾ ففيه إشكال وهو أن يقال : مامعنى قوله (وبينات من الهدى) بعد قوله (هدى)

وجوابه من وجوه : الأول : أنه تعالى ذكر أولا أنه هدى ، ثم الهدى على قسمين : تارة يكون كونه هدى للناس بينا جليا ، وتارة لا يكون كذلك ، والقسم الاول لاشك أنه أفضل ، فكانه قيل : هو هدى لانه هو البين من الهدى ، والفارق بين الحق والباطل ، فهذان باب ما يذكرا الجنس ويعطف نوعه عليه ، لكونه أشرف أنواعه ، والتقدير كأنه قيل : هذا هدى . وهذا بين من الهدى ، وهذا بينات من الهدى ، ولاشك أن هذا غاية المبالغات . الثانى : أن يقال : القرآن هدى في نفسه ، ومع كونه كذلك ، فهو أيضاً بينات من الهدى والفرقان ، والمراد بالهدى والفرقان : التوراة والانجيل قال الله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل من قبل

هدى للناس وأنزل الفرقان) وقال (وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون) وقال (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرآ للتيقين) فين تعالى وتقدس أن القرآن مع كونه هدى في نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان. الثالث: أن يحمل الأول على أصول الدين، والهدى الثاني على فروع الدين، فيثبت يزول التكرار والله أعلم.

وأما قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ نقل الواحدي رحمه الله في البسيط عن الأئمة عن المازني أنهما قالا: الغاء في قوله ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ زائدة. قالا: وذلك لأن الغاء قد تدخل للعطف أو للجزاء أو تكون زائدة، وليس للعطف والجزاء ههنا وجه، ومن زيادة الغاء قوله تعالى ﴿قل إن الموت الذي تفرون منه فإنه ملائكم ثم تردون إلى عالم الغيب﴾

وأقول: يمكن أن يقال الغاء ههنا للجزاء، فإنه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التي لا يشاركه سائر الشهور فيها، فبين أن اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة، ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كأنه قيل: لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة، فأتم أيضا خصوه بهذه العبادة، أما قوله تعالى ﴿فانه ملائكم﴾ الغاء فيه غير زائدة وأيضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد، كأنه قيل: لما فروا من الموت فجزاؤهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا أنه لا يغني الحذر عن القدر.

﴿المسألة الثانية﴾ (شهد) أي حضر، والشهود الحضور، ثم ههنا قولان: أحدهما: أن مفعول شهد محذوف لأن المعنى: فمن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافوا، وقوله (الشهر) اتصابه على الظرف، وكذلك الهاء في قوله (فليصمه)

﴿والقول الثاني﴾ مفعول (شهد) هو (الشهر) والتقدير: من شاهد الشهر بعقله ومعرفة فليصمه وهو كما يقال: شهدت عصر فلان، وأدركت زمان فلان، واعلم أن كلا القولين لا يتم إلا بمخالفة الظاهر، أما القول الأول فأنما يتم باضمار أمر زائد، وأما القول الثاني فيوجب دخول التخصيص في الآية، وذلك لأن شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع أنه لم يجب على واحد منهم الصوم، إلا أنانيا في أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص أولى، وأيضا فلأننا على القول الأول لما التزمنا الاضمار لا بد أيضا من التزام التخصيص لأن الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد الشهر مع أنه لا يجب عليهم الصوم. بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج إلى تخصيص هذه الصورة فيه فالقول الأول لا يتمشى إلا مع



الترام الاضمار والتخصيص ، والقول الثاني يتبعه بمجرد التزام التخصيص فكان القول الثاني أولى ، هذا ما عندى فيه مع أن أكثر المحققين كالواحدى وصاحب الكشاف ذهبوا الى الأول

(المسألة الثالثة) الألف واللام في قوله (فمن شهد منكم الشهر) للبهود السابق وهو شهر رمضان ، ونظيره قوله تعالى (لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فاذ لم يأتوا بالشهداء) أى فاذ لم يأتوا بالشهداء الأربعة

(المسألة الرابعة) اعلم أن في الآية إشكالا وهو أن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر ، والجزاء هو الأمر بالصوم ، ومالم يوجد الشرط بتامه لا يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله إلى آخره ، فشهود الشهر إنما يحصل عند الجزء الأخير من الشهر ، وظاهر هذه الآية يقتضى أن عند شهود الجزء الأخير من الشهر ، يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال ، لأنه يفضى إلى إيقاع الفعل في الزمان المنقضى وهو ممتنع ، فلهذا الدليل علمنا أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ، وأنه لا بد من صرفها إلى التأويل ، وطريقه أن يحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر في جانب الشرط ، فيصير تقديره : من شهد جزءاً من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر ، فعلى هذا : من شهد هلال رمضان فقد شهد جزءاً من أجزاء الشهر ، وقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء ، وهو الأمر بصوم كل الشهر ، وعلى هذا التأويل يستقيم معنى الآية ، وليس فيه لإحتمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور .

واعلم أن المنقول عن علي أن المراد من هذه الآية . فمن شهد منكم أول الشهر فليصم جميعه ، وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل أنه لا يصح البتة إلا هذا القول ، ثم يتفرع على هذا الأصل فرعان : أحدهما : أنه إذا شهد أول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر . والثاني : أنه إذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر .

أما الأول : فهو أنه نقل عن علي رضي الله عنه أن من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ، أن الواجب أن يصوم الكل ، لانا بينا أن الآية تدل على أن من شهد أول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر . وأما سائر المجتهدين فيقولون : إن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وإن كان معناه : أن من شهد أول الشهر فليصمه كله ، إلا أنه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر ، وقوله بعد ذلك (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) خاص ، والخاص مقدم على العام ، فثبت أنه وإن سافر بعد شهود الشهر فإنه يحل له الافطار .

وأما الثاني : وهو أن أبا حنيفة زعم أن المجنون إذا أفاق في أثناء الشهر يلزمه قضاء ماضى ،

قال : لانا قد دللنا على أن المفهوم من هذه الآية أن من أدرك جزءاً من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون إذا أفاق في أثناء الشهر فقد شهد جزءاً من رمضان ، فوجب أن يلزمه صوم كل رمضان ، فإذا لم يمكن صيام ما تقدم فالقضاء واجب .

(المسألة الخامسة) اعلم أن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يستدعي بحثين :

(البحث الأول) أن شهود الشهر بماذا يحصل؟ فنقول : إما بالرؤية وإما بالسمع . أما الرؤية فنقول : إذا رأى إنسان هلال رمضان فاما أن يكون منفرداً بتلك الرؤية أو لا يكون ، فان كان منفرداً بها فاما أن يرد الامام شهادته أو لا يردها ، فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته ، لزمه أن يصوم ، لان الله تعالى جعل شهود الشهر سبباً لوجوب الصوم عليه ، وقد حصل شهود الشهر في حقه ، فوجب أن يجب عليه الصوم ، وأما إن انفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته أو لم ينفرد بالرؤية فلا كلام في وجوب الصوم ، وأما السماع فنقول إذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعاً ، وإذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به ، وإذا شهد على هلال رمضان يحكم به احتياطاً لأمر الصوم ، والفرق بينه وبين هلال شوال أن هلال رمضان للدخول في العبادة ، وهلال شوال للخروج من العبادة ، وقول الواحد في إثبات العبادة يقبل ، أما في الخروج من العبادة لا يقبل إلا على قول الاثنین ، وعلى أنه لا فرق بينهما في الحقيقة ، لانا إنما قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطاً ، فكذلك لا يقبل قول الواحد في هلال شوال لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطاً .

(البحث الثاني في الصوم) فنقول : إن الصوم هو الامسك عن المفطرات مع العلم بكونه صائماً من أول طلوع الفجر الصادق إلى حين غروب الشمس مع النية ، وفي الحد قيود

(القييد الأول) الامسك وهو احتراز عن شيئين : أحدهما : لو طارت ذبابة إلى حلقه ، أو وصل غبار الطريق إلى بطنه ، لا يبطل صومه ، لأن الاحتراز عنه شاق ، والله تعالى يقول في آية الصوم (يريد الله بكم اليسر ولا يزيد بكم العسر) والثاني : لو صب الطعام أو الشراب في حلقه كرهاً ، أو حال النوم . لا يبطل صومه ، لأن المعتبر هو الامسك والامتناع ، والا كراه لا ينافي ذلك .

(القييد الثاني) قولنا عن المفطرات وهي ثلاثة : دخول داخل ، وخروج خارج ، والجماع ، وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن من منفذ مفتوح الى الباطن . أما الدماغ أو البطن وما فيه من الأمعاء والمثانة . أما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط ، وأما البطن فيحصل الفطر بالحقنة وأما الخروج فالتقي بالاختيار والاستمنا . يبطلان الصوم ، وأما الجماع فالإبلاج يبطل الصوم .

﴿القيد الثالث﴾ قولنا مع العلم بكونه صائماً فلو أكل أو شرب ناسياً للصوم لا يبطل صومه عند أبي حنيفة والشافعي ، وعند مالك يبطل

﴿القيد الرابع﴾ قولنا من أول طلوع الفجر الصادق ، والدليل عليه قوله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) وكلمة «حتى» لانتهاه الغاية ، وكان الأعمش يقول : أول وقته إذا طلعت الشمس ، وكان يبيح الأكل والشرب بعد طلوع الفجر ، وقبل طلوع الشمس ، ويحتج بأن انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس ، فكذا ابتداءه يجب أن يكون من عند طلوعها ، وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه ، وحكى عن الأعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة يعوده ، فقال له الأعمش : انك لتثقل على قلبي وأنت في بيتك ، فكيف إذا زرتني ! فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له : لم سكت عنه ؟ فقال : وماذا أقول في رجل ماصم وما صلى في دهره . عني به أنه كان يأكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلاصوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له

﴿القيد الخامس﴾ قولنا إلى غروب الشمس ، ودليله قوله عليه السلام «إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم» ومن الناس من يقول وقت الافطار عند غروب ضوء الشمس ، قاس هذا الطرف على الطرف الأول من النهار

﴿القيد السادس﴾ قولنا مع النية ، ومن الناس من يقول : لا حاجة لصوم رمضان إلى النية لأن الله تعالى أمر بالصوم في قوله (فليصمه) والصوم هو الامسك ، وقد وجد فيخرج عن العهدة ، لكننا نقول : لا بد من النية لأن الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام «أفضل الاعمال الصوم» والعمل لا بد فيه من النية لقوله عليه السلام «انما الاعمال بالنيات»

﴿المسألة السادسة﴾ القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على أن المقيم الصحيح مخير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية ، قالوا : هذه الآية ناسخة لها وأبو مسلم الأصفهاني والاصم ينكران ذلك ، وقد تقدم شرح هذه المسألة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على أن نسخ الأخصف بالأثقل جائز ، لأن إيجاب الصوم على التعمين أثقل من إيجابه على التخيير بينه وبين الفدية .

أما قوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ فقد تقدم تفسير هذه الآية ، وقد تقدم بيان السبب في التكرير

أما قوله تعالى ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ فاعلم أن هذا الكلام إنما يحسن

ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه ، والأمر ههنا كذلك لأن الله تعالى أوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر ، فانه ما أوجه إلا في مدة قليلة من السنة ، ثم ذلك القليل ما أوجه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة .

وهنا مسائل :

(المسألة الأولى) اليسر في اللغة معناه السهولة ، ومنه يقال للفتى والسعة اليسار لأنه يسهل به الأمور ، واليد اليسرى قيل تلى الفعال باليسر ، وقيل انه يتسهل الأمر بمعاونتها المبني

(المسألة الثانية) المعتزلة احتجوا بهذه الآية في أن تكليف ما لا يطاق غير واقع ، قالوا لأنه تعالى لما بين أنه يريد بهم ما يسر دون ما تعسر ، فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الإيمان

وجوابه أن اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ المفرد الذي دخل عليه الألف واللام لا يفيد العموم ، وأيضاً فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف إلى المعهود السابق فنصرفه إلى المعهود السابق في هذا الموضوع

(المسألة الثالثة) المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في اثبات أنه قد يقع من العبد ما لا يريد الله ، وذلك لأن المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى أجهده ، لكان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريد الله منه ، إذ كان لا يريد العسر

الجواب : يحتمل اللفظ على أنه تعالى لا يريد أن يأمره بما فيه عسر ، وإن كان قد يريد منه العسر وذلك لأن عندنا الأمر قد يثبت بدون الإرادة

(المسألة الرابعة) قالوا : هذه الآية دالة على رحمة سبحانه لعباده ، فلو أراد بهم أن يكفروا فيصيروا إلى النار ، وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لا تقاً به أن يقول (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)

والجواب : أنه معارض بالعلم

أما قوله تعالى (ولتكملوا العدة) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ أبو بكر عن عاصم (ولتكملوا العدة) بتشديد الميم ، والباقون بالتخفيف وهما لفتان : أ كملت وكملت

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول (ولتكملوا العدة) على ماذا علق ؟

جوابنا : أجمعوا على أن الفعل المعلل محذوف ، ثم فيه وجهان : أحدهما : ما قاله الفراء وهو

أن التقدير: ولتكملوا العدة وتكبروا الله على ما هداكم ولعلمكم تشكرون. فعل جملة ما ذكر، وهو الأمر بصوم العدة، وتعليم كيفية القضاء، والرخصة في إباحة الفطر، وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الأمور الثلاثة ذكر عقبيها ألفاظاً ثلاثة، فقوله (ولتكملوا العدة) علة للأمر بمراعاة العدة (ولتكبروا) علة ما علمتم من كيفية القضاء (ولعلمكم تشكرون) علة الترخيص والتسهيل، ونظير ما ذكرنا من حذف الفعل المنبه ما قبله عليه قوله تعالى (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين) أى أريناه

(الوجه الثاني) ما قاله الزجاج، وهو أن المراد به أن الذى تقدم من التكليف على المقيم صحيح، والرخصة للريض والمسافر إنما هو إكمال العدة لأنه مع الطاعة يسهل عليه إكمال العدة، ومع الرخصة فى المِرض والسفر يسهل إكمال العدة بالقضاء، فلا يكون عسراً، فبين تعالى أنه كلف الكل على وجه لا يكون إكاله للعدة عسيراً، بل يكون سهلاً يسيراً، والفرق بين الوجهين أن فى الأول اضماراً وقع بعد قوله (ولتكملوا العدة) وفى الثانى قبله

(المسألة الثالثة) إنما قال (ولتكملوا العدة) ولم يقل: ولتكملوا الشهر. لأنه لما قال: ولتكملوا العدة، دخل تحته عدة أيام الشهر وأيام القضاء لتقدم ذكرهما جميعاً، ولذلك يجب أن يكون عدد القضاء مثلاً لعدد المقتضى، ولو قال تعالى: ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الإداء فقط ولم يدخل حكم القضاء.

أما قوله (ولتكبروا الله على ما هداكم) ففيه وجهان: الأول: أن المراد منه التكبير ليلية الفطر قال ابن عباس: حق على المسلمين إذا رأوا هلال شوال أن يكبروا، وقال الشافعى: وأحب إظهار التكبير فى العيدين، وبه قال مالك وأحمد وإسحاق وأبو يوسف ومحمد، وقال أبو حنيفة: يكره ذلك غداة الفطر. واحتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم) وقال: معناه ولتكملوا عدة شهر رمضان لتكبروا الله عند انقضائه على ما هداكم إلى هذه الطاعة، ثم يتفرع على هذا ثلاث مسائل: أحدها: اختلف قوله فى أن أى العيدين أو كدى التكبير؟ فقال فى القديم: ليلة النحر أو كدى لاجماع السلف عليها. وقال فى الجديد: ليلة الفطر أو كدى لورود النص فيها. وثانها: أن وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر، وقال مالك: لا يكبر فى ليلة الفطر ولكنه يكبر فى يومه، وروى هذا عن أحمد، وقال إسحاق: إذا غدا إلى المصلى حجة الشافعى أن قوله تعالى (ولتكبروا الله على ما هداكم) يدل على أن الأمر بهذا يوجب أن يكون التكبير وقع معللاً بمحصول هذه الهداية، لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية،

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَاتِّبِ عَنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

فوجب أن يكون التكبير من ذلك الوقت . وثالثها : مذهب الشافعي أن وقت هذا التكبير تمتد إلى أن يحرم الامام بالصلاة ، وقيل فيه قولان آخران : أحدهما : إلى خروج الامام . والثاني : إلى انصراف الامام ، والصحيح هو الأول ، وقال أبو حنيفة : إذا بلغ إلى أدنى المصلى ترك التكبير .

﴿القول الثاني﴾ في تفسير قوله (ولتكبروا الله) أن المراد منه التعظيم لله شكراً على ما وفق على هذه الطاعة . واعلم أن تمام هذا التكبير إنما يكون بالقول والاعتقاد والعمل

أما القول : فالأقرار بصفاته العلى ، وأسماؤه الحسنى ، وتزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق ، وكل ذلك لا يصح إلا بعد صحة الاعتقاد بالقلب

وأما العمل : فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام ، والحج واعلم أن القول الأول أقرب ، وذلك لأن تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب في جميع الأوقات ، ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب أن يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب في كل الأوقات

أما قوله تعالى ﴿على ما هداكم﴾ فإنه يتضمن الانعام العظيم في الدنيا بالأدلة والتعريف والتوفيق والعصمة ، وعند أصحابنا بخلق الطاعة

وأما قوله تعالى ﴿ولعلمكم تشكرون﴾ ففيه بحثان : أحدهما : أن كلمة «لعل» للترجي ، والترجي لا يجوز في حق الله . والثاني : البحث عن حقيقة الشكر ، وهذان بحثان قد مر تقريرهما

بق هنا بحث ثالث ، وهو أنه ما الفائدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول : إن الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لا يتم إلا بأن يعلم العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته ، وكونه أكبر من أن تصل إليه عقول العقلاء ، وأوصاف الواصفين ، وذكر الذاكرين ، ثم يعلم أنه سبحانه مع جلاله وعزته واستغناؤه عن جميع المخلوقات ، فضلاً عن هذا المسكين خصه الله بهذه الهداية العظيمة لا بد وأن يصير ذلك داعياً للعبد إلى الاشتغال بشكره ، والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال (ولعلمكم تشكرون)

له عز وجل ﴿وإذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا

فَلَيْسَتْ جِيبُوا لِي وَلِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾

لى وليؤمنوا بى لعلمهم يرشدون ﴿

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان أحكامه (ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) فأمر العبد بالتكبير الذى هو الذكر ، وبالتشكر بين أنه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد ، مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ، ويحجب دعاءه ، ولا يخيب رجاءه . والثانى : أنه أمر بالتكبير أولا ثم رغبه فى الدعاء ثانيا ، تنبها على أن الدعاء لا بد وأن يكون مسبوقا بالثناء الجميل ، ألا ترى أن الخليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء ، فقال أولا (الذى خلقنى فهو يهدين) إلى قوله (والذى أطعم أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين) وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده فى الدعاء فقال (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين) فكذا هنا أمر بالتكبير أولا . ثم رغب فى الدعاء ثانيا . الثالث : أن الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم ، وكان ذلك على أنهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم ، فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله فى ذلك التكليف ، ثم ندموا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن توبتهم ، فأنزله تعالى هذه الآية مخبرا لهم بقبول توبتهم . ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها : أحدها : ما روى عن كعب أنه قال : قال موسى عليه السلام : يا رب أقرب أنت فأناجيك ، أم بعيد فأناديك ؟ فقال : يا موسى أنا جليل من ذكرنى ، قال : يا رب فانا نكون على حالة نجلك أن نذكرك عليها من جنابة وغانط . قال : يا موسى اذكرنى على كل حال . فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده فى ذكره وفى الرجوع اليه فى جميع الاحوال ، فأنزله تعالى هذه الآية . وثانها : أن أعرابيا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أقرب ربنا فنناجيه ، أم بعيد فنناديه ؟ فأنزله تعالى هذه الآية . وثالثها : أنه عليه السلام كان فى غزوة وقد رفع أصحابه أصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء ، فقال عليه السلام «انكم لا تدعون أصم ولا غائبا انما تدعون سميعا قريبا» . ورابعها : ما روى عن قتادة وغيره أن سببه أن الصحابة قالوا : كيف ندعوا ربنا يابى الله ؟ فأنزله هذه الآية . وخامسها : قال عطاء وغيره : انهم سألوه فى أى ساعة ندعوا الله ؟ فأنزله الله تعالى هذه الآية . وسادسها : ما ذكره ابن

عباس ، وهو أن يهود أهل المدينة قالوا : يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا ؟ فنزلت هذه الآية . وسابعا : قال الحسن : سألت أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : أين ربنا ؟ فأُنزل الله هذه الآية . وثامنا : ما ذكرنا أن قوله ( كما كتب على الذين من قبلكم ) لما اقتضى تحريم الأكل بعد النوم ، ثم انهم أكلوا ثم ندموا وتابوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم أنه تعالى هل يقبل توبتنا ؟ فأُنزل الله هذه الآية

واعلم أن قوله ( وإذا سألك عبادي عني فاني قريب ) يدل على أنهم سألوا النبي عليه السلام عن الله تعالى ، فذلك السؤال إما أنه كان سؤالا عن ذات الله تعالى ، أو عن صفاته ، أو عن أفعاله . أما السؤال عن الذات فهو أن يكون السائل ممن يجوز التشبيه ، فيسأل عن القرب والبعد بحسب الذات ، وأما السؤال عن الصفات فهو أن يكون السائل سأل عن أنه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا على كونه تعالى سميعا ، أو يكون المقصود من السؤال أنه تعالى كيف أذن في الدعاء ، وهل أذن في الدعاء ، وهل أذن في أن ندعوه بجميع الاسماء ، أو ما أذن إلا بأن ندعوه بأسماء معينة ، وهل أذن لنا أن ندعوه كيف شئنا ، أو ما أذن إلا بأن ندعوه على وجه معين ، كما قال تعالى ( ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها ) وأما السؤال عن الأفعال فهو أن يكون السائل سأل الله تعالى أنه إذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا إلى مطلوبنا ، وهل يفعل مانسأله عنه فقوله سبحانه ( وإذا سألك عبادي عني ) يحتمل كل هذه الوجوه ، إلا أن حمله على السؤال عن الذات أولى لوجهين : الأول ؛ أن ظاهر قوله ( عني ) يدل على أن السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله . والثاني : أن السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا ، دل الجواب على أن المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين ، فلما قال في الجواب ( فاني قريب ) علمنا أن السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات

ولتقابل أيضا أن يقول : بل السؤال كان على الفعل ، وهو أنه تعالى هل يجيب دعاءهم ، وهل يحصل مقصودهم ، بدليل أنه لما قال ( فاني قريب ) قال ( أجب دعوة الداع إذا دعان ) فهذا هو شرح هذا المقام

أما قوله تعالى ( فاني قريب ) ففيه مسائل

( المسألة الأولى ) اعلم أنه ليس المراد من هذا القرب بالجهة والمكان ، بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ ، فيحتاج هنا إلى بيان مطلوبين ( المطلوب الأول ) في بيان أن هذا القرب ليس قريبا بحسب المكان ، ويدل عليه وجوه



الأول : أنه لو كان فى المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما ، إذ يمتنع أن يكون فى الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ، ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة فى تحققها إلى تحقق كل واحد من أجزائها المفروضة ، وجزء الشيء غيره ، فلو كان فى مكان لكان مفتقرا إلى غيره ، والمفتقر إلى غيره يمكن لذاته ومحدث ومفتقر إلى الخالق ، وذلك فى حق الخالق القديم محال ، فثبت أنه تعالى يمتنع أن يكون فى المكان فلا يكون قربه قريبا بالمكان . الثانى : أنه لو كان فى المكان لكان اما أن يكون غير متناه عن جميع الجهات ، أو غير متناه عن جهة دون جهة ، أو كان متناها من كل الجوانب ، والأول محال لأن البراهين القاطعة دلت على أن فرض بعد غير متناه محال ، والثانى محال أيضا لهذا الوجه ، ولأنه لو كان أحد الجانبين متناها والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة فى الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذى هو غير متناه ، فيلزم منه كونه تعالى مركبا من أجزاء مختلفة الطباع ، والنقص لا يقول بذلك

(وأما القسم الثالث) وهو أن يكون متناها من كل الجوانب ، فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا ، فبطل القول بأنه تعالى فى الجهة . الثالث : وهو أن هذه الآية من أقوى الدلائل على أن القرب المذكور فى هذه الآية ليس قريبا بالجهة ، وذلك لأنه تعالى لو كان فى المكان لما كان قريبا من الكل ، بل كان يكون قريبا من حملة العرش وبعيدا من غيرهم ، ولكان إذا كان قريبا من زيد الذى هو بالشرق كان بعيدا من عمرو الذى هو بالمغرب ، فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل ، علمنا أن القرب المذكور فى هذه الآية ليس قريبا بحسب الجهة ، ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى أنه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم ، أو المراد من هذا القرب : العلم والحفظ . وعلى هذا الوجه قال تعالى (وهو معكم أينما كنتم) وقال (وتحنن أقرب اليه من جبل الوريد) وقال (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعمهم) والمسلمون يقولون : انه تعالى بكل مكان . ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة ، اذا عرفت هذه المقدمة فنقول : لا يبعد أن يقال انه كان فى بعض أولئك الحاضرين من كان قائلا بالتشبيه ، فقد كان فى مشركى العرب وفى اليهود وغيرهم من هذه طريقتة ، فاذا سأله عليه الصلاة والسلام فقالوا : أين ربنا ؟ صح أن يكون الجواب : فأنى قريب . وكذلك ان سأله عليه الصلاة والسلام فقالوا : هل يسمع ربنا دعاءنا ؟ صح أن يقول فى جوابه : فأنى قريب . فان القريب من المتكلم يسمع كلامه ، وان سأله كيف ندعوه برفع الصوت أو باخفائه ؟ صح أن يجيب بقوله : فأنى قريب ، وان سأله انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء ؟ صلح هذا الجواب أيضا ، وان سأله انا إذا أذنبنا ثم تبنافهل يقبل

الله توبتنا ، صلح أن يجيب بقوله : فاني قريب ، أي فانا القريب بالنظر لهم ، والتجاوز عنهم ، وقبول التوبة منهم فثبت أن هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات  
 (المسألة الثانية) الآية تدل على أنه إنما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فدل على أنه لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاه ولم يجيب رجاءه ، والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت

واعلم أن قوله تعالى (فاني قريب) فيه سر عقلي ، وذلك لأن اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها إنما كان بإيجاد الصانع ، فكان إيجاد الصانع كالتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها ، فكان الصانع أقرب إلى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية إليها ، بل ههنا كلام أعلى من ذلك وهو أن الصانع هو الذي لأجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو أيضا لأجله كان الجوهر جوهرًا ، والسواد سوادًا ، والعقل عقلاً ، والنفس نفسًا ، فكما أن بتأثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة ، فكذلك بتأثيره وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية ، فعلى قياس ماسبق كان الصانع أقرب إلى كل ماهية من تلك الماهية إلى نفسها فان قيل : تكوين الماهية تمتع لأنه لا يعقل جعل السواد سوادًا فنقول : فكذلك أيضا لا يمكن جعل الوجود وجوداً لأنه ماهية ، ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذن الماهية ليست بالفاعل ، والوجود ماهية أيضا فلا يكون بالفاعل ، وموصوفية الماهية بالوجود هو أيضا ماهية فلا تكون بالفاعل ، فاذن لم يقع شيء البتة بالفاعل ، وذلك باطل ظاهر البطلان ، فاذن وجب الحكم بأن الكل بالفاعل ، وعند ذلك يظهر الكلام الذي قررناه

أما قوله تعالى (أجيب دعوة الداع إذا دعان) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ أبو عمرو وقالون عن نافع (الداعي إذا دعاني) باثبات الياء فيهما في الوصل ، والباقون بحذفها ، فالأولى على الوصل ، والثانية على التخفيف

(المسألة الثانية) قال أبو سليمان الخطابي : الدعاء مصدر من قولك : دعوت الشيء أدعوه دعاء ، ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول : سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتا ، وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم : رجل عدل . وحقبة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده إياه المعونة

وأقول : اختلف الناس في الدعاء ، فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة ، واحتجوا عليه من وجوه : أحدها : أن المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب

الوقوع ، فلا حاجة إلى الدعاء ، وان كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع ، فلا حاجة أيضا إلى الدعاء . وثانيها : أن حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم الواجب لذاته ، وإلا لزم إما التسلسل ، وإما الدور ، وإما وقوع الحادث من غير مؤثر ، وكل ذلك محال ، وإذا ثبت وجوب انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم ، فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان واجب الوقوع ، وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان ممتنع الوقوع ، ولما ثبتت هذه الأمور في الأزل لم يكن للدعاء البتة أثر ، وربما عبروا عن هذا الكلام بأن قالوا : الأقدار سابقة والأقضية متقدمة ، والدعاء لا يزيد فيها ، وتركه لا ينقص شيئا منها ، فأى فائدة في الدعاء ، وقال عليه الصلاة والسلام ، قدر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا عاما ، وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « جف القلم بما هو كائن » وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « أربع قد فرغ منها : العمر والرزق والخلق والخلق » وثالثها : أنه سبحانه علام الغيوب (يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور) فأى حاجة بالداعي إلى الدعاء؟ ولهذا السبب قالوا إن جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام إلى أعلى درجات الاخلاص والعبودية ، ولولا أن ترك الدعاء أفضل لما كان كذلك ورابعها : أن المطلوب بالدعاء إن كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وإن لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه . وخامسها : ثبت بشواهد العقل والأحاديث الصحيحة أن أجل مقامات الصديقين وأعلىها : الرضا بقضاء الله تعالى ، والدعاء يناق ذلك ، لأنه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لحصة البشر . وسادسها : أن الدعاء يشبه الأمر والنهي ، وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب . وسابعها : روى أنه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى « من شغله ذكرى عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين » قالوا ثبت بهذه الوجوه أن الأولى ترك الدعاء .

وقال الجمهور الأعظم من العقلاء : إن الدعاء أهم مقامات العبودية ، ويدل عليه وجوه من النقل والعقل ، أما الدلائل النقلية فكثيرة . الأول : أن الله تعالى ذكر السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع ، منها أصولية ومنها فروعية ، أما الأصولية فقوله (ويسألونك عن الروح ، ويسألونك عن الجبال ، ويسألونك عن الساعة) وأما الفروعية فمنها في البقرة على التوالي (يسألونك ماذا ينفقون ، يسألونك عن الشهر الحرام ، يسألونك عن الخمر والميسر ، يسألونك عن اليتامى ، ويسألونك عن المحيض) وقال أيضاً (يسألونك عن الأثقال ، ويسألونك عن ذى القرنين ،

ويستنبذونك أحق هو ، يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة)

إذا عرفت هذا : فنقول هذه الأسئلة جاءت أجوبتها على ثلاثة أنواع : فالأغلب فيها أنه تعالى لما حكي السؤال قال لمحمد : قل وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله : فقل مع فاء التعقيب ، والسبب فيه أن قوله تعالى (ويسألونك عن الجبال) سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسألة أصولية فلا جرم قال الله تعالى (فقل ينسفها ربي نسفا) كأنه قال يا محمد أجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب ، فإن الشك فيه كفر ، ثم تقدير الجواب أن النفس يمكن في كل جزء من أجزاء الجبل ، فيكون ممكناً في الكل ، وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه ، أما سائر المسائل فهي فروعية فلا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب ، أما الصورة الثالثة وهي في هذه الآية قال (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب) ولم يقل فقل إني قريب فتدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه : الأول : كأنه سبحانه وتعالى يقول : عبادي أنت إنما تحتاج إلى الوسطة في غير وقت الدعاء ، أما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك . الثاني : أن قوله (وإذا سألك عبادي عني) يدل على أن العبد له وقوله (فإني قريب) يدل على أن الرب للعبد . وثالثها : لم يقل : فالعبد مني قريب . بل قال : أنا منه قريب . وفيه سر نفيس فإن العبد يمكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم ، وحضيض الفناء ، فلا يمكنه القرب من الرب ، أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب بفضله وبرحمته من العبد ، والقرب من الحق إلى العبد لا من العبد إلى الحق ، فلهذا قال (فإني قريب) والرابع : أن الداعي مادام يبقى خاطره مشغولاً بغير الله ، فإنه لا يكون داعياً له فإذا فني عن الكل صار مستغرقاً في معرفة الأحاد الحق ، فامتنع من أن يبقى في هذا المقام ملاحظاً لحقه وطالباً لنصيبه ، فلما ارتفعت الوسائط بالكلية ، فلا جرم حصل القرب فإنه مادام يبقى العبد ملتفتاً إلى غرض نفسه لم يكن قريباً من الله تعالى ، لأن ذلك الغرض يحجبه عن الله ، فثبت أن الدعاء يفيد القرب من الله ، فكان الدعاء أفضل العبادات .

(الحجة الثانية في فضل الدعاء) قوله تعالى (وقال ربكم ادعوني أستجب لكم)

(الحجة الثالثة) أنه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الأمر به ، بل بين في آية أخرى أنه إذا لم يسأل يغضب ، فقال (فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزيّن لهم الشيطان ما كانوا يعملون) وقال عليه السلام «لا ينبغي أن يقول أحدكم : اللهم اغفر لي إن شئت ولكن يحزم فيقول : اللهم اغفر لي» وقال عليه السلام «الدعاء مخ العبادة» وعن النعمان بن بشير أنه عليه السلام قال «الدعاء هو العبادة» وقرأ (وقال ربكم ادعوني أستجب لكم) فقوله «الدعاء هو العبادة» معناه أنه معظم العبادة وأفضل العبادة ، كقوله عليه السلام «الحج عرفة» أي الوقوف بعرفة هو الركن الأعظم .

(الحجة الرابعة) قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) وقال (قل ما يعثو بكم ربى لولا دعاؤكم) والآيات كثيرة في هذا الباب فن أبطل الدعاء فقد أنكر القرآن

والجواب عن الشبهة الأولى : أنها متناقضة ، لأن إقدام الانسان على الدعاء إن كان معلوم الوقوع فلا فائدة في اشتغالكم بإبطال الدعاء ، وإن كان معلوم العدم لم يكن إلى إنكاركم حاجة ، ثم نقول : كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول ، والحكمة الالهية تقتضى أن يكون العبد معلقا بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تم العبودية ، وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل ، وجريان قضائه وقدره في الكل ، ولهذا الاشكال سألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : رأيت أعمالنا هذه أشياء قد فرغ منه ، أم أمر يستأنفه ؟ فقال : بل شيء قد فرغ منه . فقالوا : نقيم العمل إذن ؟ قال «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» فانظر إلى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علقهم بين الأمرين فربهم سابق القدر المفروغ منه ثم ألزهم العمل الذى هو مدرجة التعب . فلم يعطل ظاهر العمل بما يفيد من القضاء والقدر ، ولم يترك أحد الأمرين للأخر ، وأخبر أن فائدة العمل هو المقدر المفروغ منه ، فقال «كل ميسر لما خلق له» يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذى سبق له القدر قبل وجوده ، لإلأنك تحب أن تعلم ههنا فرق ما بين الميسر والمسخر ، فتأهب لمعرفة فانه بمنزلة مسألة القضاء والقدر ، وكذا القول في باب الكسب والرزق فانه مفروغ منه في الأصل لا يزيد الطلب ولا ينقصه الترك

والجواب عن الشبهة الثانية : أنه ليس المقصود من الدعاء الاعلام ، بل إظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع إلى الله بالكلية .

وعن الثالثة : أنه يجوز أن يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء .

وعن الرابعة : أنه إذا كان مقصوده من الدعاء إظهار الذلة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاه ، فذلك من أعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبه في هذا الباب .

(المسألة الثالثة) في الآية سؤال مشكل مشهور ، وهو أنه تعالى قال (ادعوني أستجب لكم) وقال في هذه الآية (أجيب دعوة الداع إذا دعان) وكذلك (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) ثم إننا نرى الداعى يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب

والجواب : أن هذه الآية وإن كانت مطلقة إلا أنه قد وردت آية أخرى مقيدة ، وهو قوله تعالى (بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه إن شاء) ولا شك أن المطلق محمول على المقيد ، ثم تقرير المعنى فيه وجوه : أحدها : أن الداعى لا بد وأن يجرد من دعائه عوضا ، اما إسعافا بطلبته

التى لأجلها دعا وذلك إذا وافق القضاء : فإذا لم يساعده القضاء فإنه يعطى سكينه في نفسه ، وانشراحاً في صدره ، وصبراً يسهل معه احتمال البلاء الحاضر ، وعلى كل حال فلا يعدم فائدة ، وهو نوع من الاستجابة . وثانها : ما روى القفال في تفسيره عن أبي سعيد الخدرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «دعوة المسلم لا ترد الا لاحدى ثلاث : ما لم يدع بأثم أو قطيعة رحم ، اما أن يعجل له في الدنيا واما أن يدخر له في الآخرة ، واما أن يصرف عنه من السوء بقدر مادعا» وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال ، لأنه تعالى قال (ادعوني أستجب لكم) ولم يقل : أستجب لكم في الحال . فاذا استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صدقاً . وثالثها : أن قوله (ادعوني أستجب لكم) يقتضى أن يكون الداعى عارفاً بربه ، والا لم يكن داعياً له ، بل لشيء متخيل لا وجود له البتة ، ثبت أن شرط الداعى أن يكون عارفاً بربه . ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقديره وعلوه وحكمته ، فاذا علم العبد أن صفة الرب هكذا استحاله أنه يقول بقلبه ويعقله : يارب افعل الفعل الفلانى لامحالة ، بل لا بد وأن يقول : افعل هذا الفعل ان كان موافقاً لقضائك وقدرك وحكمتك ، وعنده هذا يصير الدعاء الذى دلت الآية على ترتيب الاجابة عليه مشروطاً بهذه الشرائط ، وعلى هذا التقدير زال السؤال . الرابع : أن لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوهاً كثيرة . أحدها : أن يكون الدعاء عبارة عن اتوحيد والثناء على الله ، كقول العبد : يا الله الذى لا إله إلا أنت ، وهذا انما سمي دعاءً لأنك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثنت عليه ، فهذا يسمى دعاءً بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاءً ، سمي قبوله اجابة لتجانس اللفظ ، ومثله كثير ، وقال ابن الأنبارى : أجيب ههنا بمعنى أسمع ، لأن بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة . فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر ، فقولنا سمع الله لمن حمده ، أى أجاب الله فكذا ههنا قوله (أجيب دعوة الداع) أى أسمع تلك الدعوة ، فاذا حملنا قوله تعالى (ادعوني أستجب لكم) على هذا الوجه زال الاشكال وثانها : أن يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لأن التائب يدعوا لله تعالى عند اتوبته واجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة ، وعلى هذا الوجه أيضاً لا اشكال . وثالثها : أن يكون المراد من الدعاء العبادة ، قال عليه الصلاة والسلام «الدعاء هو العبادة» ومما يدل عليه قوله تعالى (وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ، ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين) فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة ، وإذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للبطيعين من الثواب ، كما قال (ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله) وعلى هذا الوجه الاشكال زائل . ورابعها : أن يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه

فالسؤال المذكوران كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة ،  
ثبت أن الاشكال زائل .

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : أوجب دعوة الداع إذا دعان . مختص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ، وذلك لأن وصفنا الانسان بأن الله تعالى قد أجاب دعوته ، صفة مدح وتعظيم ، ألا ترى أنا إذا أردنا المبالغة في تعظيم حال انسان في الدين قلنا انه مستجاب الدعوة وإذا كان هذا من أعظم المناصب في الدين ، والفاسق واجب الاهانة في الدين ، ثبت أن هذا الوصف لا يثبت إلا لمن لا يثبوت ايمانه بالفسق ، بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه إلا أن ذلك لا يسمى اجابة الدعوة .

أما قوله تعالى (فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) وجه الناظم أن يقال : انه تعالى قال : أنا أوجب دعائك مع أني غني عنك مطلقاً ، فكأن أنت أيضاً مجيباً لدعائي مع أنك محتاج إلى من كل الوجوه ، فما أعظم هذا الكرم ، وفيه دققة أخرى وهي أنه تعالى لم يقل للعبد : أجب دعائي حتى أوجب دعائك ، لأنه لو قال ذلك لصار لدعائي ، وهذا تنبيه على أن اجابة الله عبده فضل منه ابتداء ، وأنه غير معلل بطاعة العبد ، وأن اجابة الرب في هذا الباب إلى العبد متقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب ، وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسألة الرابعة .

(المسألة الثانية) قال الواحدي : أجاب واستجاب بمعنى واحد : قال كعب الغنوي :

وداع دعا يامن يجيب إلى النداء فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال أهل المعنى : الاجابة من العبد لله : الطاعة . وإجابة الله لعبده : إعطاؤه إياه مطلوبه . لأن

إجابة كل شيء على وفق ما يليق به

(المسألة الثالثة) إجابة العبد لله إن كانت إجابة بالقلب واللسان ، فذاك هو الايمان ، وعلى

هذا التقدير يكون قوله (فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي) تكررراً محضاً ، وإن كانت إجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات ، وكان حق النظم أن يقول : فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي . فلم جاء على العكس منه ؟

وجوابه : أن الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام ، والايمان عبارة عن صفة القلب ،

وهذا يدل على أن العبد لا يصل إلى نور الايمان وقوته إلا بتقدم الطاعات والعبادات

أما قوله تعالى (لعلهم يرشدون) فقال صاحب الكشاف : قرىء (يرشدون) بفتح الشين

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ  
 عَلَّمَ اللَّهُ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ  
 وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْحَيْطُ الْأَيْضُ  
 مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ  
 عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يبين الله آياته للناس  
 لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ «١٨٧»

وكسرهما، ومعنى الآية أنهم إذا استجابوا إلى وآمنوا به: اهدوا لمصالح دينهم وديانهم، لأن  
 الرشيد هو من كان كذلك، يقال: فلان رشيد. قال تعالى (فإن أنستم منهم رشداً) وقال  
 (أولئك هم الراشدون)

قوله عز وجل ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن  
 علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله  
 لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام  
 إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله  
 آياته للناس لعلهم يتقون﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه ذهب جمهور المفسرين إلى أن في أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم،  
 كان الصائم إذا أظفر حل له الأكل والشرب والوقاع، بشرط أن لا ينام وأن لا يصلح العشاء الأخيرة  
 فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء، ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية، وقال أبو مسلم الأصفهاني  
 هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة، بل كانت ثابتة في شرع النصارى، والله تعالى نسخ بهذه  
 الآية ما كان ثابتاً في شرعهم، وجرى فيه على مذهبه من أنه لم يقع في شرعنا نسخ البتة، واحتج



الجمهور على قولهم بوجوه .

(الحجة الأولى) أن قوله تعالى ( كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ) يقتضى تشبيه صومنا بصومهم ، وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم ، فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضا في صومنا ، وإذا ثبت أن الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ، وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتا في شرعنا

(الحجة الثانية) التمسك بقوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة من أول الأمر لم يكن لقوله (أحل لكم) فائدة

(الحجة الثالثة) التمسك بقوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ولو كان ذلك حلالا لهم لما كان بهم حاجة إلى أن يختانون أنفسهم

(الحجة الرابعة) قوله تعالى (فتاب عليكم وعفا عنكم) ولولا أن ذلك كان محرما عليهم ، وأنهم أقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل ، لما صح قوله (فتاب عليكم وعفا عنكم)

(الحجة الخامسة) قوله تعالى (فالآن باشروهن) ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن ، لم يكن لقوله (فالآن باشروهن) فائدة

(الحجة السادسة) هي أن الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الآية دالة على أن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا . هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ

أجاب أبو مسلم عن هذه الدلائل فقال :

(أما الحجة الأولى) فضعيفة لانا بينا أن تشبيه الصوم بالصوم يكفي في صدقه مشابتهما في أصل الوجوب .

(وأما الحجة الثانية) فضعيفة أيضا لانا نسلم أن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا ، فقوله (أحل لكم) معناه أن الذي كان محرما على غيركم فقد أحل لكم

(وأما الحجة الثالثة) فضعيفة أيضا ، وذلك لأن تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام ، وأن الله تعالى أوجب علينا الصوم ، ولم يبين في ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم أن تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ، ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها ، فوجب القول ببقائها ، ثم تأكد هذا الوم بقوله تعالى ( كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فان مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الأمور ، فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة في هذا الشرع ، وإن لم تكن حجة قوية إلا أنها لا أقل

من أن تكون شبهة موهمة ، فلاجل هذه الأسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا ، فلا جرم شددوا وأمسكوا عن هذه الأمور ، فقال الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) وأراد به تعالى النظر للثومنين بالتخفيف لهم بما لو لم يتبين الرخصة فيه ، لشددوا وأمسكوا عن هذه الأمور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ، ومنعوها من المراد ، وأصل الحيانة النقص ، وخانواختان وتخون بمعنى واحد كقولهم : كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله أنه لو لم يتبين لكم إحلال الأكل والشرب والمباشرة طول الليل أنكم كنتم تنقصون أنفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم ، كسنة النصارى

(وأما الحجة الرابعة) فضعيفة لأن التوبة من العباد الرجوع إلى الله تعالى بالعبادة ، ومن الله الرجوع إلى العبد بالرحمة والاحسان ، وأما العفو فهو التجاوز فين الله تعالى إنعامه علينا بتخفيف ما جعله قبلاً على من قبلنا ، كقوله (ويضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم) (وأما الحجة الخامسة) فضعيفة لأنهم كانوا بسبب تلك الشبهة يمتنعين عن المباشرة ، فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه ، لاجرم قال (فالآن باسروهن)

(وأما الحجة السادسة) فضعيفة لأن قولنا : هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعاً لا تعلق له بيب العمل ، ولا يكون خبر الواحد حجة فيه ، وأيضاً في الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لأن المذكور في تلك الروايات أن القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول ، وذلك على خلاف قول الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) لأن ظاهره هو المباشرة ، لأنه افتعال من الحيانة ، فهذا حاصل الكلام في هذه المسألة

(المسألة الثانية) القائلون بأن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ، ثم انها نسخت ، ذكروا في سبب نزول هذه الآية أنه كان في أول الشريعة يحل الأكل والشرب والجماع . ما لم يرقد الرجل أو يصل العشاء الآخرة ، فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء الى الليلة الآتية ، فجاء رجل من الأنصار عشية وقد أجهده الصوم ، واختلفوا في اسمه ، فقال معاذ : اسمه أبو صرمة ، وقال البراء : قيس بن صرمة ، وقال الكلبي : أبو قيس بن صرمة ، وقيل : صرمة بن أنس . فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه ، فقال : يارسول الله عملت في النخل نهاري أجمع حتى أمسيت فأثيت أهلي لتطعمني شيئاً فأبطأت فتمت فأيقظوني ، وقد حرم الأكل فقام عمر فقال : يارسول الله أعتذر اليك من مثله . رجعت الى أهلي بعد ما صليت العشاء الآخرة ، فأثيت امرأتى ، فقال عليه الصلاة والسلام : لم تكن جديراً بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذي صنعوا فنزل قوله تعالى

(أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم)

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشاف: قرئ: (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) أي أحل الله، وقرأ عبد الله «الرفوث»

(المسألة الرابعة) قال الواحدي: ليلة الصيام أراد ليالي الصيام فوق الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس:

فقلنا أسلبوا إنا أخوكم فقد برئت من الاحن الصدور

وأقول فيه وجه آخر، وهو أنه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة، بل المراد الإشارة إلى الليلة المضافة إلى هذه الحقيقة

(المسألة الخامسة) قال الليث: الرفث أصله قول الفحش، وأنشد الزجاج:

ورب أسراب حجيج كظم عن اللغا ورفث التكلم

يقال رفث في كلامه يرفث، وأرفث إذا تكلم بالقيح، قال تعالى (فلأرفث ولا فسوق) وعن ابن عباس أنه أنشد وهو محرم:

وهن يمشين بنا همياً أن يصدق الطير تنك لميساً

ف قيل له: أترفت؟ فقال: إنما الرفث ما كان عند النساء، فثبت أن الأصل في الرفث هو قول الفحش، ثم جعل ذلك اسماً لما يتكلم به عند النساء من معاني الافضاء، ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه

فان قيل: لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله (وقد أفضى بعضكم إلى بعض، فلما تغشاها، أو لمست النساء، دخلتم بهن، فأتوا حرثكم، من قبل أن تمسوهن، فما استمتعتم به منهن، ولا تقر بهن)

جوابه: السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة، كما سماه اختياناً لأنفسهم، والله أعلم (المسألة السادسة) قال الاخفش: إنما عدى الرفث بالي، لتضمنه معنى الافضاء في قوله (وقد أفضى بعضكم إلى بعض)

(المسألة السابعة) قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) يقتضى حصول الحل في جميع الليل، لأن «ليلة» نصب على الظرف، وإنما يكون الليل ظرفاً للرفث لو كان الليل كله مشغولاً بالرفث، والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله، فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ، وأما الذي بعده من قوله (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) فذلك يكون

كالتأكيد لهذا النسخ، وأما الذي يقول: ان قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرث) يفيد حل الرث في الليل، فهذا القدر لا يقتضى حصول النسخ به. فيكون النسخ هو قوله (كلوا واشربوا)

أما قوله تعالى (هن لباس لكم وأتم لباس لهن) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) قد ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها: أحدها: أنه لما كان الرجل والمرأة يعتقان، فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذى يلبسه، سمي كل واحد منهما لباسا، قال الربيع: هن فراش لكم وأتم لحاف لهن، وقال ابن زيد: هن لباس لكم وأتم لباس لهن، يريد أن كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن أبصار الناس. وثانيها: انما سمي الزوجان لباسا ليوثر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل، كما جاء في الخبر «من تزوج فقد أحرز ثلثي دينه» وثالثها: أنه تعالى جعلها لباسا للرجل، من حيث انه يخصها بنفسه، كما يخص لباسه بنفسه، ويراها أهلا لأن يلاقى كل بدنه كل بدنها كما يعمل في اللباس، ورابعها: يحمّل أن يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت، لولم تكن المرأة حاضرة، كما يستر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار. وخامسها: ذكر الأصم أن المراد أن كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر في ذلك المحذور الذى كانوا يفعلونه، وهذا ضعيف لأنه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا، فكيف يحمل على التستر بهن في المحذور

(المسألة الثانية) قال الواحدي: انما وحد اللباس بعد قوله «هن» لانه يجرى مجرى

المصدر، وفعال من مصادر فاعل، وتأويله: هن ملابسات لكم

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشف: فان قلت: ما موقع قوله (هن لباس لكم) فنقول:

هو استئناف بالبيان لسبب الاحلال، وهو أنه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملاسة قل صبرم عنهن، وصعب عليكم اجتنابهن، فلذلك رخص لكم في مباشرتهن

أما قوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) يقال: خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له، والسيف اذا نبا عن الضربة

قد خانك، وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر، وخان الرجل الرجل إذا لم يؤد الأمانة،

وناقض العهد خائن، لأنه كان ينتظر منه الوفاء فغدر، ومنه قوله تعالى (وإما تخافن من قوم خيانة)

أى نقضا للعهد، ويقال للرجل المدين: إنه خائن، لأنه لم يف بما يلق بدينه، ومنه قوله تعالى

(لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم) وقال (وإن يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل)

ففي هذه الآية سمي الله المعصية بالخيانة، وإذا علمت معنى الخيانة، فقال صاحب الكشاف :  
الاختيان من الخيانة، كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة

(المسألة الثانية) أن الله تعالى ذكر ههنا أنهم كانوا يختانون أنفسهم، إلا أنه لم يذكر أن تلك الخيانة كانت فيماذا؟ فلا بد من حمل هذه الخيانة على شيء يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر، والذي تقدم هو ذكر الجماع، والذي تأخر قوله (فالآن باشروهن) فيجب أن يكون المراد بهذه الخيانة الجماع، ثم ههنا وجهان. أحدهما: علم الله أنكم كنتم تسرون بالمعصية في الجماع بعد العتمة، والأكل بعد النوم، وترتكبون المحرم من ذلك، وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه، وقد خان الله، لأنه جلب إليها العقاب، وعلى هذا القول يجب أن يقطع على أنه وقع ذلك من بعضهم لأنه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم، لأن قوله (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) إن حمل على ظاهره وجب في جميعهم أن يكونوا مختانين لأنفسهم، لكننا قد علمنا أن المراد به التبعيض للعادة والاختبار، وإذا صح ذلك فيجب أن يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم، فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق، وعلى وقوع ذلك من بعضهم، ولأن مسلم أن يقول قد بينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه، فأنتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله، ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير للنفس وهذا أولى، لأن الله تعالى لم يقل: علم الله أنكم كنتم تختانون الله، كما قال (لا تخونوا الله) بل قال (كنتم تختانون أنفسكم) فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه إن لم يكن أولى فلا أقل من التساوي وبهذا التقدير لا يثبت النسخ

(القول الثاني) أن المراد: علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم لو دامت تلك الحرمة، ومعناه: أن الله يعلم أنه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة، وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة، ويمكن أن يقال التفسير الأول أولى لأنه لا حاجة فيه إلى إضمار الشرط، وأن يقال بل الثاني أولى، لأن على التفسير الأول يصير إقدامهم على المعصية سببا لنسخ التكليف، وعلى التقدير الثاني: علم الله أنه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار ذلك سببا لنسخ التكليف رحمة من الله تعالى على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة

أما قوله تعالى (فتاب عليكم) فعناه على قول أبي مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم. وعلى قول مثبتي النسخ لا بد فيه من إضمار تقديره: تبتم فتاب عليكم فيه  
أما قوله تعالى (وعفا عنكم) فعلى قول أبي مسلم معناه وسع عليكم أن أباح لكم الأكل والشرب والمعاشر في كل الليل، ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف، قال عليه

السلام «عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق» وقال «أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله» والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة إلى آخر الوقت ، ويقال : أتاني هذا المال عفوا . أى سهلا ثبت أن لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم ، وأما على قول مثنى النسخ فقوله (عفا عنكم) لا بد وأن يكون تقديره : عفا عن ذنوبكم . وهذا مما يقوى أيضا قول أنى مسلم لأن تفسيره لا يحتاج إلى الاضمار ، وتفسير مثنى النسخ يحتاج الى الاضمار

أما قوله تعالى ﴿فالآن بأشروهن﴾ ففيه مستلطان

﴿المسألة الأولى﴾ هذا أمر وارد عقب الحظر فالذين قالوا : الأمر الوارد عقب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر ، وأما الذين قالوا : مطلق الأمر للوجوب قالوا : إنما تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الأمر للاباحة بالاجماع

﴿المسألة الثانية﴾ المباشرة فيها قولان : أحدهما : وهو قول الجمهور أنها الجماع ، سمى بهذا الاسم لتلاصق البشريتين وانضمامهما ، ومنه ما روى أنه عليه السلام نهى أن يباشر الرجل الرجل ، والمرأة المرأة . والثاني : وهو قول الأصم : أنه الجماع فسادونه ، وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله (ولا تبأشروهن) وأتم ما كفون في المساجد) فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع ، والأقرب أن لفظ المباشرة لما كان مشتقاً من تلاصق البشريتين ، لم يكن محتصاً بالجماع ، بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج ، وكذا المعاقبة والملازمة إلا أنهم إنما اتفقوا في هذه الآية على أن المراد به هو الجماع لأن السبب في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ، ولأن الرفق المتقدم ذكره لا يراد به إلا الجماع إلا أنه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة مادونه ، صارت اباحته دالة على اباحة ماعدها ، فصح هنا حمل الكلام على الجماع فقط ، ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه ، فهذا هو الذى يجب أن يعتمد عليه ، على ما لخصه القاضى .

أما قوله ﴿وابتغوا ما كتب الله لكم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا في الآية وجوها : أحدها : وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة أى لا تبأشروا لقضاء الشهوة وحدها ، ولكن لا بتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل ، قال عليه السلام «تناكحوا تناسلوا تكثروا» وثانيها : أنه نهى عن العزل ، وقد رويت الأخبار في كراهية ذلك ، وقال الشافعى : لا يعزل الرجل عن الحرة إلا باذنها . ولا بأس أن يعزل عن الأمة ، وروى عاصم عن زر بن حبيش عن على رضى الله عنه أنه كان يكره العزل . وعن أبي هريرة أن

النبي صلى الله عليه وسلم نهي أن يعزل عن الحرية إلا باذنها . وثالثها : أن يكون المعنى : ابتغوا المحل الذي كتب الله لكم وحلله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) ورابعها : أن هذا التأكيد تقديره : فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كتبها الله لكم ، بعد أن كانت محرمة عليكم . وخامسها : وهو على قول أبي مسلم : فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم ، يعنى هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم : وسادسها : أن مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الأوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة ، فقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) يعنى لا تباشروهن إلا في الأحوال والأوقات التي أذن لكم في مباشرتهن . وسابعها : أن قوله (فالآن باشروهن) اذن في المباشرة ، وقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) يعنى لا تبتغوا هذه المباشرة إلا من الزوجة والمملوكة لأن ذلك هو الذي كتب الله لكم بقوله (الا على أزواجهم أو مملكت أيمانهم) وثامنها : قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية أبي الجوزاء : يعنى اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها ، وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه ، وعندى أنه لا بأس به ، وذلك هو أن الانسان مادام قلبه مشغولا بطلب الشهوة واللذة ، لا يمكنه حينئذ أن يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور ، أما إذا قضى وطره وصار فارغاً من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية ، فتقدير الآية : فالآن باشروهن حتى تخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية ، وإذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الاخلاص في العبودية في الصلاة والذكر والتسبيح والتهليل وطاب ليلة القدر ، ولا شك أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة .

(المسألة الثانية) «كتب» فيه وجوه : أحدها : أن «كتب» في هذا الموضوع بمعنى جعل ، كقوله (كتب في قلوبهم الايمان) أى جعل ، وقوله (فاكتبنا مع الشاهدين ، فسا كتبها للذين يتقون) أى أجعلها . وثانيها : معناه قضى الله لكم ، كقوله (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا) أى قضاه ، وقوله (كتب الله لأغلبن أنا ورسلى) وقوله (لبرز الذين كتب عليهم القتل) أى قضى . وثالثها : أصله هو ما كتب الله في اللوح المحفوظ مما هو كائن ، وكل حكم حكم به على عباده فقد أثبتته في اللوح المحفوظ . ورابعها : هو ما كتب الله في القرآن من اباحة هذه الأفعال

(المسألة الثالثة) قرأ ابن عباس (وابتغوا) وقرأ الأعمش (وابغوا)

أما قوله (وكلوا واشربوا) فالفائدة في ذكرهما أن تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم ، لما تقدم احتيج في اباحه كل واحد منها إلى دليل خاص يزول به التحريم ، فلو اقتصر تعالى على

قوله (فالآن باثروهن) لم يعلم بذلك زوال تحريم الأكل والشرب، فقرن إلى ذلك قوله (وكلوا واشربوا) لتم الدلالة على الإباحة.

أما قوله تعالى ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾  
ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) روى أنه لما نزلت هذه الآية قال عدى بن حاتم أخذت عقالين أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتي، وكنت أقوم من الليل فأنظر إليهما، فلم يتبين لي الأبيض من الأسود، فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فضحك، وقال إنك لعريض القفا، إنما ذلك يياض النهار وسواد الليل، وإنما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنك لعريض القفا لأن ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل، وتقول: يدل قطعاً على أنه تعالى كنى بذلك عن يياض أول النهار وسواد آخر الليل، وفيه اشكال وهو أن يياض الصبح المشبه بالخيط الأسود هو يياض الصبح الكاذب، لأنه يياض مستطيل يشبه الخيط، فأما يياض الصبح الصادق فهو يياض مستدير في الأفق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع أنه ليس كذلك.

وجوابه: أنه لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية (من الفجر) لكان السؤال لازماً، وذلك لأن الفجر إنما يسمى فجرًا لأنه ينفجر منه النور، وذلك إنما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الأول، فلما دلت الآية على أن هذا الخيط الأبيض يجب أن يكون من الفجر، علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق، فان قيل: فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط، مع أن الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل

جوابه: أن القدر من اليياض الذي يحرم هو أول الصبح الصادق، وأول الصبح الصادق لا يكون منتشرًا بل يكون صغيراً دقيقاً، بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقاً، والصادق يبدو دقيقاً، ويرتفع مستطيلًا فزال السؤال، فأما ما حكى عن عدى بن حاتم فبعيد، لأنه بعيد أن يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى (من الفجر)

(المسألة الثانية) لاشك أن كلمة «حتى» لانتهاه الغاية، فدلّت هذه الآية على أن حل المباشرة والأكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح، وزعم أبو مسلم الأصفهاني لاشيء من المفطرات إلا أحد هذه الثلاثة، فأما الأمور التي تذكرها الفقهاء من تكلف التيمم والحقنة والسعوط فليس شيء منها بمفطر، قال لأن كل هذه الأشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة



على الصائم بعد الصبح ، فبقى ماعداها على الحل الاصلى ، فلا يكون شئ منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء اثلاثة بالذكر لأن النفس تميل اليها ، وأما التي والحقنة فالنفس تكرههما ، والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها

(المسألة الثالثة) مذهب أبي هريرة والحسن بن صالح بن جنى أن الجنب إذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم ، وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لأن المباشرة إذا كانت مباحة إلى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال إلا بعد انفجار الصبح

(المسألة الرابعة) زعم الاعمش أنه يحل الأكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لاول النهار على آخره ، فكما أن آخره بغروب القرص ، وجب أن يكون أوله بطلوع القرص ، وقال في الآية ان المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود النهار والليل ، ووجه الشبه ليس إلا في البياض والسواد ، فأما أن يكون التشبيه في الشكل مراداً فهذا غير جائز لان ظلة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود في الشكل البتة ، ثبت أن المراد بالخيط الأبيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله (ثم أتوا الصيام إلى الليل) وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل أن الله تعالى سمي ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه ثبت أن يكون الأمر في الطرف الأول من النهار كذلك ، فيكون قبل طلوع الشمس ليلا ، وأن لا يوجد النهار إلا عند طلوع القرص ، فهذا تقرير قول الاعمش ، ومن الناس من سلم أن أول النهار إنما يكون من طلوع الصبح فقام عليه آخر النهار ، ومنهم من قال : لا يجوز الافطار إلا بعد غروب الحرمة ، ومنهم من زاد عليه وقال : بل لا يجوز الافطار إلا عند طلوع الكواكب ، وهذه المذاهب قد انقرضت ، والفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها

(المسألة الخامسة) «الفجر» مصدر قولك : فجرت الماء أجفرت فجراً ، وفجرته تفجيراً ، قال الأزهرى : الفجر أصله الشق ، فعلى هذا الفجر في آخر الليل هو انشقاق ظلة الليل بنور الصبح ، وأما في قوله تعالى (من الفجر) فقيل للتبعيض لأن المعتبر بعض الفجر لا كله ، وقيل للتبيين كأنه قيل : الخيط الأبيض الذي هو الفجر .

(المسألة السادسة) أن الله تعالى لما أحل الجماع والأكل والشرب إلى غاية تبين الصبح ، وجب أن يعرف أن تبين الصبح ماهو ؟ فنقول : الطريق إلى معرفة تبين الصبح إما أن يكون قطعياً أو ظنياً ، أما القطعي فبأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن أنه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده ، وأما الظني فنقول : اما أن يحصل ظن أن الصبح طلع فيحرم الأكل والشرب والوقوع

فان حصل ظن أنه ما طلع كان الأكل والشرب والوقاع مباحا ، فان أكل ثم تبين بعد ذلك أن ذلك الظن خطأ وأن الصبح كان قد طلع عند ذلك الأكل فقد اختلفوا ، وكذلك ان ظن أن الشمس قد غربت فأفطر ثم تبين أنها ما كانت غاربة فقال الحسن : لا قضاء في صورتين قياسا على ما لو أكل ناسيا ، وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه : يجب القضاء لأنه أمر بالصوم من الصبح إلى الغروب ولم يأت به ، أما الناسي فعند مالك يجب عليه القضاء ، وأما الباقون الذين سلموا أنه لا قضاء قالوا : مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه أيضاً ، إلا أنا أسقطناه عنه للنص ، وهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلا قال : أكلت وشربت وأنا صائم ، فقال عليه الصلاة والسلام : أطعمك الله وسقاك الله فأنت ضيف الله قم صومك .

(والقول الثالث) أنه إذا أخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء ، وإذا أخطأ في غروب الشمس يجب القضاء ، والفرق أن الأصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان ، والثابت في الليل حل الأكل ، وفي النهار حرمة ، أما إذا لم يغلب على ظنه لابقاء الليل ولا طلوع الصبح ، بل بقى متوقفا في الأمرين ، فهنا يكره له الأكل والشرب والجماع ، فان فعل جاز ، لأن الأصل بقاء الليل والله أعلم

أما قوله تعالى «ثم آتموا الصيام إلى الليل» ففيه مسائل

(المسألة الأولى) أن كلمة «إلى» لانتهاه الغاية ، فظاهر الآية أن الصوم ينتهى عند دخول الليل ، وذلك لأن غاية الشيء مقطعه ومنتهاه ، وإنما يكون مقطعا ومنتها إذا لم يبق بعد ذلك . وقد تجيء هذه الكلمة لا لانتهاه كما في قوله تعالى (إلى المرافق) إلا أن ذلك على خلاف الدليل ، والفرق بين صورتين أن الليل ليس من جنس النهار ، فيكون الليل خارجا عن حكم النهار ، والمرافق من جنس اليد فيكون داخل فيه ، وقال أحمد بن يحيى : سبيل إلى الدخول والخروج ، وكلا الأمرين جائز ، تقول : أكلت السمكة إلى رأسها . وجائز أن يكون الرأس داخل في الأكل وخارجا منه ، إلا أنه لا يشك ذو عقل أن الليل خارج عن الصوم ، إذ لو كان داخل فيه لعظمت المشقة ، ودخلت المرافق في الغسل أخذاً بالأوثق ، ثم سواء قلنا انه يحمل أو غير يحمل ، فقد ورد الحديث الصحيح فيه ، وهو ما روى عمر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا أقبل الليل من هنا ، وأدبر النهار من هنا ، وقد غربت الشمس فقد أفطر الصائم» فهذا الحديث يدل على أن الصوم ينتهى في هذا الوقت ، فاما أنه يجب على المكلف أن يتناول عند هذا الوقت شيئا ، فالدليل

عليه ما روى الشافعي رضي الله تعالى عنه باسناده عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال، قيل: يا رسول الله انك تواصل. أي كيف تنهانا عن أمر أنت تفعله؟ فقال: اني لست مثلكم اني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني. وقيل فيه معان: أحدها: أنه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة. والثاني: أنه عليه الصلاة والسلام قال: اني على ثقة من أني لو احتجبت الى الطعام أطعمني الله من طعام الجنة. والثالث: اني أعطيت قوة من طعم وشرب، لأنه لو كان اطعاما حقيقة لم يكن مواصلا، وحكى محمد بن جرير الطبري عن ابن الزبير، أنه كان يواصل سبعة أيام، فلما كبر جعلها خمسا، فلما كبر جدا جعلها ثلاثا، فظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه يدل على أن هذا النهي نهى تحريم، وقيل: هو نهى تنزيه، لأنه ترك للمباح، وعلى هذا التأويل صح فعل ابن الزبير، اذا عرفت هذا فقول: اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء، فعلى ذلك هو بالخيار في الاستيفاء الا أن يخاف المرء من التقصير في الصوم المستأنف، أو في سائر العبادات، فيلزم حينئذ أن يتناول من الطعام قدرأ يزول به هذا الخوف

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن الليل ما هو؟ فمن الناس من قال: آخر النهار على أوله، فاعتبروا في حصول الليل زوال آثار الشمس، كما حصل اعتبار زوال الليل عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة، ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب، إلا أن الحديث الذي رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء.

(المسألة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في أن التبيد والتعيين غير معتبر في صحة الصوم، قالوا: الصوم في اللغة هو الامسك، وقد وجد ههنا فيكون صائما، فيجب عليه إتمامه، لقوله تعالى (ثم آتموا الصيام الى الليل) فوجب القول بصحته، لأن الامسك حرج ومشقة وعسر، وهو منفي بقوله تعالى (ما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله (ولا يريد بكم العسر) ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الأصل، ثم نقول: مقتضى هذا الدليل، أن يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال، إلا أننا قلنا: الأقل يلحق بالأغلب، فلا جرم أبطلنا الصوم بنية بعد الزوال، وصحنا نيته قبل الزوال

(المسألة الرابعة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية، في أن صوم النفل يجب إتمامه، قالوا: لأن قوله تعالى (ثم آتموا الصيام إلى الليل) أمر وهو للوجوب، وهو يتناول كل الصيامات، والشافعية قالوا: هذا إنما ورد لبيان أحكام صوم الفرض، فكان المراد منه صوم الفرض

## الحكم السابع

من الأحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف

قوله تعالى ﴿ولا تبشروهن وأتم عاكفون في المساجد﴾

اعلم أنه تعالى لما بين الصوم ، وبين أن من حكمه تحريم المباشرة ، كان يجوز أن يظن في الاعتكاف أن حاله كحال الصوم في أن الجماع يحرم فيه نهراً لا ليلاً ، فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهراً وليلاً ، فقال (ولا تبشرون وأتم عاكفون في المساجد) ثم في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعي رضي الله عنه : الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء . وحبس

نفسه عليه ، برأ كان أو إثمًا ، قال تعالى (يعكفون على أصنام لهم) والاعتكاف الشرعي : المكث في بيت الله تقريباً إليه ، وحاصله راجع إلى تقييد اسم الجنس بالترفع بسبب العرف ، وهو من الشرائع القديمة ، قال الله تعالى (وطهرا بيتي للطائفين والعاكفين) وقال تعالى (ولا تبشروهن وأتم

عاكفون في المساجد)

﴿المسألة الثانية﴾ لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز ، لان عائشة رضي الله عنها كانت ترجل

رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف ، أما إذا مسها بشهوة ، أو قبلها ، أو باسرها فيما دون الفرج ، فهو حرام على المعتكف . وهل يبطل بها اعتكافه ؟ للشافعي رحمه الله فيه قولان : الأصح أنه يبطل ، وقال أبو حنيفة . لا يفسد الاعتكاف إذا لم ينزل . احتج من قال بالافساد أن الأصل في لفظ المباشرة ملاقاتة البشريتين ، فقوله (ولا تبشروهن) منع من هذه الحقيقة ، فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الأمور ، لان مسمى المباشرة حاصل في كلها

فان قيل : لم حملتم المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع ؟

قلنا : لان ما قبل الآية يدل على أنه هو الجماع ، وهو قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) وسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع ، ثم لما أذن في الجماع كان ذلك اذناً فيما دون الجماع بطريق الأولى . أما هنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن ، فوجب إبقاء لفظ المباشرة على موضعه الأصلي وحبته من قال : انها لا تبطل الاعتكاف . أجمعنا على أن هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج ، فوجب أن لا تفسد الاعتكاف ، لان الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما

والجواب : أن النص مقدم على القياس

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على أن شرط الاعتكاف ليس الجلوس في المسجد ، وذلك لان المسجد

ميين عن سائر البقاع من حيث انه بنى لاقامة الطاعات فيه ، ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله عنه أنه لا يجوز الا في المسجد الحرام ، والحجة فيه قوله تعالى (أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين) فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ، ولو جاز الاعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم ، وقال علماء: لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة ، لما روى عبد الله بن الزبير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام ، وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في مسجدي» وقال حذيفة : يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس ، لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ، والمسجد الاقصى ، ومسجدي هذا» وقال الزهري : لا يصح إلا في الجامع ، وقال أبو حنيفة : لا يصح إلا في مسجد له إمام راتب وهؤذن راتب . وقال الشافعي رضي الله عنه : يجوز في جميع المساجد ، الا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج الى الخروج لصلاة الجمعة ، واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية لان قوله (ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد) عام يتناول كل المساجد

(المسألة الرابعة) يجوز الاعتكاف بغير صوم ، والأفضل أن يصوم معه ، وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا بالصوم . حجة الشافعي رضي الله عنه هذه الآية ، لأنه بغير الصوم عاكف ، والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ، ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ إذا ترك النية ، فيبقى فيما عداه على الأصل ، واحتج المزي بصحة قول الشافعي رضي الله عنهما بأمر ثلاثة . الأول : لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح في رمضان ، لأن الصوم الذي هو موجه إما صوم رمضان وهو باطل لأنه واجب بسبب الشهر ، لا بسبب الاعتكاف ، أو صوم آخر سوى صوم رمضان ، وذلك ممنوع ، وحيث أجمعوا على أنه يصح في رمضان ، علمنا أن الصوم لا يوجه الاعتكاف . والثاني . أنه لو كان الاعتكاف لا يجوز الا مقارنا بالصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ، ولما كان الأمر بخلاف ذلك ، علمنا أن الاعتكاف يجوز مفرداً أبداً بدون الصوم . والثالث : ما روى ابن عمر رضي الله عنه قال : يا رسول الله اني نذرت في الجاهلية أن أعتكف لله ليلة . فقال عليه الصلاة والسلام : أوف بندرك . ومعلوم أنه لا يجوز الصوم في الليل

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رضي الله عنه : لا تقدر لزمان الاعتكاف . فلو نذر اعتكاف ساعة ينعد ، ولو نذر أن يعتكف مطلقاً يخرج عن نذره باعتكافه ساعة ، كما لو نذر أن يتصدق

مطلقاً تصدق بما شاء من قليل أو كثير، ثم قال الشافعي رضي الله عنه: وأحب أن يعتكف يوماً وإنما قال ذلك للخروج عن الخلاف، فإن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر، ويخرج بعد غروب الشمس، وحجة الشافعي رضي الله عنه أنه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض، فوجب ترك التقدير، والرجوع إلى أقل ما لا بد منه، وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه، وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة، ولأن على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عن ينظر الصلاة أما قوله تعالى ﴿تلك حدود الله﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (تلك) لا يجوز أن يكون إشارة إلى حكم الاعتكاف لأن الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف إلا حداً واحداً، وهو تحريم المباشرة، بل هو إشارة إلى كل ما تقدم في أول آية الصوم إلى هنا، على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل

﴿المسألة الثانية﴾ قال الليث: حد الشيء مقطعه ومنتهاه، قال الأزهري: ومنه يقال للمحروم محدود لأنه ممنوع عن الرزق، ويقال للبواب: حداد لأنه يمنع الناس من الدخول، وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها، وحدود الله ما يمنع من مخالفتها، والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع: حداً. وسمى الحديد: حديداً لما فيه من المنع، وكذلك احداد المرأة، لأنها تمنع من الزينة إذا عرفت الاشتقاق فنقول: المراد من حدود الله محدوداته أي مقدوراته التي قدرها بمقادير مخصوصة، وصفات مضبوطة

أما قوله تعالى ﴿فلا تقربوها﴾ ففيه اشكالان: الأول: أن قوله تعالى (تلك حدود الله) إشارة إلى كل ما تقدم، والأمور المتقدمة بعضها إباحتها وبعضها حظراً، فكيف قال في الكل (فلا تقربوها) والثاني: أنه تعالى قال في آية أخرى (تلك حدود الله فلا تعتدوها) وقال في آية المواريث (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده) وقال هنا (فلا تقربوها) فكيف الجمع بينهما؟

والجواب عن السؤالين من وجوه: الأول: وهو الأحسن والأقوى أن من كان في طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف في حيز الحق، فهي أن يتعداه لأن من تعداه وقع في حيز الضلال، ثم يولع في ذلك فهي أن يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيز الحق والباطل، لتلايداني الباطل، وأن يكون بعيداً عن الطرف فضلاً أن يتخطاه، كما قال عليه الصلاة والسلام «ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه» الثاني: ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني: لا تقربوها أي لا تعرضوا لها بالتغيير، كقوله (ولا تقربوا مال اليتيم) الثالث: أن

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا

الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة إلا أن أقربها إلى هذه الآية إنما هو قوله : (ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد) وقبل هذه الآية قوله (ثم أمموا الصيام إلى الليل) وذلك يوجب حرمة الأكل والشرب في النهار ، وقبل هذه الآية قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) وهو يقتضى تحريم واقعة غير الزوجة والمملوكة، وتحريم واقعتيها في غير المأثى ، وتحريم مراقبتهما في الحيض والنفاس والعدة والردة ، وليس فيه إلا اباحة الشرب والأكل والوقاع في الليل ، فلما كانت الأحكام المتقدمة أكثرها تحريمات ، لا جرم غلب جانب التحريم فقال (تلك حدود الله فلا تقربوها) أى تلك الأشياء التى منعت عنها إنما منعت عنها بمنع الله ونهى عنها فلا تقربوها

أما قوله تعالى ﴿ كذلك بين الله آياته للناس ﴾ ففيه وجوه : أحدها : المراد أنه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع ، كذلك بين سائر أدلته على دينه وشرعه . وثانيها : قال أبو مسلم المراد بالآيات الفرائض التى بينها كما قال (سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات) ثم فسر الآيات بقوله (الزانية والزانى) إلى سائر ما بينه من أحكام الزنا ، فكأنه تعالى قال : كذلك بين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه بأن يعملوا بما لزم . وثالثها : يحتمل أن يكون المراد أنه سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستقصاء في هذه الآية بالالفاظ القليلة ياناً شافياً وافياً ، قال بعده (كذلك بين الله آياته للناس) أى مثل هذا البيان الوافى الواضح الكامل هو الذى يذكر للناس ، والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق في ذكره مثل هذا البيان

أما قوله تعالى ﴿ لعلمهم يتقون ﴾ فقد مر شرحه غير مرة

## الحكم الثامن

من الأحكام المذكورة في هذه السورة : حكم الأموال

قوله تعالى ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال

## مَنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾

الناس بالاثم وأنتم تعلمون ﴿

اعلم أنهم مثلوا قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم) بقوله (ولا تلتزوا أنفسكم) وهذا مخالف لها ، لأن أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره ، قال الشيخ أبو حامد الغزالي في كتاب الأحياء : المال إنما يحرم لمعنى في عينه أو لحال في جهة اكتسابه

﴿والقسم الأول﴾ الحرام لصفة في عينه

واعلم أن الأموال إما أن تكون من المعادن أو من النبات ، أو من الحيوانات ، أما المعادن وهي أجزاء الأرض فلا يحرم شيء منها إلا من حيث يضر بالآكل ، وهو ما يجري مجرى السم ، وأما النبات فلا يحرم منه إلا ما يزيل الحياة والصحة أو العقل ، فزيل الحياة السوموم ، ومزيل الصحة الأدوية في غير وقتها ، ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات

وأما الحيوانات فتقسم إلى ما يؤكل وإلى ما لا يؤكل ، وما يحل إنما يحل إذا ذبح ذبحاً شرعياً ثم إذا ذبحت فلا تحل بجميع أجزائها بل يحرم منها الفروث والدم ، وكل ذلك مذکور في كتب الفقه

﴿القسم الثاني﴾ ما يحرم لخلل من جهة إثبات البدعية ، فقول : أخذ المال إما أن يكون باختيار الممتلك ، أو بغير اختياره كالارث ، والذي باختياره إما أن لا يكون مأخوذاً من المالك كأخذ المعادن ، وإما أن يكون مأخوذاً من مالك ، وذلك إما أن يؤخذ قهراً أو بالتراضي ، والمأخوذ قهراً إما أن يكون لسقوط عصمة الملك كالغنائم أو لاستحقاق الآخذ كركوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم ، والمأخوذ تراضياً إما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والاجرة ، وإما أن يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة : الأول ما يؤخذ من غير مالك كنبيل المعادن ، وإحياء الموات ، والاصطياد ، والاحتطاب ، والاستقاء من الأشجار ، والاحتشاش ، فهذا حلال بشرط أن لا يكون المأخوذ محتصاً بذى حرمة من الآدميين : الثاني : المأخوذ قهراً ممن لا حرمة له ، وهو الفداء ، والغنيمة ، وسائر أموال الكفار المحاربين ، وذلك حلال للسلبين إذا أخرجوا منه الجنس ، وقسموه بين المستحقين بالعدل ، ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان وعهد . الثالث : ما يؤخذ قهراً بالاستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه ، وذلك حلال إذا تم سبب الاستحقاق ، وتم وصف المستحق واقتصر على القدر



المستحق : الرابع : ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة ، وذلك حلال إذا روعي شرط العوضين ، وشرط العاقدين ، وشرط اللفظين : أعنى الإيجاب والقبول مما يعتد الشرع به من اجتناب الشرط المفسد : الخامس : ما يؤخذ بالرضا من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة اداروعى شرط المعقود عليه ، وشرط العاقدين ، وشرط العقد ولم ، يؤدى إلى ضرر بوارث أو غيره : السادس : ما يحصل بغير اختياره كال ميراث ، وهو حلال إذا كان الموروث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ، ثم كان ذلك بعد قضاء الدين ، وتنفيذ الوصايا ، وتعديل القسمة بين الورثة ، واخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة ، فهذا مجامع مداخل الحلال . وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا ، وكل ما كان بخلافه كان حراما ، إذا عرفت هذا فنقول : المال اما أن يكون لغيره أولا ، فان كان لغيره كانت حرمة لأجل الوجوه الستة المذكورة ، وان كان له ، فأكله بالحرام أن يصرف إلى شرب الخمر والزنا واللواط والقمار ، أو إلى السرف المحرم ، وكل هذه الأقسام داخلة تحت قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) واعلم أنه سبحانه كرر هذا النهي في مواضع من كتابه فقال (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال (الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) وقال (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وزرروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) ثم قال فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله) ثم قال (وان تبتم فلكنم رؤس أموالكم) ثم قال (ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) جعل آكل الربا في أول الامر مؤذونا بمحاربة الله ، وفي آخره متعرضا للنار

(المسألة الثانية) قوله (ولا تأكلوا ليس المراد منه الأكل خاصة ، لأن غير الأكل من التصرفات كالأكل في هذا الباب لكنه لما كان المقصود الأعظم من المال إنما هو الأكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله أن يقال أنه أكله فهذا السبب عبر الله تعالى عنه بالاكل

(المسألة الثالثة) «الباطل» في اللغة الزائل الذاهب ، يقال : بطل الشيء بطولا فهو باطل ، وجمع الباطل بواطل ، وأباطيل جمع ابطولة ، ويقال : بطل الأجير يبطل بطالة إذا تعطل واتبع الله

أما قوله تعالى (وتدلوها بها إلى الحكام) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) الادلاء مأخوذ من أدلاء الدلو ، وهو ارسالك اياها في البئر للاستقاء يقال : أدليت دلوى أدلها إدلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى (فأدلى دلوه) ، ثم جعل

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا

كل القاء قول أو فعل ادلاء، ومنه يقال للمحتاج: أدلى بجمته. كأنه يرسلها ليصير الى مراده كادلاء المستقى الولد ليصل الى مطلوبه من الماء، وفلان يدلى الى الميت بقراءة أو رحم، إذا كان منتسباً اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة، طلب المستقى بالدلو الماء، إذا عرفت هذا فنقول: أنه داخل في حكم انتهى، والتقدير: ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، ولا تدلوا بها الى الحكام، أى لارثوها اليهم لتأكلوا طائفة من أموال الناس بالباطل، وفي تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان: أحدهما: أن الرشوة رشاء الحاجة، فكأن الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريباً بسبب الرشوة. والثاني: أن الحاكم بسبب أخذ الرشوة يعضى في ذلك الحكم من غير تثبت كعضى الدلو في الارسال، ثم المفسرون ذكروا وجوها: أحدها: قال ابن عباس والحسن وقتادة: المراد منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة. وثانيها: أن المراد هو مال اليتيم في يد الأوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليقبى عليهم بعضه، وثالثها: أن المراد من الحاكم شهادة الزور. وهو قول السكبي. ورابعها: قال الحسن: المراد هو أن يخلف ليذهب حقه، وخامسها: هو أن يدفع الى الحاكم رشوة، وهذا أقرب الى الظاهر، ولا يبعد أيضاً حمل اللفظ على الكل. لانها بأسرها أكل بالباطل

أما قوله تعالى ﴿وَأْتُمْ تَعْلُونَ﴾ فالمعنى وأتم تعلمون أنكم مبطلون، ولا شك أن الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه أقيح، وصاحبه بالتوبيخ أحق، روى عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه قال: اختصم رجلان الى النبي صلى الله عليه وسلم: عالم بالخصومة، وجاهل بها، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم، فقال من قضى عليه: يا رسول الله والذي لا إله إلا هو انى محق. فقال: إن شئت أعاوده، فعاوده فقضى للعالم، فقال المقضى عليه مثل ما قال أولاً ثم عاوده ثالثاً، ثم قال عليه الصلاة والسلام «من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فأنا اقتطع قطعة من النار» فقال العالم المقضى له: يا رسول الله ان الحق حقه. فقال عليه الصلاة والسلام «من اقتطع بخصومته وجد له حق غيره فليتبوأ مقعده من النار»

## الحكم التاسع

قوله تعالى ﴿يسألونك عن الأهله قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بأن تأتوا البيوت

الْبُيُوتِ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ آتِقٍ وَأَتَوْا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ  
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «١٨٩»

من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون  
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) نقل عن ابن عباس أنه قال : ما كان قوم أقل سؤالا من أمة محمد صلى الله

عليه وسلم سألوا عن أربعة عشر حرفا فأجيبوا

وأقول : ثمانية منها في سورة البقرة . أولها : ( وإذا سألك عبادي عني فإني قريب ) وثانيها :  
هذه الآية ثم الستة الباقية بعد في سورة البقرة ، فالمجموع ثمانية في هذه السورة . والتاسع : قوله  
تعالى في سورة المائدة ( يسألونك ماذا أحل لهم ) والعاشر : في سورة الأنفال ( يسألونك عن  
الأنفال ) والحادي عشر : في بني إسرائيل ( يسألونك عن الروح ) والثاني عشر : في الكهف ( ويسألونك  
عن ذى القرنين ) والثالث عشر : في طه ( ويسألونك عن الجبال ) والرابع عشر : في النازعات  
( يسألونك عن الساعة ) ولهذا الاستئلة ترتيب عجيب : اثنان منها في الأول في شرح المبدأ ، فالأول :  
قوله ( وإذا سألك عبادي عني ) وهذا سؤال عن الذات . والثاني : قوله ( يسألونك عن الآلهة ) وهذا  
سؤال عن صفة الخلاقية ، والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه ، واثنان منها في الآخر في شرح  
المعاد . أحدهما : قوله ( ويسألونك عن الجبال ) ، والثاني : قوله يسألونك عن الساعة أيان مرساها  
ونظير هذا أنه ورد في القرآن سورتان : أولهما ( يا أيها الناس ) أحدهما : في النصف الأول : وهي السورة  
الرابعة من سورة النصف الأول ، فان أولها الفاتحة ، وثانيها البقرة ، وثالثها آل عمران ، ورابعها النساء  
وثانيتهما : في النصف الثاني من القرآن وهي أيضاً السورة الرابعة من سور النصف الثاني أولها  
مريم ، وثانيها طه ، وثالثها الأنبياء ، ورابعها الحج ، ثم ( يا أيها الناس ) اتى في النصف الأول  
تشتمل على شرح المبدأ ، فقال ( يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ) و ( يا أيها  
الناس ) اتى في النصف الثاني تشتمل على شرح المعاد . فقال ( يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة  
الساعة شئ عظيم ) فسبحان من له في هذا القرآن أسرار خفية ، وحكم مطوية لا يعرفها إلا  
الخواص من عباده .

(المسألة الثانية) روى أن معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما كان من الأنصار

قالا يارسول الله : ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلي ويستوى ، ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا ، لا يكون على حالة واحدة كالشمس ، فنزلت هذه الآية وبروى أيضا عن معاذ أن اليهود سألت عن الأهلة .

واعلم أن قوله تعالى (يسألونك عن الأهلة) ليس فيه بيان أنهم عن أى شئ سألوا لكن الجواب كالدال على موضع السؤال ، لأن قوله (قل هي مواقيت للناس والحج) يدل على أن سؤالهم كان على وجه الفائدة ، والحكمة في تغير حال الأهلة في النقصان والزيادة ، فصار القرآن والخبر متطابقين في أن السؤال كان عن هذا المعنى .

(المسألة الثالثة) الأهلة جمع هلال ، وهو أول حال القمر حين يراه الناس ، يقال له : هلال ليلتين من أول الشهر ثم يكون قرأ بعد ذلك ، وقال أبو الهيثم : يسمى القمر ليلتين من أول الشهر هلالا ، وكذلك ليلتين من آخر الشهر ، ثم يسمى ما بين ذلك قرأ ، قال الزجاج : فعال يجمع في أقل العدد على أفعله ، نحو مثال وأمثلة ، وحمار وأحمره ، وفي أكثر العدد يجمع على فعل مثل حمر لأنهم كرهوا في التضعيف فعل ، نحو هल्ली وخلل ، فاقصروا على جمع أدنى العدد أما قوله تعالى (قل هي مواقيت للناس والحج) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) المواقيت جمع الميقات بمعنى الوقت ، كالميعاد بمعنى الوعد ، وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت ، قال الله تعالى (قم ميقات ربه) والهلال ميقات الشهر . ومواضع الاحرام مواقيت الحج لأنها مواضع ينتهى إليها ، ولا تصرف مواقيت لأنها غاية الجموع ، فصار كأن الجمع يكرر فيها فان قيل : لم صرفت قوارير ؟ قيل : لأنها فاصلة وقعت في رأس آية ، فنون ليحجرى على طريقة الآيات ، كما تنون القوافي ، مثل قوله :

#### أقلى اللرم عاذل والعتابن

(المسألة الثانية) اعلم أنه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدرًا من أربعة أوجه : السنة والشهر واليوم والساعة ، أما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك ، بحركتها الحاصلة عن خلاف حركة الفلك ، الى أن تعود الى تلك النقطة بعينها ، إلا أن القوم اصطلاحوا على أن تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهو أول الحمل ، وأما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به الى أن يعود الى تلك النقطة ، ولما كان أشهر أحوال القمر وضعه مع الشمس ، وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربي ، مع أن القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم ، والمولود الخارج من الظلم ، لاجرم جعلوا هذا الوقت

منتهى للشهر، واما اليوم ببليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الاقرف أو نقطته من دائرة نصف النهار، وعودها اليها، فالزمان المقدر عبارة عن اليوم ببليلته، ثم أن المنجمين اصطلاحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم ببليلته، أما أكثر الأسماء فأنهم جعلوا مبدأ الأيام ببليلتها من مفارقة الشمس أفق المشرق وعودها اليه من الغداة، واحتج من نصر مذهبهم بأن الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم، فجعله أولاً أولى، فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الأرض، وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الأرض، وفي شريعة الاسلام يفتتحون النهار من أول وقت طلوع الفجر في وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الأحكام، وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدأ، وأما الساعة فهي على قسمين: مستوية وموجبة. فالمستوية جزء من أربعة وعشرين من يوم وليلة، والموجبة جزء من اثني عشر جزءاً من يوم، وجزء من اثني عشر جزءاً من ليلة، فهذا كلام مختصر في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة

فقول: أما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها الفصول الأربعة، وذلك لأن الشمس إذا حصلت في الحمل فاذا تركت من هذا الموضع الى جانب الشمال، أخذ الهواء في جانب الشمال شيئاً من السخونة لقربها من مسامته الرؤوس. ويتواتر الاسخان الى أن تصل أول السرطان، وتشتد الحرارة ويزداد الحر ما دامت في السرطان والأسد لقربها من سمت الرؤوس، ويتواتر الأسخان، ثم ينعكس الى أن يصل الميزان: وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل، ثم يأخذ الحر في النقصان، والبرد في الزيادة، ولا يزال يزداد البرد الى أن تصل الشمس الى أول الجدى، ويشد البرد حينئذ بعدها عن سمت الرؤوس، ويتواتر البرد ثم أن الشمس تأخذ في الصعود الى ناحية الشمال، وما دامت في الجدى والدلو، فالبرد أشد ما يكون الى أن تنتهي الى الحمل، فحينئذ يطيب الهواء ويعتدل، وعادت الشمس الى مبدأ حركتها وانتهى زمان السنة نهايته، وحصلت الفصول الأربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء، ومنافع الفصول الأربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة في الكتب

وأما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص، وزعموا أن نوره مستفاد من الشمس، وأبداً يكون أحد نصفيه مضياً بالتمام إلا أنه عند الاجتماع يكون النصف المضيء هو النصف الفوقاني فلا جرم نحن لانرى من نوره شيئاً وعند الاستقبال يكون نصفه المضيء. مواجه لنا فلا جرم نراه مستنيراً بالتمام، وكلما كان القمر أقرب إلى الشمس، كان المرئي من نصفه المضيء أقل وكلما كان

أبعد كان المرثى من نصفه المضي. أكثر، ثم أنه من وقت الاجتماع إلى وقت الانفصال يكون كل ليلة أبعد من الشمس، ويرى كل ليلة ضوءه أكثر من وقت الاستقبال إلى وقت الاجتماع، ويكون كل ليلة أقرب إلى الشمس، فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه أقل، ولا يزال يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم، فهذا ما قاله أصحاب الطبائع والنجوم

وأما الذي يقوله الأصوليون فهو أن القمر جسم، والاجسام كلها متساوية في الجسمية، والأشياء المتساوية في تمام المساهية يمتنع اختلافها في اللوازم، وهذه مقدمة يقينية، فاذن حصول الضوء في جرم الشمس والقمر أمر جائز أن يحصل، وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا بسبب الفاعل المختار، وكل ما كان فعلا لفاعل مختار، فإن ذلك يكون قادراً على إيجادها وعلى إعدامها، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى إسناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر إلى قربها وبعدها من الشمس، بل عندنا أن حصول النور في جرم الشمس إنما كان بسبب إيجاد القادر المختار، وكذا الذي في جرم القمر

يقى ههنا أن يقال الفاعل المختار لم خصص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات، فقول لعلماء الاسلام في هذا المقام جوابان: أحدهما: أن يقال: ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصالحة، ويدل عليه وجوه: أحدها: أن من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الوساطة، فينتد يكون فعل تلك الوساطة عبثاً، وان لم يقدر فهو عاجز: وثانيها: أن كل من فعل فعلا لغرض، فان كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته، مستكمل بغيره، وان لم يكن أولى له لم يكن غرضاً. وثالثها: أنه لو كان فعله معللاً بغرض فذلك الغرض ان كان محدثاً افتقر احدائه إلى غرض آخر، وان كان قديماً لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال، فلا جرم قالوا: كل شيء صنعه ولا علة لصنعه. ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون

(والجواب الثاني) قول من قال: لا بد في أفعال الله وأحكامه من رعاية المصالح والحكم والمقاتلون بهذا المذهب سلخوا أن العقول البشرية قاصرة في أكثر المواضع عن الوصول إلى أسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته. وقد دللنا على أن القوم إنما سألوا عن الحكمة في اختلاف أحوال القمر، فأنه سبحانه وتعالى ذكر وجوه الحكمة فيه. وهو قوله (قل هي مواقيت للناس والحج) وذكر هذا المعنى في آية أخرى وهي قوله (وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) وقال في آية ثالثة (فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد

السنين والحساب) وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين ، وبعضها بالدنيا ، أما ما يتصل منها بالدين فكثيرة . منها الصوم ، قال الله تعالى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) وثانيتها : الحج ، قال الله تعالى (الحج أشهر معلومات) وثالثها : عدة المتوفى عنها زوجها ، قال الله تعالى (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) ورابعها : النذور التي تتعلق بالاوقات ، ولفضائل الصوم في أيام لا تعلم الا بالاهلة

وأما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات ، والاجارات ، والمواعيد ، ولدة الحمل والرضاع ، كما قال (وحمله وفضاله ثلاثون شهراً) وغيرها ، فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها الا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر

فان قيل : لا نسلم أنا نحتاج في تقدير الازمنة الى حصول الشهر ، وذلك لأنه يمكن تقديرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس ، وباجرائها مثل أن يقال : كلفتم بالطاعة الفلانية في أول السنة ، أو في سدسها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وهكذا سائر الاجزاء ، ويمكن تقديرها بالايام مثل أن يقال : كلفتم بالطاعة الفلانية في اليوم الاول من السنة وبعد خمسين يوماً من أول السنة ، وأيضاً بتقدير أن يساعد على أنه لا بد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم تقديره بالشهر والقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس إلى أن يجتمع معها مرة أخرى ، هذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في اشكال نوره أو لم يحصل ، ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف ، فكذا يمكن تقدير الشمس بحركة القمر ، وان لم يحصل في نور القمر اختلاف ، وإذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولا أثر في هذا الباب لم يجز تقديره به

والجواب عن السؤال الاول : أن ما ذكرتم وإن كان ممكناً إلا أن احصاء الاهلة أيسر من احصاء الأيام ، لان الاهلة اثنا عشر شهراً ، والأيام كثيرة ، ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان إلى السنين ، ثم تقسيم كل سنة إلى الشهور ، ثم تقسيم الشهور إلى الأيام ، ثم تقسيم كل يوم إلى الساعات ، ثم تقسيم كل ساعة إلى الانفاس ، أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخطأ ، ولهذا قال سبحانه (إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً) وهذا كما أن المصنف الذي يراعى حسن الترتيب يقسم تصنيفه إلى الكتب ، ثم كل كتاب إلى الأبواب ، ثم كل باب إلى الفصول ، ثم كل فصل إلى المسائل فكذا هنا الجواب عنه

(وأما السؤال الثاني) بجوابه ما ذكرتم ، الا أنه متى كان القمر مختلف الشكل ، كان معرفة

أوائل الشهور وأنصافها وأواخرها أسهل مما إذا لم يكن كذلك، وأخبر جل جلاله أنه دبر الأهله هذا التدبير العجيب لمنافع عباده في قوام دنياهم مع ما يستدلون بهذه الأحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته، كما قال تعالى (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار) إلى قوله (آيات لأولى الالباب) وقال تعالى (تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرًا منيرا) وأيضاً لو لم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبهة الفلاسفة في قولهم: أن الأجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغير إلى أحوالها، فهو سبحانه وتعالى بحكمته القاهرة أبقى الشمس على حالة واحدة، وأظهر الاختلاف في أحوال القمر ليظهر للعاقل أن بقاء الشمس على أحوالها ليس إلا بإبقاء الله وتغير القمر في إشكاله ليس إلا بتغيير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهداً على افتقارها إلى مدبر حكيم قادر قاهر، كما قال، (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) إذا عرفت هذه الجملة فنقول: أنه لما ظهر أن الاختلاف في أحوال القمر معونة عظيمة في تعيين الاوقات من الجهات التي ذكرناها به تعالى بقوله (قل هي مواقيت للناس والحج) على جميع هذه المنافع، لان تعديد جميع هذه الأمور يقضى إلى الاطناب، والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح، فلم يبق إلا الاقتصار على كونه ميقاتاً، فكان هذا الاقتصار دليلاً على الفصاحة العظيمة

أما قوله تعالى ﴿والحج﴾ ففيه اضمار تقديره وللحج كقوله تعالى (وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم) أي لأولادكم. واعلم أنا بينا أن الاهله مواقيت لكثير من العبادات، فافراد الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة، ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هي أن مواقيت الحج لا تعرف الا بالاهله. قال تعالى (الحج أشهر معلومات) وذلك لان وقت الصوم لا يعرف الا بالاهله. قال تعالى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) وقال عليه السلام «صوموا الرؤيته وافطروا الرؤيته» وأحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال رحمه الله: وهو أن أفراد الحج بالذكر إنما كان ليان أن الحج مقصور على الأشهر التي عينها الله تعالى لفرضه، وأنه لا يجوز نقل الحج من تلك الأشهر إلى أشهر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسب. والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها: أحدها: قال الحسن والاصم: كان الرجل في الجاهلية إذا هم بشيء فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه، ويبقى على هذه الحالة حولاً كاملاً، فهام الله تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيراً، وعلى هذا



تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير، لكن البر من يتق الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا كان يتطير به، بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده، ثم قال (واتقوا الله لعلمكم تفلحون) أى لتفوزوا بالخير فى الدين والدنيا، كقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب، ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا) وتتمام التحقيق فى الآية أن من رجع خائبا يقال: ما أفلح وما أنجح، فيجوز أن يكون الفلاح المذكور فى الآية هو أن الواجب عليكم أن تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين، وقد وردت الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهى عن التطير، وقال «لا عدوى ولا طيرة» وقال من «رده عن سفره تطير فقد أشرك» أو كما قال. وأنه كان يكره الطيرة ويحب الفأل الحسن، وقد عاب الله تعالى قوما تطيروا بموسى ومن معه (قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله)

(الوجه الثانى) فى سبب نزول هذه الآية. روى أن فى أول الاسلام كان إذا أحرم الرجل منهم فإن كان من أهل المدن نقب نقبا فى ظهر بيته منه يدخل ويخرج، أو يتخذ سلسبا يصعد منه سطح داره ثم ينحدر، وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الحجاب، فقيل لهم: ليس البر بتخرجكم عن دخول الباب، ولكن البر من اتقى

(الوجه الثالث) ان أهل الجاهلية إذا أحرم أحدهم نقب خلف بيته أو خيمته نقبا منه يدخل ويخرج الا الحس، وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخيثم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر ابن معاوية، وهؤلاء سموا حمسا لتشددهم فى دينهم، والحماسة الشدة، وهؤلاء متى أحرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة، ولا يستظلون الوبر، ولا يأكلون السمن والأفط، ثم أن رسول الله صلى الله عليه من باب بستان قد خرب، فأبصره ذلك الرجل الذى كان محرما فاتبعه، فقال له عليه السلام: تنح عنى. قال: ولم يارسول الله؟ قال: دخلت الباب وأنت محرم. فوقف ذلك الرجل فقال: إني رضيت بسنتك وهديك؛ وقد رأيتك دخلت فدخلت، فأنزل الله تعالى هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم فى أمر الاحرام ليس ببر، ولكن البر من اتقى مخالفة الله، وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال (وأتوا البيوت من أبوابها) فهذا ما قيل فى سبب نزول هذه الآية

(المسألة الثانية) ذكروا فى تفسير الآية ثلاثة أوجه: الاول: وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية على هذه الاحوال التى رويها فى سبب النزول، الا أن على هذا التقدير صعب الكلام فى نظم الآية، فان القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة فى تغير نور القمر، فذكر

الله تعالى الحكمة في ذلك ، وهي قوله (قل هي مواقيت للناس والحج) فأى تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر ، وبين هذه القصة ، ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه أحدها : أن الله تعالى لما ذكر أن الحكمة في اختلاف أحوال الألهة جعلها مواقيت للناس والحج ، وكان هذا الأمر من الأشياء التي اعتبروها في الحج ، لاجرم تكلم الله تعالى فيه . وثانيها : أنه تعالى إنما وصل قوله (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) بقوله (يسألونك عن الألهة) لأنه إنما اتفق وقوع القصتين في وقت واحد ، فنزلت الآية فيهما معاً في وقت واحد ، ووصل أحد الأمرين بالآخر : وثالثها : كأنهم سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الألهة ، فقيل لهم : اتركوا السؤال عن هذا الأمر الذي لا يعينكم وارجعوا إلى ما البحث عنه أهم لكم ، فإنكم تظنون أن اتيان البيوت من ظهورها بر وليس الأمر كذلك

(القول الثاني) في تفسير الآية أن قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) مثل ضربه الله تعالى لهم ، وليس المراد ظاهره ، وتفسيره أن الطريق المستقيم المعلوم ، هو أن يستدل بالمعلوم على المظنون ، فأما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذاك عكس الواجب ، وضد الحق ، وإذا عرفت هذا فنقول : انه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صناعاً مختاراً حكيماً ، وثبت أن الحكيم لا يفعل إلا الصواب البريء عن العبث والسفه ، ومتى عرفنا ذلك ، وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر في النور من فعله ، علمنا أن فيه حكمة ومصلحة ، وذلك لأن علمنا بهذا الحكيم الذي لا يفعل إلا للحكمة ، يفيدنا القطع بأن فيه حكمة ، لأنه استدلال بالمعلوم على المجهول ، فأما أن يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بحكيم ، فهذا الاستدلال باطل ، لأنه استدلال بالمجهول على التمدح في المعلوم ، إذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) يعني انكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر ، صرتم شاكين في حكمة الخالق ، فقد أتيتم الشيء لامن البر ولا من كمال العقل ، إنما البر بأن تأتوا البيوت من أوبائها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها ، على هذا المجهول . فتقطعوا بأن فيه حكمة بالغة ، وان كنتم لاتعملونها ، فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح ، واتيائها من أوبائها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم ، وهذا طريق مشهور في الكناية ، فان من أرشد غيره إلى الوجه الصواب يقول له : ينبغي أن تأتي الأمر من بابه ، وفي ضده يقال : انه ذهب إلى الشيء من غير بابه ، قال تعالى (فنبذوه وراء ظهورهم) وقال (واتخذتموه وراءكم ظهرياً) فلما كان هذا طريقاً مشهوراً معتاداً في الكنايات ، ذكره الله تعالى ههنا ، وهذا

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ  
الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾

تأويل المتكلمين ، ولا يصح تفسير هذه الآية ، فان تفسيرها بالوجه الاول يطرق إلى الآية سواء الترتيب ، وكلام الله منزه عنه

(القول الثالث) في تفسير الآية ما ذكره أبو مسلم ، أن المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسيء ، فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله له ، فيحرمون الحلال ويحلون الحرام ، فذكر إتيان البيوت من ظهورها مثل مخالفة الواجب في الحج وشهوره (المسألة الثالثة) قوله تعالى (ولكن البر من اتقى) تقديره : ولكن البر من اتقى فهو كقوله (ولكن البر من آمن بالله) وقد تقدم تقريره

(المسألة الرابعة) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم ، وقالون عن نافع (البيوت) بكسر الباء لأنهم استقلوا الخروج من ضمة باء إلى ياء ، والباقون بالضم على الأصل والقراء فيها وفي نظائرها نحو بيوت ، وعيون ، وجيوب : مذاهب واختلافات يطول تفصيلها

أما قوله (واتقوا الله) فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته (لعلمكم تفلحون) لكي تفلحوا ، والفلاح هو الظفر بالبغية ، قالت المعتزلة : وهذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم ، لأنه لا تخصيص في الآية والله أعلم

(الحكم العاشر) ما يتعلق بالقتال

قوله تعالى «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين» وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) انه تعالى أمر بالاستقامة في الآية المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة الله تعالى فقال (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها) وأمر بالتقوى في طريق طاعة الله ، وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم ، وانتقوى عمل ، وليس التكليف إلا في هذين ، ثم لما أمر بالتقوى أمر في هذه الآية بأشد أقسام التقوى وأشقها على النفس ، وهو قتل أعداء الله فقال (وقاتلوا في سبيل الله)

(المسألة الثانية) في سبب النزول قولان : الأول : قال الربيع وابن زيد : هذه الآية أول آية

نزلت في القتال ، فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتل ، ويكف عن قتال من تركه ، وبقي على هذه الحالة إلى أن نزل قوله تعالى (اقتلوا المشركين)

والقول الثاني : أنه عليه الصلاة والسلام خرج بأصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدم المشركون عن دخول البيت فأقام شهراً لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود إليهم في العام اقبال ، ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف وينحر الهدى ويفعل ما شاء ، فرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ، ثم عاد إلى المدينة وتجهز في السنة القابلة ، ثم خاف أصحابه من قريش أن لا يفوا بالوعد ويصدوم عن المسجد الحرام وأن يقاتلهم ، وكانوا كارهين لمقاتلتهم في الشهر الحرام وفي الحرم ، فأنزل الله تعالى هذه الآيات ، وبين لهم كيفية المقاتلة ان احتاجوا إليها ، فقال (وقاتلوا في سبيل الله)

(المسألة الثالثة) (وقاتلوا في سبيل الله) أى في طاعته وطلب رضوانه ، روى أبو موسى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن يقاتل في سبيل الله ، فقال : هو من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ، ولا يقاتل رياء ولا سمعة .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في المراد بقوله (الذين يقاتلونكم) على وجوه : أحدها : وهو قول ابن عباس . المراد منه : قاتلوا الذين يقاتلونكم . أما على وجه الدفع عن الحج ، أو على وجه المقاتلة ابتداء ، وهذا الوجه موافق لما روينا عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية . وثانيها : قاتلوا كل من له قدرة وأهلية على القتال . وثالثها : قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جنح للسلم ، قال تعالى (وان جنحوا للسلم فاجنح لها) واعلم أن القول الأول أقرب إلى الظاهر ، لأن ظاهر قوله تعالى (الذين يقاتلونكم) يقتضى كونهم فاعلين للقتال ، فأما المستعد للقتال والمتأهل له قبل إقدامه عليه ، فإنه لا يوصف بكونه مقاتلاً إلا على سبيل المجاز .

(المسألة الخامسة) من الناس من قال : هذه الآية منسوخة ، وذلك لأن هذه الآية دلت على أن الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ، ونهى عن قتال غير المقاتلين ، بدليل أنه قال (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) ثم بعده : ولا تعتدوا هذا القدر ، ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم ثبت أن هذه الآية مانعة من قتال غير المقاتلين ، ثم قال تعالى بعد ذلك (واقتلوهم حيث ثقتموهم) فاقضى هذا حصول الأول في قتال من لم يقاتل ، فدل على أن هذه الآية منسوخة .

ولقاتل أن يقول : نسلم أن هذه الآية دالة على الامر بقتال من لم يقاتلنا ، لكن هذا الحكم

وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ  
 مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ  
 فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ «١٩١» فَإِنْ اتَّهَمُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٩٢»

أما قوله : انها دالة على المنع من قتال من لم يقاتلنا ، فهذا غير مسلم ، وأما قوله تعالى (ولا تعتدوا) فهذا يحتمل وجوها أخر سوى ما ذكرتم ، منها أن يكون المعنى : ولا تبدؤا في الحرم بقتال ، ومنها أن يكون المراد : ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد ، أو بالحيلة أو بالمفاجأة من غير تقديم دعوة ، أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني ، وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة

فان قيل : هب أنه لانسخ في الآية ، ولكن ما السبب في أن الله تعالى أمر أولا بقتال من يقاتل ، ثم في آخر الأمر أذن في قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا قلنا : لان في أول الأمر كان المسلمون قليلين ، فكانت الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة ، فلما قوى الاسلام وكثر الجمع ، وأقام من أقام منهم على الشرك ، بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال ، حصل اليأس من اسلامهم ، فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق

(المسألة السادسة) المعتزلة احتجوا بقوله تعالى (إن الله لا يحب المعتدين) قالوا : لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبخلقهم لما صح هذا الكلام . وجوابه قد تقدم والله أعلم قوله تعالى (واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان اتهموا فان الله غفور رحيم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الثقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقيف سريع الاخذ لأقرانه . قال :

فاما ثقفتوني فاقتلوني فمن أثقف فليس إلى خلود

ثم نقول قوله تعالى (اقتلوهم) الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وإن كان الغرض به لازماً لكل مؤمن ، والضمير في قوله (اقتلوهم) عائد إلى الذين أمر بقتلهم في الآية الأولى وهم الكفار من أهل مكة ، فأمر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا في الحل والحرم ، وفي الشهر الحرام ، وتحقيق القول أنه تعالى أمر بالجهاد في الآية الأولى بشرط اقدم الكفار على المقاتلة ، وفي هذه الآية زاد في التكليف فأمر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا ، واستثنى منه المقاتلة عند المسجد الحرام .

(المسألة الثانية) نقل عن مقاتل أنه قال : ان الآية المتقدمة على هذه الآية ، وهي قوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) منسوخة بقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) وهذا الكلام ضعيف أما قوله : ان قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) منسوخ بهذه الآية ، فقد تقدم إبطاله ، وأما قوله : ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ ، وأما قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) منسوخ بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) فهو خطأ أيضاً لأنه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم ، وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق ثبت أن قوله ضعيف ، ولأنه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى

أما قوله تعالى (وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) ففيه بحثان :

(البحث الأول) أن الاخراج يحتمل وجهين : أحدهما : أنهم كلفوهم الخروج قهراً . والثاني أنهم بالنوا في تخريفهم وتشديد الأمر عليهم ، حتى صاروا مضطرين الى الخروج

(البحث الثاني) أن صيغة «حيث» تحتمل وجهين : أحدهما : أخرجوهم من الموضع الذي أخرجوكم ، وهو مكة . والثاني : أخرجوهم من منازلكم . إذا عرفت هذا فنقول : أن الله تعالى أمر المؤمنين بأن يخرجوا أولئك الكفار من مكة ان أقاموا على شركهم ان تمكنوا منه ، ولكنه كان في المعلوم أنهم يتمكنون منه فيما بعد ، ولهذا السبب أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ، ثم أجلهم أيضاً من المدينة . وقال عليه الصلاة والسلام «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»

أما قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) ففيه وجود : أحدها : وهو منقول عن ابن عباس : أن المراد من الفتنة الكفر بالله تعالى ، وإنما سمي الكفر بالفتنة لأنه فساد في الأرض يؤدي الى

الظلم والمهرج ، وفيه الفتنة ، وإنما جعل الكفر أعظم من القتل ، لأن الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم ، والقتل ليس كذلك ، والكفر يخرج صاحبه به عن الأمة ، والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل ، وروى في سبب نزول هذه الآية أن بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام . فالؤمنون عابوه على ذلك ، فأنزله الله تعالى هذه الآية ، فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام ، فان اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام أعظم من ذلك . وثانها : أن الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ، ثم صار اسما لكل ما كان سبياً للامتحان تشبيهاً بهذا الأصل ، والمعنى : أن اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين ، وعلى تشديد الأمر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك الأهل والوطن هرباً من إضلالهم في الدين ، وتخليصاً للنفس مما يخافون ويحذرون . فتنة شديدة بل هي أشد من القتل الذي يقتضى التخلص من غموم الدنيا وآفاتنا ، وقال بعض الحكماء : ما أشد من هذا القتل الذي أوجه عليكم جزاء غير تلك الفتنة

(الوجه الثالث) أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم ، فكانه قيل : اقتلوهم من حيث ثققتموهم . واعلم أن وراء ذلك من عذاب الله ما هو أشد منه ، كقوله (ونحن نربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده) واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز ، وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب ، قال تعالى (يوم هم على النار يفتنون) ثم قال عقيبه (ذوقوا فتنتكم) أى عذابكم ، وقال (ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات) أى عذبوهم ، وقال (فاذا أودى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله) أى عذابهم كعذابه

(الوجه الرابع) أن يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام ، أشد من قتلكم اياهم في الحرم ، لأنهم يسعون في المنع من العبودية والطاعة التي ما خلقت الجن والانس الا لها (الوجه الخامس) أن ارتداد المؤمن أشد عليه من أن يقتل محقاً والمعنى : وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ولو أتى ذلك على أنفسكم فانكم ان قتلتم وأتمت على الحق كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من أن ترتدوا عن دينكم أو تسكسلوا في طاعة ربكم

أما قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) ففيه مسألتان (المسألة الأولى) هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة ، وقد كان من قبل شرطاً في كل القتال وفي الأشهر الحرم (المسألة الثانية) قرأ حمزة والكسائي (ولا تقتلوهم حتى يقاتلوكم فان قتلوكم) كله بغير ألف ،

والباقون جميع ذلك بالالف ، وهو في المصحف بعير ألف ، وإنما كتبت كذلك للإيجاز ، كما كتبت «الرحمن» بعير ألف ، وكذلك «صالح» وما أشبه ذلك من حروف المدواللين ، قال القاضي رحمه الله: القراءتان المشهورتان إذا لم يتناف العمل بهما وجب العمل بهما ، كما يعمل بالآيتين إذا لم يتناف العمل بهما ، وما يقتضيه هاتان القراءتان المشهورتان لا تنافي فيه ، فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه ، يروى أن الأعمش قال لحزمة : أ رأيت قراءتك إذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره ؟ فقال حمزة : ان العرب إذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا ، وإذا ضرب رجل منهم قالوا ضربنا

(المسألة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في مسألة الملتجئ الى الحرم ، وقالوا : لما لم يجوز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر كان أولى ، وتمام الكلام فيه في كتب الخلاف

أما قوله تعالى (فان اتهموا فان الله غفور رحيم) فاعلم أنه تعالى أوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره ، وكان يجوز أن يقدر أن ذلك القتال لا يزول وان اتهموا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود أن التوبة لا تزيله ، فقال تعالى بعد ما أوجب القتل عليهم (فان اتهموا فان الله غفور رحيم) بين بهذا أنهم متى اتهموا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ، ونظيره قوله تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس : فان اتهموا عن القتال . وقال الحسن : فان اتهموا عن الشرك (حجة القول الأول) أن المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة ، فكان قوله (فان اتهموا) محمولا على ترك المقاتلة

(حجة القول الثاني) أن الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال ، بل بترك الكفر (المسألة الثانية) الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة إلا بأمرين : أحدهما : التوبة ، والآخر ، التمسك بالاسلام ، وان كان قد يقال في الظاهر لمن أظهر الشهادتين : انه انتهى عن الكفر إلا أن ذلك إنما يؤثر في حقن الدم فقط ، أما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس إلا ما ذكرنا

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن التوبة من كل ذنب مقبولة ، وقول من قال : التوبة عن القتل العمدة غير مقبولة خطأ ، لأن الشرك أشد من القتل ، فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى ، وأيضاً فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافراً كونه قاتلاً ، فلما دلت الآية على



وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ اتَّهَمُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا

عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٩٣﴾

قبول توبة كل كافر ، دل على أن توبته إذا كان قاتلا مقبولة والله أعلم  
قوله تعالى ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان اتهموا فلا عدوان إلا  
على الظالمين﴾  
فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال القوم : هذه الآية ناسخة ، لقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد  
الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، والصحيح أنه ليس كذلك ، لأن البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام نفت  
حرمته ، أقصى ما في الباب أن هذه الصفة عامة ، ولكن مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو الصحيح  
أن العام سواء كان مقدما على المخصص أو متأخرا عنه ، فانه يصير مخصوصا به والله أعلم  
﴿المسألة الثانية﴾ في المراد بالفتنة ههنا وجوه : أحدها : أنها الشرك والكفر ، قالوا : كانت  
فتنتهم أنهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ، حتى ذهبوا الى الحبشة  
ثم واطبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن يتركوا  
دينهم ويرجعوا كفارا ، فأزل الله تعالى هذه الآية ، والمعنى : قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم  
عن دينكم ، فلا تقعوا في الشرك . وثانيها : قال أبو مسلم : معنى الفتنة ههنا الجرم ، قال : لأن الله  
تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي إذا بدؤا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده  
من أنواع المضار .

فان قيل : كيف يقال (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) مع علمنا بأن قتالهم لا يزيل الكفر  
وليس يلزم من هذا أن خبر الله لا يكون حقا  
قلنا الجواب من وجهين : الأول : أن هذا محمول على الأغلب ، لأن الأغلب عند قتالهم زوال  
الكفر والشرك ، لأن من قتل فقد زال كفره ، ومن لا يقتل يخاف منه الثبات على الكفر ، فاذا  
كان هذا هو الأغلب جاز أن يقال ذلك

﴿الجواب الثاني﴾ أن المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر ، لأن الواجب على المقاتل  
للكفار أن يكون مراده هذا ، ولذلك متى ظن أن من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ  
فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ «١٩٤»

عليه العدول عنه

أما قوله تعالى ﴿ويكون الدين لله﴾ (ويكون الدين لله) فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك ، لأنه ليس بين الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة ، والمراد منه أن يكون تعالى هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع غيره ، فصار التقدير كأنه تعالى قال : وقتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الإسلام ، وحتى يزول ما يؤدي إلى العقاب ويحصل ما يؤدي إلى الثواب ، ونظيره قوله تعالى (تقاتلونهم أو يسلمون) وفي ذلك بيان أنه تعالى إنما أمر بالقتال لهذا المقصود

أما قوله تعالى ﴿فان اتهموا﴾ فالمراد : فان اتهموا عن الأمر الذي لأجله وجب قتالهم ، وهو اما كفرهم أو قتالهم ، فعند ذلك لا يجوز قتالهم ، وهو كقوله تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف)

أما قوله تعالى ﴿فلا عدوان إلا على الظالمين﴾ ففيه وجهان : الأول : فان اتهموا فلا عدوان ، أى فلا قتل إلا على الذين لا ينتهون على الكفر ، فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون لأنفسهم ، على ما قال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم)

فان قيل : لم سمي ذلك القتل عدوانا مع أنه في نفسه حق و صواب ؟

قلنا : لأن ذلك القتل جزاء العدوان ، فصح إطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، ومكروا ومكر الله . فيسخرن منهم سخر الله منهم) والثاني : ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال . كنتم أتم ظالمين فنسأط عليكم من يعتدى عليكم

قوله تعالى ﴿الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾

اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ، ذكر في هذه الآية ما يزيل ذلك ، فقال (الشهر الحرام بالشهر الحرام) وفيه وجوه : أحدها : روى عن ابن عباس ومجاهد والضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة . وكان ذلك في ذى القعدة

سنة ست من الهجرة ، فصدّه أهل مكة عن ذلك ، ثم صالحوه على أن ينصرف ويعود في العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة أيام ، فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام القابل وهو في ذى القعدة سنة سبع ، ودخل مكة واعتمر ، فأُنزل الله تعالى هذه الآية ، يعني أنك دخلت الحرم في الشهر الحرام ، والقوم كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر ، فهذا الشهر بذاك الشهر وثانيها : ما روى عن الحسن أن الكفار سمعوا أن الله تعالى نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم في الأشهر الحرم ، فأرادوا مقاتلته ، وظنوا أنه لا يقاتلهم ، وذلك قوله تعالى (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام) فأُنزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم في هذه الواقعة ، فقل (الشهر الحرام بالشهر الحرام) أي من استحل دمكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوه فيه . وثالثها : ما ذكره قوم من المتكلمين ، وهو أن الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله ، فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم ، فالشهر الحرام من جانبنا ، مقابل بالشهر الحرام من جانبكم ، والحاصل في الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والأفعال القبيحة ، فكيف جعلوه سبياً في أن يمنع للقتال من شرهم وفسادهم أما قوله تعالى ﴿والحرمات قصاص﴾ فالحرمات جمع حرمة ، والحرمة ما منع من انتهاكها والقصاص المساواة ، وإذا عرفت هذا ففي هذه الآية تعود تلك الوجوه

﴿أما على الوجه الأول﴾ فهو أن المراد بالحرمات : الشهر الحرام . والبلد الحرام ، وحرمة الاحرام . فقوله (الحرمات قصاص) معناه أنهم لما أضعوا هذه الحرمات في سنة ست فقدوا قوتهم حتى قضيتموها على زعمكم في سنة سبع

﴿وأما على الوجه الثاني﴾ فهو أن المراد : ان أقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم أتم أيضاً ، قال الزجاج : وعلم الله تعالى بهذه الآية أنه ليس للمسلمين أن ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الابتداء ، بل على سبيل القصاص ، وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية ، وهو قوله (ولاتقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) وبما بعدها وهو قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

﴿أما على القول الثالث﴾ فقوله (والحرمات قصاص) يعني حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر ، فهما مثلان ، والقصاص هو المثل ، فلما لم يمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن القتال

أما قوله تعالى ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ فالمراد منه : الأمر

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ

يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾

بما يقابل الاعتداء من الجزاء، والتقدير: فن اعتدى عليكم فقابلوه. والسبب في تسميته اعتداءً قد تقدم، ثم قال (واتقوا الله) وقد تقدم معنى التقوى، ثم قال (واعلموا أن الله مع المتقين) أى بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم، وهذا من أقوى الدلائل على أنه ليس بجمم ولا في مكان، إذ لو كان جسماً لكان في مكان معين، فكان إما أن يكون مع أحد منهم ولم يكن مع الآخر، أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من أجزائه وبعض من أبعاضه تعالى الله عنه علواً كبيراً

قوله تعالى ﴿وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين﴾ اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين: الأول أنه تعالى لما أمر بالقتال، والاشتغال بالقتال لا يتيسر إلا بالآلات وأدوات يحتاج فيها إلى المال، وربما كان ذو المال عاجزاً عن القتال، وكان الشجاع القادر على القتال فقيراً عديم المال، فلهذا أمر الله تعالى الأغنياء بأن ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال. والثاني: يروى أنه لما نزل قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) قال رجل من الحاضرين: والله يارسول الله مالنا زاد وليس أحد يطعمنا فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا في سبيل الله، وأن يتصدقوا، وأن لا يكفوا أيديهم عن الصدقة ولو بشق تمره تحمل في سبيل الله فهلكوا، فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم

واعلم أن الاتفاق هو صرف المال إلى وجوه المصالح، فلذلك لا يقال في المضيع: أنه منفق فإذا قيد الاتفاق بذكر سبيل الله، فأراد به في طريق الدين، لأن السبيل هو الطريق، وسبيل الله هو دينه، فكل ما أمر الله به في دينه من الاتفاق فهو داخل في الآية سواء كان اتفاقاً في حج أو عمرة أو كان جهاداً بالنفس، أو تجهيزاً للغير، أو كان اتفاقاً في صلة الرحم، أو في الصدقات، أو على العيال، أو في الزكوات والكفارات، أو عمارة السبيل: وغير ذلك، إلا أن الأقرب في هذه الآية وقد تقدم ذكر الجهاد أنه يراد به الاتفاق في الجهاد، بل قال (وأنفقوا في سبيل الله) لوجهين: الأول: أن هذا كالتنبيه على العلة في وجوب هذا الاتفاق. وذلك لأن المال مال الله فيجب انفاقه في سبيل الله، ولأن المؤمن إذا سمع ذكر الله اهتز ونشط فيسهل عليه اتفاق المال

الثاني : أن هذه الآية إنما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة لقضاء العمرة ، وكانت تلك العمرة لا بد من أن تفضى إلى القتال ان منعهم المشركون ، فكانت عمرة وجهادا ، واجتمع فيه المعنيان ، فلما كان الأمر كذلك ، لاجرم قال تعالى (وأنفقوا في سبيل الله) ولم يقل:وأنفقوا في الجهاد والعمرة

أما قوله تعالى ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو عبيدة والزجاج «التهلكة» الهلاك يقال : هلك يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة : قال الخارزنجي : لا أعلم في كلام العرب مصدراً على تفعلة بضم العين إلا هذا ، قال أبو علي : قد حكى سيويه : التنصرة والتسترة ، وقد جاء هذا المثال اسماعيلياً مصدر ، قال : ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف : ويجوز أن يقال أصله التهلكة ، كالتجربة والتبصرة على أنها مصدر هكذا فأبدلت الضمة بالكسرة ، كما جاء الجوار في الجوار

وأقول : اني لا تعجب كثيراً من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه المواضع ، وذلك أنهم لو وجدوا شعراً مجهولاً يشهد لما أرادوه فرحوا به ، واتخذوه حجة قوية ، فورود هذا اللفظ في كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة ، أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها

﴿المسألة الثانية﴾ انفقوا على أن الباء في قوله (بأيديكم) تقتضى إما زيادة أو نقصاناً فقال قوم : الباء زائدة واتقدير : ولا تلقوا أيديكم إلى التهلكة . وهو كقوله : جذبت الثوب بالثوب ، وأخذت القلم بالقلم فيما لفتان مستعملتان مشهورتان ، أو المراد بالأيدي الأناصير كقوله (بما قدمت يدك) أو (بما كسبت أيديكم) فالتقدير : ولا تلقوا بأنفسكم إلى التهلكة . وقال آخرون : بل هنا حذف . والتقدير : ولا تلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكة

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) اختلف المفسرون فيه ، فمنهم من قال : انه راجع إلى نفس النفقة ، ومنهم من قال : انه راجع إلى غيرها . أما الأولون فقد كروا فيه وجهين الأول : أن لا ينفقوا في مهمات الجهاد أموالهم ، فيستولى العدو عليهم ويهلكهم ، وكأنه قيل : إن كنت من رجال الدين فأنفق مالك في سبيل الله وفي طلب مرضاته ، وإن كنت من رجال الدنيا فأنفق مالك في دفع الهلاك والضرر عن نفسك

﴿الوجه الثاني﴾ أنه تعالى لما أمره بالانفاق نهاه عن أن ينفق كل ماله ، فان انفاق كل المال يفضى إلى التهلكة عند الحاجة الشديدة إلى الماء كقول والمشروب والملبوس . فكان المراد منه ما ذكره

في قوله (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) وفي قوله (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) وأما الذين قالوا: المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها: أحدها: أن يخلوا بالجهاد فيتعرضوا للهلاك الذي هو عذاب النار، لخطئهم بذلك على التمسك بالجهاد، وهو كقوله (لهلك من هلك عن بينة) وثانيها: المراد من قوله (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) أي لا تقتحموا في الحرب بحيث لا ترجون النفع، ولا يكون لكم فيه إلا قتل أنفسكم، فإن ذلك لا يحل، وإنما يجب أن يقتحم إذا طمع في النكاية وإن خاف القتل، فأما إذا كان آيساً من النكاية، وكان الأغلب أنه مقتول فليس له أن يقدم عليه، وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب، ونقل عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: في هذه الآية هو الرجل يستقل بين الصنفين ومن الناس من طعن في هذا التأويل، وقال: هذا القتل غير محرم. واحتج عليه بوجوه: الأول: روى أن رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو، فصاح به الناس فألقى يده إلى التهلكة، فقال أبو أيوب الأنصاري: نحن أعلم بهذه الآية، وإنما نزلت فينا: صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد، فلما قوى الإسلام وكثر أهله، رجعنا إلى أهلنا وأموالنا وتصلحنا. فكانت التهلكة الإقامة في الأهل والمال وترك الجهاد. والثاني: روى الشافعي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة، فقال له رجل من الأنصار: أرأيت يا رسول الله إن قتلت صابراً محتسباً؟ قال عليه الصلاة والسلام: لك الجنة فانغمس في جماعة العدو فقتلوه بين يدي رسول الله، وأن رجلا من الأنصار ألقى درعا كانت عليه حين ذكر النبي عليه الصلاة والسلام الجنة. ثم انغمس في العدو فقتلوه. والثالث: روى أن رجلا من الأنصار تخلف عن بني معاوية، فرأى الطير عكوفاً على من قتل من أصحابه، فقال لبعض من معه سأقدم إلى العدو فيقتلوني، ولا تخلف عن مشهد قتل فيه أصحابي. ففعل ذلك. فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال فيه قولاً حسناً. الرابع: روى أن قوما حاصروا حصناً، فقاتل رجل حتى قتل فقيل ألقى يده إلى التهلكة. فبلغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك، فقال: كذبوا أليس يقول الله تعالى (ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله) ولمن نصر ذلك التأويل أن يجيب عن هذه الوجوه، فيقول: أنا إنما حرمتنا القاء النفس في صف العدو إذا لم يتوقع إيقاع نكاية منهم، فأما إذا توقع فتحن نجوز ذلك، فلم قلتم أنه يوجد هذا المعنى في هذه الوقائع

(الوجه الثالث) في تأويل الآية أن يكون هذا متصلاً بقوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) أي فإن قاتلوكم في الشهر الحرام، فقاتلواكم فيه فإن الحرمات قصاص. مجازوا

وَأَمْوَا الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ لِلَّهِ فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا

اعتداءهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على أن تستسلبوا لمن قاتلكم قهلكوا بترككم القتال ، فانكم بذلك تكونون ملقين بأيديكم إلى التهلكة

(الوجه الرابع) في التأويل أن يكون المعنى: أنفقوا في سبيل الله ولا تقولوا: إنا نخاف الفقران أنفقنا قهلك ولا يبقى معنا شيء ، فهو أن يجعلوا أنفسهم هالكين بالانفاق ، والمراد من هذا الجمل واللقاء الحكم بذلك ، كما يقال جعل فلان فلانا هالكا وألقاه في الهلاك إذا حكم عليه بذلك

(الوجه الخامس) ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ، هو الرجل يصيب الذنب الذي يرى أنه لا ينفعه معه عمل فذاك هو القاء النفس إلى التهلكة ، فالحاصل أن معناه النهي عن القنوط عن رحمة الله لأن ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب

(الوجه السادس) يحتمل أن يكون المراد وأنفقوا في سبيل الله ، ولا تلقوا ذلك الانفاق في التهلكة والاحباط ، وذلك بأن تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه إما بتذكير المنه أو بذكر وجوه الرياء والسمعة، ونظيره قوله تعالى (ولا تبطلوا أعمالكم)

أما قوله تعالى (وأحسنوا إن الله يحب المحسنين) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه . الأول : أنه مشتق من فعل الحسن ، وأنه كثر استعماله فيمن ينفع غيره بنفع حسن ، من حيث ان الاحسان حسن في نفسه ، وعلى هذا التقدير ، فالضرب والقتل إذا حسنا كان فاعلهما محسنا . الثاني: أنه مشتق من الاحسان ، ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا إلا اذا كان فعله حسنا واحسانا معاً ، فلا اشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين

(المسألة الثانية) قوله (وأحسنوا) فيه وجوه : أحدها : قال الأصم : أحسنوا في فرائض الله . وثانيها : وأحسنوا في الانفاق على من تلممكم مؤنته ونفقته ، والمقصود منه أن يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا ، وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله ، ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه

وأما قوله (إن الله يحب المحسنين) فهو ظاهر ، وقد تقدم تفسيره مرارا

قوله تعالى (وَأَمْوَا الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ لِلَّهِ فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ

رُؤُسِكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيَ مَحَلَّهُ

حتى يبلغ الهدى محله

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) «الحج» في اللغة عبارة عن القصد، وإنما يقال: حج فلان الشيء إذا قصده مرة بعد أخرى، وأدام الاختلاف إليه، و«الحجة» بكسر الحاء السنة، وإنما قيل لها حجة لأن الناس يحجون في كل سنة، وأما في الشرع فهو اسم لأفعال مخصوصة، منها أركان، ومنها أبعاض، ومنها هيئات، فالأركان ما لا يحصل التحلل حتى يأتي به، والابعاض هي الواجبات التي إذا ترك منها شيء يجبر بالدم، والهيئات ما لا يجب الدم على تركها، والأركان عندنا خمسة: الإحرام والوقوف بعرفة، والطواف بالبيت، والسعي بين الصفا والمروة، وفي حلق الرأس أو تقصيره قولان: أحدهما أنه نسك لا يحصل انتحل إلا به، وأما الأبعاض فهي الإحرام من الميقات، والمقام بعرفة إلى الغروب في قول، والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر في قول، ورمي جمرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالي التشريق في قول، ورمي أيامها

وأما سائر أعمال الحج فهي سنة

وأما أركان العمرة فهي أربعة: الإحرام، والطواف، والسعي، وفي الحلق قولان، ثم المعتمر بعدما فرغ من السعي فإن كان معه هدى ذبحه ثم حلق أو قصر، ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدى

(المسألة الثانية) قوله تعالى (وَأْتَمُوا) أمر بالآتمام، وهل هذا الأمر مطلق أو مشروط بالدخول فيه، ذهب أصحابنا إلى أنه مطلق، والمعنى: افعلوا الحج والعمرة على نعت الكمال والتمام. والقول الثاني: وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه: إن هذا الأمر مشروط، والمعنى أن من شرع فيه فليتمه قالوا: ومن الجائز أن لا يكون الدخول في الشيء واجباً إلا أن بعد الدخول فيه يكون آتمامه واجباً، وفائدة هذا الخلاف أن العمرة واجبة عند أصحابنا، وغير واجبة عند أبي حنيفة رحمه الله حجة أصحابنا من وجوه

(الحجة الأولى) قوله تعالى (وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ) وجه الاستدلال به أن الآتمام قد يراد به فعل الشيء كاملاً تاماً، ويحتمل أن يراد به إذا شرعتم في الفعل فأتمموه، وإذا ثبت الاحتمال وجب أن يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك، أما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى (وإذا



ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فآتمهن) أى فعلهن على سبيل التهام والكمال ، وقوله تعالى (ثم أمموا الصيام إلى الليل) أى فافعلوا الصيام تاماً إلى الليل ، وحمل اللفظ على هذا أولى من قول من قال : المراد فاشرعوا في الصيام ثم أمموه ، لأن على هذا التقدير يحتاج إلى الاضمار ، وعلى التقدير الذى ذكرناه لا يحتاج إليه ، ثبت أن قوله (وأمموا الحج) يحتمل أن يكون المراد منه الايمان به على نعت الكمال والتهام فوجب حمله عليه ، أقصى ما فى الباب أنه يحتمل أيضاً أن يكون المراد منه انكم إذا شرعتم فيه فأمموه ، إلا أن حمل اللفظ على الوجه الاول أولى ، ويدل عليه وجوه : الاول : أن حمل الآية على الوجه الثانى يقتضى أن يكون هذا الأمر مشروطاً ، ويكون التقدير : أمموا الحج والعمرة لله ان شرعتم فيهما ، وعلى التأويل الاول الذى نصرناه لا يحتاج إلى إضمار هذا الشرط ، فكان ذلك أولى . والثانى : أن أهل التفسير ذكروا أن هذه الآية هى أول آية نزلت فى الحج . فحملها على إيجاب الحج أولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع فيه . الثالث : قرأ بعضهم (وأقيموا الحج والعمرة لله) وهذا وإن كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد ، لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل . الرابع : أن الوجه الذى نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ، ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما ، والتأويل الذى ذكرتم لا يفيد إلا أصل الوجوب ، فكان الذى نصرناه أكبر فائدة ، فكان حمل كلام الله عليه أولى . الخامس : أن الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه أولى ، والقول بإيجاب الحج والعمرة معاً أقرب إلى الاحتياط ، فوجب حمل اللفظ عليه . السادس : هب أنا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام ، لكننا نقول : اللفظ دل على وجوب الاتمام جزماً ، وظاهر الأمر للوجوب ، فكان الاتمام واجبا جزماً والاتمام مسبوق بالشروع ، وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب ، فيلزم أن يكون الشروع واجبا فى الحج وفى العمرة . السابع : روى عن ابن عباس أنه قال : والذى نفسى بيده انها لقرينتها فى كتاب الله . أى ان العمرة لقرينة الحج فى الأمر بهما فى كتاب الله ، يعنى فى هذه الآية ، فكان كقوله (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) فهذا اتمام تقرير هذه الحجة فان قيل : قرأ على وابن مسعود والشعبي (والعمرة لله) بالرفع وهذا يدل على أنهم قصدوا اخراج العمرة عن حكم الحج فى الوجوب

قلنا : هذا مدفوع من وجوه : الاول : أن هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة . الثانى : أن فيها ضعفا فى العربية ، لأنها تقتضى عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية . الثالث : أن قوله (والعمرة لله) معناه أن العمرة عبادة الله ، وبمجرد كونها عبادة الله لا ينافى وجوبها ، والواقع

التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز. الرابع: أنه لما كان قوله (والعمرة لله) معناه: والعمرة عبادة الله. وجب أن يكون العمرة مأموراً بها لقوله تعالى (وما أمروا الا ليعبدوا الله) والأمر للوجوب، وحينئذ يحصل المقصود

(الحجة الثانية) في وجوب العمرة أن قوله تعالى (يوم الحج الأكبر) يدل على وجوب حج أصغر على ما عليه حقيقة أفلح، وما ذاك إلا العمرة بالاتفاق. وإذا ثبت أن العمرة حج، وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى (وأتموا الحج) ولقوله (ولله على الناس حج البيت)

(الحجة الثالثة) في المسألة أحاديث منها ما أورده ابن الجوزي في المتفق بين الصحيحين أن جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام، فقال: أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن تقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج وتعتقر. وروى النعمان بن سالم عن عمر بن أوس عن أبي رزين أنه سأل النبي عليه الصلاة والسلام فقال: ان أبي شيخ كفي أدرك الاسلام، ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الطعن، فقال عليه الصلاة والسلام: حج عن أبيك واعتمر. فأمر بهما، والأمر للوجوب، ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت أنه عليه الصلاة والسلام قال «الحج والعمرة فرضان لا يضرك بأيهما بدأت» ومنها ما روت عائشة رضي الله عنها بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين، قالت: قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد؟ فقال عليه الصلاة والسلام: عليهن جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة.

(الحجة الرابعة) في وجوب العمرة، قال الشافعي رضي الله عنه: اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج، ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الأشبه أن يبادر الى الحج الذي هو واجب، وحجة من قال: العمرة ليست واجبة وجوه:

(الحجة الأولى) قصد الأعرابي الذي سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن أركان الاسلام فعله الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، فقال الأعرابي: هل على غير هذا؟ قال: لا الا أن تطوع. فقال الأعرابي: لا أزيد على هذا ولا أنقص. فقال عليه الصلاة والسلام: أفلح الأعرابي إن صدق. وقال عليه الصلاة والسلام «بني الاسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت» وقال عليه الصلاة والسلام «صلوا خمسكم، وزكوا أموالكم، وحجوا بيتكم، تدخلوا الجنة ربكم» فهذه أخبار مشهورة كالتواترة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردها، وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن العمرة أو اجبة هي أم لا؟ فقال: لا وان تعتمر خير لك. وعن معاوية

الضريز ، عن أبي صالح الحنفي ، عن أبي هريرة رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «الحج جهاد والعمرة تطوع»

والجواب من وجوه : أحدها : أن ما ذكرتم أخبار آحاد فلا تعارض القرآن . وثانيها : لعل العمرة ما كانت واجبة عند ما ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الأحاديث ، ثم نزل بعدها قوله (وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) وهذا هو الأقرب ، لأن هذه الآية إنما نزلت في السنة السابعة من الهجرة . وثالثها : أن قصة الأعرابي مشتملة على ذكر الحج ، وليس فيها بيان تفصيل الحج ، وقد بينا أن العمرة حج لأنها هي الحج الأصغر ، فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة ، وأما حديث محمد بن المنكدر فقالوا : رواية حجاج بن أرطاة وهو ضعيف

(المسألة الثالثة) اعلم أن الحج على ثلاثة أقسام : الأفراد ، والقران ، والتمتع ، فالأفراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من أذى الحل ، أو يعتمر قبل أشهر الحج ، ثم يحج في تلك السنة ، والقران أن يحرم بالحج والعمرة معاً في أشهر الحج بأن ينويهما بقلبه ، وكذلك لو أحرم بالعمرة في أشهر الحج ، ثم قبل الطواف أدخل عليها الحج يصير قراناً ، والتمتع هو أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج ويأتي بأعمالها ثم يحج في هذه السنة ، وإنما سمي تمتعاً لأنه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل أن يحرم بالحج

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس في الأفضل من هذه الثلاثة فقال الشافعي رضى الله عنه : أفضلها الأفراد . ثم التمتع ، ثم القران ، وقال في اختلاف الحديث : التمتع أفضل من الأفراد ، وبه قال مالك رضى الله عنه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : القران أفضل ، ثم الأفراد ، ثم التمتع ، وهو قول المزني وأبي اسحق والمروزي من أصحابنا ، وقال أبو يوسف ومحمد : القران أفضل ، ثم التمتع ، ثم الأفراد ، حجة الشافعي رضى الله عنه في أن الأفراد أفضل من وجوه : الأول : التمسك بقوله تعالى (وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) والاستدلال به من ثلاثة أوجه : الأول : أن الآية اقتضت عطف العمرة على الحج ، والعطف يستدعي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ، والمغايرة لا تحصل إلا عند الأفراد . فأما عند القران فالموجود شيء واحد ، وهو حج وعمرة ، وذلك مانع من صحة العطف . الثاني : قوله (وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) يقتضى الأفراد ، بدليل أنه قال تعالى (فان أحصرتم فما استيسر من الهدى) والقارن يلزمه هديان عند الحصر ، وأيضاً أنه تعالى أوجب على الخلق عند الأداء فدية واحدة ، والقارن يلزمه فديتان عند الحصر . الثالث : هذه الآية تدل على وجوب الاتمام . والاتمام لا يحصل إلا عند الأفراد ويدل عليه وجهان : الأول : أن

السفر مقصود في الحج ، بدليل أن من أوصى بأن يحج عنه فإنه يحج من وطنه ، ولولا أن السفر مقصود في الحج لكان يحج عنه من أدنى المواقيت . ويدل عليه أيضا أنهم قالوا لو نذر أن يحج ماشيا وحج راكبا يلزمه دم ، ثبت أن السفر مقصود والقران يقتضى تقليل السفر ، لأن بسببه يصير السفران سفراً واحداً ، ثبت أن الاتمام لا يحصل إلا بالافراد . الثانى : أن الحج لا معنى له الازيارة بقاع مكرمة ، ومشاهد مشرفة ، والحاج زائر الله ، والله تعالى مزوره ، ولا شك أنه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعها عند المخدوم أعظم ، وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة ، بل الحق أن جملة أنواع الطاعات في الحج وفي العمرة تكرر عند الافراد ، وتصير واحدة عند اقران ، ثبت أن الافراد أقرب إلى التمام ، فكان الافراد ان لم يكن واجبا عليكم بحكم هذه الآية فلا أقل من كونه أفضل

(الحجة الثانية) في بيان أن الافراد أفضل : أن الافراد يقتضى كونه آتيا بالحج مرة ، ثم بالعمرة بعد ذلك ، فتكون الاعمال الشاقة في الافراد أكثر ، فوجب أن يكون أفضل ، لقوله عليه السلام  
 «أفضل الاعمال أحزها» أى أشقها

(الحجة الثالثة) أنه عليه السلام كان مفردا ، فوجب أن يكون الافراد أفضل ، أما قولنا : انه كان مفردا فاعلم أن الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا المعنى ، فروى مسلم في صحيحه عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج ، وروى جابر وابن عمر أنه أفرد ، وأما أنس فقد روى عنه أنه قال : كنت واقفاً عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان لعابها يسيل على كتفى ، فسمعتة يقول «لييك بحج وعمرة معاً» ثم الشافعى رضى الله عنه رجح رواية عائشة رضى الله عنها وجابر وابن عمر على رواية أنس من وجوه : أحدها : بحال الرواة ، أما عائشة فلأنها كانت عالمة ، ومع عليها كانت أشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشد الناس وقفا على أحواله ، وأما جابر فإنه كان أقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من أنس ، وإن أنسا كان صغيرا في ذلك الوقت قبل العلم . وأما ابن عمر فإنه كان مع فقهاء أقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره ، لأن أخته حفصة كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم . والثانى : أن عدم اقران متأكد بالاستصحاب . والثالث : أن الافراد يقتضى تكثير العبادة ، والقران يقتضى تقليلها ، فكان إلحاق الافراد بالنبي عليه الصلاة والسلام أولى ، وإذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مفردا ، وجب أن يكون الافراد أفضل . لأنه عليه الصلاة والسلام كان يختار الأفضل لنفسه ، ولأنه قال «خذوا عني مناسككم» أى تعلوا منى

﴿الحجة الرابعة﴾ أن الافراد يقتضى تكثير العبادة ، والقران يقتضى تقليلها ، فكان الأول أولى ، لأن المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة ، وكل ما كان أفضى الى تكثير العبادة كان أفضل ، حجة أبي حنيفة رضى الله عنه من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بقوله تعالى (وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) وهذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد منه إيجاب كل واحد منهما ، أو يكون المراد منه إيجاب الجمع بينهما على سبيل التمام ، فلو حملناه على الأول لا يفيد الثاني ، ولو حملناه على الثاني أفاد الأول ، فكان الثاني أكثر فائدة ، فوجب حمل اللفظ عليه ، لأن الأولى حمل كلام الله على ما يكون أكثر فائدة

﴿الحجة الثانية﴾ أن القران جمع بين النسكين ، فوجب أن يكون أفضل من الايتان بنسك واحد ﴿الحجة الثالثة﴾ أن في القران مسارعة إلى التسكين ، وفي الافراد ترك مسارعة إلى أحد التسكين فوجب أن يكون القران أفضل لقوله (وسارعوا)

﴿والجواب عن الأول﴾ أنا بينا أن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ما هو أكثر فائدة على الافراد ، وأما ما ذكرتموه فجرد حسن ظن حيث قلتم : حمل اللفظ على ما هو أكثر فائدة أولى وإذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا

﴿والجواب عن الثاني والثالث﴾ أن كل ما يفعله القارن يفعله المفرد أيضا ، الا أن القران كان حيلة في إسقاط الطاعة ، فينتهى الأمر فيه أن يكون مرخصاً فيه ، فأما أن يكون أفضل فلا ، وبالجملة فالشافعي رضى الله عنه لا يقول : ان الحجة المفردة بلا عمرة أفضل من الحجة المقرونة ، لكنه يقول : من أتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها ، فمجموع هذين الأمرين أفضل من الايتان بالحجة المقرونة

﴿المسألة الرابعة﴾ في تفسير الاتمام في قوله (وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) وفيه وجوه : أحدها : روى عن علي وابن مسعود أن اتمامهما أن يحرم من دويرة أهله . وثانيها : قال أبو مسلم : المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام ، قال : ويدل على صحة هذا التأويل أن هذه الآية إنما نزلت بعد أن منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى أمر رسوله في هذه الآية أن لا يرجع حتى يتم هذا الفرض ، ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهي أن تطوع الحج والعمرة كفرضيهما في وجوب الاتمام . وثالثها : قال الأصم : ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتموا الآداب المعتبرة ، وذكر الشيخ الامام أبو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب . فقال : الأمور المعتبرة قبل الخروج إلى

الاحرام ثمانية. الأول: في المال. فينبغي أن يبدأ بالتوبة، ورد المظالم، وقضاء الديون، واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع، ويرد ما عنده من الودائع، ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير. بل على وجه يمكنه مع التوسع في الزاد والرفق بالفقراء، ويتصدق بشيء قبل خروجه. ويشتري لنفسه دابة قوية على الحمل أو يكثرها. فان اكثرها فليظهر للمكاري كل ما يحصل رضاه فيه. الثاني: في الرفيق فينبغي أن يلتبس رفيقا صالحا محبا للخير، معينا عليه، ان نسي ذكره. وان ذكر ساعده. وان جبن شجعه. وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره، وأما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم، ويلتبس أديعتهم، فان الله تعالى جعل في دعائهم خيراً، والسنة في الوداع أن يقول: أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك. الثالثة: في الخروج من الدار. فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الأولى بعد الفاتحة «قل يا أيها الكافرون» وفي الثانية «الاخلاص» وبعد الفراغ يتضرع إلى الله بالاخلاص الرابعة: إذا حصل على باب الدار قال: بسم الله توكلت على الله لاحول ولا قوة إلا بالله، وكلما كانت الدعوات أزيد كانت أولى. الخامسة: في الركوب. فاذا ركب الراحلة قال: بسم الله وبالله والله أكبر، توكلت على الله، لاحول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، سبحان الله الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين، وانا إلى ربنا لمنقلبون. السادسة: في النزول. والسنة أن يكون أكثر سيره بالليل، ولا ينزل حتى يحمى النهار، وإذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيراً. السابعة: إن قصد عدو أو سبع في ليل أو نهار. فليقرأ آية الكرسي. وشهد الله، والاخلاص. والمعوذتين. ويقول: تحصنت بالله العظيم، واستغنت بالحى الذى لا يموت. الثامنة: مهما علا شرفا من الأرض في الطريق. فيستحب أن يكبر ثلاثاً. التاسعة: أن لا يكون هذا السفر مشوباً بشيء من أثر الأغراض العاجلة. كالتجارة وغيرها. العاشرة: أن يصون الانان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال. ثم بعد الاتيان بهذه المقدمات، يأتي بجميع أركان الحج على الوجه الأصح الأقرب الى موافقة الكتاب والسنة. ويكون غرضه في كل هذه الأمور ابتغاء مرضاة الله تعالى. فقوله (وأتموا الحج والعمرة) كلمة شاملة جامعة لهذه المعاني، فاذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعاً لملة ابراهيم، حيث قال تعالى (واذ ابنتي ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن)

(الوجه الرابع) في تفسير قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) أن المراد: أفردوا كل واحد منهما بسفر. وهذا تأويل من قال بالافراد. وقد بيناه بالدليل. وهذا التأويل يروى عن

على بن أبي طالب رضى الله عنه ، وقد يروى مرفوعا عن أبي هريرة ، وكان عمر يترك القران والتمتع ، ويذكر أن ذلك آثم للحج والعمرة ، وأن يعتمر في غير شهور الحج ، فان الله تعالى يقول (الحج أشهر معلومات) وروى نافع عن ابن عمر أنه قال : فرقوا بين حجكم وعمركم

(المسألة الخامسة) قرأ نافع ، وابن عامر ، وابن كثير ، وأبو عمرو ، وأبو بكر عن عاصم (الحج) بفتح الحاء في كل اقترآن وهى لغة الحجاز ، وقرأ حمزة والكسائى ، وحفص ، عن عاصم بالكسر فى آل عمران ، قال الكسائى : وهما لغتان بمعنى واحد . كرطل ورطل ، وقيل : بالفتح المصدر ، وبالكسر الاسم

وقوله تعالى (فان أحصرتم) قال أحمد بن يحيى : أصل الحصر والاحصار : الحبس . ومنه يقال للذى لا ييوح بسره : حصر . لأنه حبس نفسه عن البوح ، والحصر احتباس الغائط ، والحصير الملك . لأنه كالمحبوس بين الحجاب ، وفى شعر لبيد :

جن لدى باب الحصير قيام

والحصير معروف ، سمي به لانضمام بعض أجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشيء مع غيره إذا عرفت هذا فنقول : اتفقوا على أن لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو إذا منعه عن مراده وضيق عليه . أما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الأول : وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت ، والزجاج ، وابن قتيبة ، وأكثر أهل اللغة ، أنه مختص بالمرض ، قال ابن السكيت : يقال أحصره المرض إذا منعه من السفر ، وقال ثعلب فى فصح الكلام : أحصر بالمرض وحصر بالعدو والقول الثانى : أن لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع ، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء .

والقول الثالث : أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو ، وهو قول الشافعى رضى الله عنه وهو المروى عن ابن عباس وابن عمر ، فانهما قالا : لا حصر إلا حصر العدو ، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعى رضى الله عنه ، وفائدة هذا البحث تظهر فى مسألة فقهية ، وهى أنهم اتفقوا على أن حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت ، وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع ؟ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : يثبت . وقال الشافعى : لا يثبت . وحجة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة ، وذلك لأن أهل اللغة رجلان : أحدهما : الذين قالوا : الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط . وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحاً فى أن احصار المرض يفيد هذا الحكم ، والثانى : الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلًا بسبب المرض أو

بسبب العدو، وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضاً، لأن الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار، فوجب أن يكون الحكم ثابتاً عند حصول الاحصار، سواء حصل بالعدو أو بالمرض، وأما على القول الثالث، وهو أن الاحصار اسم للنعج الحاصل بالعدو، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة، وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج، وهذا قياس جلي ظاهر فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضى الله عنه وهو ظاهر قوى، وأما تقرير مذهب الشافعي رضى الله عنه، فهو أنا ندعى أن المراد بالاحصار في هذه الآية منع العدو فقط، والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر، ولا شك أن قولها أولى لتقدمها على هؤلاء الأذنى في معرفة اللغة، وفي معرفة تفسير القرآن ثم انا بعد ذلك نوكد هذا القول بوجوه من الدلائل:

(الحجة الأولى) أن الاحصار افعال من الحصر، والافعال تارة يجرى بمعنى التعدية نحو: ذهب زيد وأذهبته أنا. ويجرى بمعنى صار ذا كذا، نحو: أغد البعير إذا صار ذا غدة، وأجرب الرجل إذا صار ذا ابل جربي. ويجرى بمعنى وجدته بصفة كذا، نحو: أحمدت الرجل أى وجدته محموداً، والاحصار لا يمكن أن يكون للتعدية، فوجب إما حمله على الصيرورة أو على الوجدان، والمعنى: أنهم صاروا محصورين أو وجدوا محصورين، ثم ان أهل اللغة اتفقوا على أن المحصور هو المنوع بالعدو لا بالمرض، فوجب أن يكون معنى الاحصار هو أنهم صاروا ممنوعين بالعدو، أو وجدوا ممنوعين بالعدو، وذلك يؤكد مذهبنا

(الحجة الثانية) أن الحصر عبارة عن المنع، وإنما يقال للانسان، انه ممنوع من فعله، ومحبوس عن مراده، إذا كان قادراً عن ذلك الفعل متمكناً منه، ثم انه منعه مانع عنه، والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الأعضاء، وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل، فيستحيل الحكم عليه بأنه ممنوع، لأن احالة الحكم على المانع تستدعى حصول المقتضى، أما إذا كان ممنوعاً بالعدو فهنا القدرة على الفعل حاصلة، إلا أنه تعذر الفعل لأجل مدافعة العدو، فصح هنا أن يقال انه ممنوع من الفعل، ثبت أن لفظة الاحصار حقيقة في العدو، ولا يمكن أن تكون حقيقة في المرض

(الحجة الثالثة) أن معنى قوله (أحصرتم) أى حبستم ومنعتم، والحبس لا بد له من حابس، والمنع لا بد له من مانع، ويمتنع وصف المرض بكونه حابساً ومانعاً، لأن الحبس والمنع فعل، واطراف الفعل إلى المرض محال عقلاً، لأن المرض عرض لا يبقى زمانين، فكيف يكون فاعلاً



وحابسا وما نعا ، أما وصف العدو بأنه حابس وما نعا ، فوصف حقيقي ، وحمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على مجازه .

(الحجة الرابعة) أن الاحصار مشتق من الحصر ، ولفظ الحصر لا إشعار فيه بالمرض ، فلفظ الاحصار وجب أن يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياساً على جميع الألفاظ المشتقة

(الحجة الخامسة) أنه تعالى قال بعد هذه الآية (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه) فعطف عليه المريض ، ولو كان المحصر هو المريض أو من يكون المريض داخل فيه ، لكان هذا عطفاً للشيء على نفسه

فان قيل : انه خص هذا المرض بالذكر لأن له حكماً خاصاً ، وهو حلق الرأس ، فصار تقدير الآية ان منعمت بمرض تحللتهم بدم ، وان تأذى رأسكم بمرض حلقتهم وكفرتم

قلنا : هذا وان كان حسناً لهذا الغرض ، إلا أنه مع ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه ، أما إذا لم يكن المحصر مفسراً بالمريض ، لم يلزم عطف الشيء على نفسه ، فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلوا الكلام عن هذا الاستدلال ، فكان ذلك أولى

(الحجة السادسة) قال تعالى في آخر الآية (فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج) ولفظ الأمن إنما يستعمل في الخوف من العدو لا في المرض ، فانه يقال في المرض : شقي وعني ولا يقال أمن

فان قيل : لا نسلم أن لفظ الأمن لا يستعمل إلا في الخوف ، فانه يقال : أمن المريض من الهلاك وأيضاً خصوص آخر الآية لا يقدر في عموم أولها

قلنا : لفظ الأمن إذا كان مطلقاً غير مقيد فانه لا يفيد إلا الأمن من العدو ، وقوله خصوص

آخر الآية لا يمنع من عموم أولها

قلنا : بل يوجب لأن قوله (فاذا أمنتم) ليس فيه بيان أنه حصل الأمن بماذا ، فلا بد وأن يكون

المراد حصول الأمن من شيء تقدم ذكره ، والذي تقدم ذكره هو الاحصار ، فصار التقدير . فاذا أمنتم من ذلك الاحصار ، ولما ثبت أن لفظ الأمن لا يطلق إلا في حق العدو ، وجب أن يكون

المراد من هذا الاحصار منع العدو ، فثبت بهذه الدلائل أن الاحصار المذكور في الآية هو منع العدو فقط ، أما قول من قال : انه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل ، وفيه

دليل آخر ، وهو أن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية ، والناس وان اختلفوا في أن الآية النازلة في سبب هل تناول غير ذلك السبب ؟ إلا أنهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجاً عنه ، فلو كان

الاحصار اسما لمنع المرض ، لكان سبب نزول الآية خارجا عنها ، وذلك باطل بالاجماع ، ثبت بما ذكرنا أن الاحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو ، واذا ثبت هذا فقول : لا يمكن قياس منع المرض عليه ، ويانه من وجهين ، الأول : أن كلمة «ان» شرط عند أهل اللغة ، وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا ، فهذا يقتضى أن لا يثبت الحكم الا في الاحصار الذى دلت الآية عليه ، فلو أثبتنا هذا الحكم في غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس ، وهو غير جائز

(الوجه الثانى) أن الاحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا ، ألا ترى أنه إذا جامع امرأته حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه . وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرضى ليس كالعدو ، ولأن المريض لا يستفيد بتحلله ورجوعه أمنا من مرضه ، أما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل ان أقام ، فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل ، فهذا ما عندى في هذه المسألة على ما يليق بالتفسير

• أما قوله تعالى (فما استيسر من الهدى) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) قال القفال رحمه الله : في الآية اضمار ، والتقدير : فحلتم ما استيسر . وهو كقوله (فن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) أى فافطر فعدة ، وفيها اضمار آخر ، وذلك لأن قوله (فما استيسر من الهدى) كلام غير تام لا بد فيه من اضمار ، ثم فيه احتمالان : أحدهما : أن يقال : محل «ما» رفع . والتقدير : فواجب عليكم ما استيسر . والثانى : قال الفراء : لو نصبت على معنى : اهدوا ما تيسر كان صوابا ، وأكثر ما جاء في القرآن من أشباهه مرفوع

(المسألة الثانية) (استيسر) بمعنى تيسر ، ومثله : استعظم . أى تعظم ، واستكبر : أى تكبر . واستصعب : أى تصعب

(المسألة الثالثة) (الهدى) جمع هدية . كما تقول : تمر وتمره . قال أحمد بن يحيى : أهل الحجاز يخففون (الهدى) وتميم تثقله . فيقولون : هدية . وهدى ، ومطية . ومطى ، قال الشاعر :

حلفت برب مكة والمصلى وأعتاق الهدى مقلدات

ومعنى (الهدى) ما يهدى إلى بيت الله عز وجل تقريبا اليه . بمنزلة الهدية يهديها الانسان إلى غيره تقريبا اليه . ثم قال على وابن عباس والحسن وقتادة : الهدى أعلاه بدته . وأوسطه بقرة . وأخسه شاة . فعليه ما تيسر من هذه الأجناس

(المسألة الرابعة) المحصر إذا كان عالما بالهدى ، هل له بدل ينتقل اليه ؟ للشافعى رضى الله عنه فيه قولان : أحدهما : لا بدل له ويكون الهدى في ذمته أبدا . وبه قال أبو حنيفة رضى الله عنه .

والحجة في أنه تعالى أوجب على المحصر الهدى على التعيين ، وما أثبت له بدلا . والثاني : أن له بدلا ينتقل إليه ، وهو قول أحمد . فاذا قلنا بالقول الأول : هل له أن يتحلل في الحال أو يقيم على إحرامه فيه قولان : أحدهما : أنه يقيم على إحرامه حتى يجده ، وهو قول أبي حنيفة ، ويدل عليه ظاهر الآية والثاني : أن يتحلل في الحال للمشقة ، وهو الأصح ، فاذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة ، وأقربها أن يقال : يقوم الهدى بالدرهم . ويشترى بها طعام ويؤدى ، وإنما قلنا ذلك لأنه أقرب إلى الهدى .

(المسألة الخامسة) المحصر إذا أراد التحلل وذبح ، وجب أن ينوي التحلل عند الذبح ، ولا يتحلل البتة قبل الذبح .

(المسألة السادسة) اختلفوا في العمرة فأكثر الفقهاء قالوا حكمها في الإحصار حكم الحج ، وعن ابن سيرين أنه لا إحصار فيه لأنه غير مؤقت ، وهذا باطل لأن قوله تعالى (فإن أحصرتم) مذكور عقيب الحج والعمرة . فكان عائدا إليهما .

أما قوله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية حذف لأن الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدى محله ، بل لا يحصل التحلل إلا بالنحر ، فتقدير الآية : حتى يبلغ الهدى محله وينحر . فاذا نحر فاحلقوا

(المسألة الثانية) قال الشافعي رضي الله تعالى عنه : يجوز إراقة دم الإحصار لافي الحرم . بل حيث حبس ، وقال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه : لا يجوز ذلك إلا في الحرم ، ومنشأ الخلاف البحث في تفسير هذه الآية . فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه : المحل في هذه الآية اسم للزمان الذي يحصل فيه التحلل ، وقال أبو حنيفة : أنه اسم للمكان .

حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه من وجوه : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام أحصر بالحديبية ونحر بها . والحديبية ليست من الحرم . قال أصحاب أبي حنيفة أنه إنما أحصر في طرف الحديبية الذي هو أسفل مكة ، وهو من الحرم . قال الواقدي : الحديبية على طرف الحرم على تسعة أميال من مكة . أجاب القفال رحمه الله في تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على أن نحر ذلك الهدى موقوف في الحرم قوله تعالى (هم الذين كفروا وصدواكم عن المسجد الحرام والهدى معكوف أن يبلغ محله) فبين تعالى أن الكفار منعوا النبي صلى الله عليه وسلم عن إبلاغ الهدى محله الذي كان يريد فدل هذا على أنهم نحرروا ذلك الهدى في غير الحرم

(الحجة الثانية) أن المحصر سواء كان في الحل أو في الحرم فهو مأمور بنحر الهدى . فوجب

أن يتمكن في الحل والحرم من نحر الهدى

(بيان المقام الأول) أن قوله (فإن أحصرتم) يتناول كل من كان محصرا سواء كان في الحل أو في الحرم ، وقوله بعد ذلك (فما استيسر من الهدى) معناه فما استيسر من الهدى نحره واجب . أو معناه فأنحروا ما استيسر من الهدى . وعلى التقديرين ثبت أن هذه الآية دالة على أن نحر الهدى واجب على المحصر ، سواء كان محصرا في الحل أو في الحرم . وإذا ثبت هذا وجب أن يكون له الذبح في الحل والحرم . لأن المكلف بالشيء أول درجاته أن يجوز له فعل المأمور به . وإذا كان كذلك وجب أن يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث أحصر

(الحجة الثالثة) أن الله سبحانه إنما مكن المحصر من التحلل بالذبح . ليتمكن من تخلص النفس عن خوف العدو في الحال . فلو لم يجز النحر إلا في الحرم وما لم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية . فعلى هذا التقدير وجب أن لا يحصل التحلل في الحال . وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم . ولأن الموصل للنحر إلى الحرم أن كان هو فقد نفى الخوف . وكيف يؤمن بهذا الفعل مع قيام الخوف وإن كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فإذا يفعل ؟ حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه : الأول : أن المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان ، كالمسجد والمجلس فقوله (حتى يبلغ الهدى محله) يدل على أنه غير بالغ في الحال إلى مكان الحل . وهو عندكم بالغ محله في الحال

جوابه : المحل عبارة عن الزمان ، وأن من المشهور أن محل الدين هو وقت وجوبه . الثاني : هب أن لفظ المحل يحتمل المكان والزمان ، إلا أن الله تعالى أزال هذا الاحتمال بقوله (ثم محلها إلى البيت العتيق) وفي قوله (هديا بالغ الكعبة) ولا شك أن المراد منه الحرم فإن البيت عينه لا يراق فيه الدماء

جوابه : قال الشافعي رضي الله عنه : كل ما وجب على المحرم في ماله من بدنه وجزاء هدى فلا يجزى إلا في الحرم لمسأكين أهله إلا في موضعين : أحدهما : من ساق هديا فعطب في طريقه ذبحه وخلي بينه وبين المسأكين . والثاني : دم المحصر بالعدو فإنه ينحر حيث حبس ، فالآيات التي ذكرتوها في سائر الدماء فلم قلتم أنها تتناول هذه الصورة . الثالث : قالوا : الهدى سمي هديا لأنه جار مجرى الهدية التي يبعثها العبد إلى ربه ، والهدية لا تكون هدية إلا إذا بعثها المهدي إلى دار المهدي إليه . وهذا المعنى لا يتصور إلا بجعل موضع الهدى هو الحرم

جوابه : هذا التمسك بالاسم ثم هو محمول على الأفضل عند القدرة : الرابع : أن سائر دماء الحج

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١٩٦)

كلها قرينة كانت أو كفارة لاتصح إلا في الحرم ، فكذا هذا جوابه : أن هذا الدم إنما وجب لازالة الخوف ، وزوال الخوف إنما يحصل إذا قدر عليه حيث أحصر ، أما لو وجب إرساله إلى الحرم لا يحصل هذا المقصود ، وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق .

(المسألة الثالثة) هذه الآية دالة على أنه لا ينبغي لهم أن يحلوا فيحلقوا رؤسهم إلا بعد تقديم ما استيسر من الهدى ، كما أنه أمرهم أن لا يناجوا الرسول إلا بعد تقديم الصدقة ، قوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فإذا أمتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب)

فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس : نزلت هذه الآية في كعب بن عجرة . قال كعب : مرني رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية ، وكان في شعر رأسي كثير من القمل والصبيان ، وهو يتأثر على وجهي ، فقال عليه الصلاة والسلام تؤذيك هوام رأسك ؟ قلت : نعم يا رسول الله . قال احلق رأسك . فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمقصود منها أن المحرم إذا تأذى بالمرض أو بهوام رأسه أبيع له المداواة والحلق ، بشرط الفدية والله أعلم .

(المسألة الثانية) فدية رفع لأنه مبتدأ خبره محذوف ، والتقدير : فعليه فدية ، وأيضا فقيه إضمار آخر . والتقدير : فحلق فعليه فدية

(المسألة الثالثة) قال بعضهم ، هذه الآية مختصة بالمحصر ، وذلك لأن قبل بلوغ الهدى محله ربما لحقه مرض أو أذى في رأسه ان صبر ، فالله أذن له في ذلك بشرط بذل الفدية ، وقال آخرون : بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج إلى علاج ، أو لحقه أذى في رأسه فاحتاج إلى الحلق ، فبين الله تعالى أن له ذلك ، وبين ما يجب عليه من الفدية

إذا عرفت هذا فنقول : المرض قد يحوج إلى اللباس ، فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق ، وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله ، فأبيح له بشرط الفدية ، وقد يحتاج أيضا إلى استعمال الطيب في كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك ، وأما من يكون به أذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصئبان ، وقد يكون بسبب الصداع ، وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض أو ألم ، وبالجملة فهذا الحكم عام في جميع محظورات الحج .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أنه هل يقدم الفدية ثم يترخص ، أو يؤخر الفدية عن الترخص والذي يقتضيه الظاهر أنه يؤخر الفدية عن الترخص ، لأن الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب الفدية فكان مقدما عليه ، وأيضا فقد بينا أن تقدير الآية : فحلق فعليه فدية ، ولا ينتظم الكلام إلا على هذا الحد ، فاذن يجب تأخير الفدية

أما قوله تعالى (من صيام أو صدقة أو نسك) فالمراد أن تلك الفدية أحد هذه الأمور الثلاثة وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أصل النسك العبادة ، قال ابن الاعرابي النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسكية ، ثم قيل للمتعبد : ناسك لأنه خلص نفسه من دنس الآثام وصرفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث ، هذا أصل معنى النسك ، ثم قيل للذبيحة : نسك لأنها من أشرف العبادات التي يتقرب بها إلى الله .

(المسألة الثانية) اتفقوا في النسك على أن أقله شاة ، لأن النسك لا يتأدى إلا بأحد الأمور الثلاثة : الجمل . والبقرة . والشاة . ولما كان أقلها الشاة ، لا جرم كان أقل الواجب في النسك هو الشاة ، أما الصيام والاطعام فليس في الآية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما . وبماذا يحصل بيانه فيه قولان : أحدهما : أنه حصل عن كعب بن عجرة . وهو ماروي أبو داود في سننه أنه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة ورأى كثرة الهوام في رأسه . قال له : احلق ثم اذبح شاة نسكا أو صم ثلاثة أيام . أو اطعم ثلاثة أصع من تمر على ستة مساكين

(والقول الثاني) ما يروى عن ابن عباس والحسن أنهما قالا : الصيام للمتمتع عشرة أيام .

والاطعام مثل ذلك في العدد، وحجتهما أن الصيام والاطعام لما كانا مجملين في هذا الموضع وجب حملهما على المفسر فيما جاء بعد ذلك، وهو الذي يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدى، والقول الأول عليه أكثر الفقهاء.

(المسألة الثالثة) الآية دلت على حكم من أقدم على شيء من محظورات الحج بعذر، أما من حلق رأسه عامدا بغير عذر فعند الشافعي رضي الله عنه وأبي حنيفة الواجب عليه الدم، وقال مالك رضي الله عنه: حكمه حكم من فعل ذلك بعذر، والآية حجة عليه، لأن قوله (فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فحذو من صيام) يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار، والمشروط بالشيء عدم عدم الشرط، وقوله تعالى (فاذا أمنتم) فاعلم أن تقديره: فاذا أمنتم من الاحصار. وقوله (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) فيه مسائل

(المسألة الأولى) معنى «التمتع» التلذذ، يقال: تمتع بالشيء أي تلذذ به، والمتاع كل شيء يتمتع به، وأصله من قولهم: حبل ممتع، أي طويل، وكل من طالت صحبته مع الشيء فهو متمتع به، والمتمتع بالعمرة إلى الحج هو أن يقدم مكة فيعتمر في أشهر الحج، ثم يقيم بمكة حلالا ينشئ منها الحج، فيحج من عامه ذلك، وإنما سمي متمتعا لأنه يكون مستمتعا بمحظورات الاحرام فيما بين تحلله من العمرة إلى إحرامه بالحج. والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه. وههنا نوع آخر من التمتع مكروه. وهو الذي حذر عنه عمر رضي الله عنه. وقال: تمتعان كاتنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما، وأعاقب عليهما: متعة النساء، ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة أن يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج إلى العمرة، ويتمتع بها إلى الحج، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لأصحابه في ذلك ثم نسخ، روى عن أبي ذر أنه قال: ما كانت متعة الحج الا خاصة، فكان السبب فيه أنهم كانوا لا يرون العمرة في أشهر الحج، ويعدونها من أجر الفجور. فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بأن نقلهم في أشهر الحج من الحج إلى العمرة، وهذا سبب لا يشاركهم فيه غيرهم، فهذا المعنى كان فسح الحج خاصا بهم

(المسألة الثانية) قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة) أي فمن يتمتع بسبب العمرة فكأنه لا يتمتع بالعمرة، ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة، وهذا هو معنى التمتع بالعمرة إلى الحج.

أما قوله تعالى (فما استيسر من الهدى) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قال أصحابنا: لوجوب دم التمتع خمس شرائط: أحدها: أن يقدم العمرة على الحج. والثاني: أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج، فإن أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشيء من الطواف، وإن كان شرطاً واحداً، ثم أكمل باقيه في أشهر الحج وحج في هذه السنة، لم يلزمه دم لأنه لم يجمع بين النسكين في أشهر الحج، وإن أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج، وأتى بأعمالها في أشهر الحج، فيه قولان: قال في الأم وهو الأصح: لا يلزمه دم التمتع لأنه أتى بركن من أركان العمرة قبل أشهر الحج، كما لو طاف قبله، وقال في القديم والاملاء: يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام في أشهر الحج كابتدائه، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه: إذا أتى ببعض الطواف قبل أشهر الحج فهو متمتع إذا لم يأت بأكثره. الشرط الثالث: أن يحج في هذه السنة، فإن حج في سنة أخرى لا يلزمه الدم، لأنه لم يوجد مزاحمة الحج والعمرة في عام واحد. الشرط الرابع: أن لا يكون من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) وحاضر المسجد الحرام من كان أهله على مسافة أقل من مسافة القصر، فإن كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين، وهذه المسافة تعتبر من مكة أو من الحرم، وفيه وجهان. الشرط الخامس: أن يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة، فإن عاد إلى الميقات فأحرم بالحج، لا يلزمه دم التمتع لأن لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد، فهذه هي الشروط المعتبرة في لزوم دم التمتع

(المسألة الثانية) قال الشافعي رضى الله عنه: دم التمتع دم جبران الاسامة، فلا يجوز له أن يأكل منه، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه: انه دم نسك ويأكل منه، حجة الشافعي من وجوه:

(الحجة الأولى) أن التمتع حصل فيه خلل فوجب أن يكون الدم دم جبران، بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة: الأول: روى أن عثمان كان ينهى عن المتعة، فقال له على رضى الله عنهما: عمدت إلى رخصة بسبب الحاجة والغربة، وذلك يدل على حصول نقص فيها. الثاني: أنه تعالى سماه تمتعاً، والتمتع عبارة عن التلذذ والارتفاع، ومبنى العبادة على المشقة، فبدل على أنه حصل في كونه عبادة نوع خلل، الثالث: وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل: أن في التمتع صار السفر للعمرة، وكان من حقه أن يكون للمحج، فإن الحج الأكبر هو الحج، وأيضاً حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل، وأيضاً كان من حقه جعل الميقات للمحج، فإنه أعظم، فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل، وإذا ثبت كون الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك

(الحجة الثانية) أن الدم ليس بنسك أصلى من مناسك الحج أو العمرة كما لو أفردهما، وكما



في حق المكي ، والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم أيضاً بدليل أن من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم ، فثبت بهذا أن هذا الدم ليس دم نسك ، فلا بد وأن يكون دم جبران (الحجة الثالثة) أن الله تعالى أوجب الهدى على التمتع بلا توقيت ، وكونه غير مؤقت دليل على أنه دم جبران لأن المناسك كلها مؤقتة

(الحجة الرابعة) أن للصوم فيه مدخلا ، ودم النسك لا يبذل بالصوم ، وإذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول : أن الله تعالى ألزم المكلف إتمام الحج في قوله (وَأَمُوا الْحِجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ) وقد دللنا على أن حج التمتع غير تام ، فلماذا ، قال تعالى (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى) وذلك لأن تمتعكم يقع نقصاً في حجبتكم فاجبروه بالهدى لتكمل به حجبتكم ، فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية ، وهو لا يتقرر إلا على مذهب الشافعي رضي الله عنه

(المسألة الثالثة) الدم الواجب بالتمتع : دم شاة جذعة من الضأن ، أو ثنية من المعز ، ولو تشارك ستة في بقرة أو بدنة جاز ، ووقت وجوبه بعد ما أحرم بالحج ، لأن الفاء في قوله (فما استيسر من الهدى) يدل على أنه وجب عقيب التمتع ، ويستحب أن يذبح يوم النحر ، فلو ذبح بعد ما أحرم بالحج جاز لأن التمتع قد تحقق ، وعند أبي حنيفة رضي الله عنه لا يجوز ، وأصل هذا أن دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دماء الجبرانات ، وعنده دم نسك كدم الأضحية فيختص بيوم النحر

أما قوله تعالى (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) فالمعنى أن المتمتع ان وجد الهدى فلا كلام ، وإن لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من الصيام ، فهذا الهدى أفضل أم الصيام ؟ الظاهر أن يكون المبدل الذي هو الأصل أفضل ، لكنه تعالى بين في هذا البديل أنه في الكمال والثواب كالهدى ، وهو كقوله (تلك عشرة كاملة) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) الآية نص فيما إذا لم يجد الهدى ، والفقهاء قاسوا عليه ما إذا وجد الهدى ولم يجد ثمنه ، أو كان ماله غائباً ، أو يباع بثمان غال ، فهنا أيضاً يعدل إلى الصوم (المسألة الثانية) قوله (فصيام ثلاثة أيام في الحج) أي فعله ثلاثة أيام وقت اشتغاله بالحج ، ويتفرع عليه مسألة فقهية ، وهي أن المتمتع إذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد إحرام العمرة قبل إحرام الحج : وقال أبو حنيفة رحمه الله : يصح . حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه : الأول : أنه صام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله ، وكما إذا صام السبعة أيام قبل الرجوع ، وإنما قلنا : أنه صام قبل وقته ، لأن الله تعالى قال (فصيام ثلاثة أيام في الحج) وأراد به

إحرام الحج ، لأن سائر أفعال الحج لا تصلح طرفا للصوم ، والإحرام يصلح فوجب حمله عليه . الثاني : أن ما قبل الإحرام بالحج ليس بوقت للهدى الذي هو أفضل ، فكذا لا يكون وقتا للصوم الذي هو بدله اعتبارا بسائر الأصول والابدال ، وتحقيقه أن البدل حال عدم الأصل يقوم مقامه ، فيصير في الحكم كأنه الأصل ، فلا يجوز أن يحصل في وقت لو وجد الأصل لم يجز

إذا عرفت هذا فنقول : اتفقوا على أنه يجوز بعد الشروع في الحج الى يوم النحر ، والأصح أنه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق ، لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تصوموا في هذه الأيام» والمستحب أن يصوم في أيام الحج حيث يكون يوم عرفة مفطرا

(المسألة الثالثة) اختلفوا في المراد من الرجوع في قوله (إذا رجعتم) فقال الشافعي رضي الله عنه في الجديد : هو الرجوع إلى الأهل والوطن ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : المراد من الرجوع الفراغ من أعمال الحج ، والأخذ في الرجوع ، ويتفرع عليه أنه إذا صام الأيام السبعة بعد الرجوع عن الحج ، وقبل الوصول إلى بيته ، لا يجزيه عند الشافعي رضي الله عنه ، ويجزيه عند أبي حنيفة رحمه الله ، حجة الشافعي وجوه : الأول : قوله (إذا رجعتم) معناه إلى الوطن ، فإن الله تعالى جعل الرجوع إلى الوطن شرطا ، وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط ، والرجوع إلى الوطن لا يحصل إلا عند الانتهاء إلى الوطن ، قبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط ، ويتأكد ما قلنا بأنه لو مات قبل الوصول إلى الوطن لم يكن عليه شيء . الثاني : ما روى عن ابن عباس قال : لما قدمنا مكة قال النبي صلى الله عليه وسلم «اجعلوا أهلالكم بالحج عمرة إلا من قلد الهدى» فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة ، وأتينا النساء ، ولبسنا الثياب ، ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج ، فلما فرغنا قال «عليكم الهدى فان لم تجدوا فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم» الثالث : أن الله تعالى أسقط الصوم عن المسافر في رمضان ، فصوم التمتع أخف شأنًا منه

(المسألة الرابعة) قرأ ابن أبي عتبة (سبعة) بالنصب عطفًا على محل ثلاثة أيام ، كأنه قيل : فصيام ثلاثة أيام ، كقوله (أو طعام في يوم ذي مسغبة يتبها)

أما قوله تعالى (تلك عشرة كاملة) فقد طعن الملحدون لعنهم الله فيه من وجهين : أحدهما : أن من المعلوم بالضرورة أن الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون إيضاحًا للواضح . والثاني : أن قوله (كاملة) يوم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة ، وذلك محال ، والعلماء ذكروا أنواعًا من الفوائد في هذا الكلام : الأول : أن الواو في قوله (وسبعة إذا رجعتم) ليس نصًا

قاطعاً في الجمع بل قد تكون بمعنى «أو» كما في قوله (مثنى وثلاث ورباع) وكما في قولهم: جالس الحسن وابن سيرين أى جالس هذا أو هذا، فأنه تعالى ذكر قوله (عشرة كاملة) ازاله لهذا الوهم. النوع الثاني أن المعتاد أن يكون البدل أضعف حالاً من المبدل. كما في التيمم مع الماء. فأنه تعالى بين أن هذا البدل ليس كذلك، بل هو كامل في كونه قائماً مقام المبدل ليكون الفاقد للهدى، المتحمل لكلفة الصوم، ساكن النفس الى ما حصل له من الأجر الكامل من عند الله، وذكر العشرة إنما هو لصحة التوصل به إلى قوله (كاملة) كأنه لو قال: تلك كاملة. يجوز أن يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة، أو السبعة المفردة عن الثلاثة، فلا بد في هذا من ذكر العشرة، ثم اعلم أن قوله (كاملة) يحتمل بيان الكمال من ثلاثة أوجه: أحدها: أنها كاملة في البدل عن الهدى، قائمة مقامه. وثانيها: أنها كاملة في أن ثواب صاحبه كامل مثل ثواب من يأتي بالهدى من القادرين عليه. وثالثها: أنها كاملة في أن حج المتمتع إذا أتى بهذا الصيام يكون كاملاً، مثل حج من لم يأت بهذا التمتع

(النوع الثالث) أن الله تعالى إذا قال: أوجبت عليكم الصيام عشرة أيام. لم يبعد أن يكون هناك دليل يقتضى خروج بعض هذه الأيام عن هذا اللفظ، فان تخصيص العام كثير في الشرع والعرف، فلو قال: ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعت، بق احتمال أن يكون مخصوصاً بحسب بعض الدلائل المختصة، فإذا قال بعده: تلك عشرة كاملة، فهذا يكون تخصيصاً على أن هذا المخصص لم يوجد البتة، فتكون دلالة أقوى، واحتماله للتخصيص، والنسخ أبعد

(النوع الرابع) أن مراتب الأعداد أربعة: آحاد، وعشرات، ومئين، وألوف، وما وراء ذلك فاما أن يكون مركباً أو مكسوراً، وكون العشرة عدداً موصوفاً بالكمال بهذا التفسير أمر يحتاج إلى التعريف، فصار تقدير الكلام: إنما أوجبت هذا العدد لكونه عدداً موصوفاً بصفة الكمال خالياً عن الكسر والتركيب

(النوع الخامس) أن التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب، كقوله (ولكن تعمي القلوب التي في الصدور) وقال (ولا طائر يطير بجناحيه) والفائدة فيه أن الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة، ويعرف بالصفات الكثيرة، أبعد عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الواحدة، فالتعبير بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشتملاً على مصالح كثيرة، ولا يجوز الإخلال بها، أما ما عبر عنه بعبارة واحدة، فإنه لا يعلم منه كونه بمصلحة مهمة لا يجوز الإخلال بها، وإذا كان التوكيد مشتملاً على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضوع دلالة على أن رعاية العدد في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز إهمالها البتة.

(النوع السادس) في بيان فائدة هذا الكلام أن هذا الخطاب مع العرب ، ولم يكونوا أهل حساب ، فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب ، وهذا كما روى أنه قال في الشهر : هكذا وهكذا وأشار يديه ثلاثا ، وأشار مرة أخرى وأمسك إبهامه في الثالثة منها بالإشارة الأولى على ثلاثين ، وبالثانية على تسعة وعشرين

(النوع السابع) أن هذا الكلام يزيل الإبهام المتولد من تصحيف الخط ، وذلك لأن سبعة وتسعة متشابهتان في الخط ، فإذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه

(النوع الثامن) أن قوله (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعت) يحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام ، على معنى أنه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة ، حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ، ويحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ، فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين ، فإذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال ، وبين أن الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة

(النوع التاسع) أن اللفظ وإن كان خيرا لكن المعنى أمر ، والتقدير : فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة ، لأن الحج المأمور به حج تام على ما قال (وأتموا الحج والعمرة لله) وهذه الصيامات جبرانات للخلل الواقع في ذلك الحج ، فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابرا للخلل الواقع في ذلك الحج ، الذي يجب أن يكون تاما كاملا ، والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا في بيان كون الحج تاما ، وإنما عدل عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر لأن التكليف بالشيء إذا كان متأكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجود ، فلهذا السبب جاز أن يجعل الاخبار عن الشيء بالوقوع كناية عن تأكيد الأمر به ، ومبالغة الشرع في إيجابه

(النوع العاشر) أنه سبحانه لما أمر بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج ، فليس في هذا القدر بيان أنه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى ، فلما قال بعده (تلك عشرة كاملة) دل ذلك على أن هذه الطاعة في غاية الكمال ، وذلك لأن الصوم مضاف إلى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال تعالى «الصوم لي» والحج أيضا مضاف إلى الله تعالى بلام الاختصاص ، على ما قال (وأتموا الحج والعمرة لله) وكما دل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى ، فالعقل دل أيضا على ذلك . أما في حق الصوم فلأنه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها ، وهو مع ذلك شاق على النفس جدا ، فلا جرم لا يؤتى

به الا لمحض مرضاة الله تعالى ، والحج أيضا عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها ، وهو مع ذلك شاق جدا لأنه يوجب مفارقة الأهل والوطن ، ويوجب التباعد عن أكثر اللذات ، فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاته ، ثم ان هذه الأيام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا ، وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ، ومعلوم أن ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة ، فلا جرم أوجب الله تعالى صيام هذه الأيام العشرة ، وشهد سبحانه على أنه عبادة في غاية الكمال والعلو ، فقال (تلك عشرة كاملة) فان التنكير في هذا الموضع يدل على تعظيم الحال ، فكأنه قال : عشرة وأية عشرة ، عشرة كاملة. فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتغال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة ، وسقط بهذا البيان طعن الملحد في هذه الآية والحمد لله رب العالمين

أما قوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ذلك) اشارة إلى ما تقدم ، وأقرب الأمور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدى وبدله ، وأبعد منهم ذكر تمتعهم ، فلهذا السبب اختلفوا ، فقال الشافعي رضي الله عنه . انه راجع إلى الأقرب ، وهو لزوم الهدى وبدله على المتمتع ، أي انما يكون إذا لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام ، فاما إذا كان من أهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بدله ، وذلك لأن عند الشافعي رضي الله عنه هذا الهدى انما لزم الآفاقي لانه كان من الواجب عليه أن يحرم عن الحج من الميقات : فلما أحرم من الميقات عن العمرة ، ثم أحرم عن الحج لامن الميقات ، فقد حصل هناك الخلل ، فجعل مجبورا بهذا الدم . والمكي لا يجب عليه أن يحرم من الميقات . فاقدامه على التمتع لا يوقع خلا في حجه ، فلا جرم لا يجب عليه الهدى ولا بدله ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : ان قوله (ذلك) اشارة الى الأبعد . وهو ذكر التمتع ، وعنده لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ، ومن تمتع أو قرن كان عليه دم هو دم جنابة لا يأكل منه ، حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) عام يدخل فيه الحرمي

﴿الحجة الثانية﴾ قوله (ذلك) كناية فوجب عودها إلى المذكور الأقرب ، وهو وجوب الهدى ، وإذا خص بإيجاب الهدى بالتمتع الذي يكون آفاقيا ، لزم القطع بأن غير الآفاقي قد يكون أيضاً متمتعاً

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الله تعالى شرع القران والمتعة إبانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية في تحريمهم

العمرة في أشهر الحج ، والنسخ يثبت في حق الناس كافة  
 (الحجة الرابعة) أن من كان من أهل الافراد كان من أهل المتعة قياساً على المدني ، إلا أن  
 المتمتع المكي لادم عليه لما ذكرناه ، حجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن قوله (ذلك) كناية فوجب  
 عودها إلى كل ما تقدم ، لأنه ليس البعض أولى من البعض  
 وجوابه : لم لا يجوز أن يقال عوده إلى الأقرب أولى لأن القرب سبب للرجحان ، أليس أن  
 مذهبه أن الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة ، وإنما تميزت تلك الجملة عن سائر  
 الجمل بسبب القرب فكذا هنا

(المسألة الثانية) اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام ، فقال مالك : هم أهل مكة وأهل  
 ذى طوى ، قال : فلو أن أهل منى أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ، ثم أقاموا بمكة حتى حجوا  
 كانوا متمتعين ، وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أيجب عليهم مايجب على المتمتع ، قال : نعم  
 وليس هم مثل أهل مكة ثقيل له : فأهل منى . فقال : لا أرى ذلك إلا لأهل مكة خاصة ، وقال  
 طاوس : حاضروا المسجد الحرام هم أهل الحرم ، وقال الشافعي رضى الله عنه : هم الذين يكونون  
 على أقل من مسافة القصر من مكة ، فإن كانوا على مسافة القصر فليدوا من الحاضرين ، وقال  
 أبو حنيفة رضى الله عنه : حاضروا المسجد الحرام أهل المواقيت ، وهى ذو الحليفة ، والجحفة ،  
 وقرن ، ويسلم ، وذات عرق ، فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع ، أو من أهل  
 ماوراءها إلى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام ، هذا هو تفصيل مذاهب الناس ، ولفظ الآية  
 موافق لمذهب مالك رحمه الله ، لأن أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه ،  
 فلفظ الآية لايدل إلا عليهم ، إلا أن الشافعي قال : كثيراً ما ذكر الله المسجد الحرام ، والمراد  
 منه الحرم . قال تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام) ورسول الله صلى الله  
 عليه وسلم إنما أسرى به من الحرم لا من المسجد الحرام ، وقال (ثم محلها إلى البيت العتيق)  
 والمراد الحرم . لأن الدماء لا تراق في البيت والمسجد ، إذا ثبت هذا فنقول : المراد من المسجد  
 الحرام هنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان : الأول : الحاضر ضد المسافر ، وكل من لم يكن  
 مسافراً كان حاضراً ، ولما كان حكم السفر إنما ثبت في مسافة قصر ، فكل من كان دون مسافة  
 القصر لم يكن مسافراً وكان حاضراً . اثنان : أن العرب تسمى أهل القرى : حاضرة  
 وحاضرين . وأهل البر : بادية وبادين ، ومشهور كلام الناس : أهل البدو والحضر ، يراد  
 بهما : أهل الوبر والمدن

الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال  
في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى  
واتقون يا أولي الألباب (١٩٧)

(المسألة الثالثة) قال الفراء: اللام في قوله «لمن» بمعنى على ، أى ذلك الفرض الذى هو  
الدم أو الصوم لازم على من لم يكن من أهل مكة ، كقوله عليه الصلاة والسلام «واشترطى لهم  
الولا» أى عليهم

(المسألة الرابعة) الله تعالى ذكر حضور الأهل ، والمراد حضور المحرم لاحضور الأهل ،  
لأن الغالب على الرجل أنه يسكن حيث أهله ساكنون

(المسألة الخامسة) المسجد الحرام إنما وصف بهذا الوصف لأن أصل الحرام والمحروم  
المنوع عن المكاسب والشئ المنهى عنه حرام لأنه منع من آتيانه ، والمسجد الحرام المنوع  
من أن يفعل فيه مامنع عن فعله ، قال الفراء: ويقال حرام وحرم ، مثل زمان وزمن  
أما قوله تعالى ﴿واتقوا الله﴾ قال ابن عباس: يريد فيما فرض عليكم ، واعلموا أن الله شديد  
العقاب لمن تهاون بحدوده ، قال أبو مسلم: العقاب والمعاقبة سيان ، وهو مجازاة المسمى على  
اسمائه وهو مشتق من العاقبة: كأنه يراد عاقبة فعل المسمى. كقول القائل: لتذوقن  
عاقبة فعلك

• قوله تعالى ﴿الحج أشهر معلومات﴾ ، فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال  
في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب  
فيه مسائل:

(المسألة الأولى) من المعلوم بالضرورة أن الحج ليس نفس الأشهر ، فلا بد ههنا من  
تأويل ، وفيه وجوه: أحدها: التقدير: أشهر الحج أشهر معلومات ، مخذف المضاف وهو  
كقولهم: البرد شهران. أى وقت البرد شهران. والثانى: التقدير الحج حج أشهر معلومات ، أى  
لاحج إلا فى هذه الأشهر ، ولا يجوز فى غيرها كما كان أهل الجاهلية يستجيزونها فى غيرها من  
الأشهر ، مخذف المصدر المضاف إلى الأشهر: والثالث: يمكن تصحيح الآية من غير اضممار ، وهو

أنه جعل الأشهر نفس الحج لمساكن الحج فيها كقولهم: ليل قائم، ونهار صائم  
 (المسألة الثانية) أجمع المفسرون على أن شوالا وذا القعدة من أشهر الحج، واختلفوا في  
 ذى الحجة، فقال عروة بن الزبير: إنها بكلية من أشهر الحج، وهو قول مالك رحمه الله تعالى،  
 وقال أبو حنيفة رحمه الله: العشر الأول من ذى الحجة من أشهر الحج، وهو قول ابن عباس  
 وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن، وقال الشافعي رضي الله عنه: التسعة الأولى من  
 ذى الحجة مع ليلة النحر من أشهر الحج، حجة مالك رضي الله عنه من وجوه: الأول: أن الله تعالى  
 ذكر الأشهر بلفظ الجمع وأقله ثلاثة

(الحجة الثانية) أن أيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج، وهو رمي الجمار والمرأة إذا  
 حاضت فقد توخر الطواف الذي لا بد منه إلى انقضاء أيام بعد العشر، ومذهب عروة جواز تأخير  
 طواف الزيارة إلى آخر الشهر

والجواب عن الأول من وجهين: أحدهما: أن لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد، بدليل  
 قوله (فقد صغت قلوبكما) والثاني: أنه نزل بعض الشهر منزلة كله، كما يقال: رأيتك سنة كذا إنما  
 رآه في ساعة منها

والجواب عن الثاني: أن رمي الجمار يفعله الإنسان وقد حل بالحلوق والطواف والنحر من  
 احرامه، فكانه ليس من أعمال الحج، والحائض إذا طافت بعده فكانه في حكم القضاء لا في  
 حكم الأداء، وأما الذين قالوا إن عشرة أيام من أول ذى الحجة هي من أشهر الحج، فقد تمسكوا  
 فيه بوجهين: الأول: أن من المفسرين من زعم أن يوم الحج الأكبر يوم النحر. والثاني: أن يوم  
 النحر وقت لركن من أركان الحج، وهو طواف الزيارة، وأما الشافعي رضي الله عنه فإنه احتج  
 على قوله بأن الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر، والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها. فهذا  
 تقرير هذه المذاهب

بقي هنا إشكالان: الأول: أنه تعالى قال من قبل (يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس  
 والحج) فجعل كل الأهلة مواقيت للحج

والاشكال الثاني: أنه اشتهر عن أكابر الصحابة أنهم قالوا: من أتى الحج أن يحرم المرء من  
 دويرة أهله، ومن بعد داره البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من دويرة أهله بالحج إلا قبل أشهر  
 الحج. وهذا يدل على أن أشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص  
 والجواب عن الأول: أن تلك الآية عامة. وهذه الآية وهي قوله (الحج أشهر معلومات)



خاصة، والخاص مقدم على العام

وعن الثاني: أن النص لا يعارضه الأثر المروى عن الصحابة

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (معلومات) فيه وجوه: أحدها: أن الحج إنما يكون في السنة مرة واحدة في أشهر معلومات من شهورها، ليس كالعمرة التي يؤتى بها في السنة مراراً، وأحاطهم في معرفة تلك الأشهر على ما كانوا عليه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وإنما جاء مقرر له: اثنان: أن المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام. الثالث: المراد بها أنها مؤقته في أوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها، لا كما يفعله الذين نزل فيهم (إنما النسيء زيادة في الكفر)

(المسألة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه: لا يجوز لأحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج، وبه قال أحمد وإسحاق، وقال مالك وأثوري وأبو حنيفة رضي الله عنهم: يجوز في جميع السنة حجة الشافعي رضي الله عنه (قوله الحج أشهر معلومات) وأشهر جمع تقليل على سبيل التنكير، فلا يتناول الكل، وإنما كثره إلى عشرة وأدناه ثلاثة وعند التنكير ينصرف إلى الأدنى، ثبت أن المراد أن أشهر الحج ثلاثة. والمفسرون اتفقوا على أن تلك الثلاثة: شوال، وذو القعدة، وبعض من ذى الحجة وإذا ثبت هذا فنقول: وجب أن لا يجوز الإحرام بالحج قبل الوقت، ويدل عليه ثلاثة أوجه: الأول: أن الإحرام بالعبادة قبل وقت الأداء لا يصح قياساً على الصلاة. الثاني: أن الخطبة في صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت، لأنها أقيمت مقام ركعتين من الظهر، حكماً فلأن لا يصح الإحرام وهو شروع في العبادة أولى. الثالث: أن الإحرام لا يبقى صحيحاً لأداء الحج إذا ذهب وقت الحج قبل الأداء فلأن لا ينعد صحيحاً لأداء الحج قبل الوقت أولى، لأن البقاء أسهل من الابتداء، حجة أبي حنيفة رضي الله عنه وجهان: الأول: قوله تعالى (ويستلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج) فجعل الأهلة كلها مواقيت للحج، وهي ليست بمواقيت للحج، ثبت إذن أنها مواقيت لصحة الإحرام، ويجوز أن يسمى الإحرام حجاً مجازاً، كما سمي الوقت حجاً في قوله (الحج أشهر معلومات) بل هذا أولى لأن الإحرام إلى الحج أقرب من الوقت

(والحجة الثانية) أن الإحرام التزام للحج، فجاز تقديمه على الوقت كالنذر

(والجواب عن الأول) أن الآية التي ذكرناها أخص من الآية التي تمسكتم بها

(والجواب عن الثاني) أن الفرق بين النذرين الإحرام أن الوقت معتبر للادام والاتصال للنذر

بالاداء بدليل أن الأداء لا يتصور إلا بعقد مبتدا وأما الإحرام فإنه مع كونه التزاماً فهو أيضاً شروع

في الأداء وعقد عليه، فلا جرم افتقر إلى الوقت

وقوله تعالى ﴿فمن فرض فيهن الحج﴾ فيه مسألتان :

(المسألة الأولى) معنى «فرض» في اللغة ألزم وأوجب ، يقال: فرضت عليك كذا أى أوجبتة وأصل معنى الفرض في اللغة الحز والقطع ، قال ابن الاعرابي : الفرض الحز في القدح وفي الوتر وفي غيره ، وفرضة القوس ، الحز الذي يقع فيه الوتر ، وفرضة الوتر الحز الذي فيه ، ومنه فرض الصلاة وغيرها ، لأنها لازمة للعبد ، كلزوم الحز للقدح ، ففرض ههنا بمعنى أوجب ، وقد جاء في القرآن : فرض بمعنى أبان ، وهو قوله (سورة أنزلناها وفرضناها) بالتخفيف ، وقوله (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) وهذا أيضا راجع الى معنى القطع ، لأن من قطع شيئا فقد أبانه من غيره والله تعالى إذا فرض شيئا أبانه عن غيره ، ففرض بمعنى أوجب ، وفرض بمعنى أبان ، كلاهما يرجع الى أصل واحد

(المسألة الثانية) اعلم أن في هذه الآية حذفاً ، والتقدير : فمن ألزم نفسه فيهن الحج ، والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرماً إذ لاخلاف أنه لا يصير حاجا إلا بفعل يفعله ، فيخرج عن أن يكون حلالا ، ويحرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء والتغطية للرأس ، الى غير ذلك ولاجل تحريم هذه الامور عليه سمي محرما ، لانه فعل ما حرم به هذه الأشياء على نفسه ، ولهذا السبب أيضا سميت البقعة حرما لانه يحرم ما يكون فيها مما لولاه كان لا يحرم فقوله تعالى ﴿فمن فرض فيهن الحج﴾ يدل على أنه لا بد للمحرم من فعل يفعله لأجله يصير حاجا ومحرما ، ثم اختلف الفقهاء في أن ذلك الفعل ما هو ؟ قال الشافعي رضي الله عنه : أنه يعتقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة إلى التلبية ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية ، حتى ينضم اليها التلبية أو سوق الهدى ، قال القفال رحمه الله في تفسيره : يروى عن جماعة أن من أشعر هديه أو قلده فقد أحرم ، وروى نافع عن ابن عمر أنه قال : إذا قلد أو أشعر فقد أحرم . وعن ابن عباس : إذا قلد الهدى وصاحبه يريد العمرة والحج فقد أحرم . حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه :

(الحجة الأولى) قوله تعالى ﴿فمن فرض فيهن الحج فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾ وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى ، فإنه لا اشعار بالنية في التلبية بكونه محرما ، لا بحقيقة ولا بمجرد ، فلم يبق إلا أن يكون فرض الحج عبارة عن النية ، وفرض الحج موجب لانقضاء الحج ، بدليل قوله تعالى (فلا رث) فوجب أن تكون النية كافية في انقضاء الحج (الحجة الثانية) ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام «وإنما لكل امرئ ما نوى»

(الحجة الثالثة) القياس وهو أن ابتداء الحج كف عن المحظورات ، فيصح الشروع فيه بالنية ، كالصوم ، حجة أبي حنيفة رضى الله عنه وجهان : الأول : ماروى أبو منصور الماتريدى فى تفسيره عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : لا يحرم إلا أهل أولي . الثانى . أن الحج عبادة لها تحليل وتحريم ، فلا يشرع فيه إلا بنفس النية كالصلاة

وأما قوله تعالى (فلا رفت ولا فسوق ولا جدال فى الحج) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فلا رفت ولا فسوق) بالرفع والتنوين (ولا جدال) بالنصب ، والباقون قرؤا السكـل بالنصب

واعلم أن الكلام فى الفرق بين القراءتين فى المعنى يجب أن يكون مسبوqa بمقدمتين : الأولى : أن كل شىء له اسم ، فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى ، وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى ، فقولك : رجل يفيد الماهية المخصوصة ، وحركات هذه اللفظة ، أعنى كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة . دال على أحوال تلك الماهية وهى المفعولية والفاعلية والمضافية . وهذا هو الترتيب العقلى حتى يكون الأصل بازاء الأصل . والصفة بازاء الصفة ، فعلى هذا الأسماء الدالة على الماهيات ينبغى أن تلفظ بها ساكنة الأواخر . فيقال : رحل جدار حجر . وذلك لأن تلك الحركات لما وضعت لتعريف أحوال مختلفة فى ذات المسمى فحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات إلى تعريف شىء من أحواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات . فإن أريد فى بعض الأوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب . لأنه أخف الحركات وأقربها إلى السكون

(المقدمة الثانية) إذا قلت : لارجل بالنصب . فقد نفيت الماهية . وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع أفرادها قطعاً . أما إذا قلت : لارجل بالرفع والتنوين . فقد نفيت رجلاً منكراً مبهماً . وهذا بوصفه لا يوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية إلا بدليل منفصل . فثبت أن قولك : لارجل بالنصب أدل على عموم النفي من قولك : لارجل بالرفع والتنوين

إذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع إلى الفرق بين القراءتين . فنقول : أما الذين قرؤوا (الثلاثة) بالنصب فلا اشكال . وأما الذين قرؤوا الأولين بالرفع مع التنوين . والثالث بالنصب فذلك يدل على أن الاهتمام بنفى الجدال أشد من الاهتمام بنفى الرفث والفسوق . وذلك لأن الرفث عبارة عن قضاء الشهوة . والجدال مشتمل على ذلك . لأن المجادل يشتهى تمشية قوله . والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله . والمجادل لا يتقادل للحق . وكثيراً ما يقدم على الإيذاء والإيحاء المؤدى إلى العداوة

والبغضاء ، فلما كان الجدل مشتملا على جميع أنواع القبح ، لاجرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي ، أما المفسرون فانهم قالوا : من قرأ الأولين بالرفع ، والثالث بالنصب فقد حمل الأولين على معنى النهي ، كأنه قيل : فلا يكون رفث ولا فسوق ، وحمل الثالث على الاخبار باتقاء الجدل ، هذا ما قالوه الا أنه ليس يسان أنه لم خص الأولان بالنهي وخص الثالث بالنهي

(المسألة الثانية) أما الرفث فقد فسرناه في قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) والمراد : الجماع . وقال الحسن : المراد منه كل ما يتعلق بالجماع ، فالرفث باللسان ذكر المجامعة ، وما يتعلق بها والرفث باليد اللبس والعمز ، والرفث بالفرج الجماع ، وهؤلاء قالوا : التلطف به في غيبة النساء لا يكون رفثا ، واحتجوا بأن ابن عباس كان يحذو بعيره وهو محرم ويقول

وهن يمشين بنا هميسا ان تصدق الطيرنك لميسا

فقال له أبو العالية أرفث وأنت محرم ؟ قال : إنما الرفث ما قيل عند النساء ، وقال آخرون الرفث هو قول الخنا والفحش ، واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتمته فليقل إني صائم» ومعلوم أن الرفث هنا لا يتحمل الا قول الخنا والفحش ، وأما اللغة فهو أنه روى عن أبي عبيد أنه قال : الرفث الاخفاش في المنطق ، يقال أرفث الرجل ارفاثا . وقال أبو عبيدة : الرفث اللغو من الكلام . أما الفسوق فاعلم أن الفسق والفسوق واحد . وهما مصدران لفسق يفسق ، وقد ذكرنا فيما قبل أن الفسوق هو الخروج عن الطاعة ، واختلف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا : لأن اللفظ صالح للكل ومتناول له . والنهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحمك من غير دليل . وهذا متأكد بقوله تعالى (فسق عن أمر ربه) وبقوله (وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) وذهب بعضهم الى أن المراد منه بعض الأنواع ثم ذكروا وجوها : الأول : المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر . أما قرآن فقوله تعالى (ولا تنازروا بالألقاب بنس الاسم الفسوق بعد الايمان) وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» والثاني : المراد منه الايذاء والاخفاش ، قال تعالى (لا يضار كاتب ولا شهيد ، وإن تفعلوا فانه فسوق بكم) والثالث : قال ابن زيد : هو الذبح للاصنام ، فانهم كانوا في حجهم يذبحون لأجل الحج ، ولأجل الاصنام . وقال تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق) وقوله (أو فسقا أهل لعنير الله به) والرابع : قال ابن عمر : انه العاصي في قتل الصيد وغيره

مما يمنع الاحرام منه . والخامس : أن الرفث هو الجماع ومقدماته مع الخلية ، والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا . والسادس : قال محمد بن جرير الطبري : الفسوق . هو العزم على الحج إذا لم يعزم على ترك محظوراته ، وأما الجدال فهو فعال من المجادلة ، وأصله من الجدل الذي من القتل ، يقال : زمام مجدول وجديل ، أى مفتول ، والجديل اسم الزمام لأنه لا يكون إلا مفتولا ، وسميت المخاصمة مجادلة لأن كل واحد من الخصمين يروم أن يقتل صاحبه عن رأيه ، وذكر المفسرون وجوها في هذا الجدال . فالأول : قال الحسن : هو الجدال الذي يخاف منه الخروج إلى السباب ، والتكذيب والتجهيل . الثاني : قال محمد بن كعب القرظي : ان قريشا كانوا إذا اجتمعوا بمنى ، قال بعضهم : حجنا آمم . وقال آخرون : بل حجنا آمم . فهام الله تعالى عن ذلك . والثالث : قال مالك في الموطأ الجدال في الحج أن قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقرح ، وكان غيرهم يقفون بعرفات ، وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء : نحن أصوب ، ويقول هؤلاء : نحن أصوب ، قال الله تعالى ( لكل أمة جعلنا منسكهم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر ، وادع إلى ربك انك لعلى هدى مستقيم ، وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون ) قال مالك هذا هو الجدال فيما يروى والله أعلم . الرابع : قال القاسم بن محمد : الجدال في الحج أن يقول بعضهم : الحج اليوم ، وآخرون يقولون : بل غداً ، وذلك أنهم أمروا أن يجعلوا حساب الشهور على رؤية الأهلة ، وآخرون كانوا يجعلونه على العدد ، فهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول : هذا اليوم يوم العيد ، وبعضهم يقول : بل غدا ، فالثالث تعالى نهام عن ذلك ، فكأنه قيل لهم : قدينا لكم أن الأهلة مواقيت للناس والحج . فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة . الخامس : قال القفال رحمه الله تعالى : يدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج الى العمرة ، فشق عليهم ذلك ، وقالوا : نروح الى منى ومذاكيرنا تقطر منيا ؟ فقال عليه الصلاة والسلام « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ماسقت الهدى ولجعلتها عمرة » وتركوا الجدال حينئذ . السادس : قال عبد الرحمن بن زيد . جدالهم في الحج بسبب اختلافهم في أيهم المصيب في الحج لوقت إبراهيم عليه الصلاة والسلام . السابع : أنهم كانوا مختلفين في السنين فقيل لهم : لا جدال في الحج ، فان الزمان استدار وعاد إلى ما كان عليه الحج في وقت إبراهيم عليه السلام ، وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع « ألا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض » فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب ، وذكر القاضى كلاما حسنا في هذا الموضوع فقال : قوله تعالى « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » يحتمل أن يكون خيرا ، وأن يكون

نيا ، كقوله (لا ريب فيه) أى لا ترتابوا فيه ، وظاهر اللفظ للخبر ، فإذا حملناه على الخبر كان معناه أن الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد ، لأنه كالضد لها ، وهى مانعة من صحته . وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى ، إلا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ، ويحمل الفسوق على الزنا لأنه يفسد الحج ، ويحمل الجدل على الشك فى الحج ووجوبه ، لأن ذلك يكون كفراً فلا يصح معه الحج ، وإنما حملنا هذه الألفاظ الثلاثة على هذه المعانى حتى يصح خبر الله بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج

فان قيل : أليس ان مع هذه الأشياء يصير الحج فاسدا ، ويجب على صاحبه المضى فيه ، وإذا كان الحج باقياً معها لم يصدق الخبر بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج

قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الأشياء وبين الحج التى أمر الله تعالى بها ابتداءً وتلك الحجة الصحيحة لا تبقى مع هذه الأشياء ، بدليل أنه يجب قضاؤها ، والحجة الفاسدة التى يجب عليه المضى فيها شئ آخر سوى تلك الحجة التى أمر الله تعالى بها ابتداءً ، وأما الجدل الحاصل بسبب الشك فى وجوب الحج . فظاهر أنه لا يبقى معه عمل الحج ، لأن ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام ، فثبت أنا إذا حملنا اللفظ على الخبر ، وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه . أما اذا حملناه على النهى وهو فى الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ ، فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته ، وقول الفحش ، وأن يراد بالفسوق جميع أنواعه ، وبالجدال جميع أنواعه ، لأن اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الأقسام ، فيكون النهى عنها نهيًا عن جميع أقسامها ، وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالحث على الأخلاق الجميلة ، والتمسك بالآداب الحسنة ، والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات

(المسألة الثالثة) الحكمة فى أن الله تعالى ذكر هذه الألفاظ الثلاثة لا أزيد ولا أنقص . وهو قوله (فلارفت ولا فسوق ولا جدال فى الحج) هى أنه قد ثبت فى العلوم العقلية أن الانسان فيه قوى أربعة : قوة شهوانية بيمية ، وقوة غضبية سبعية ، وقوة وهمية شيطانية ، وقوة عقلية ملكية . والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة . أعنى الشهوانية ، والغضبية . والوهمية ، فقوله (فلارفت) إشارة إلى قهر القوة الشهوانية ، وقوله (ولا فسوق) إشارة إلى قهر القوة الغضبية التى توجب التمرد والغضب ، وقوله (ولا جدال) إشارة إلى قهر القوة الوهمية التى تحمل الانسان على الجدل فى ذات الله وصفاته ، وأفعاله ، وأحكامه ، وأسمائه . وهى الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم . والمخاصمة معهم فى كل شئ . فلما كان منشأ الشر محصوراً فى هذه الأمور الثلاثة

لا جرم قال (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) أي فن قصد معرفة الله ومحبته، والاطلاع على نور جلاله، والانخراط في سلك الخواص من عباده، فلا يكون فيه هذه الأمور، وهذه أسرار نفيسة هي المقصد الأقصى من هذه الآيات، فلا ينبغي أن يكون العاقل غافلاً عنها، ومن الله التوفيق في كل الأمور

(المسألة الرابعة) من الناس من عاب الاستدلال والبحث والنظر والجدال، واحتج بوجوه: أحدها: أنه تعالى قال (ولا جدال في الحج) وهذا يقتضي نفي جميع أنواع الجدال. ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلاً إلى معرفة الله تعالى لما نهى عنه في الحج، بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة إلى طاعة. فكان أولى بالترغيب فيه. وثانيها: قوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون) عابهم بكونهم من أهل الجدل، وذلك يدل على أن الجدل مذموم. وثالثها: قوله (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) نهى عن المنازعة

وأما جمهور المتكلمين فانهم قالوا: الجدال في الدين طاعة عظيمة، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) وبقوله تعالى حكاية عن الكفار أنهم قالوا لنوح عليه السلام (يانوح قد جادلتنا فأكثر جدالنا) ومعلوم أنه ما كان ذلك الجدال إلا لتقرير أصول الدين

إذا ثبت هذا فنقول: لا بد من التوفيق بين هذه النصوص، فتحمل الجدل المذموم على الجدل في تقرير الباطل، وطلب المال والجاه، والجدل الممدوح على الجدل في تقرير الحق ودعوة الخلق إلى سبيل الله، والذب عن دين الله تعالى

أما قوله تعالى (وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى) فاعلم أن الله تعالى قبل هذه الآية أمر بفعل ما هو خير وطاعة، فقال (وآتموا الحج والعمرة لله) وقال (فن فرض فيهن الحج) ونهى عما هو شر ومعصية فقال (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) ثم عقب الكل بقوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) وقد كان الأولى في الظاهر أن يقال: وما تفعلوا من شيء يعلمه الله. حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر، إلا أنه تعالى خص الخير بأنه يعلمه الله لفوائده ولطائف: أحدها: إذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته. وإذا علمت منك الشر سترته وأخفيته، لتعلم أنه إذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا، فكيف في العقبى. وثانيها: أن من المفسرين من قال في تفسير قوله (ان الساعة آتية أكاد أخفيها) معناه: لو أمكنتني أن أخفيها عن نفسي لفعلت فكذا هذه الآية، كأنه قيل للعبد: ما تفعله من خير علمته، وأما الذي تفعله من الشر فلو أمكن أن

أخفيه عن نفسى لفعلت ذلك . وثالثها : أن السلطان العظيم إذا قال لعبده المطيع : كل ما تتحملة من أنواع المشقة والخدمة فى حقى فأنا عالم به ومطلع عليه . كان هذا وعداً له بالثواب العظيم ، ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعداً بالعقاب الشديد ، ولما كان الحق سبحانه أكرم الأكرمين لا يجرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب ، ولم يذكر ما يدل على الوعيد بالعقاب . ورابعها : أن جبريل عليه السلام لما قال : ما الاحسان ؟ فقال الرسول عليه الصلاة والسلام : الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك . فههنا بين للعبد أنه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات ، لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذى هو أعلى درجات العبادة . فان الخادم متى علم أن مخدومه مطلع عليه ، ليس بغافل عن أحواله ، كان أحرص على العمل وأكثر التذاذاً به ، وأقل نفرة عنه وخامسها : أن الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله وما يفعله . كان جده واجتهاده فى أداء الطاعات وفى الاحتراز عن المحظورات أشد مما إذا لم يكن كذلك ، فلهذه الوجوه أتبع تعالى الأمر بالحج والنهى عن الرفث والفسوق والجدال بقوله ( وما تفعلوا من خير يعلمه الله )

أما قوله تعالى ﴿وتزودوا فان خير الزاد التقوى﴾ ففيه قولان : أحدهما : أن المراد : تزودوا من التقوى . والدليل عليه قوله بعد ذلك ( فان خير الزاد التقوى ) وتحقيق الكلام فيه أن الانسان له سفران : سفر فى الدنيا ، وسفر من الدنيا ، فالسفر فى الدنيا لا بد له من زاد ، وهو الطعام والشراب والمركب والمال ، والسفر من الدنيا لا بد فيه أيضاً من زاد ، وهو معرفة الله ومحبهه والاعراض عما سواه ، وهذا الزاد خير من الزاد الأول لوجوه : الأول : أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم ، وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن . وثانيها : أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع ، وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم . وثالثها : أن زاد الدنيا يوصلك الى لذة مزوجة بالآلام والأسقام والبليات ، وزاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة ، آمنة من الانقطاع والزوال . ورابعها : أن زاد الدنيا يوصلك الى الدنيا وهى كل ساعة فى الادبار والانتضاء ، وزاد الآخرة يوصلك الى الآخرة ، وهى كل ساعة فى الاقبال والقرب والوصول . وخامسها : أن زاد الدنيا يوصلك الى منصة الشهوة والنفس ، وزاد الآخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس ، فثبت بمجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى

إذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الآية . فكأنه تعالى قال : لما ثبت أن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقوى يا أولى الألباب . يعنى ان كنتم من أرباب الألباب الذين يعلمون حقائق الأمور ، وجب عليكم بحكم عقلمكم ولبكم أن تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع ، وقال



الأعشى في تقرير هذا المعنى

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولا قيت بعد الموت من قد تزودا  
ندمت على أن لا تكون كمثلها وأنك لم ترصد كما كان أرصدا

والقول الثاني: أن هذه الآية نزلت في أناس من أهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد، ويقولون: انا متوكلون، ثم كانوا يسألون الناس، وربما ظلوا الناس وغضبوا بهم، فامرهم الله تعالى أن يتزودوا، فقال: وتزودوا ما تبلغون به فان خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال، وأنفسكم عن الظلم، وعن ابن زيد: أن قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد في الحج والعمرة فنزلت. وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال: كانوا إذا أحرموا ومعهم أزودة رموا بها، فنها عن ذلك بهذه الآية قال القاضي: وهذا بعيد لأن قوله (فان خير الزاد التقوى) راجع إلى قوله (وتزودوا) فكان تقديره: وتزودوا من التقوى، والتقوى في عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات، وترك المحظورات، قال: فان أردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان: أحدهما: أن القادر على أن يستصحب الزاد في السفر إذا لم يستصحبه عصى الله في ذلك، فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية. والثاني: أن يكون في الكلام حذف، ويكون المراد: وتزودوا لعاجل سفركم وللأجل فان خير الزاد التقوى

أما قوله تعالى ﴿واتقون﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ ان قوله (واتقون) فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله، وهو كقول الشاعر

أنا أبو النجم وشعري شعري

﴿المسألة الثانية﴾ أثبت أبو عمرو الباء في قوله (واتقون) على الأصل، وحذفها الآخرون

للتخفيف ودلالة الكسر عليه

أما قوله تعالى ﴿يا أولى الألباب﴾ فاعلم أن لباب الشيء ولبه هو الخالص منه، ثم اختلفوا بعد ذلك، فقال بعضهم: انه اسم للعقل لأنه أشرف ما في الانسان، والذي يميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة، واستعد به للتمييز بين خير الخيرين، وشر الشرين، وقال آخرون: أنه في الأصل اسم للقلب الذي هو محل العقل، والقلب قد يجعل كناية عن العقل، قال تعالى (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) فكذا هنا جعل اللب كناية عن العقل، فقوله (يا أولى الألباب) معناه: يا أولى العقول. وإطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور، فانه يقال لمن له غيرة وحمية: فلان له نفس. ولمن ليس له حمية: فلان لا نفس له

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ  
فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ

الضالِّينَ «١٩٨»

فكذا هنا

فان قيل : إذا كان لا يصح إلا خطاب العقلاء فما الفائدة في قوله (يا أولى الألباب)  
قلنا : معناه : انكم لما كنتم من أولى الألباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الأشياء والعمل بها  
فكان وجوبها عليكم أثبت ، واعراضكم عنها أقيح ، ولهذا قال الشاعر :

ولم أر في عيوب الناس شيئا كنقص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل) يعني الأنعام معذورة بسبب العجز ، أما هؤلاء

القادرون فكان اعراضهم أخش ، فلا جرم كانوا أضل

قوله تعالى «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله  
عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين» فيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية حذف ، والتقدير : ليس عليكم جناح في أن تبتغوا فضلا والله أعلم

(المسألة الثانية) أعلم أن الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه : أحدها :

أنه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية ، والتجارة كثيرة الافضاء إلى المنازعة بسبب  
المنازعة في قلة القيمة وكثرتها ، فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج . وثانيها : أن التجارة

كانت محرمة وقت الحج في دين أهل الجاهلية ، فظاهر ذلك شيء مستحسن لأن المشتغل بالحج  
مشتغل بخدمة الله تعالى ، فوجب أن لا يتلطف هذا العمل منه بالأطعام الدنيوية : وثالثها : أن

المسلمين لما علوا أنه صار كثير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج ، كاللبس والطيب  
والاصطياد والمباشرة مع الأهل ، غلب على ظنهم أن الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع

مساس الحاجة اليه فبان يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى . ورابعها : عند  
الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات ، فوجب أن يكون الأمر

كذلك في الحج ، فهذه الوجوه تصلح أن تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال

بالحج ، فهذا السبب بين الله تعالى هنا أن التجارة جائزة غير محرمة ، فاذا عرفت هذا فقول :  
المفسرون ذكروا في تفسير قوله (أن تبتغوا فضلا من ربكم) وجهين : الأول : أن المراد هو  
التجارة ، ونظيره قوله تعالى (وآخرون يصبون في الأرض يبتغون من فضل الله) وقوله (جعل  
لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان  
الأول : ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير أنهما قرآ (أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم  
الحج) والثاني : الروايات المذكورة في سبب النزول

(والرواية الأولى) قال ابن عباس : كان ناس من العرب يحتجزون من التجارة في أيام الحج  
وإذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكلية ، وكانوا يسمون التاجر في الحج : الداج  
ويقولون : هؤلاء الداج ، وليسوا بالحاج ، ومعنى الداج : المكتسب الملتقط ، وهو مشتق من  
الدجاجة ، والغوا في الاحتراز عن الأعمال ، إلى أن امتنعوا عن اغائة الملهوف . واغائة الضعيف  
واطعام الجائع ، فأزال الله تعالى هذا الوهم ، وبين أنه لا جناح في التجارة ، ثم أنه لما كان ما قبل  
هذه الآية في أحكام الحج ، وما بعدها أيضاً في الحج ، وهو قوله (فاذا أفضتم من عرفات) دل  
ذلك على أن هذا الحكم واقع في زمان الحج ، فهذا السبب استغنى عن ذكره

(والرواية الثانية) ما روى عن ابن عمر أن رجلاً قال له . انا قوم نكرى وان قوما يرعمون  
أنه لا حج لنا ، فقال : سألت رجلاً رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم يرد عليه حتى نزل  
قوله (ليس عليكم جناح) فدعاه وقال : أتم حججاً وبالجسمة فهذه الآية نزلت ردأ على من يقول :  
لا حج للتجار والأجراء والجمالين

(والرواية الثالثة) أن عكاظ وبجدة وذا المجاز ، كانوا يتجرون في أيام الموسم فيها ، وكانت  
معايشهم منها . فلما جاء الاسلام كرهوا أن يتجروا في الحج بغير إذن ، فسألوا رسول الله صلى  
الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية

(والرواية الرابعة) قال مجاهد : انهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا ندى ، فنزلت  
هذه الآية

إذا ثبت صحة هذا القول فنقول : أكثر الداهيين الى هذا القول حملوا الآية على التجارة في  
أيام الحج ، وأما أبو مسلم فإنه حمل الآية على ما بعد الحج ، قال : والتقدير : فاتقون في كل أفعال  
الحج ، ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ، ونظيره قوله تعالى (فاذا قضيت  
الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله)

واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه: أحدها: الفاء في قوله (فاذا أفضتم من عرفات) يدل على أن هذه الافاضة حصلت بعد انتفاء الفضل، وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج. وثانيها: أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة في زمن الحج، فأما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة أما ما ذكره أبو مسلم من قياس الحج على الصلاة، فجوابه: أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يصح في أثنائها التشاغل بغيرها، وأما أعمال الحج فهي متفرقة بعضها عن بعض، ففي خلالها يبقى المرء على الحكم الأول حيث لم يكن حاجباً لا يقال: بل حكم الحج باق في كل تلك الأوقات، بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية، لأننا نقول: هذا قياس في مقابلة النص فيكون ساقطاً

(القول الثالث) أن المراد بقوله تعالى (أن تبتغوا فضلا من ربكم) هو أن يتنقى الانسان حال كونه حاجباً أعمالاً أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته، مثل اعانة الضعيف، واغاثة الملهوف، واطعام الجائع، وهذا القول منسوب إلى أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهم السلام. واعترض القاضي عليه بأن هذا واجب أو مندوب، ولا يقال في مثله: لا جناح عليكم فيه، وإنما يذكر هذا اللفظ في المباحات

والجواب: لانسلم أن هذا اللفظ لا يذكر إلا في المباحات، والدليل عليه قوله تعالى (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) والقصر بالاتفاق من المنذوبات، وأيضا فأهل الجاهلية كانوا يعتقدون أن ضم سائر الطاعات الى الحج يوقع خلا في الحج ونقصا فيه، فبين الله تعالى أن الأمر ليس كذلك بقوله (لا جناح عليكم)

(المسألة الثالثة) اتفقوا على أن التجارة إذا وقعت نقصانا في الطاعة لم تكن مباحة، أما ان لم توقع نقصانا البتة فيها فهي من المباحات التي الأولى تركها، لقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) والاختصاص أن لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة، وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى «أنا أغنى الأغنياء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه غيري تركته وشركه» والحاصل أن الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص

وقوله تعالى (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) فيه مسائل: (المسألة الأولى) «الافاضة» الاندفاع في السير بكثرة، ومنه يقال: أفاض البعير بجرته، إذا وقع بها، فألقاها منبته، وكذلك أفاض الأقداح في الميسر، معناه جمعها ثم ألقاها متفرقة، وافاضة

الماء من هذا لأنه إذا صب تفرق و«الافاضة» في الحديث إنما هي الاندفاع فيه باكثر وتصرف في وجوهه ، وعليه قوله تعالى (إذ تفيضون فيه) ومنه يقال للناس : فوض ، وأيضا جمعهم فوضى ويقال : أفاضت العين دعمها فأصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق ، قوله تعالى (أفضتم) أى دفعتم بكثرة ، وأصله : أفضتم أنفسكم . فترك ذكر المفعول ، كما ترك في قولهم : دفعوا من موضع كذا وصبوا . وفي حديث أبي بكر رضى الله عنه : ونزل في وادى قيروان وهو يخدش بعيره بمحجنه

(المسألة الثانية) «عرفات» جمع عرفة ، سميت بها بقعة واحدة ، كقولهم : ثوب أخلاق ، وبرمة أعشار ، وأرض سباب . وانتقدير : كأن كل قطعة من تلك الأرض عرفة فسمى بمجموع تلك القطع بعرفات ، فان قيل : هلا منعت من الصرف وفيها السببان : التعريف والتأنيث

قلنا : هذه اللفظة في الأصل اسم لقطع كثيرة من الأرض ، كل واحدة منها مائة بعرفة ، وعلى هذا التقدير لم يكن علما ، ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع ، فتركوها بعد ذلك على أصلها في عدم الصرف

(المسألة الثالثة) اعلم أن اليوم الثامن من ذى الحجة يسمى يوم التروية ، واليوم التاسع منه يسمى يوم عرفة ، وذلك الموضع المخصوص سمي بعرفات ، وذكروا في تعليل هذه الأسماء وجوها أما يوم التروية ففيه قولان : أحدهما : من روى يروى تروية ، إذا تفكر وأعمل فكره ورويته ، والثاني : من رواه من الماء يرويه إذا سقاه من عطش . أما الأول : ففيه ثلاثة أقوال : أحدها : أن آدم عليه السلام أمر ببناء البيت ، فلما بناه تفكر فقال : رب ان لكل عامل أجرا فما أجرى على هذا العمل ؟ قال : إذا طفت به غفرت لك ذنوبك بأول شوط من طوافك ، قال : يارب زدنى قال : أغفر لأولادك إذا طافوا به ، قال : زدنى . قال : أغفر لكل من استغفره الطائفون من موحدى أولادك . قال : حسبي يارب حسبي . وثانيها : أن إبراهيم عليه السلام رأى في منامه ليلة التروية : كأنه يذبح ابنه ، فأصبح مفكرا : هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان ؟ فلما رآه ليلة عرفة يؤمر به أصبح فقال : عرفت يارب أنه من عندك . وثالثها : أن أهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى فيروون في الادعية التي يريدون أن يذكروها في غدهم بعرفات

(وأما القول الثاني) وهو اشتقاقه من تروية الماء ، ففيه ثلاثة أقوال : أحدها : أن أهل مكة كانوا يخفون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الآفاق ، وكان الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ، ويتسعون في الماء ، ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء في طريقهم . والثاني : أنهم يتزودون الماء الى عرفة . والثالث : أن المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار رحمة الله فشرابوا

منها حتى رووا، وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى (والشفع والوتر) عن ابن عباس بأن الشفع التروية وعرفة، والوتر يوم النحر، وعن عبادة أنه عليه الصلاة والسلام قال «صيام عشر الاضحى كل يوم منها كالشهر، ولمن يصوم يوم التروية سنة، ولمن يصوم يوم عرفة سنتان» وروى أنس أنه عليه الصلاة والسلام قال «من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلائه، ومن صام يوم عرفة أعطاه الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام»

وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء، خمسة منها مختصة به، وخمسة مشتركة بينه وبين غيره. أما الخمسة الأولى: فأحدها: عرفة، وفي اشتقاقه ثلاثة أقوال: أحدها: أنه مشتق من المعركة، وفيه ثمانية أقوال: الأول: قول ابن عباس: إن آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما صاحبه فسمى اليوم عرفة، والموضع عرفات، وذلك أنهما لما أهبطا من الجنة وقع آدم بسرنديب، وحواء بجدة، وابلوس بنيسان، والحية بأصفهان، فلما أمر الله تعالى آدم بالحج لقي حواء بعرفات فعارفا. وثانيها: أن آدم علمه جبريل مناسك الحج، فلما وقف بعرفات قال له: أعرفت؟ قال نعم. فسمى عرفات. وثالثها: قول علي وابن عباس وعطاء والسدي: سمى الموضع عرفات لأن إبراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة. ورابعها: أن جبريل كان علم إبراهيم عليه السلام المناسك، وأوصله إلى عرفات. وقال له: أعرفت كيف تطوف وفي أي موضع تقف؟ قال: نعم. وخامسها: أن إبراهيم عليه السلام وضع ابنه إسماعيل وأمه هاجر بمكة، ورجع إلى الشام، ولم يلتقيا سنين، ثم التقيا يوم عرفة بعرفات. وسادسها: ما ذكرناه من أمر منام إبراهيم عليه السلام. وسابعها: أن الحاج يتعارفون فيه بعرفات إذا وقفوا. وثامنها: أنه تعالى يتعرف فيه إلى الحاج بالمغفرة والرحمة

(القول الثاني) في اشتقاق عرفة أنه من الاعتراف، لأن الحاج إذا وقفوا في عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية والاستغناء، ولأنفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة، ويقال: إن آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالوا: ربنا ظلمنا أنفسنا. فقال الله سبحانه وتعالى: الآن عرفتكم أنفسكم

(والقول الثالث) أنه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى: (يدخلهم الجنة عرفها لهم) أي طيبها لهم، ومعنى ذلك أن المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب، ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة، قال عليه الصلاة والسلام «خلف فم الصائم عند الله أطيب من ريح المسك»

(الاسم الثاني) يوم اياس الكفار من دين الاسلام . الثالث : يوم اكمال الدين . الرابع : يوم إتمام النعمة . الخامس : يوم الرضوان ، وقد جمع الله تعالى هذه الأشياء في أربع آيات . في قوله (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم) الآية ، قال عمر وابن عباس : نزلت هذه الآية عشية عرفة ، وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة في موقف إبراهيم عليه السلام . وذلك في حجة الوداع ، وقد اضمحل الكفر ، وهدم بنيان الجاهلية ، فقال عليه الصلاة والسلام : لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية لقرت أعينهم . فقال يهودى لعمر : لو أن هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيداً فقال عمر : أما نحن فجعلناه عيدين ، كان يوم عرفة ويوم الجمعة . فأما معنى : إياس المشركين ، فهو أنهم يئسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين الى دينهم ، فأما معنى إكمال الدين فهو أنه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشيء من الشرائع ، وأما إتمام النعمة فأعظم النعم نعمة الدين ، لأن بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار ، وقد تمت في ذلك اليوم ، وكذلك قال في آية الوضوء (وليتيم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) ولما جاء البشير وقدم على يعقوب ، قال : على أى دين تركت يوسف ؟ قال : على دين الاسلام ، قال : الآن تمت النعمة . وأما معنى الرضوان فهو أنه تعالى رضى بدينهم الذى تمسكوا به وهو الاسلام . فهى بشارة بشرهم بها في ذلك اليوم ، فلا يوم أكمل من اليوم الذى بشرهم فيه باكمال الدين ، وقيل : هذا اليوم يوم صلة الواصلين (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى) ويوم قطعة القاطعين (أن الله برى من المشركين ورسوله) ويوم إقالة عشر النادمين وقبول توبة التائبين (ربنا ظلمنا أنفسنا) فكما تاب برحمته على آدم فيه ، فكذلك يتوب على أولاده (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده) وهو أيضاً يوم وفد الوافدين (وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالاً) وفى الخبر «الحاج وفد الله ، والحاج زوار الله ، وحق على المزور الكريم أن يكرم زائره»

وأما الأسماء الخمسة الأخرى ليوم عرفة : فأحدها : يوم الحج الأكبر . قال الله تعالى (وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الأكبر) وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر ، واختلف الصدر الأول من الصحابة والتابعين فيه ، فمنهم من قال : انه عرفة . وسمى بذلك لأنه يحصل فيه الوقوف بعرفات . والحج عرفة إذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم ، فلهذا السبب سمى بالحج الأكبر . قال الحسن : سمى به لأنه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ، ونودى فيه أن لا يحج بعده مشرك . وقال ابن سيرين : إنما سمى به لأنه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى . وحج المسلمون ولم يجتمع قبله ولا بعده . ومنهم من قال : انه يوم التحر لأنه يقع فيه أكثر

مناسك الحج فأما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجزى في الليل وروى القولان جميعاً عن علي وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم . وثانيها : الشفع . وثالثها : الوتر . ورابعها : الشاهد . وخامسها : المشهود في قوله (وشاهد ومشهود) وهذه الاسماء فسرناها في هذه الآية

واعلم أنه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج بفضائل . منها أنه تعالى خص صومه بكثرة الثواب ، قال عليه الصلاة والسلام «صوم يوم التروية كفارة سنة ، وصوم يوم عرفة كفارة سنتين» وعن أنس كان يقال في أيام العشر : كل يوم بألف ، ويوم عرفة بعشرة آلاف ، بل يستحب للحاج الواقف بعرفات أن يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوى القلب حاضر النفس

(المسألة الرابعة) اعلم أنه لا بد وأن نشير إشارة حقيقية إلى ترتيب أعمال الحج ، حتى يسهل الوقوف على معنى الآية ، فن دخل مكة محرماً في ذى الحجة أو قبله ، فإن كان مفرداً أو قارناً طواف طواف القدوم ، وأقام على إحرامه حتى يخرج إلى عرفات ، وإن كان متمتعاً طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته ، وأقام إلى وقت خروجه إلى عرفات ، وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من أراد الحج من أهل مكة ، والسنة للامام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذى الحجة ، بعد ما يصلى الظهر خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غداً بعد ما يصلون الصبح إلى منى ، ويعلمهم تلك الأعمال ، ثم إن القوم يذهبون يوم التروية إلى منى بحيث يوافون الظهر بها ، ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ، ثم إذا طلعت الشمس على منى يتوجهون إلى عرفات ، فاذا دنوا منها فالسنة أن لا يدخلوها ، بل يضرب فيه الامام بئمره وهي قرية من عرفة ، فينزلون هناك حتى تزول الشمس ، فيخطب الامام خطبتين يبين لهم مناسك الحج ، ويحرضهم على إكثار الدعاء والتهليل بالموقف ، ثم إذا فرغ من الخطبة الأولى جلس ، ثم قام واقتح الخطبة الثانية ، والمؤذنون يأخذون في الأذان معه ، ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الأذان ، ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلى بهم الظهر ، ثم يقيمون في الحال ويصلى بهم العصر ، وهذا الجمع متفق عليه ، ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون إلى عرفات فيقفون عند الصخرات ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم وقف هناك . وإذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعون إلى غروب الشمس

واعلم أن الوقوف ركن لا يدرك الحج إلا به فمن فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاتته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ، ويمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر ، وذلك نصف يوم وليلة كاملة ، وإذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل أو



نهار فقد كفى، وقال أحمد: وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة، ويمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر، فاذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات، وأخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة.

وفي تسمية المزدلفة أقوال: أحدها: أنهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب. والثاني: أن الناس يجتمعون فيها، والاجتماع الازدلاف. والثالث: أنهم يزدلفون إلى الله تعالى، أي يتقربون بالوقوف، ويقال للمزدلفة: جمع لأنه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب، وهذا قول قتادة، وقيل إن آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء، وازدلف إليها أي دنا منها، ثم إذا أتى الامام المزدلفة: جمع المغرب والعشاء باقامتين، ثم يبيتون بها، فإن لم يبت بها فعليه دم شاة، فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغلس، والتغليس بالفجر ههنا أشد استجابا منه في غيرها، وهو متفق عليه، فاذا صلوا الصبح أخذوا منها الحصى للرمل، يأخذ كل انسان منها سبعين حصاة، ثم يذهبون إلى المشعر الحرام، وهو جبل يقال له قرح، وهو المراد من قوله تعالى (فاذا أفضتُم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلي منى، فيرقى فوقه إن أمكنه، أو وقف بالقرب منه إن لم يمكنه، ويحمد الله تعالى ويهله ويكبره، ولا يزال كذلك حتى يسفر جداً، ثم يدفع قبل طلوع الشمس، ويكفي المرور كما في عرفة، ثم يذهبون منه إلى وادي محسر، فاذا بلغوا بطن محسر فيستحتم لمن كان راكباً أن يحرك دابته، ومن كان ماشياً أن يسعى سعياً شديداً قدر رمية حجر، فاذا أتوا منى رموا جمره العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات، ويقطع التلبية إذا ابتداء الرمي، فاذا رمى جمره العقبة ذبح الهدى إن كان معه هدى، وذلك سنة لو تركه لأشئ عليه، لأنه ربما لا يكون معه هدى، ثم بعد ما ذبح الهدى يخلق رأسه أو يقصر، والتقصير أن يقطع أطراف شعوره، ثم بعد الحلق يأتي مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة، ويصلى ركعتي الطواف، ويسعى بين الصفا والمروة، ثم بعد ذلك يعودون إلى منى في بقية يوم النحر، وعليهم البيوتة بنى لىالى التشريق لأجل الرمي، واتفقوا على أنه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل، والمراد من التحلل. حل اللبس والتقليم والجماع، فهذا هو الكلام في أعمال الحج والله أعلم

(المسألة الخامسة) اعلم أن أهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة إبراهيم عليه السلام، وذلك أن قريشاً وقوما آخرين سمو أنفسهم بالحنس، وهم أهل الشدة في دينهم، والحناسة الشدة، يقال: رجل أحسن، وقوم حنس، ثم إن هؤلاء كانوا لا يقفون في عرفات، ويقولون

لا يخرج من الحرم ولا تركه في وقت الطاعة ، وكان غيرهم يقفون بعرفة ، والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس ، والذين يقفون بمزدلفة يفيضون إذا طلعت الشمس ، ويقولون : أشرق ثبير كما تغير . ومعناه : أشرق يائير بالشمس كما تندفع من مزدلفة فيدخلون في غور من الأرض ، وهو المنخفض منها ، وذلك أنهم جاوزوا المزدلفة وصاروا في غور من الأرض ، فأمر الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام بمخالفة القوم في الدفتين ، وأمره بأن يفيض من عرفة بعد غروب الشمس ، وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس ، والآية لادلالة فيها على ذلك ، بل السنة دلت على هذه الأحكام

(المسألة السادسة) الصحيح أن الآية تدل على أن الحصول بعرفة واجب في الحج ، وذلك أن الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات ، والافاضة من عرفات مشروطة بالحصول في عرفات ، وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للسكف فهو واجب ، ثبت أن الآية دالة على أن الحصول في عرفات واجب في الحج ، فإذا لم يأت به فلم يكن آتياً بالحج المأمور به ، فوجب أن لا يخرج عن العهدة ، وهذا يقتضى أن يكون الوقوف بعرفة شرطاً أقصى ما في الباب أن الحج يحصل عند ترك بعض الأمور ، إلا أن الأصل ما ذكرناه ، وإنما يعدل عنه بدليل منفصل ، وذهب كثير من العلماء إلى أن الآية لا دلالة فيها على أن الوقوف شرط ، وتقل عن الحسن أن الوقوف بعرفة واجب . إلا أنه إن فاته ذلك قام الوقوف بجميع الحرم مقامه ، وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على أن الحج لا يحصل إلا بالوقوف بعرفة

(المسألة السابعة) قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) يدل أن الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كما في عرفة ، فاما الوقوف هناك فسنون ، وروى عن علقمة والنخعي أنهما قالوا : الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة . وحجتهم قوله تعالى (فاذا أفضتُم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) وذلك لأن الوقوف بعرفة لا يذكر له صريحاً في الكتاب ، وإنما وجب بإشارة الآية أو بالسنة ، والمشعر الحرام فيه أمر جزم ، وقال جمهور الفقهاء : انه ليس بركن . واحتجوا بقوله عليه السلام «الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه» وبقوله «من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ، ومن فاته عرفة فقد فات الحج» قالوا : وفي الآية إشارة إلى ما قلنا لأن الله تعالى قال (فاذا أفضتُم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر بالذكر لا بالوقوف ، فعلم أن الوقوف عند المشعر الحرام تبع للذكر ،

وليس بأصل ، وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لأنه قال (فاذا أفضتم من عرفات) ولم يقل من الذكر بعرفات .

(المسألة الثامنة) (المشعر) المعلم وأصله من قولك : شعرت بالشيء إذا علته ، وليت شعري ما فعل فلان ، أى ليت على بلغه وأحاط به ، وشعار الشيء أعلامه ، فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام ، لأنه معلم من معالم الحج ، ثم اختلفوا فقال قائلون : المشعر الحرام هو المزدلفة ، وسماها الله تعالى بذلك لأن الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده ، هكذا قاله الواحدى فى البسيط قال صاحب الكشف : الأصح أنه قرح ، وهو آخر حد المزدلفة والأول أقرب لأن الفاء فى قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) تدل على أن الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الإفاضة من عرفات ، وما ذاك إلا بالبيتوته بالمزدلفة

(المسألة التاسعة) اختلفوا فى الذكر المأمور به عند المشعر الحرام ، فقال بعضهم : المراد منه الجمع بين صلاتى المغرب والعشاء هناك ، والصلاة تسمى ذكر أقال الله تعالى (وأقم الصلاة لذكركى) والدليل عليه أن قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر وهو للوجوب ، ولا ذكر هناك يجب إلا هذا ، وأما الجمهور فقالوا : المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل ، وعن ابن عباس أنه نظر إلى الناس فى هذه الليلة ، وقال : كان الناس إذا أدركوا هذه الليلة لا ينامون

أما قوله تعالى (واذكروه كما هداكم) ففيه سؤالات

(السؤال الأول) لما قال (اذكروا الله عند المشعر الحرام) فلم قال مرة أخرى (واذكروه) وما الفائدة فى هذا التكرير ؟

والجواب من وجوه : أحدها : أن مذهبنا أن أسماء الله تعالى توقيفية لاقياسية ، فقوله أولا (اذكروا الله) أمر بالذكر ، وقوله ثانيا (واذكروه كما هداكم) أمر لنا بأن نذكره سبحانه بالأسماء والصفات التى بينها لنا وأمرنا أن نذكره بها ، لا بالأسماء التى نذكرها بحسب الرأى والقياس : وثانيها : أنه تعالى أمر بالذكر أولا ، ثم قال ثانيا (واذكروه كما هداكم) أى وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الاسلام ، فكأنه تعالى قال : إنما أمرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ، ونظيره ما أمرهم به من التكبير إذا أكلوا شهر رمضان ، فقال (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم) وقال فى الاضاحى ( كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم ) وثالثها : أن قوله أولا (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر بالذكر باللسان ، وقوله ثانيا (واذكروه كما هداكم) أمر بالذكر بالقلب ، وتقريره أن الذكر فى كلام العرب ضربان

أحدهما: ذكر هو ضد النسيان. والثاني: الذكر بالقول، فإهو خلاف النسيان قوله (وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره) وأما الذكر الذي هو القول فهو كقوله (فاذكروا الله كذا كذا) أو أبانكم أو أشد ذكرا، واذكروا الله في أيام معدودات) ثبت أن الذكر وارد بالمعنيين. فالأول: محمول على الذكر باللسان.. والثاني: على الذكر بالقلب، فإن بهما يحصل تمام العبودية. ورابعها: قال ابن الانباري: معنى قوله (واذكروه كما هداكم) يعني اذكروه بتوجيه كما ذكركم بهديته. وخامسها: يحتمل أن يكون المراد من الذكر مواصلة الذكر، كأنه قيل لهم: اذكروا الله واذكروه أي اذكروه ذكراً بعد ذكر. كما هداكم هداية بعد هداية، ويرجع حاصله إلى قوله (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً) وسادسها: أنه تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام، وذلك إشارة إلى القيام بوظائف الشريعة، ثم قال بعده (واذكروه كما هداكم) والمعنى أن توقيف الذكر على المشعر الحرام فيه إقامة لوظائف الشريعة، فإذا عرفت هذا قربت إلى مراتب الحقيقة، وهو أن تنقطع قلبك عن المشعر الحرام، بل عن من سواه فيصير مستغرقاً في نور جلاله وسمديته، ويذكره لأنه هو الذي يستحق لهذا الذكر، ولأن هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة إليه بكونك في هذه الحالة تكون في مقام العروج ذكراً له، ومشغلاً بالثناء عليه، وإنما بدأ بالأول وثى بالثاني، لأن العبد في هذه الحالة يكون في مقام العروج، فيصعد من الأدنى إلى الأعلى، وهذا مقام شريف لا يشرحه المقال، ولا يعبر عنه الخيال، ومن أراد أن يصل إليه، فليكن من الواصلين إلى العين، دون السامعين للأثر. وسابعها: أن يكون المراد بالأول هو ذكر أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى، والمراد بالذكر الثاني: الاشتغال بشكر نعماته، والشكر مشتمل أيضاً على الذكر، فصح أن يسمى الشكر ذكراً، والدليل على أن الذكر الثاني هو الشكر أنه علقه بالهداية، فقال (كما هداكم) والذكر المرتب على النعمة ليس إلا الشكر: وثامنها أنه تعالى لما قال (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) جاز أن يظن أن الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة، يعني الحج فأزال الله تعالى هذه الشبهة فقال (واذكروه كما هداكم) يعني اذكروه على كل حال، وفي كل مكان، لأن هذا الذكر إنما وجب شكراً على هدايته، فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة، فكذلك الشكر يجب أن يكون مستمراً غير منقطع. وتاسعها: أن قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك، ثم قوله (واذكروه كما هداكم) المراد منه التهليل والتسبيح

(السؤال الثاني) ما المراد من الهداية في قوله (كما هداكم)؟

ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

رَحِيمٌ  
«١٩٩»

الجواب: منهم من قال: إنها خاصة. والمراد منه كما هداكم بأن ردكم في مناسك حجكم إلى سنة ابراهيم عليه السلام، ومنهم من قال لا بل هي عامة متناولة لكل أنواع الهدايه في معرفة الله تعالى، ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وشرائعه

(السؤال الثالث) الضمير في قوله (من قبله) إلى ماذا يعود؟

الجواب: يحتمل أن يكون راجعا إلى «الهدى» والتقدير: وان كنتم من قبل أن هداكم من الضالين. وقال بعضهم: انه راجع إلى القرآن، والتقدير: واذكروه كما هداكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه، وان كنتم من قبل انزاله ذلك عليكم من الضالين أما قوله تعالى (وان كنتم من قبله لمن الضالين) فقال القفال رحمه الله عليه: فيه وجهان أحدهما: وما كنتم من قبله إلا الضالين. والثاني: قد كنتم من قبله من الضالين، وهو كقوله (ان كل نفس لما عليها حافظ) وقوله (وان نظنك لمن الكاذبين)

قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم)

فيه قولان: الأول: المراد به الافاضة من عرفات، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا، فالأكثر منهم ذهبوا إلى أن هذه الآية أمر لقريش وحلفائهم الحمس، وذلك أنهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه: أحدها: أن الحرم أشرف من غيره، فوجب أن يكون الوقوف به أولى وثانيها: أنهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون: نحن أهل الله فلا نحل حرم الله. وثالثها: أنهم كانوا الوسلوا أن الموقف هو عرفات لا الحرم، لكان ذلك يوم نقصاً في الحرم، ثم ذلك التقص كان يعود اليهم، ولهذا الأمر كان الحمس لا يقفون الا في المزدلفة، فأنزل الله تعالى هذه الآية أمر لهم بأن يقفوا في عرفات، وأن يفيضوا منها كما فعله سائر الناس، وروى أن النبي عليه الصلاة والسلام لما جعل أبا بكر أميراً في الحج، أمره باخراج الناس الى عرفات، فلما ذهب مر على الحمس وتركهم فقالوا له: إلى أين وهذا مقام آبائك وقومك فلا تذهب. فلم يلتفت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات ووقف بها، وأمر سائر الناس بالوقوف بها، وعلى هذا التأويل فقوله (من حيث أفاض الناس) يعني لتكن افاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات، ومن القائلين بأن

المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات من يقول قوله (ثم أفيضوا) أمر عام لكل الناس ، وقوله (من حيث أفاض الناس) المراد إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ، فان ستمما كانت الافاضة من عرفات ، وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ، ويخالف الحس ، وإيقاع اسم الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا يقتدى به ، وهو كقوله تعالى (الذين قال لهم الناس) يعني نعيم بن مسعود (إن الناس قد جمعوا لكم) يعني أبا سفيان ، وإيقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ، ومنه قوله (إنا أنزلناه في ليلة القدر) وفي الآية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله ، وهو أن يكون قوله (من حيث أفاض الناس) عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وأنه هو الأمر القديم وما سواه فهو مبتدع محدث ، كما يقال : هذا مما فعله الناس قديما . فهذا جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال : المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات

(القول الثاني) وهو اختيار الضحاك : أن المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم النحر ، قبل طلوع الشمس للرعى والنحر ، وقوله (من حيث أفاض الناس) المراد بالناس إبراهيم وإسماعيل وأتباعهما ، وذلك أنه كانت طريقتهما الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس ، على ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام ، والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس ، فالله تعالى أمرهم بأن تكون إفاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه إفاضة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام

واعلم أن على كل واحد من القولين اشكالا

أما الاشكال على القول الأول ، فهو أن قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) يقتضى ظاهره أن هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله (فاذا أفضتم من عرفات) لمكان «ثم» فانها توجب الترتيب ، ولو كان المراد من هذه الآية : الافاضة من عرفات ، مع أنه معطوف على قوله (فاذا أفضتم من عرفات) كان هذا عطفا للشئ على نفسه ، وأنه غير جائز . ولأنه يصير تقدير الآية : فاذا أفضتم من عرفات . ثم أفيضوا من عرفات ، وأنه غير جائز

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذه الآية متقدمة على ما قبلها . والتقدير : فاتقون يا أولى الألباب . ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس . واستغفروا الله ان الله غفور رحيم . ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم . فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله . وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الافاضة أن تكون تلك بعينها

قلنا : هذا وان كان محتملا إلا أن الأصل عدمه . وإذا أمكن حمل الكلام على القول الثاني

من غير الترام إلى ما ذكرتم فأى حاجة بنا إلى التزامه

(وأما الاشكال على القول الثاني) فهو أن هذا القول لا يتمشى إلا إذا حملنا لفظ (من حيث) في قوله (من حيث أفاض الناس) على الزمان، وذلك غير جائز، فانه مختص بالمكان بالزمان أجاب: القائلون بالقول الأول عن ذلك السؤال بأن «ثم» ههنا على مثال ما في قوله تعالى (وما أدراك ما العقبة فك رقبة) إلى قوله (ثم كان من الذين آمنوا) أى كان مع هذا من المؤمنين، ويقول الرجل لغيره: قد أعطيتك اليوم كذا وكذا، ثم أعطيتك أمس كذا فان فائدة كلمة «ثم» ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر، لا تأخر هذا الخبر عنه عن ذلك الخبر عنه

وأجاب القائلون بالقول الثاني بأن التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جداً فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل في أحدهما مستعملاً في الآخر على سبيل المجاز

أما قوله (من حيث أفاض الناس) فقد ذكرنا أن المراد من (الناس) إما الواقفون بعرفات وإما إبراهيم واسماعيل عليهما السلام وأتباعهما، وفيه قول ثالث وهو قول الزهري: أن المراد بالناس في هذه الآية: آدم عليه السلام. واحتج بقراءة سعيد بن جبير (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) وقال: هو آدم نسي ما عهد إليه، ويروى أنه قرأ (الناس) بكسر السين اكتفاء بالكسرة عن الياء، والمعنى: أن الأفاضة مع عرفات شرع قديم فلا تتركوه

أما قوله تعالى (واستغفروا الله) فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب، وهو أن يندم على كل تقصير منه في طاعة الله، ويعزم على أن لا يقصر فيما بعد، ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضات الله تعالى لالمنافعه العاجلة، كما أن ذكر الشهادتين لا ينفع إلا والقلب حاضر مستقر على معنهما، وأما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو إلى الضرر أقرب فان قيل: كيف أمر بالاستغفار مطلقاً، وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج إلى الاستغفار

والجواب: أنه ان كان مذنباً فالاستغفار واجب، وان لم يذنب الا أنه يجوز من نفسه أنه قد صدر عنه تقصير في أداء الواجبات، والاحتراز عن المحظورات، وجب عليه الاستغفار أيضاً تداركاً لذلك الخلل الجوز، وان قطع بأنه لم يصدر عنه البتة خلل في شيء من الطاعات، فهذا كالممتنع في حق البشر، فمن أين يمكنه هذا القطع في عمل واحد. فكيف في أعمال كل العمر، الا أن بتقدير إمكانه فالاستغفار أيضاً واجب، وذلك لأن طاعة المخلوق لا تليق بحضرة الخالق، ولهذا قالت الملائكة: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك. فكان الاستغفار لازماً من هذه الجهة. ولهذا قال

## فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا

عليه الصلاة والسلام «انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة»  
وأما قوله تعالى (إن الله غفور رحيم) قد علمت أن غفورا يفيد المبالغة، وكذا الرحيم،  
ثم في الآية مسألتان

(المسألة الأولى) هذه الآية تدل على أنه تعالى يقبل التوبة من التائب، لانه تعالى لما أمر  
الذنب بالاستغفار، ثم وصف نفسه بأنه كثير الغفران كثير الرحمة، فهذا يدل قطعا على أنه تعالى  
يفغر لذلك المستغفر، ويرحم ذلك الذي تمسك بحبل رحمته وكرمه  
(المسألة الثانية) اختلف أهل العلم في المغفرة الموعودة في هذه الآية فقال قائلون: انها عند  
الدفع من عرفات الى الجمع، وقال آخرون: انها عند الدفع من الجمع الى منى، وهذا الاختلاف  
مفرغ على ما ذكرنا أن قوله (ثم أفيضوا) على أى الأمرين يحمل؟ قال القفال رحمه الله: ويتأكد  
القول الثانى بما روى نافع عن ابن عمر، قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية يوم  
عرفة فقال «يا أيها الناس لن الله عز وجل يطلع عليكم في مقامكم هذا، فقبل من محسبكم ووهب  
مسيبكم لمحسبكم، والتبعت عوضها من عنده أفيضوا على اسم الله» فقال أصحابه: يا رسول الله أفضت  
بنا بلائنا كئيبا حزينا، وأفضت بنا اليوم فرحا مسرورا، فقال عليه الصلاة والسلام «انى سألت  
ربى عز وجل بالأمس شيئا لم يجدلى به: سألته التبعت فأبى على به فلما كان اليوم أتانى جبريل عليه  
السلام فقال: إن ربك يقرئك السلام ويقول لك: التبعت ضمنت عوضها من عندي» اللهم  
اجعلنا من أهله بفضلك يا أكرم الأكرمين

قوله تعالى (فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا)

فيه مسائل:

(المسألة الأولى) روى ابن عباس أن العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد أيام التشريق  
يقفون بين مسجد منى وبين الجبل، ويذكر كل واحد منهم فضائل آبائه في الساحة والحامسة وصلة  
الرحم، ويبتاشدون فيها الأشعار، ويتكلمون بالمشور من الكلام، ويريد كل واحد منهم من ذلك  
الفعل حصول الشهرة والترفع بما أثر سلفه، فلما أنعم الله عليهم بالاسلام، أمرهم أن يكون ذكركم  
لربهم كذكركم لأبائهم، وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال: طاف رسول الله صلى الله  
عليه وسلم على راحته القصوى يوم الفتح، يستلم الركن بمحجنه، ثم حمد الله وأثنى عليه، ثم قال



«أما بعد أيها الناس ان الله قد أذهب عنكم حمية الجاهلية وتفككها ، يا أيها الناس إنما الناس رجLAN برتقى كريم على الله ، أو فاجر شقى هين على الله ، ثم تلا (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى) أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم» وعن السدي أن العرب بمنى بعد فراغهم من الحج ، كان أحدهم يقول : اللهم ان أبي كان عظيم الجفنة ، عظيم القدر ، كثير المال ، فأعطى مثل ما أعطيته ، فأنزله الله تعالى هذه الآية

(المسألة الثانية) اعلم أن القضاء إذا عاق بفعل النفس ، فالمراد به الاتمام والفراغ ، وإذا علق على فعل الغير فالمراد به الالتزام ، نظير الأول قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات في يومين ، فاذا قضيت الصلاة) وقال عليه الصلاة والسلام «وما فاتكم فاقضوا» ويقال في الحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما . ونظير الثاني قوله تعالى (وقضى ربك) وإذا استعمل في الاجلام ، فالمراد أيضاً ذلك كقوله (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب) يعني أعلنهم

إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (فاذا قضيتم مناسككم) لا يحتمل إلا الفراغ من جميعه ، خصوصاً وذكر كثير منه قد تقدم من قبل ، وقال بعضهم : يحتمل أن يكون المراد : اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما أمروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام ، والطواف والسعي ويكون قوله (فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله) كقول القائل : إذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعني به الفراغ من الحج بل الدخول فيه ، وهذا القول ضعيف لأننا بينا أن قوله (فاذا قضيتم مناسككم) مشعر بالفراغ والاتمام من الكل ، وهذا مفارق لقول القائل : إذا حججت فقف بعرفات ، لأن مراده هناك الدخول في الحج لا الفراغ ، وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون المراد منها إلا الفراغ من الحج

(المسألة الثالثة) «المناسك» جمع منسك الذي هو المصدر بمنزلة النسك ، أي إذا قضيتم عباداتكم التي أمرتم بها في الحج ، وان جعلتها جمع منسك الذي هو موضع العبادة ، كان التقدير : فاذا قضيتم أعمال مناسككم . فيكون من باب حذف المضاف

إذا عرفت هذا فنقول : قال بعض المفسرين : المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعالى به الناس في الحج من العبادات ، وعن مجاهد أن قضاء المناسك هو اراقة الدماء

(المسألة الرابعة) الفاء في قوله (فاذكروا الله) يدل على أن الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر ، فلماذا اختلفوا في أن هذا الذكر أي ذكر هو ؟ فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ، ومنهم من حمله على الذكر الذي هو التكبيرات بعد الصلاة في يوم النحر وأيام التشريق ، على حسب

اختلافهم في وقته أولا وآخرا ، لأن بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا هذه التذكيرات ، ومنهم من قال : بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر بأحوال الآباء . لأنه تعالى لو لم يبه عن ذلك بانزال هذه الآية لم يكونوا يعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة ، فكانه تعالى قال : فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحلتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر الآباء . ومنهم من قال : بل المراد منه أن الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار ، وذلك لأن من تحمل مفارقة الأهل والوطن وانفاق الأموال ، والتزام المشاق في سفر الحج ، تحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانتطاع إلى الله تعالى ، وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة بالدعوات الكثيرة ، وفيه وجه خامس . وهو أن المقصود من الاشتغال بهذه العبادة : قهر النفس ومحو آثار النفس والطبيعة . ثم هذا العزم ليس مقصودا بالذات ، بل المقصود منه أن تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله ، والتقدير : فاذا قضيتم مناسككم ، وأزلتم آثار البشرية . وأمطمم الأذى عن طريق السلوك ، فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله ، فالأول نفي ، والثاني اثبات ، والأول ازالة ما دون الحق من سنن الآثار ، والثاني استنارة القلب بذكر الملك الجبار

أما قوله تعالى ﴿ كذركم آباءكم ﴾ ففيه وجوه : أحدها : وهو قول جمهور المفسرين : أنا ذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون في الثناء على آباءهم في ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه وتعالى ( فاذكروا الله كذركم آباءكم ) يعني توفروا على ذكر الله ، كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء ، وابدلوا جهديكم في الثناء على الله وشرح آلائه ونعمائه ، كما بذلتم جهديكم في الثناء على آباءكم . لأن هذا أولى وأقرب إلى العقل من الثناء على الآباء ، فإن ذكر مفاخر الآباء ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في الآخرة ، وان كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكثرة الغرور ، وكل ذلك من أمهات المهلكات ، ثبت أن اشتغالكم بذكر الله أولى من اشتغالكم بمفاخر آباءكم ، فإن لم تحصل الأولوية فلا أقل من التساوى . وثانيها : قال الضحاك والريبع : اذكروا الله كذركم آباءكم وأمهاتكم . واكتفى بذكر الآباء عن الأمهات ، كقوله ( سرايل تقيم الحرم ) قالوا وهو قول الصبي أول ما يفتح الكلام أبه أبه . أمه أمه . أى كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره مواظبا على ذكر أبيه وأمه . وثالثها : قال أبو مسلم : جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر ، والمعنى أن الرجل كما لا ينسى ذكر أبيه ، فكذلك يجب أن لا ينفل عن ذكر الله ورابعها : قال ابن الأنباري في هذه الآية : ان العرب كان أكثر أقسامها في الجاهلية بالآباء ، كقوله

وأبي وأبيكم، ووجدى وجدكم، فقال تعالى: عظموا الله كتعظيمكم آباءكم. وخامسها: قال بعض المذكورين: المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية. فان الواحد منهم لو نسب إلى والدين لتأذى واستنكف منه، ثم كان يثبت لنفسه آلهة، فقيل لهم: اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية، بل المبالغة في التوحيد ههنا أولى من هناك، وهذا هو المراد بقوله (أو أشد ذكرا) وسادسها: أن الطفل كما يرجع إلى أبيه في طلب جميع المهمات، ويكون ذا ذكرا له بالتعظيم، فكونوا أتم في ذكر الله كذلك. وسابعها: يحتمل أنهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكركم إلى إجابة الدعاء عند الله، فعرفهم الله تعالى أن آباءهم ليسوا في هذه الدرجة إذ أفعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وأمرؤ أن يجعلوا بدل ذلك تعديد آلاء الله ونعمائه وتكثير الثناء عليه، ليكون ذلك وسيلة إلى تواتر النعم في الزمان المستقبل، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يحلفوا بآبائهم. فقال «من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت» إذا كان ما سوى الله فانما هو لله وبالله، فالأولى تعظيم الله تعالى ولا إله غيره. وثامنها: روى عن ابن عباس أنه قال في تفسير هذه الآية: هو أن تغضب لله إذا عصى، أشد من غضبك لوالدك إذا ذكر بسوء. واعلم أن هذه الوجوه وإن كانت محتملة إلا أن الوجه الأول هو المتعين. وجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد. وهو أنه يجب على العبد أن يكون دائم الذكر لربه. دائم التعظيم له، دائم الرجوع إليه في طلب مهماته، دائم الانقطاع عن سواه. اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا أكرم الأكرمين

أما قوله تعالى ﴿أو أشد ذكرا﴾ ففيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ عامل الاعراب في (أشد) قيل: الكاف. فيكون موضعه جرا وقيل: اذكروا. فيكون موضعه نصباً. والتقدير: اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم، واذكروه أشد ذكرا من آباءكم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (أو أشد ذكرا) معناه: بل أشد ذكرا، وذلك لأن مفاخر آباءهم كانت قليلة، أما صفات الكمال لله عز وجل فهي غير متناهية، فيجب أن يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال في حق الله تعالى أشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آباءهم، قال القفال رحمه الله: ومجاز اللفظ في مثل هذا معروف: يقول الرجل لغيره: أفل هذا إلى شهر أو أسرع منه، لا يريد به التشكيك، إنما يزيد به النقل عن الأول إلى ما هو أقرب منه

فَنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ ﴿٢٠٠﴾  
 وَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ  
 النَّارِ ﴿٢٠١﴾ أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٢٠٢﴾

قوله تعالى ﴿فن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب﴾ في الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الله تعالى بين أولاً تفصيل مناسك الحج ، ثم أمر بعدها بالذكر ، فقال (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم) ثم بين أن الأولى أن يترك ذكر غيره ، وأن يقتصر على ذكره فقال (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكراً) ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال (فن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما أحسن هذا الترتيب ، فإنه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وإزالة ظلماتها ، ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتنوير القلب وتجلي نور جلاله ، ثم بعد ذلك الذكر يشتغل الرجل بالدعاء ، فإن الدعاء إنما يكمل إذا كان مسبوقاً بالذكر كما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر . فقال (الذي خلقني فهو يهدين) ثم قال (رب هب لي حكماً وألحقني بالصالحين) فقدم الذكر على الدعاء .

إذا عرفت هذا فقول : بين الله تعالى أن الذين يدعون الله فريقان : أحدهما : أن يكون دعاؤهم مقصورياً على طلب الدنيا . والثاني : الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة . وقد كان في التقسيم قسم ثالث . وهو من يكون دعاؤه مقصورياً على طلب الآخرة ، واختلفوا في أن هذا القسم هل هو مشروع أولاً؟ والأكثر على أنه غير مشروع ، وذلك أن الإنسان خلق محتاجاً ضعيفاً لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة ، فالأولى له أن يستعين بربه من كل شرور الدنيا والآخرة . روى القفال في تفسيره عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعود وقد أنهكه المرض ، فقال : ما كنت تدعو الله به قبل هذا قال : كنت أقول : اللهم ما كنت تعاقبني

به في الآخرة فجعجل به في الدنيا . فقال النبي عليه السلام : سبحان الله انك لا تطيق ذلك ألا قلت «ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفى .

واعلم أنه سبحانه لو سلط الألم على عرق واحد في البدن ، أو على منبت شعرة واحدة ، لشوش الأمر على الانسان . وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى ، وعن الاشتغال بذكره ، فمن ذا الذى يستغنى عن إمداد رحمة الله تعالى في أولاه وعقباه ، ثبت أن الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز ، وفي الآية إشارة اليه حيث ذكر القسمين الأولين ، وأهمل هذا القسم الثالث (المسألة الثانية) اختلفوا في أن الذين حكى الله عنهم أنهم يقتصرون في الدعاء على طلب الدنيا من هم ؟ فقال قوم : هم الكفار . روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون إذا وقفوا : اللهم ارزقنا إبلا وبقرا وغنما وعبيدا وإماما . وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة ، وذلك لأنهم كانوا منكرين للبعث والمعاد ، وعن أنس كانوا يقولون : اسقنا المطر ، وأعطنا على عدونا الظفر ، فأخبر الله تعالى أن من كان من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة ، أى لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب ، نقل عن الشيخ أبي علي الدقاق رحمه الله أنه قال : أهل النار يستغيثون ثم يقولون : أفيضوا علينا من الماء ، أو بما رزقكم الله في الدنيا ، طلباً للباكول والمشروب ، فلما غلبتهم شهواتهم اقتضحوا في الدنيا والآخرة ، وقال آخرون : هؤلاء قديكونون مؤمنين ولكنهم يسألون الله لدينام . لا لأحرام ، ويكون سؤالهم هذا من جملة الذنوب حيث سألو الله تعالى في أعظم المواقف ، وأشرف المشاهد : حطام الدنيا وعرضها الفانى ، معرضين عن سؤال النعيم الدائم في الآخرة ، وقد يقال لمن فعل ذلك : انه لا خلاق له في الآخرة ، وان كان الفاعل مسلماً ، كما روى في قوله (إن الذين يشتركون به عهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة) أنها نزلت فيمن أخذ مالا يمين فاجرة ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، «ان الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم» ثم معنى ذلك على وجوه : أحدها : أنه لا خلاق له في الآخرة إلا أن يتوب . والثانى : لا خلاق له في الآخرة إلا أن يعفو الله عنه . والثالث : لا خلاق له في الآخرة كخلاق من سأل الله لآخرته ، وكذلك لا خلاق لمن أخذ مالا يمين فاجرة ، كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (ربنا آتنا في الدنيا) حذف مفعول «آتنا» من السلام لأنه كالمعلوم . واعلم أن مراتب السعادات ثلاث : روحانية ، وبدنية ، وخارجية ، أما الروحانية فاثنتان :

تكميل القوة النظرية بالعلم، وتكميل القوة العملية بالأخلاق الفاضلة. وأما البدنية فائتان: الصحة والجمال. وأما الخارجية فائتان: المال، والجاه. فقوله (آتانا في الدنيا) يتناول كل هذه الأقسام فان العلم إذا كان يراد للتزين به في الدنيا والترفع به على الأقران، كان من الدنيا. والأخلاق الفاضلة إذا كانت تراد للرياسة في الدنيا وضبط مصالحها، كانت من الدنيا، وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد، فإنه لا يطلب فضيلة لأرواحانية ولا جسمانية إلا لأجل الدنيا، ثم قال تعالى في حق هذا الفريق (وماله في الآخرة من خلاق) أى ليس له نصيب في نعيم الآخرة، ونظير هذه الآية قوله تعالى (من كان يريد حرث الآخرة زدله في حريته ومن كان يريد حرث الدنيا تؤته منها وماله في الآخرة من نصيب) ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الآية أن الذى طلبه في الدنيا هل أوجب له أم لا؟ قال بعضهم: ان مثل هذا الانسان ليس بأهل للاجابة، لأن كون الانسان بحاج الدعوة صفة مدح فلا تثبت إلا لمن كان ولياً لله تعالى مستحقاً للكرامة، لكنه وإن لم يجب فإنه مادام مكلفاً حياً فآله تعالى يعطيه رزقه على ما قال (ومامن دابة فى الأرض إلا على الله رزقها) وقال آخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجاباً، لكن تلك الاجابة قد تكون مكرراً واستدراجاً

أما قوله تعالى «ومنهم من يقول ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» فالمفسرون ذكروا فيه وجوهاً: أحدها: أن الحسنة في الدنيا عبارة عن الصحة. والأمن، والكفاية والولد الصالح، والزوجة الصالحة. والنصرة على الأعداء، وقد سمي الله تعالى الحصب والسعة في الرزق، وما أشبهه «حسنة» فقال (ان تصبك حسنة تسؤهم) وقيل في قوله (قل هل تربصون بنا الا احدى الحسينين) أنهما الظفر والنصرة والشهادة. وأما الحسنة في الآخرة فهي الفوز بالتواب. والخلاص من العقاب. وبالجملة فقوله (ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة) كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة، روى حماد بن سلمة عن ثابت أنهم قالوا لأنس: ادع لنا. فقال «اللهم آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» قالوا: زدنا فأعادها قالوا: زدنا قال: ماتريدون؟ قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة، ولقد صدق أنس. فإنه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فإذا سأل حسنة الدنيا وحسنة الآخرة لم يبق شئ سواه. وثانيها: أن المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع: وهو الإيمان والطاعة، والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة، والتعظيم. والتنعم بذكر الله، وبالأنس به، وبمحبه وبرؤيته، وروى الضحاك عن ابن عباس أن رجلاً دعاه به فقال في دعائه «ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» فقال النبي عليه الصلاة والسلام: ما أعلم أن هذا الرجل سأل الله شيئاً من أمر الدنيا، فقال بعض الصحابة: بلى يا رسول الله انه قال «ربنا آتانا في الدنيا

حسنة» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : انه يقول : آتانا في الدنيا عملا صالحاً وهذا متأكد بقوله تعالى ( والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين ) وتلك القرة هي أن يشاهدوا أولادهم وأزواجهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية . وثالثها : قال قتادة : الحسنة في الدنيا وفي الآخرة طلب العافية في الدارين ، وعن الحسن : الحسنة في الدنيا فهم كتاب الله تعالى ، وفي الآخرة الجنة ، واعلم أن منشأ البحث في الآية أنه لو قيل : آتانا في الدنيا الحسنة وفي الآخرة الحسنة لكان ذلك متناولاً لكل الحسنات ، ولكنه قال ( آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة ) وهذا نكرة في محل الإثبات فلا يتناول إلا حسنة واحدة ، فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على ما رآه أحسن أنواع الحسنة

فان قيل : أليس أنه لو قيل : آتانا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة ، لكان ذلك متناولاً لكل الأقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير ؟

قلت : الذي أظنه في هذا الموضوع والعلم عند الله أنا بينما فيما تقدم أنه ليس للداعي أن يقول : اللهم أعطني كذا وكذا . بل يجب أن يقول : اللهم ان كان كذا وكذا مصلحة لي ، وموافقاً لقضائك وقدرك ، فاعطني ذلك ، فلو قال : اللهم أعطني الحسنة في الدنيا والآخرة . لكان ذلك جزماً ، وقد بينا أنه غير جائز . أما لما ذكر على سبيل التنكير فقال : أعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة ، وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه وقدره ورضاه وحكمه وحكمته ، فكان ذلك أقرب الى رعاية الأدب والمحافظة على أصول اليقين

أما قوله تعالى ﴿ أولئك لهم نصيب مما كسبوا ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله تعالى ﴿ أولئك ﴾ فيه قولان : أحدهما : أنه إشارة الى الفريق الثاني فقط الذين سألوا الدنيا والآخرة ، والدليل عليه أنه تعالى ذكر حكم الفريق الأول حيث قال ( وماله في الآخرة من خلاق )

والقول الثاني : أنه راجع الى الفريقين ، أى لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نواه ، فمن أنكر البحث وحج التماسا لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك ، والله مجازيه أو يكون المراد ان من عمل للدنيا أعطى نصيب مثله في دنياه ، كما قال ( من كان يريد حرث الآخرة زد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا تؤته منها وماله في الآخرة من نصيب )

أما قوله تعالى ﴿ لهم نصيب مما كسبوا ﴾ ففيه سؤالات

(السؤال الأول) قوله : (لم نصيب مما كسبوا) يجرى بجرى التحقير والتقليل ، فما المراد منه ؟

الجواب : المراد : لم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم ، فقوله «من» في قوله (مما كسبوا) لا ابتداء الغاية ، لا للتبويض

(السؤال الثاني) هل تدل هذه الآية على أن الجزاء على العمل ؟

الجواب : نعم . ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتي

(السؤال الثالث) ما الكسب ؟

الجواب : الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله ، فيكون كسبه ومكتسبه ، بشرط أن يكون ذلك جر منفعة أو دفع مضرة ، وعلى هذا الوجه يقال في الأرباح : انها كسب فلان ، وأنه كثير الكسب أو قليل الكسب ، لأنه لا يريد الا الربح ، فأما الذي يقوله أمحابتنا من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام

أما قوله تعالى (والله سريع الحساب) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) «سريع» فاعل من السرعة ، قال ابن السكيت : سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع «والحساب» مصدر كالحاسبة ، ومعنى الحساب في اللغة العد ، يقال : حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبا إذا عد ، ذكره الليث وابن السكيت ، والحسب ماعد ، ومنه حسب الرجل وهو ما يعد من مآثره ومفاخره ، والاحتساب الاعتداد بالشئ ، وقال الزجاج : الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم : حسبك كذا أى كفاك ، فسمى الحساب في المعاملات حسابا لأنه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان

(المسألة الثانية) اختلف الناس في معنى كون الله تعالى محاسبا لخلق على وجوه . أحدهما : أن معنى الحساب أنه تعالى يعلمهم ما لهم وعليهم ، بمعنى أنه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير أعمالهم وكياناتها ، وبمقادير ما لهم من الثواب والعقاب ، قالوا : ووجه هذا المجاز أن الحساب سبب لحصول علم الانسان بماله وعليه ، فأطلق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب ، وهذا مجاز مشهور ، ونقل عن ابن عباس أنه قال : انه لاحساب على الخلق ، بل يقفون بين يدي الله تعالى ويعطون كتبهم بأيمانهم ، فيها سيئاتهم ، فيقال لهم : هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ، ثم يعطون حسناتهم ويقال : هذه حسناتكم قد ضعفتها لكم



(والقول الثاني) أن المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى (وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حساباً شديداً) ووجه المجازفة أن الحساب سبب للأخذ والاعطاء، وإطلاق اسم السبب على المسبب جائز، فحسن إطلاق لفظ الحساب عن المجازاة

(واقول الثالث) أنه تعالى يكلم العباد في أحوال أعمالهم وكيفية مالها من الثواب والعقاب، فن قال: إن كلامه ليس بحرف ولا بصوت، قال: إنه تعالى يخلق في أذن المكلف سمعاً يسمع به كلامه القديم، كما أنه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة، ومن قال: إنه صوت قال: إنه تعالى يخلق كلاماً يسمعه كل مكلف إما بأن يخلق ذلك الكلام في أذن كل واحد منهم أو في جسم يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت أن تمنع الغير من فهم ما كلف به. فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسباً خلقه

(المسألة الثالثة) ذكروا في معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوهاً: أحدها: أن محاسبته ترجع إما إلى أنه يخلق علوماً ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه وعقابه، أو إلى أنه يوصل إلى كل مكلف ما هو حقه من الثواب، أو إلى أنه يخلق سمعاً في أذن كل مكلف، يسمع به الكلام القديم: أو إلى أنه يخلق في أذن كل مكلف صوتاً دالاً على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الأربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسباً إلى أنه تعالى يخلق شيئاً، ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات، ولا يتوقف تخليقه واحداً على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن. لا جرم كان قادراً على أن يخلق جميع الخلق في أقل من لحظة البصر. وهذا كلام ظاهر. ولذلك ورد في الخبر أن الله تعالى يحاسب الخلق في قدر حلب ناقة. وثانيتها: أن معنى كونه تعالى «سريع الحساب» أنه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم، وذلك لأنه تعالى في الوقت الواحد يسأله السائلون، كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة فيعطى كل واحد مطلوبه من غير أن يشغله عليه شيء من ذلك. ولو كان الأمر مع واحد من المخلوقين لطال العد، واتصل الحساب، فأعلم الله تعالى أنه «سريع الحساب» أي هو عالم بجملة سؤالات السائلين. لأنه تعالى لا يحتاج إلى عقيد. ولا إلى فكرة وروية. وهذا معنى الدعاء المأثور «يا من لا يشغله شأن عن شأن» وحاصل الكلام في هذا القول أن معنى كونه تعالى «سريع الحساب» كونه تعالى عالماً بجميع أحوال الخلق وأعمالهم. ووجه المجاز فيه أن المحاسب إنما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء. فالحساب سبب لحصول العلم، فأطلق اسم السبب على المسبب: وثالثها: أن محاسبة الله سريعة بمعنى آية لا محالة، كما قال عز وجل (إن ما توعدون لصادق. وإن الدين لواقع) وكل ما هو

وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ  
تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٠٣﴾

آت آت ، فكانه قيل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة  
قوله تعالى ﴿واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا  
إثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تحشرون﴾  
اعلم أنه لما ذكر ما يتعلق بالمشعر الحرام . لم يذكر الرمي لوجهين : أحدهما : أن ذلك كان أمرا  
مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكرين لذلك . الا أنه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لأنهم كانوا لا يفعلونه  
والثاني : لعله إنما لم يذكر الرمي لأن في الأمر بذكر الله في هذه الأيام دليلا عليه ، إذ كان من  
سننه التكبير على كل حصة منها . ثم قال (واذكروا الله في أيام معدودات) وفيه مسائل  
(المسألة الأولى) ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الأيام المعدودات ، والأيام المعلومات  
فقال هنا (واذكروا الله في أيام معدودات) وقال في سورة الحج (ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم  
الله في أيام معلومات) فذهب الشافعي رضي الله عنه أن المعلومات هي العشر الأول من ذى الحجة  
آخرها يوم النحر ، وأما المعدودات فثلاثة أيام بعد يوم النحر ، وهي أيام التشريق . واحتج على  
أن المعدودات هي أيام التشريق بأنه تعالى ذكر الأيام المعدودات . والأيام لفظ جمع فيكون  
أقلها ثلاثة . ثم قال بعده (فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه) وهذا يقتضي  
أن يكون المراد : فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه من هذه الأيام المعدودات . وأجمعت الأمة  
على أن هذا الحكم إنما ثبت في أيام منى وهي أيام التشريق . فعلنا أن الأيام المعدودات هي  
أيام التشريق . والقفال أكد هذا بما روى في تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الديلمي . أن  
رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر مناديا فنادى «الحج عرفه من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر  
فقد أدرك الحج . وأيام منى ثلاثة أيام فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه . ومن تأخر فلا إثم  
عليه . وهذا يدل على أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق . قال الواحدى رحمه الله عليه : أيام  
التشريق هي ثلاثة أيام بعد يوم النحر : أولها : يوم النفر . وهو اليوم الحادى عشر من ذى  
الحجة ينفر الناس فيه بمنى : والثاني : يوم النفر الأول لأن بعض الناس ينفرون في هذا اليوم  
من منى : والثالث : يوم النفر الثاني . وهذه الأيام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر . وأيام

رمى الجمار في هذه الأيام الأربعة مع يوم عرفة أيام التكبير اذبار الصلوات على ما سنشرح مذاهب الناس فيه

(المسألة الثانية) المراد بالذكر في هذه الأيام : الذكر عند الجمرات ، فانه يكبر مع كل حصة والذكر اذبار الصلوات والناس أجمعوا على ذلك ، إلا أنهم اختلفوا في مواضع (الموضع الأول) أجمعت الأمة على أن التكبيرات المقيدة بادبار الصلوات مختصة بعيد الأضحي ، ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف

(القول الأول) أنها تبدأ من الظهر يوم النحر الى ما بعد الصبح من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول في خمس عشرة صلاة ، وهو قول ابن عباس وابن عمر ، وبه قال مالك والشافعي رضي الله عنهما في أحد أقواله ، والحجة فيه أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في حق الحاج ، قال تعالى (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) ثم قال (واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه) وهذا إنما يحصل في حق الحاج ، فدل على أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في حق الحاج ، وسائر الناس تبع لهم في ذلك ، ثم ان صلاة الظهر هي أول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى ، فانهم يلبون قبل ذلك ، وآخر صلاة يصلونها بمنى هي صلاة الصبح من آخر أيام التشريق ، فوجب أن تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان

(القول الثاني) للشافعي رضي الله عنه أنه يبدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر ، إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق ، وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثمان عشرة صلاة

(والقول الثالث) للشافعي رضي الله عنه أنه يبدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة ، وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر ، فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات ، وهو قول علقمة والأسود والنخعي وأبي حنيفة

(والقول الرابع) أنه يبدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة ، وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر من آخر أيام التشريق ، فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة ، وهو قول أكابر الصحابة ، كعلي وعمر وابن مسعود وابن عباس ، ومن الفقهاء قول الثوري وأبي يوسف ومحمد وأحمد واسحق والمزني وابن شريح ، وعليه عمل الناس بالبدان ، ويدل عليه وجوه : الأول : ما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ، ثم أقبل علينا فقال : الله أكبر . ومد التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق . والثاني : أن الذي قاله أبو حنيفة أخذ بالأقل ،

وهذا القول أخذ بالأكثر ، والتكثير في التكبير أولى ، لقوله تعالى (اذكروا الله ذكرا كثيرا) الثالث : أن هذا هو الاحوط ، لأنه لو زاد في التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها . والرابع : أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق ، فوجب أن يؤتى بها إلى آخر أيام التشريق فان قيل : هذه التكبيرات مضافة إلى الأيام المعدودات وهي أيام التشريق ، فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة

قلنا : فهذا يقتضى أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع ، وأيضا لما كان الاغلب في هذه المدة أيام التشريق ؛ صح أن يضاف التكبير إليها

(الموضع الثاني) قال الشافعي رضى الله عنه: المستحب في التكبيرات أن تكون ثلاثا نسقا أى متتابعاً ، وهو قول مالك ، وقال أبو حنيفة وأحمد : يكبر مرتين . حجة الشافعي ما روى عبد الله ابن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم ، قال : رأيت الأئمة يكبرون في أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثا ، ولأنه زيادة في التكبير ، فكان أولى لقوله تعالى (اذكروا الله ذكرا كثيرا) ثم قال الشافعي رضى الله عنه : ويقول بعد الثلاث «لا إله إلا الله والله أكبر والله الحمد» ثم قال : وما زاد من ذكر الله فهو حسن . وقال في التلبية : وأحب أن لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والفرق أن من سنة التلبية التكرار ، فتكرارها أولى من ضم الزيادة إليها ، وههنا يكبر مرة واحدة ، فتكون الزيادة أولى من السكوت ، وأما التكبير على الجمار ، فقد روى أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصة ، فينبغي أن يفعل ذلك

أما قوله تعالى (فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى) فقيه سؤالات (السؤال الأول) لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل ؟

الجواب : قال صاحب الكشاف : تعجل واستعجل يجيئان مطاوعين بمعنى عجل ، يقال : تعجل في الأمر واستعجل ، ومتعدين يقال : تعجل الذهب واستعجله

(السؤال الثاني) قوله (ومن تأخر فلا إثم عليه) فيه إشكال ، وذلك لأنه إذا كان قد استوفى كل ما يلزمه في تمام الحج ، فما معنى قوله (فلا إثم عليه) فان هذا اللفظ إنما يقال في حق المقصر ولا يقال في حق من أتى بتمام العمل

والجواب من وجوه : أحدها . أنه تعالى لما أذن في التعجل على سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم أن من لم يجر على موجب هذه الرخصة فإنه يأثم ، ألا ترى أن أبا حنيفة رضى الله عنه يقول : القصر عزيمة . والائتمام غير جائز ، فلما كان هذا الاحتمال قائما ، لاجرم أزال الله

تعالى هذه الشبهة وبين أنه لا إثم في الأمرين ، فإن شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة ، وإن شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ، ولا إثم عليه في الأمرين جميعاً . وثانيها : قال بعض المفسرين : إن منهم من كان يتعجل ، ومنهم من كان يتأخر ، ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعله ، كان المتأخر يرى أن التعجل مخالفة لسنة الحج ، وكان المتعجل يرى أن التأخر مخالفة لسنة الحج ، فيبين الله تعالى أنه لا عيب في واحد من القسمين ولا إثم ، فإن شاء تعجل وإن شاء لم يتعجل . وثالثها : أن المعنى في إزالة الإثم عن المتأخر إنما هو لمن زاد على مقام الثلاث ، فكأنه قيل : إن أيام منى التي ينبغي المقام بها هي ثلاث ، فمن نقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا إثم عليه ، ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث إلى الرابع فلم ينفر مع عامة الناس فلا شيء عليه . ورابعها : أن هذا الكلام إنما ذكر مبالغة في بيان أن الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا مثل أن الإنسان إذا تناول الترياق ، فالطيب يقول له : الآن إن تناولت السم فلا ضرر ، وإن لم تتناول فلا ضرر ، مقصوده من هذا بيان أن الترياق دواء كامل في دفع المضار ، لا بيان أن تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحد ، فكذا هنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفراً لكل الذنوب ، لا بيان أن التعجل وتركه سيان ، وبما يدل على كون الحج سيئاً قوياً في تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام « من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » وخامسها ، أن كثيراً من العلماء قالوا : الجوار مكروه . لأنه إذا جاور الحرم والبيت سقط وقعه عن عينه ، وإذا كان غائباً إزداد شوقه إليه ، وإذا كان كذلك احتمل أن يخطئ بيال أحدنا على هذا المعنى أن من تعجل في يومين لخاله أفضل ممن لم يتعجل ، وأيضاً من تعجل في يومين فقد انصرف إلى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى ، ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال في الطواف ، فلهذا السبب يبقى في الخاطر تردد في أن المتعجل أفضل أم المتأخر ؟ فيبين الله تعالى أنه لا إثم ولا حرج في واحد منهما . وسادسها : قال الواحدى رحمه الله تعالى : إنما قال (ومن تأخر فلا إثم عليه) لتكون اللفظة الأولى موافقة للثانية ، كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) ونحن نعلم أن جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان ، فإذا حمل على موافقة اللفظ مالا يصح في المعنى ، فلأن يحمل على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى أولى ، لأن المبرور المأجور يصح في المعنى نفي الإثم عنه .

(السؤال الثالث) هل في الآية دلالة على وجوب الإقامة بمنى بعد الإفاضة من المزدلفة ؟

الجواب : نعم . كما كان في قوله (فاذا أفضتم من عرفات) دليل على وقوفهم بها

واعلم أن الفقهاء قالوا: إنما يجوز التعجل في اليومين لمن تعجل قبل غروب الشمس من اليومين، فأما إذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له أن ينفر إلا في اليوم الثالث، لأن الشمس إذا غابت فقد ذهب اليوم، وإنما جعل له التعجل في اليومين لا في الثالث، هذا مذهب الشافعي، وقول كثير من فقهاء التابعين، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه: يجوز له أن ينفر ما لم يطلع الفجر، لأنه لم يدخل وقت الرمي بعد.

أما قوله تعالى ﴿لَمَنِ اتَّقَى﴾ ففيه وجوه: أحدها: أن الحاج يرجع مغفوراً له بشرط أن يتق الله فيما بقي من عمره، ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب. ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من أعمال الحج، فين تعالى أن عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاعتزاز بالحج السابق. وثانيها: أن هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقياً قبل حجه، كما قال تعالى ﴿لَمَنِ اتَّقَى﴾ (إنما يتقبل الله من المتقين) وحقيقته أن المصر على الذنب لا ينفعه حجه وإن كان قد أدى الفرض في الظاهر. وثالثها: أن هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقياً عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج. كما روى في الخبر من قوله عليه الصلاة والسلام «من حج فلم يرفث ولم يفسق» واعلم أن الوجه الأول من هذه الوجوه التي ذكرناها إشارة إلى اعتباره في الحال، والتحقيق أنه لا بد من الكل، وقال بعض المفسرين: المراد بقوله ﴿لَمَنِ اتَّقَى﴾ ما يلزمه التوقى في الحج عنه، من قتل الصيد وغيره، لأنه إذا لم يحتب ذلك صار مأثوماً. وربما صار عمله مجتهداً، وهذا ضعيف من وجهين: الأول: أنه تقييد للفظ المطلق بغير دليل. الثاني: أن هذا لا يصح إلا إذا حمل على ما قبل هذه الأيام، لأنه في يوم النحر إذا رمى وطاف وحلق. فقد تحلل قبل رمي الجمار، فلا يلزمه اتقاء الصيد إلا في الحرم. لكن ذلك ليس للحرام. لكن اللفظ مشعر بأن هذا الاتقاء معتبر في هذه الأيام. فسقط هذا الوجه

أما قوله تعالى ﴿واقفوا لله﴾ فهو أمر في المستقبل، وهو مخالف لقوله ﴿لَمَنِ اتَّقَى﴾ الذي أريد به الماضي فليس ذلك بتكرار، وقد علمت أن التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات. فأما قوله ﴿واعلموا أنكم إليه تحشرون﴾ فهو تأكيد لا أمر بالتقوى. ويحث على التشدد فيه. لأن من تصور أنه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة. وأن بعد الموت لا دار إلا الجنة أو النار. صار ذلك من أقوى الدواعي له إلى التقوى، وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الأجداد إلى انتهاء الموقف، لأنه لا يتم كونهم هناك إلا بجميع هذه الأمور، والمراد بقوله ﴿إليه﴾ أنه حيث لا مالك سواه، ولا ملجأ إلا إياه. ولا يستطيع أحد دفعا عن نفسه، كما قال تعالى

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُ قَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ  
وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ  
وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَأُحِبُّ الْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ  
فَحَسْبَهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾

(يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله)

قوله تعالى ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبيس المهاد﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان: كافر وهو الذي يقول (ربنا آتنا في الدنيا) ومسلم وهو الذي يقول (ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة) بقى المناقش فذكره في هذه الآية، وشرح صفاته وأفعاله، فهذا ما يتعلق بنظم الآية، والغرض بكل ذلك أن يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بأفعال القلوب والجوارح، وأن يعلموا أن المعبود لا يمكن إخفاء الأمور عنه. ثم اختلف المفسرون على قولين: منهم من قال: هذه الآية مختصة بأقوام معينين ومنهم من قال: انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الآية، أما الأولون فقد اختلفوا على وجوه:

(فالرواية الأولى) أنها نزلت في الأحنس بن شريق الثقفي، وهو حليف لبنى زهرة أقبل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأظهر الاسلام، وزعم أنه يحبه ويحلف بالله على ذلك، وهذا هو المراد بقوله (يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه) غير أنه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن، ثم خرج من عند النبي عليه السلام فر بزرع لقوم من المسلمين فأحرق الزرع وقتل الحر، وهو المراد بقوله (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) وقال آخرون: المراد بقوله تعالى (يعجبك قوله) هو أن الأحنس أشار على بنى زهرة بالجوع يوم بدر وقال لهم: ان محمدا ابن أختكم، فان يك كاذبا كفاكموه سائر الناس، وإن يك صادقا كنتم أسعد

الناس به . قالوا : نعم الرأي ما رأيت . قال : فإذا نودى في الناس بالرحيل فإني أتحنس بكم فاتبعوني ثم خنس بثلاثمائة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم . فمضى لهذا السبب أحنس . وكان اسمه : أبي ابن شريق . فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعجبه ، وعزى أن هذا القول ضعيف . وذلك لأنه بهذا الفعل لا يستوجب الذم . وقوله تعالى (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه) مذكور في معرض الذم ، فلا يمكن حمله عليه . بل القول الأول هو الأصح

(والرواية الثانية) في سبب نزول هذه الآية ما روى عن ابن عباس والضحاك . أن كفار قریش بعثوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنا قد أسدنا فابعث إلينا نفرًا من علماء أصحابك ، فبعث إليهم جماعة فنزلوا بطن الرجيع . ووصل الخبر إلى الكفار ، فركب منهم سبعون راكباً ، وأحاطوا به وقتلوه وصلبوه . فبينهم نزلت هذه الآية . ولذلك عقبه من بعد بذكر من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله منها بذلك على حال هؤلاء الشهداء .

(القول الثاني) في الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين : أن هذه الآية عامة في حق كل من كان موصوفاً بهذه الصفات المذكورة . ونقل عن محمد بن كعب القرظي ، أنه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الآية ، فقال أنها وإن نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع أن تنزل الآية في الرجل ، ثم تكون عامة في كل من كان موصوفاً بتلك الصفات . والتحقيق في المسألة أن قوله (ومن الناس) إشارة إلى بعضهم ، فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع ، وقوله (ويشهد الله) لا يدل على أن المراد به واحد من الناس لجواز أن يرجع ذلك إلى اللفظ دون المعنى وهو جمع ، وأما نزوله على السبب الذي حكيناه فلا يمتنع من العموم . بل نقول : فيها ما يدل على العموم . وهو من وجوه : أحدها : أن ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية ، فلما ذم الله تعالى قوماً ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم . علمنا أن الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات . فيلزم أن كل من كان موصوفاً بتلك الصفات أن يكون مستوجباً للذم . وثانيها : أن الحمل على العموم أكثر فائدة ، وذلك لأنه يكون زجراً لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة . وثالثها : أن هذا أقرب إلى الاحتياط لأننا إذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص . وأما إذا خصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره . ثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى . إذا عرفت هذا فنقول : اختلفوا في أن الآية هل تدل على أن الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا ، والصحيح أنها لا تدل على ذلك . لأن الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة . وشيء منها لا يدل على النفاق .



فأولها : قوله (يعجبك قوله في الحياة الدنيا) وهذا لا دلالة فيه على صفة مذمومة إلا من جهة الإيماء الحاصل بقوله (في الحياة الدنيا) لأن الانسان إذا قيل : انه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا أو من نوعا من المذمة . وثانيتها : قوله (ويشهد الله على ما في قلبه) وهذا لا دلالة فيه على حالة منكورة ، فان أضمرنا فيه أنه يشهد الله على ما في قلبه مع أن قلبه بخلاف ذلك ، فالكلام مع هذا الاضمار لا يدل على النفاق ، لأنه ليس في الآية أن الذي يظهره للرسول من أمر الاسلام والتوحيد ، فانه يضمر خلافه ، حتى يلزم أن يكون منافقاً ، بل لعل المراد أنه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرئياً . وثالثها : قوله (وهو ألد الخصام) وهذا أيضاً لا يوجب النفاق . ورابعها : قوله (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها) والمسلم الذي يكون مفسداً قد يكون كذلك . وخامسها : قوله (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم) فهذا أيضاً لا يقتضى النفاق ، فلعلنا أن كل هذه الصفات المذكور في الآية ، كما يمكن ثبوتها في المنافق ، يمكن ثبوتها في المرئى ، فاذن ليس في الآية دلالة على أن هذا المذكور يجب أن يكون منافقاً إلا أن المنافق داخل في الآية ، وذلك لأن كل منافق فانه يكون موصوفاً بهذه الصفات الخمسة ، بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت أنا متى حملنا الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة ، دخل فيها المنافق والمرئى ، وإذا عرفت هذه الجملة فنقول : الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة

(الصفة الأولى) قوله (يعجبك قوله في الحياة الدنيا) والمعنى : يروكك ويعظم في قلبك ،

ومنه الشيء العجيب الذي يعظم في النفس

وأما قوله (في الحياة الدنيا) فمفيه وجهان : أحدهما : أنه نظير قول القائل : يعجبني كلام فلان في هذه المسألة . والمعنى : يعجبك قوله وكلامه عند ما يتكلم لطلب مصالح الدنيا . والثاني : أن يكون التقدير : يعجبك قوله وكلامه في الحياة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه في الآخرة لأنه مادام في الدنيا يكون جرى اللسان حلو الكلام ، وأما في الآخرة فانه تعتربه اللسنة والاحتباس خوفاً من هيبه الله وقهر كبريائه

(الصفة الثانية) قوله (ويشهد الله على ما في قلبه) فالمعنى أنه يقرر صدقة في كلامه ودعواه

بالاستشهاد بالله ، ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالحلف واليمين ، ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول : الله يشهد بأن الأمر كما قلت . فهذا يكون استشهاداً بالله ولا يكون يميناً ، وعامة القراء يقرؤون (ويشهد الله) بضم الياء ، أى هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره ، وقرأ ابن محيصن (يشهد الله على ما في قلبه) بفتح الياء . والمعنى : أن الله يعلم من قلبه خلاف ما أظهره

فالقراءة الأولى: تدل على كونه مرثياً وعلى أنه يشهد الله باطلا على نفاقه وريائه  
وأما القراءة الثانية فلا تدل إلا على كونه كاذباً، فأما على كونه مستشهداً بالله على سبيل الكذب  
فلا. فعلى هذا القراءة الأولى أدل على الذم

(الصفة الثالثة) قوله تعالى (وهو ألد الخصام) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) الألد: الشديد الخصومة. يقال: رجل ألد، وقوم لد. قال الله تعالى  
(وتذرب به قوماً لدأ) وهو كقولهم (بل هم قوم خصمون) يقال: منه لد يلد. بفتح اللام في يفعل  
منه، فهو ألد، إذا كان خصماً. ولددت الرجل ألدّه بضم اللام. إذا غلبته بالخصومة، قال الزجاج  
اشتقاقه من لديدق العنق وهما صفحتاه، ولديدى الوادى. وهما جانباه. وتأويله أنه في أى وجه  
أخذ خصمه من يمين وشمال في أبواب الخصومة غلب من خاصمه

وأما «الخصام» فيه قولان: أحدهما: وهو قول خليل: أنه مصدر بمعنى المخاصمة، كالقتال  
والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعة. فيكون المعنى: وهو شديد المخاصمة، ثم في هذه الإضافة  
وجهان: أحدهما: أنه بمعنى «في» والتقدير: ألد في الخصام. والثاني: أنه جعل الخصام ألد  
على سبيل المبالغة.

(والقول الثاني) أن الخصام جمع خصم. كصعاب وصعب، وضحام وضحم، والمعنى: وهو  
أشد الخصوم خصومة، وهذا قول الزجاج، قال المفسرون: هذه الآية نزلت في الأخنس بن شريق  
على ما شرحناه، وفيه نزل أيضاً قوله (ويل لكل همزة) وقوله (ولا تطع كل حلاف مهين همارز  
مشاء بنميم) ثم للمفسرين عبارات في تفسير هذه اللفظة، قال مجاهد (ألد الخصام) معناه: طالب  
لا يستقيم. وقال السدى: أعوج الخصام وقال قتادة ألد الخصام معناه أنه جدل بالباطل. شديد  
القسوة في معصية الله، عالم اللسان جاهل العمل

(المسألة الثانية) تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الآية. قالوا إنه تعالى ذم ذلك الانسان  
بكونه شديداً في الجدل. ولولا أن هذه الصفة من صفات الذم. وإلا لما جاز ذلك وجوابه ما تقدم  
في قوله (ولا جدال في الحج)

(الصفة الرابعة) قوله تعالى (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل  
وانه لا يحب الفساد) أعلم أنه تعالى لما بين من حال ذلك الانسان أنه حلو الكلام. وأنه يقرر  
صدق قوله بالاستشهاد بالله. وأنه ألد الخصام. بين بعد ذلك أن كل ما ذكره باللسان قلبه منظو على  
ضد ذلك، فقال (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها) ثم في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قوله تعالى (وإذا تولى) فيه قولان: أحدهما: معناه وإذا انصرف من عندك سعى في الأرض بالفساد، ثم هذا الفساد يحتمل وجهين: أحدهما: ما كان من اتلاف الأموال بالتخريب والتحريق والنهب، وعلى هذا الوجه ذكروا روايات، منها ما قدمنا أن الأحنس لما أظهر للرسول عليه السلام أنه يحبه، وأنه على عزم أن يؤمن، فلما خرج من عنده مر بزرع للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الحر، ومنها أنه لما انصرف من بدر مر ببني زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة، فبيتهم ليلاً وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم

والوجه الثاني في تفسير الفساد: أنه كان بعد الانصراف من حضرة النبي عليه السلام يشتغل بادخال الشبه في قلوب المسلمين، وباستخراج الحيل في تقوية الكفر، وهذا المعنى يسمى فساداً، قال تعالى -حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له (أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض) أي يردوا قومك عن دينهم، ويفسدوا عليهم شريعتهم، وقال أيضاً (إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد) وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى (وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض) ما يقرب من هذا الوجه، وإنما سمي هذا المعنى فساداً في الأرض لأنه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي إلى أن يتبرأ بعضهم من بعض، فتقطع الأرحام وينسفك الدماء، قال تعالى (فهل عسيتم أن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم) فأخبر أنهم إن تولوا عن دينه لم يحصلوا إلا على الفساد في الأرض، وقطع الأرحام، وذلك من حيث قلنا وهو كثير في القرآن، واعلم أن حمل الفساد على هذا أولى من حمله على التخريب والنهب، لأنه تعالى قال (ويهلك الحرث والنسل) والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة

(القول الثاني) في تفسير قوله (فإذا تولى) وإذا صار والياً فعل ما يفعله ولاية السوء من الفساد في الأرض باهلاك الحرث والنسل، وقيل: يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل. والقول الأول أقرب إلى نظم الآية. لأن المقصود بيان نفاقه. وهو أنه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة، وعند الغيبة يسعى في إيقاع الفتنة والفساد

(المسألة الثانية) قوله (سعى في الأرض) أي اجتهد في إيقاع القتال، وأصل السعى هو المشى بسرعة، ولكنه مستعار لإيقاع الفتنة والتخريب بين الناس، ومنه يقال: فلان يسعى بالميمية: قال الله تعالى (لو خرجوا فيكم ما زادوكم الاخبالا ولا وضعوا خلالكم يغونكم الفتنة)

(المسألة الثالثة) من فسر الفساد بالتخريب قال: انه تعالى ذكره أولاً على سبيل الاجمال، وهو قوله (ليفسد فيها) ثم ذكره ثانياً على سبيل التفصيل فقال (ويهلك الحرث والنسل) ومن فسر

الافساد بالقاء الشبهة قال : كما أن الدين الحق أمران أولهما العلم ، وثانيهما العمل ، فكذا الدين الباطل أمران أولهما الشبهات ، وثانيهما فعل المنكرات ، فهبنا ذكر تعالى أولاً من ذلك الانسان اشتغاله بالشبهات ، وهو المراد بقوله (ليفسد فيها) ثم ذكر ثانياً إقدامه على المنكرات ، وهو المراد بقوله (ويهلك الحرث والنسل) ولا شك أن هذا التفسير أولى ، ثم من قال : سبب نزول الآية أن الأخنس مر بزرع للسليين ، فأحرق الزرع وقتل الحر ، قال : المراد بالحرث الزرع ، وبالنسل تلك الحر ، والحرث هو ما يكون منه الزرع ، قال تعالى (أفرأيتم ماتحروثون أنتم تزرعونهم) وهو يقع على كل ما يحرق ويزرع من أصناف النبات ، وقيل : ان الحرث هو شق الأرض ، ويقال لما يشق به : محرت . وأما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب ، والنسل في اللغة : الولد . واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم : نسل ينسله إذا خرج فسقط ، ومنه نسل ريش الطائر ، ووبر البعير ، وشعر الحمار ، إذا خرج فسقط ، والقطعة منها إذا سقطت نسالة ، ومنه قوله تعالى (إلى ربهم ينسلون) أى يسرعون ، لأنه أسرع الخروج بحدة ، والنسل الولد لخروجه من ظهر الأب وبطن الأم وسقوطه ، والناس نسل آدم ، وأصل الحرف من النسول وهو الخروج ، وأما من قال : ان سبب نزول الآية : أن الأخنس بيت على قوم ثقيف وقتل منهم جمعاً ، فالمراد بالحرث : اما النسوان لقوله تعالى (نساؤكم حرث لكم) أو الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الأرض ، إذ الرجال هم الذين يشقون أرض التوليد ، وأما النسل فالمراد منه الصيان

واعلم أنه على جميع الوجوه ، فالمراد بيان أن ذلك الفساد فساد عظيم لا أعظم منه ، لأن المراد منها على التفسير الأول : إهلاك النبات والحيوان . وعلى التفسير الثاني : إهلاك الحيوان بأصله وفرعه ، وعلى الوجهين فلا فساد أعظم منه ، فاذن قوله (ويهلك الحرث والنسل) من الألفاظ الفصيحة جداً . الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة . ونظيره في الاختصار ما قاله في صفة الجنة . وفيها ما تشبهه الأنفس وتلد الأعين . وقال (أخرج منها ماءها ومجرها)

فان قيل : أفنزل الآية على أنه يهلك الحرث والنسل . أو تدل على أنه أراد ذلك ؟

قلنا ان قوله (سعى في الأرض ليفسد فيها) دل على أن غرضه أن يسعى في ذلك . ثم قوله (ويهلك الحرث والنسل) ان عطفناه على الأول لم تدل الآية على وقوع ذلك . فان تقدير الآية هكذا : سعى في الأرض ليفسد فيها ، وسعى ليهلك الحرث والنسل . وإن جعلناه كلاماً مبتدأً منقطعاً عن الأول . دل على وقوع ذلك . والأول أولى . وإن كانت الأخبار المذكورة في سبب نزول

الآية دلت على أن هذه الأشياء قد وقعت ودخلت في الوجود

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ بعضهم (ويهلك الحرث والنسل) على أن الفعل للحرث والنسل، وقرأ الحسن بفتح اللام من يهلك، وهي لغة نحو: أبي يأتى. وروى عنه (ويهلك) على البناء للمفعول

﴿المسألة الخامسة﴾ استدلت المعتزلة على أن الله تعالى لا يريد القبائح بقوله تعالى (وإن الله لا يحب الفاسد) قالوا: والمحبة عبارة عن الإرادة، والدليل عليه قوله تعالى (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة) والمراد بذلك أنهم يريدون، وأيضاً نقل عن الرسول عليه السلام أنه قال «إن الله أحب لكم ثلاثاً، وكره لكم ثلاثاً، أحب لكم أن تعبدوه ولا تشرکوا به شيئاً، وأن تصاحبوا من ولاة أمرکم، وكره لكم: القيل، والقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال» فجعل الكراهة ضد المحبة، ولولا أن المحبة عبارة عن الإرادة، والا لكانت الكراهة ضداً للإرادة، وأيضاً لو كانت المحبة غير الإرادة لصح أن يجب الفعل وإن كرهه، لأن الكراهة على هذا أقول انما تضاد الإرادة دون المحبة، قالوا: وإذا ثبت أن المحبة نفس الإرادة فقوله (وإن الله لا يحب الفساد) جار مجرى قوله والله لا يريد الفساد. كقوله (وما الله يريد ظلماً للعباد) بل دلالة هذه الآية أقوى لأنه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافع، ثم قال (وإن الله لا يحب الفساد) إشارة إليه فدل على أن ذلك الواقع وقع لا بإرادة الله تعالى، وإذا ثبت أنه تعالى لا يريد الفساد وجب أن لا يكون خالفه لأن الخلق لا يمكن إلا مع الإرادة، فصارت هذه الآية دالة على مسألة الإرادة ومسألة خلق الأفعال، والأصحاب أجابوا عنه بوجهين: الأول: أن المحبة غير الإرادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه: والثاني: إن سلمنا أن المحبة نفس الإرادة، ولكن قوله (وإن الله لا يحب الفساد) لا يفيد العموم لأن الألف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذى يهدم قوة هذا الكلام وجهان: الأول: أن قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد، فترجح الفساد على الصلاح، إن وقع لالعلة لزم نقي الصانع، وإن وقع لمرجح فذلك المرجح لا بد وأن يكون من الله، والالزم التسلسل. فثبت أن الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح، فكيف يعقل أن يقال: إنه لا يريد. والثاني: أنه عالم بوقوع الفساد. فإن أراد أن لا يقع الفساد لزم أن يقال: إنه أراد أن يقلب علم نفسه جهلاً. وذلك محال

﴿الصفة الخامسة﴾ قوله تعالى (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى: قوله تعالى (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة) معناه أن رسول

الله دعاه إلى ترك هذه الأفعال. فدعا الكبر والأنفة إلى الظلم

واعلم أن هذا التفسير ضعيف ، لأن قوله (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة) ليس فيه دلالة إلا على أنه متى قيل له هذا القول أخذته العزة ، فأما أن هذا القول قيل أو ما قيل فليس في الآية دلالة عليه ، فإن ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه . وإن كنا نعلم أنه عليه السلام كان يدعو الكل إلى التقوى من غير تخصيص

(المسألة الثانية) أنه تعالى حكى عن هذا المناقح جملة من الأفعال المذمومة : أولها : اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا . وثانيها : استشهاده بالله كذبا وهتانا . وثالثها : لجاجه في إبطال الحق وإثبات الباطل . ورابعها : سعيه في الفساد . وخامسها : سعيه في إهلاك الحرث والنسل ، وكل ذلك فعل منكر قبيح ، وظاهر قوله (إذا قيل له اتق الله) فليس بأن ينصرف إلى بعض هذه الأمور أولى من بعض . فوجب أن يحمل على الكل فكأنه قيل : اتق الله في إهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد ، وفي اللجاج الباطل . وفي الاستشهاد بالله كذلك . وفي الحرص على طلب الدنيا فإنه ليس رجوع النهي إلى البعض أولى من بعض

(المسألة الثالثة) قوله (أخذته العزة بالاثم) فيه وجوه : أحدها : أن هذا مأخوذ من قولهم : أخذت فلانا بأن يعمل كذا . أى ألزمته ذلك وحكمت به عليه . فتقدير الآية : أخذته العزة بأن يعمل الاثم . وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الواعظ وعدم الاصغاء اليه ، وثانيها : (أخذته العزة) أى لزمته يقال : أخذته الحمى أى لزمته . وأخذته الكبير ، أى اعتراه ذلك . فمعنى الآية إذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذى فى قلبه . فإن تلك العزة إنما حصلت بسبب ما فى قلبه من الكفر والجهل . وعدم النظر فى الدلائل . ونظيره قوله تعالى (بل الذين كفروا فى عزة وشقاق) والباء ههنا فى معنى اللام . يقول الرجل : فعلت هذا بسبكك وأسبك . وعاقبته بجنائته ووجنائه

أما قوله تعالى (حسبه جهنم) قال المفسرون : كافيته جهنم جزاء له وعذابا ، يقال : حسبك درهم أى كفاك . وحسبنا الله . أى كافينا الله . وأما جهنم فقال يونس وأكثر النحويين : هى اسم للنار التى يعذب الله بها فى الآخرة وهى أعجمية وقال آخرون . جهنم اسم عربى سميت نار الآخرة بها لبعدها قررها ، حكى عن رؤبة أنه قال . ركية جهنم . يريد بعيدة القعر

أما قوله تعالى (ولبئس المهاده) ففيه وجهان : الأول : أن المهاد والتمهيد : التوطئة . وأصله من المهد . قال تعالى (والأرض فرشناها فنعم المهادون) أى الموطئون الممكنون . أى جعلناها ساكنة مستقرة لامتدادها بالهلال ولا تنبوعنهم . وقال تعالى (فلا تنفهم يمهدون) أى يفرشون ويمكنون

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رُؤُوفٌ

بِالْعِبَادِ «٢٠٧»

والثاني: أن يكون قوله (ولبئس المهاد) أى لبئس المستقر، كقوله (جهنم يصلونها فبئس القرار) وقال بعض العلماء: المهاد الفراش للنوم، فلما كان المعذب في النار يلقي على نار جهنم جعل ذلك مهاداله وفراشا

قوله تعالى ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤوف بالعباد﴾ اعلم أنه تعالى لما وصف في الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الآية حال من يبذل ديناه ونفسه وماله لطلب الدين، فقال (ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله) ثم في الآية مسائل

المسألة الأولى ﴿﴾ في سبب النزول روايات: أحدها: روى عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت في صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان، وفي عمار بن ياسر، وفي سمية أمه، وفي ياسر أبيه، وفي بلال مولى أبي بكر، وفي خباب بن الارت، وفي عابس مولى حويطب أخذهم المشركون فعذبوهم، فأما صهيب فقال لأهل مكة: أتى شيخ كبير، ولى مال ومتاع، ولا يضركم كنت منكم أو من عدوكم، تكلمت بكلام وأنا أكره أن أنزل عنه، وأنا أعطيكم مالي ومتاعي، وأشترى منكم ديني، فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله، فانصرف راجعا الى المدينة، فنزلت الآية وعند دخول صهيب المدينة لقبه أبو بكر رضى الله عنه فقال له: ربح بيعك، فقال له صهيب: وبيعت فلا تخسر ماذاك؟ فقال: أنزل الله فيك كذا، وقرأ عليه الآية، وأما خباب بن الارت وأبو ذر فقد فرأ وأتيا المدينة، وأما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر، وأما الباقون فأعطوا بسبب العذاب بعض ما أراد المشركون فتركوا، وفيهم نزل قول الله تعالى (والذين هاجروا في الله من بعد ماظلموا) بتعذيب أهل مكة (لبئس أنهم في الدنيا حسنة) بالنصر والغنيمة، ولا جرة الآخرة أكبر، وفيهم نزل (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) (والرواية الثانية) ﴿﴾ أنها نزلت في رجل أمر بمعروف ونهى عن منكر، عن عمر وعلى وابن عباس رضى الله عنهم

﴿والرواية الثالثة﴾ نزلت في علي بن أبي طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم

ليلة خروجه إلى الغار، ويروى أنه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه، وميكائيل عند رجله، وجبريل ينادى: يخرج من مثلك يا ابن أبي طالب يباهى الله بك الملائكة، ونزلت الآية

(المسألة الثانية) أكثر المفسرين على أن المراد بهذا الشراء: البيع. قال تعالى (وشروه بثمن بخس) أى باعوه، وتحقيقه أن المكلف باع نفسه بثواب الآخرة. وهذا البيع هو أنه بذله في طاعة الله، من الصلاة والصيام والحج والجهاد، ثم توصل بذلك إلى وجدان ثواب الله، كان ما يبذله من نفسه كالسلعة، وصار الباذل كالبايع، والله كالمشتري، كما قال (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) وقد سمي الله تعالى ذلك تجارة، فقال (يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم) وعندى أنه يمكن إجراء لفظه الشراء على ظاهرها. وذلك أن من أقدم على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الآخرة، وقع في العذاب الدائم، فصار في التقدير كان نفسه كانت له، فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه، وصارت حقا للنار والعذاب، فاذا ترك الكفر والفسق، وأقدم على الإيمان والطاعة، صار كأنه اشترى نفسه من العذاب والنار، فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة، ويشترى بها نفسه، فكذلك المؤمن يبذل أنفاسا معدودة ويشترى بها نفسه أبدا، لكن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، فكذا المكلف لا ينجو عن رق العبودية ما دام له نفس واحد في الدنيا، ولهذا قال عيسى عليه السلام (وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا) وقال تعالى لنيبه عليه الصلاة والسلام (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين)

فان قيل: ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) وهذا يمنع كون المؤمن مشتريا

قلنا: لا منافاة بين الأمرين، فهو كمن اشترى ثوبا بعبد، فكل واحد منهما بائع، وكل واحد منهما مشتري، فكذا هنا، وعلى هذا التأويل فلا يحتاج إلى ترك الظاهر، وإلى حمل لفظ الشراء على البيع إذا عرفت هذا فنقول: يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الإنسان في طلب الدين، فيدخل فيه المجاهد. ويدخل فيه الباذل مهجته الصابر على القتل، كما فعله أبو عمار وأمه. ويدخل فيه الآبق من الكفار إلى المسلمين، ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بماله، كما فعل صهيب. ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر

وروى أن عمر رضى الله تعالى عنه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم منهم واحد، فقاتل حتى قتل



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ

إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٢٠٨﴾

فقال بعض القوم: ألقى بيده إلى التهلكة، فقال عمر: كذبتهم رحم الله أبافلان، وقرأ (ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضات الله) ثم اعلم أن المشقة التي يتحملها الانسان لا بد وأن تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية، فأما لو كان على خلاف الشرع، فهو غير داخل فيه، بل يعد ذلك من باب إلقاء النفس في التهلكة، نحو ما إذا خاف التلف عند الاعتسال من الجنابة ففعل. قال قتادة: أما والله ما هم بأهل حروراء المراق من الدين، ولكنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والأنصار. لما رأوا المشركين يدعون مع الله إلهاً آخر قالتوا على دين الله، وشروا أنفسهم غضبا لله وجهادا في سبيله

﴿المسألة الثانية﴾ (يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله) أى لا ابتغاء مرضاة الله، و «يشترى»

بمعنى يشتري

أما قوله تعالى ﴿والله رؤوف بالعباد﴾ فمن رأفته أنه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع، ومن رأفته جوز لهم كلمة الكفر إبقاء على النفس، ومن رأفته أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها ومن رأفته ورحمته أن المصير على الكفر مائة سنة إذا تاب ولو في لحظة أسقط كل ذلك العقاب، وأعطاه أثواب الدائم، ومن رأفته أن النفس له والمال. ثم أنه يشتري ملكه بملكه فضلا منه ورحمة وإحسانا

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم

عدو مبين﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافق أنه يسعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل، أمر المسلمين بما يصاد ذلك، وهو الموافقة في الاسلام وفي شرائعه، فقال (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع والكسائي (السلم) بفتح السين، وكذا في قوله (وإن

جنحوا للسلم) وقوله (وتدعوا إلى السلم) وقرأ عاصم في رواية أبي بكر بن عياش (السلم) بكسر

السين في الكل ، وقرأ حمزة والكسائي بكسر السين في هذه ، والتي في البقرة ، والتي في سورة محمد في قوله (وتدعوا إلى السلم) وقرأ ابن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة وحدها ، وفتح السين في الأنفال ، وفي سورة محمد ، فذهب ذاهبون إلى أنهما لغتان بالفتح والكسر ، مثل : رطل ورطل وجسر وجسر . وقرأ الأعمش بفتح السين واللام

(المسألة الثانية) أصل هذه الكلمة من الانقياد ، قال الله تعالى (اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت) والاسلام إنما سمي إسلاماً لهذا المعنى ، وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب ، وهذا أيضاً راجع إلى هذا المعنى ، لأن عند الصلح ينفاد كل واحد لصاحبه ولا ينازعه فيه . قال أبو عبيدة : وفيه لغات ثلاث : السلم ، والسلم ، والسلم .

(المسألة الثالثة) في الآية اشكال ، وهو أن كثيراً من المفسرين حملوا السلم على الاسلام ، فيصير تقدير الآية : يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في الاسلام ، والايمان هو الاسلام . ومعلوم أن ذلك غير جائز ، ولأجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوهاً في تأويل هذه الآية : أحدها : أن المراد بالآية المنافقون . والتقدير : يا أيها الذين آمنوا بالسنتهم ادخلوا بكميبتكم في الاسلام . ولا تتبعوا خطوات الشيطان . أي آثار تزيينه وغروره في الإقامة على النفاق . ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بأن هذه الآية إنما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين ، وهو قوله (ومن الناس من يعجبك قوله) الآية . فلما وصف المنافق بما ذكر دعا في هذه الآية إلى الايمان بالقلب وترك النفاق . وثانيها : أن هذه الآية نزلت في طائفة من مسلمي أهل الكتاب كعبد الله ابن سلام وأصحابه . وذلك لأنهم حين آمنوا بالنبي عليه السلام . أقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى . فعظموا السبت . وكرهوا لحوم الابل والباها . وكانوا يقولون : ترك هذه الأشياء مباح في الاسلام . وواجب في التوراة . فنحن نتركها احتياطاً فكره الله تعالى ذلك منهم . وأمرهم أن يدخلوا في السلم كافة . أي في شرائع الاسلام كافة . ولا يتمسكوا بشئ من أحكام التوراة اعتقاداً له وعملاً به ، لأنها صارت منسوخة . ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك بأحكام التوراة بعد أن عرفتم أنها صارت منسوخة . والقائلون بهذا القول جعلوا قوله (كافة) من وصف السلم . كأنه قيل : ادخلوا في جميع شرائع الاسلام اعتقاداً وعملاً . وثالثها : أن يكون هذا الخطاب واقعاً على أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبي عليه السلام . فقوله (يا أيها الذين آمنوا) أي بالكتاب المتقدم (ادخلوا في السلم كافة) أي أكلوا طاعتكم في الايمان . وذلك أن تؤمنوا بجميع أنبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد عليه السلام وبكتابه في السلم على التمام

ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسينه عند الاقتصار على دين التوراة ، بسبب أنه دين اتفقوا كلهم على أنه حق ، بسبب أنه جاء في التوراة: تمسكوا بالسبب مادامت السموات والأرض ، وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التي يتمسكون بها في بقاء تلك الشريعة : ورابعها : هذا الخطاب واقع على المسلمين (يا أيها الذين آمنوا) بالألسته (ادخلوا في السلم كافة) أي دوموا على الاسلام فيما تستأنفونه من العمر ، ولا تخرجوا عنه ، ولا عن شيء من شرائعه (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) أي ولا تلتفتوا إلى الشبهات التي تلقها اليكم أصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل قال : هذا الوجه متأكد بما قبل هذه الآية وبما بعدها ، أما ما قبل هذه الآية فهو ما ذكر الله تعالى في صفة ذلك المنافق في قوله (سعى في الأرض ليفسد فيها) وما ذكرنا هناك أن المراد منه القاء الشبهات إلى المسلمين ، فكأنه تعالى قال : دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التي يذكرها المنافقون ، وأما ما بعد هذه الآية فهو قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) يعني هؤلاء الكفار معاندون مصررون على الكفر قد أزيحت عنهم ، وهم لا يوقفون قولهم بهذا الدين الحق إلا على أمور باطلة ، مثل أن يأتيهم الله في ظل من الغمام والملائكة

فان قيل : الموصوف بالشيء يقال له : دم عليه . ولكن لا يقال له : ادخل فيه والمذكور في الآية هو قوله (ادخلوا)

قلنا إن الكائن في الدار إذا علم أنه في المستقبل خروجا عنها فغير متمتع أن يؤمر بدخولها في المستقبل حالا بعد حال . وان كان كائناً فيها في الحال ، لأن حال كونه فيها غير الحالة التي أمر أن يدخلها ، فاذا كان في الوقت الثاني قد يخرج عنها صح أن يؤمر بدخولها ، ومعلوم أن المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الأحوال فلا يمتنع أن يأمرهم الله تعالى بالدخول في المستقبل في الاسلام . وخامسها : أن يكون السلم المذكور في الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة . والتقدير : يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة أي كونوا موافقين ومجتمعين في نصره الدين ، واحتمال البلوى فيه ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان بأن يحملكم على طاب الدنيا والمنازعة مع الناس . وهو كقوله (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اصبروا) وقال (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقال عليه الصلاة والسلام «المؤمن يرضى لأخيه ما يرضى لنفسه» وهذه الوجوه في التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندى فيه وجود آخر : أحدها : أن قوله (يا أيها الذين آمنوا) إشارة إلى المعرفه والتصديق بالقلب

وقوله (ادخلوا في السلم كافة) إشارة إلى ترك الذنوب والمعاصي ، وذلك لأن المعصية مخالفة لله ولرسوله ، فيصح أن يسمى تركها بالسلم ، أو يكون المراد منه : كونوا منقادين لله في الاتيان بالطاعات ، وترك المحظورات . وذلك لأن مذهبنا أن الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي ، وهذا تأويل ظاهر . وثانيها : أن يكون المراد من السلم كون العبد راضيا ولم يضطرب قلبه على ما روى في الحديث «الرضا بالقضاء باب الله الأعظم» . وثالثها : أن يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله (وإذا مروا باللغو مروا كراما) وفي قوله (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) فهذا هو كلام في وجوه تأويلات هذه الآية

المسألة الرابعة قال القفال «كافة» يصح أن يرجع إلى المسأورين بالدخول أى ادخلوا بأجمعكم في السلم . ولا تتفرقوا ولا تختلفوا . قال قطرب : تقول العرب : رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات . ويصلح أن يرجع إلى الاسلام . أى ادخلوا في الاسلام كله ، أى في كل شرائعه . قال الواحدي رحمه الله : هذا أبقى بظاهر التفسير لأنهم أمروا بالقيام بها كلها ، ومعنى السكافة في اللغة الحاجزة المانعة . يقال : كففت فلانا عن سوء أى منعته . ويقال : كف القميص لأنه منع الثوب عن الانتشار . وقيل لطرف اليد : كف لأنه يكف بها عن سائر البدن ، ورجل مكفوف أى كف بصره من أن يبصر . فالسكافة معناها المانعة . ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لأن الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ . فقوله (ادخلوا في السلم كافة) أى ادخلوا في شرائع الاسلام إلى حيث ينتهي شرائع الاسلام فتكفوا من أن تتركوا شيئا من شرائعه . أو يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحداً من أن لا يدخل فيه

أما قوله تعالى - «ولا تتبعوا خطوات الشيطان» فالمعنى : ولا تطيعوه ومعروف في الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة إنسان : اقتفى أثره . ولا فرق بين ذلك وبين قوله : اتبعت خطوته . وخطوات جمع خطوة . وقد تقدم ذلك

أما قوله تعالى «انه لكم عدو مبين» فقال أبو سلم الأصفهاني : ان مبين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره . وأقول : الذي يدل على صحة هذا المعنى قوله (حم والكتاب المبين) ولا يعنى بقوله مبينا إلا ذلك

فان قيل : كيف يمكن وصف الشيطان بأنه مبين مع أن لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا : ان الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله . فلذلك الأمر صرح أن يوصف بأنه عدو مبين وان لم يشاهد . ومثاله : من يظهر عداوته لرجل في بلد بعيد . فقد يصح أن يقال : ان فلانا عدو

فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾

مبين لك وان لم يشاهده في الحال ، وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن الاصل في الابانة القطع ، والبيان إنما سمي بياناً لهذا المعنى ، فانه يقطع بعض الاحتمات عن بعض ، فوصف الشيطان بأنه مبين معناه أنه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه

فان قيل : كون الشيطان عدواً لنا إما أن يكون بسبب أنه يقصد إيصال الآلام والمكاره لنا في الحال ، أو بسبب أنه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب ، والأول باطل ، إذ لو كان كذلك لأوقفنا في الأمراض والآلام والشدائد . ومعلوم أنه ليس كذلك . وان كان الثاني فهو أيضاً باطل لأن من قبل منه تلك الوسوسة من قبل نفسه كما قال ( وما كان لي عليكم من سلطان الا أن أدعوتكم فاستجبت لي ) إذا ثبت هذا فكيف يقال : انه عدو مبين العداوة ، والحال ما ذكرناه ؟

الجواب : أنه عدو من الوجهين معاً أما من حيث انه يحاول إيصال البلاء إلينا فهو كذلك ، إلا أن الله تعالى منعه عن ذلك ، وليس يلزم من كونه مريداً لا إيصال الضرر لنا أن يكون قادراً عليها ، وأما من حيث انه يقدم على الوسوسة فمعلوم أن تزيين المعاصي والقاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان في الباطل ، وبه يصير محروماً عن الثواب ، فكان ذلك من أعظم جهات العداوة قوله تعالى ﴿فان زلتم من بعد ما جاءكم البينات فأعلموا أن الله عزيز حكيم﴾

في الآية مسائل :

المسألة الأولى : قرأ أبو السهمال (زلتم) بكسر اللام الأولى ، وهما لغتان كضلت وضلت  
المسألة الثانية : يقال : زل يزل زلولا وزلزالا إذا دحضت قدمه . وزل في الطين ، ويقال لمن زل في حال كان عليها : زلت به الحال . ويسمى الذنب زلة ، يريدون به الزلة للزوال عن الواجب  
فقوله (فان زلتم) أي أخطأتم الحق وتعدبتموه . وأما سبب نزول هذه الآية فقد اختلفوا في السلم كافة . فمن قال في الأول : انه في المناقنين . فكذا الثاني . ومن قال : انه في أهل الكتاب فكذا الثاني . وقس الباقي عليه

يروى عن ابن عباس (فان زلتم) في تحريم السبت ولحم الابل (من بعد ما جاءكم البينات) محمد صلى الله عليه وسلم وشرايعه (فأعلموا أن الله عزيز) بالنقمة (حكيم) في كل أفعاله ، فعند هذا قالوا لئن شئت يا رسول الله لنتركن كل كتاب غير كتابك ، فأنزل الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله)

(المسألة الثالثة) قوله (فان زلتم) فيه سؤال وهو أن الحكم المشروط انما يحسن في حق من لا يكون عارفا بعواقب الأمور ، وأجاب قتادة عن ذلك فقال : قد علم أنهم سيزلون ، ولكنه تعالى قدم ذلك وأوعد فيه ، لكي يكون له حجة على خلقه

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (فان زلتم) يعني ان انحرقتم عن الطريق الذي أمرتم به ، وعلى هذا التقدير يدخل في هذا : الكبائر والصغائر فان الانحراف كما يحصل بالكثير يحصل بالقليل ، فتوعد تعالى على كل ذلك زجرأ لهم عن الزوال عن المنهاج ، لكي يتحرز المؤمن عن قليل ذلك وكثيره ، لان ما كان من جملة الكبائر فلا شك في وجوب الاحتراز عنه وما لم يعلم كونه من الكبائر فانه لا يؤمن كون العقاب مستحقاً به ، وحينئذ يجب الاحتراز عنه

(المسألة الخامسة) قوله تعالى (من بعد ما جاءكم البينات) يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية أما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الأمور التي لا تثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلا بعد ثبوتها ، نحو العلم بحدوث العالم ، وافتقاره إلى صانع يكون عالماً بالمعلومات كلها ، قادراً على الممكنات كلها ، غنياً عن الحاجات كلها ، ومثل العلم بالفرق بين المعجزة والسحر ، والعلم بدلالة المعجزة على الصدق ، فكل ذلك من البينات العقلية ، وأما البينات السمعية ، فهي البيان الحاصل بالقرآن ، والبيان الحاصل بالسنة ، فكل هذه البينات داخلة في الآية من حيث ان عذر المكلف لا يزول إلا عند حصول كل هذه البينات .

(المسألة السادسة) قال القاضى : دلت الآية على أن المؤاخذه بالذنب لا تحصل إلا بعد البيان وازاحة العلة ، فاذا علق الوعيد بشرط مجيء البينات وحصولها ، فبأن لا يجوز أن يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل أصلاً أولى . ولأن الدلالة لا ينتفع بها إلا أولوا القدرة ، وقد ينتفع بالقدرة مع فقد الدلالة ، وقال أيضاً : دلت الآية على أن المعتبر حصول البينات لا حصول اليقين من المكلف ، فن هذا الوجه دلت الآية على أن المتمكن من النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف ، فبطل قول من زعم أن لا حجة لله على من يعلم ويعرف

أما قوله تعالى (فاعلموا أن الله عزيز حكيم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) لقائل أن يقول : ان قوله تعالى (فان زلتم) من بعد ما جاءكم البينات) إشارة إلى ذنبهم وجرمهم ، فكيف يدل قوله (ان الله عزيز حكيم) على الزجر والتهديد  
الجواب : أن العزيز من لا يمنع عن مراده ، وذلك انما يحصل بكمال القدرة . وقد ثبت أنه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات . فكان عزيزاً على الاطلاق . فصار تقدير الآية : فان زلتم

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ  
الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾

من بعد ما جاء تكلم الينيات . فاعلموا أن الله مقتدر عليكم . لا يمنعه مانع عنكم ، فلا يفوته ما يريد منكم وهذا نهاية في الوعيد . لأنه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب ، وربما قال الوالد لولده : ان عصيتي فأنت عارفي ، وأنت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي . فيكون هذا الكلام في الزجر أبلغ من ذكر الضرب وغيره ، فان قيل : أفهذه الآية مشتملة على الوعد كما أنها مشتملة على الوعيد ؟ قلنا : نعم من حيث أتبعه بقوله (حكيم) فان اللائق بالحكمة أن يميز بين المحسن والمسيء . فكما يحسن من الحكيم إيصال العذاب إلى المسيء . فكذلك يحسن منه إيصال الثواب إلى المحسن . بل هذا أليق بالحكمة وأقرب للرحمة

(المسألة الثانية) احتج من قال بأنه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذا الآية ، قال : لأنه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجيء الينيات . ولفظ «الينيات» لفظ جمع يتناول الكل . فهذا يدل على أن الوعيد مشروط بمجيء كل الينيات . وقبل الشرع لم تحصل كل الينيات . فوجب أن لا يحصل الوعيد . فوجب أن لا يتقرر الوجوب قبل الشرع

(المسألة الثالثة) قال أبو علي الجبائي : لو كان الأمر كما يقوله المجبرة من أنه تعالى يريد من السفهاء والكفار : السفاهة والكفر . لما جاز أن يوصف بأنه حكيم . لأن من فعل السفه وأراده كان سفهاً . والسفيه لا يكون حكيماً أحباب الأصحاب بأن الحكيم هو العالم بمواقب الأمور . فيرجع معنى كونه تعالى حكيماً إلى أنه عالم بجميع المعلومات . وذلك لا ينافي كونه خالقاً لكل الأشياء . ومريداً لها . بل يوجب ذلك لما بينا أنه لو أراد ما علم عدمه لكان قد أراد تحجيل نفسه . فقالوا : لو لزم ذلك لكان إذا أمر بما علم عدمه فقد أمر بتججيل نفسه

قلنا : هذا إنما يلزم لو كان الأمر بالشيء أمراً بما لا يتم إلا به . وهذا عندنا ممنوع . فان قالوا : لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق . قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم

(المسألة الرابعة) يحكى أن قارناً قرأ (غفور رحيم) فسمعه أعرابي فأنكره . وقال إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لا يذكر العفران عند الزوال لأنه يغراء عليه  
قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضى الأمر وإلى الله

ترجع الأمور

اعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) الكلام المستقصى في لفظ النظر المذكور في تفسير قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأجمعوا على أنه يجيء بمعنى الانتظار ، قال الله تعالى (فناظرة بهم يرجع المرسلون) فالمراد من قوله تعالى (هل ينظرون) هو الانتظار

(المسألة الثانية) أجمع المعتبرون من العقلاء على أنه سبحانه وتعالى منزه عن المجيء والذهاب ويدل عليه وجوه : أحدها: ما ثبت في علم الأصول أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون ، وهما محدثان . ومالا ينفك عن المحدث فهو محدث ، فيلزم أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب يجب أن يكون محدثاً مخلوقاً . والاله القديم يستحيل أن يكون كذلك . وثانيها : أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان ، فاما أن يكون في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء ، واما أن لا يكون كذلك بل يكون شيئاً كبيراً فيكون أحد جانبيه مغايراً للآخر فيكون مركباً من الأجزاء والأبعاض ، وكل ما كان مركباً . فان ذلك المركب يكون مفتقراً في تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه . وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب هو مفتقر إلى غيره . وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته . وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده الى المرجح والموجد . فكل ما كان كذلك فهو محدث ، مخلوق مسبوق بالعدم . والاله القديم يمتنع أن يكون كذلك . وثالثها : أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فهو محدود ومتناه ، فيكون مختصاً بمقدار معين ، مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص ، فاخصاصه بذلك القدر المعين لا بد وأن يكون لترجيح مرجح . وتخصيصه مختص ، وكل ما كان كذلك كان فعلاً لفاعل مختار . وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق ، فالاله القديم الأزلي يمتنع أن يكون كذلك . ورابعها : أنا متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه المجيء والذهاب أن يكون إلهاً قديماً أزلياً فيثبت لا يمكننا أن نحكم بنفي الإلهية عن الشمس والقمر ، وكان بعض الأذكياء من أصحابنا يقول : الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بالهيةما سوى أنهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور . فمن جوز المجيء والذهاب على الله تعالى فلم لا يحكم بالهية الشمس . وما الذي أوجب عليه الحكم بآثبات موجود آخر يزعم أنه إله . وخامسها : أن الله تعالى حكى عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن في إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله (لا أحب الآفلين) ولا معنى للأقول إلا الغيبة والحضور . فمن جوز الغيبة والحضور على الله



تعالى ، فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام ، وكذب الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك وسادسها : أن فرعون لعنة الله تعالى عليه لما سأل موسى عليه السلام فقال (وما رب العالمين) وطلب منه الماهية والجنس والجوهر ، فلو كان تعالى جسما موصوفا بالأشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الا بذكر الصورة والشكل والقدر : فكان جواب موسى عليه السلام بقوله (رب السموات والأرض ، ربكم ورب آبائكم الأولين ، رب المشرق والمغرب) خطأ واطلا ، وهذا يقتضى تحطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب ، وتصويب فرعون في قوله (ان رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون) ولما كان كل ذلك باطلا ، علمنا أنه تعالى منزه عن أن يكون جسما ، وأن يكون في مكان ، ومنزه عن أن يصح عليه المحيى . والذهاب . وسابعها : أنه تعالى قال (قل هو الله أحد) والأحد هو الكامل في الوجدانية ، وكل جسم فهو منقسم بحسب الغرض والاشارة إلى جزأين ، فلما كان تعالى أحدا امتنع أن يكون جسما أو متحيزا ، فلما لم يكن جسما ولا متحيزا امتنع عليه المحيى . والذهاب ، وأيضا قال تعالى (هل تعلم له سميا) أى شبيها ولو كان جسما متحيزا لكان مشابهة للاجسام في الجسمية ، انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية ، وذلك اما بالعظم أو بالصفات والكيفيات ، وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات ، وأيضا قال تعالى (ليس كمثل شيء) ولو كان جسما لكان مثلا للاجسام . وثامنها : لو كان جسما متحيزا لكان مشاركا لسائر الاجسام في عموم الجسمية ، فعند ذلك لا يخلو اما أن يكون مخالفا في خصوص ذاته المخصوصة ، واما أن لا يكون فان كان الأول فما به المشاركة غير ما به الممايزة ، فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة ، وهذا محال لانا اذا وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما ، كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال ، لأن الجسم ذات الصفة ، وإن قلنا بأن تلك الذات المخصوصة التى هى مغايرة للمفهوم من كونه جسما وغير موصوف بكونه جسما ، لمحيثتذ تكون ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم ، وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسما ، واما إن قيل : ان ذاته تعالى بعد أن كانت جسما لا يخالف سائر الاجسام في خصوصية ، لمحيثتذ يكون مثلا لها مطلقا . وكل ماصح عليها فقد صح عليه . فاذا كانت هذه الاجسام محدثة ووجب في ذاته أن تكون كذلك ، وكل ذلك محال ، فثبت أنه تعالى ليس بجسم ، ولا بمتحيز ، وأنه لا يصح المحيى . والذهاب عليه

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف أهل الكلام في قوله (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله)

وذكروا فيه وجوها

(الوجه الأول) وهو مذهب السلف الصالح. أنما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجيء والذهاب على الله تعالى محال، علينا قطعاً أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب، وأن مراده بعد ذلك شيء آخر فإن عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ. فالأولى السكوت عن التأويل، وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى. وهذا هو المراد بما روى عن ابن عباس أنه قال: نزل القرآن على أربعة أوجه: وجه لا يعرفه أحد لجهاته، ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فقط. ووجه لا يعلمه إلا الله وهذا القول قد استقصينا القول فيه في تفسير قوله تعالى «الم»

(الوجه الثاني) وهو قول جمهور المتكلمين: أنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل. ثم ذكروا فيه وجوهاً: الأول: المراد (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أى آيات الله فجعل مجيء الآيات مجيئاً له على التفخيم لشأن الآيات. كما يقال: جاء الملك إذا جاء جيش تعظيم من جهته. والذي يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال في الآية المتقدمة (فان زلتم من بعد ما جاءكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد. ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) ومعلوم أن التقدير أن يصح المجيء على الله لم يكن مجرد حضوره سبباً للتهديد والزجر. لأنه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم. فهو يثيب المؤمنين ويخصمهم بالتقريب، ثبت أن مجرد الحضور لا يكون سبباً للتهديد والوعيد. فلما كان المقصود من الآية إنما هو الوعيد والتهديد، وجب أن يضم في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد. ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية، وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية

(والوجه الثاني) في التأويل أن يكون المراد (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أى أمر الله. ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلاً وأضافه إلى شيء. فإن كان ذلك محالاً فالواجب صرفه إلى التأويل، كما قاله العلماء في قوله (الذين يحاربون الله) والمراد يحاربون أوليائه. وقال (واسأل القرية) والمراد: واسأل أهل القرية. فكذا قوله (يأتيهم الله) المراد به يأتيهم أمر الله. وقوله (وجاء ربك) المراد: جاء أمر ربك. وليس فيه إلا حذف المضاف. وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو مجاز مشهور. يقال: ضرب الأمير فلانا، وصلبه. وأعطاه. والمراد أنه أمر بذلك، لأنه تولى ذلك العمل بنفسه. ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان: الأول: أن قوله ههنا (يأتيهم الله) وقوله (وجاء ربك) إخبار عن حال القيامة. ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) فصار هذا الحكم مفسراً

لذلك المشابه ، لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض .  
والثاني : أنه تعالى قال بعده (وقضى الأمر) ولا شك أن الالف واللام للمعهود السابق ، فلا بد  
وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الالف واللام إشارة إليه ، وما ذلك إلا الذي  
أخبرناه من أن قوله (يأتيهم الله) أى يأتيهم أمر الله

فان قيل : أمر الله عنكم صفة قديمة ، فالأتيان عليها محال ، وعند المعتزلة أنه أصوات فتكون  
أعراضا ، فالأتيان عليها أيضا محال

قلنا: الأمر في اللغة له معنيان . أحدهما الفعل والشأن والطريق ، قال الله تعالى (وما أمرنا إلا  
واحدة كلمح بالبصر ، وما أمر فرعون برشيد) وفي المثل : لأمر ما جدع قصير أنفه ، لأمر ما يسود من يسود  
فيحمل الأمر ههنا على الفعل ، وهو ما يليق بتلك المواقف من الأحوال واطهار الآيات المبينة ،  
وهذا هو التأويل الأول الذي ذكرناه ، وأما ان حملنا الأمر على الأمر الذي هو ضد النهى ففيه  
وجهان : أحدهما : أن يكون التقدير أن مناديا ينادى يوم القيامة : ألا ان الله يأمركم بكذ وكذا ،  
فذلك هو أتيان الأمر ، وقوله (في ظلل من الغمام) أى مع ظلل ، والتقدير : ان سماع ذلك النداء  
ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد : والثاني : أن يكون المراد من أتيان أمر الله في ظلل من  
الغمام حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما  
يليق به من السعادة والشقاوة . أو يكون المراد أنه تعالى خلق نقوشا منظومة في ظلل من الغمام ،  
لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة ، يعرف بها حال أهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما ،  
وتكون فائدة انظلل من الغمام أنه تعالى جعله أمانة لما يريد إنزاله بالقوم ، فعنده يعلون أن  
الأمر قد حضر وقرب

(الوجه الثالث) في التأويل أن المعنى : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب  
والحساب ، فحذف ما يأتي به تهويلا عليهم . إذ لو ذكر ما يأتي به كان أسهل عليهم في باب الوعيد  
وإذا لم يذكر كان أبلغ لانقسام خواطرهم ، وذهاب فكرهم في كل وجه ، ومثله قوله تعالى (فأتاهم  
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين)  
والمعنى : أتاهم الله بخذلانه إياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من  
القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب) فقوله (وأتاهم العذاب) كالتفسير لقوله تعالى  
(فأتى الله بنيانهم من القواعد) ويقال في العرف الظاهر إذا سمع بولاية جائر : قد جاءنا فلان  
بجوره وظلمه ، ولا شك أن هذا مجاز مشهور

(الوجه الرابع) في التأويل أن يكون «في» بمعنى الباء، وحرروف الجر يقام بعضها مقام البعض، وتقديره هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلم من الغمام والملائكة، والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة

(الوجه الخامس) أن المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها، وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا للقيامة والخسومة، وكان القاضي في تلك الخسومة أعظم السلاطين قهراً وأكبرهم هيبه، فؤلاء المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخسومة. فيكون الغرض من ذكر إثبات الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع، ونظيره قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) من غير تصوير قبضة وطى ويمن، وإنما هو تصوير لعظمة شأنه لتمثيل الخنى بالجلى، فكذا هنا والله أعلم

(الوجه السادس) وهو أوضح عندي من كل ما سلف: أنا ذكرنا أن قوله تعالى (بأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) إنما نزلت في حق اليهود، وعلى هذا التقدير فقوله (فان زلتم من بعد ما جاءكم البينات فاعلوا أن الله عزيز حكيم) يكون خطاباً مع اليهود، وحيث أن يكون قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) حكاية عن اليهود. والمعنى: أنهم لا يقبلون دينك إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا (لن تؤمن لك حتى نرى الله جهره) وإذا كان هذا حكاية عن حال اليهود ولم يمنع إجراء الآية على ظاهرها. وذلك لأن اليهود كانوا على مذهب التشبيه. وكانوا يجوزون على الله المحيي. والذهاب. وكانوا يقولون: انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام. وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد عليه الصلاة والسلام، وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه. فلا يحتاج حينئذ الى التأويل. ولا الى حمل اللفظ على المجاز. وبالجملة فالآية تدل على أن قوماً ينتظرون أن يأتيهم الله. وليس في الآية دلالة على أنهم محقون في ذلك الانتظار أو مبطلون. وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال

فان قيل: فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى (والى الله ترجع الأمور)

قلنا: الوجه فيه أنه تعالى لما حكى عنادهم وتوقفهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد، فذكر بعده ما يجرى مجرى التهديد فقال (والى الله ترجع الأمور) وهذا الوجه أظهر عندي من كل ما سبق. والله أعلم بحقيقة كلامه

﴿الوجه السابع﴾ في التأويل ما حكاه القفال في تفسيره عن أبي العالبي ، وهو أن الايتان في الظلل مضاف إلى الملائكة : فأما المضاف إلى الله جل جلاله فهو الايتان فقط ، فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير ، ويستشهد في صحته بقراءة من قرأ (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام) قال القفال رحمه الله : هذا التأويل مستنكر

أما قوله ﴿ في ظلل من الغمام ﴾ فاعلم أن «الظلل» جمع ظلة ، وهي ما أظلك الله به . «والغمام» لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعاً متراكباً . فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة والعظم . فكل قطعة ظلة ، والجمع ظلل ، قال تعالى (واذا غشيهم موج كالظلل) وقرأ بعضهم (الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) فيحتمل أن يكون الظلال جمع ظلة ، كقلال وقلة ، وأن يكون جمع ظل

إذا عرفت هذا فنقول : المعنى ما ينظرون إلا أن يأتيهم قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام فان قيل : ولم يأتيهم العذاب في الغمام ؟

قلنا : لوجوه : أحدها : أن الغمام مظنة الرحمة ، فاذا نزل منه العذاب كان الأمر أظف ، لأن الشر إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأظف ، كما أن الخير إذا جاءك من حيث لا تحتسب كان أكثر تأثيراً في السرور ، فكيف إذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير . ومن هذا اشتد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله (وبداهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) وثانيها : أن نزول الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الاحوال في القيامة قال تعالى (ويوم تشقق الأرض بالغمام ونزل الملائكة تزيلاً للملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوماً على الكافرين عسيراً) وثالثها : أن الغمام تنزل عنه قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة . فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولاً غير محصور

أما قوله تعالى ﴿ والملائكة ﴾ فهو عطف على ماسبق ، وانتقدير : وتأتيهم الملائكة ، وايتان الملائكة : يكن أن يحمل على الحقيقة ، فوجب حمله عليها فصار المعنى أنه يأتي أمر الله وآياته ، والملائكة مع ذلك يأتيون ليقوموا بما أمروا به من إهانة أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة

أما قوله تعالى ﴿ وقضى الأمر ﴾ ففيه مسائل

المسألة الأولى : المعنى أنه فرغ ما كانوا يوعدون به ، فعند ذلك لا تقال لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة . ولا ينفع في دفع ما نزل بهم حيلة

(المسألة الثانية) قوله (وقضى الامر) معناه : ويقضى الامر والتقدير : إلا أن يأتيهم الله ويقضى الامر فوضع الماضى موضع المستقبل وهذا كثير فى القرآن . وخصوصا فى أمور الآخرة فان الاخبار عنها يقع كثيرا بالماضى ، قال الله سبحانه وتعالى (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذونى) والسبب فى اختيار هذا المجاز أمران : أحدهما : التنبيه على قرب أمر الآخرة فكان الساعة قد أتت ووقع ما يريد الله إيقاعه : والثانى : المبالغة فى تأكيد أنه لا بد من وقوعه لتجزى كل نفس بما تسعى ، فصار بمحصول القطع والجزم بوقوعه كأنه قد وقع وحصل

(المسألة الثالثة) الأمر المذكور ههنا هو فصل القضاء بين الخلائق ، وأخذ الحقوق لأربابها وإزالة كل أحد من المكلفين منزلته من الجنة والنار ، قال تعالى (وقال الشيطان لما قضى الأمر ان الله وعدكم وعد الحق)

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وقضى الامر) يدل على أن أحوال القيامة توجد دفعة من غير توقف ، فانه تعالى ليس لقضائه دافع ، ولا لحكمه مانع

(المسألة الرابعة) قرأ معاذ بن جبل (وقضاء الامر) على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة

أما قوله تعالى (والى الله ترجع الامور) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) من المجسمة من قال : كلمة الى لانتهاى الغاية . وذلك يقتضى أن يكون الله تعالى فى مكان ينتهى اليه يوم القيامة ، أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين : الأول : أنه تعالى ملك عباده فى الدنيا كثيرا من أمور خلقه : فاذا صاروا إلى الآخرة فلا مالك للحكم فى العباد سواه . كما قال (والامر يومئذ لله) وهذا كقولهم : رجع أمرنا إلى الأمير ، اذا كان هو يتخص بالنظر فيه ، ونظيره قوله تعالى (والى الله المصير) مع أن الخلق الساعة فى ملكه وسلطانه . الثانى : قال أبو مسلم : انه تعالى قد ملك كل أحد فى دار الاختبار والبلوى أمورا امتحانا ، فاذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا إلى دار الثواب والعقاب كان الأمر كله لله وحده . واذا كان كذلك فهو أهل أن يتق ويطاع ويدخل فى السلم كما أمر . ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى

(المسألة الثانية) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم (ترجع) بضم التاء على معنى ترد ، يقال :

رجعته ، أى رددته ، قال تعالى (ولئن رجعت الى ربى) وفى موضع آخر (ولئن رددت الى ربى) وفى موضع آخر (ثم ردوا الى الله مولاهم الحق) وقال تعالى (رب ارجعون لعلى أعمل صالحا) أى ردى ، وقرأ ابن عامر وحزمة الكسائى (ترجع) بفتح التاء أى تصير . كقوله تعالى (ألا الى الله تصير الامور) وقوله (ان الينا اياهم ، والى الله مرجعكم) قال الففال رحمه الله : والمعنى فى

القراءتين متقارب. لأنها ترجع إليه جل جلاله . وهو جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء الدنيا وإقامة القيامة . ثم قال : وفي قوله (ترجع الأمور) بضم التاء ثلاث معان : أحدها : هذا الذي ذكرناه ، وهو أنه جل جلاله يرجعها كما قال في هذه الآية (وقضى الأمر) وهو قاضيا . والثاني : أنه على مذهب العرب في قولهم : فلان يعجب بنفسه . ويقول الرجل لغيره : الى أين يذهب بك . وان لم يكن أحد يذهب به . والثالث : أن ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بأنهم مخلوقون محدثون محاسبون ، وكانوا رادين أمرهم إلى خالقهم . فقوله (ترجع الامور) أى يردّها العباد اليه والى حكمه بشهادة أنفسهم . وهو كما قال (يسبح لله ما فى السموات وما فى الارض) فان هذا التسبيح بحسب شهادة الخالق ، لا بحسب النطق باللسان ، وعليه يحمل أيضا قوله (ولله يسجد من فى السماوات والأرض طوعا وكرها) قيل : ان المعنى يسجدله المؤمنون طوعا . ويسجد له الكفار كرها بشهادة أنفسهم بأنهم عبيد الله . فكذا يجوز أن يقال : ان العباد يردون أمورهم إلى الله ، ويعترفون برجوعها اليه ، أما المؤمنون فالمقال ، وأما الكفار فبشهادة الخالق .

تم الجزء الخامس ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء السادس ، وأوله قوله تعالى ﴿رسول﴾  
 بنى إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ﴿﴾ أعان الله على إكمال

The first part of the paper discusses the general theory of the subject, and the second part discusses the application of the theory to the case of the present case. The theory is based on the assumption that the system is in a state of equilibrium, and the application of the theory to the case of the present case is based on the assumption that the system is in a state of equilibrium.

The theory is based on the assumption that the system is in a state of equilibrium, and the application of the theory to the case of the present case is based on the assumption that the system is in a state of equilibrium.

The theory is based on the assumption that the system is in a state of equilibrium, and the application of the theory to the case of the present case is based on the assumption that the system is in a state of equilibrium.

The theory is based on the assumption that the system is in a state of equilibrium, and the application of the theory to the case of the present case is based on the assumption that the system is in a state of equilibrium.

The theory is based on the assumption that the system is in a state of equilibrium, and the application of the theory to the case of the present case is based on the assumption that the system is in a state of equilibrium.



التفسير الكبير

للإمام

أبي عبد الله محمد بن عيسى  
الطوسي

الجزء الثاني من

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سَلِ 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 زار الأسد 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 مبني على السكون موضوع للعدد، يقال انه من تأليف كاف التشبيه مع «ما» ثم قصرت «ما» وسكنت الميم، وبنيت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام. وهي تارة تستعمل في الخبر وتارة في الاستفهام وأكثر لغة العرب الجر به عند الخبر، والنصب عند الاستفهام، ومن العرب من ينصب به في الخبر، ويجر به في الاستفهام، وهي هنا 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 بإعلام 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

صرت 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 تلك التهديد بقوله (سل بني إسرائيل) يعني 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 (لقد 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 وصلة إلى إسقاط الهمزة المتبدئة 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، وتظليل الغمام، وإنزال المن والسلوى، وتثاق الجبل، وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب، وإنزال التوراة عليهم، وتبيين الهدى من الكفر لهم، فبكل ذلك آيات بينات

(والقول الثاني) أن المعنى: كم آتيناهم من حجة بيذة 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 يدل على هذا الإضمار قوله (ومن يبدل نعمة الله)

(المسألة الثالثة) في نعمة الله هنا 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 هدام، فجعلوها أسباب ضلالتهم، كقوله (فزادتهم رجساً إلى 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 البينة ما في التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام، قال: المراد من تبديلها تحريفها وإدخال الشبهة فيها

(القول الثاني) المراد بِنِعْمَةِ اللَّهِ مَا آتَاهُمْ اللَّهُ مِنْ أَسْبَابِ الصَّحَّةِ وَالْأَمْنِ وَالْكَفَايَةِ، وَاللَّهُ تَعَالَى هُوَ الَّذِي أَبْدَلَ النِّعْمَةَ بِالنِّقْمَةِ لِمَا كَفَرُوا، وَلَكِنْ أَضَافَ التَّبْدِيلَ إِلَيْهِمْ، لِأَنَّهُ سَبَبٌ مِنْ جِهَتِهِمْ وَهُوَ تَرْكُ الْقِيَامِ بِمَا وَجِبَ عَلَيْهِمْ مِنَ الْعَمَلِ بِتِلْكَ الْآيَاتِ الْبَيِّنَاتِ

أما قوله تعالى (من بعد ما جاءته) فان 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 أقيح، فلهذا قال (فان 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 موصوفاً 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) ومحصل هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار والمشركين فى ترجيح الفانى من زينة الدنيا على الباقي من درجات الآخرة، وفى الآية مسائل:

(المسألة الأولى) إنما لم يقل: زينت لوجوه: أحدها وهو قوله الفراء: أن الحياة والاحياء

واحد، فإن أنت فعلى اللفظ، وإن ذكر فعلى المعنى كقوله (فمن جاءه موعظته من ربه، وأخذ الذين ظلموا الصيحة) وثانيتها: وهو قول الزجاج أن تأنيث الحياة ليس بحقيقى، لأنه ليس حيواناً 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 آء 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 وعلماهم من بى قريظة والنضير وبنى قينقاع، سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين. حيث أخرجوا من ديارهم وأمورهم  
(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 غرابة الجن والانس: زينوا للكفار الخرص على الدنيا، وقبحوا أمر الآخرة فى أعينهم. وأوهموا أن لاصحة لما يقال من أمر الآخرة. فلا تنفصوا عيشتكم فى الدنيا قال: وأما الذى يقوله المجبرة من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل. لأن المزين للشىء هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى. فإما أن يكون صادقاً فى ذلك التزيين. وإما أن يكون كاذباً. فان كان صادقاً وجب أن يكون مازينه حسناً. فيكون فاعله المستحسن له مصيباً. 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 الشيطان. هذا تمام كلام أبى على الجبائى فى تفسيره

وأقول هذا ضعيف. لأن قوله تعالى (زين للذين كفروا) يتناول جميع الكفار. فهذا يقتضى أن يكون جميع 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 للشيء هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع، بل المزين من يجعل الشيء موصوفاً بالزينة، وهي صفات قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء مزينا، وعلى هذا التقدير سقط كلامه. ثم ان سلينا أن المزين للشيء هو المخبر عن حسنه، فلم لا يجوز أن يقال: الله تعالى أخبر عن حسنه، والمراد أنه تعالى أخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات. والاعبار 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 الآية 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 الذى 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. الثانى: 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، وإنما 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 (المسال 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 الاجلاء الذى لا يمكن تركه. بل على سبيل التحبيب الذى تميل اليه النفس مع إمكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان. وليجاهد المؤمن هواد فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام. الثانى: أن المراد من التزيين أنه تعالى أمهلهم في الدنيا. ولم يمنعهم عن الاقبال عليها. والحرص الشديد

في طلبها ، فهذا الامبال هو المسمى بالتزيين

واعلم ان جملة هذه الوجوه التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد . وهو أن حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لا بد له من محدث والافتقد وقع المحدث لاعتن مؤثر وهذا محال ، ثم هذا التزيين الحاصل في قلوب الكفار هل يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة أو مارجح 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 ، لخال 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 فعيشه مكدر منغص ، وأكثر عرضه 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 مشعرا بأنهم كانوا يسخرون منهم في تركهم للذات 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 ، واطمدره على تلك الأشياء . بل خلق تلك الأفعال والأحوال ، وهذا بناء على أن الخالق 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 (ويـسخرون من الذين آمنوا) ومعنى هذه السخرية أنهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها وتحملون المشاق والمتاعب لطب 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 الأبدي 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﴾ فيه 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 ، فأنه تعالى يعطي المؤمن من سعادات الآخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين ونالها : أن يكون المراد : أنهم فوقهم في الحجة يوم القيامة . وذلك لأن شبهات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين . ثم أنهم 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 (فالיום الذين آمنوا) الآية : ورابعها : أن سخرية المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق سخرية الكافرين بالمؤمنين في الدنيا لأن سخرية الكافر بالمؤمن باطلة ، وهي مع بطلانها متقضية ، وسخرية المؤمن بالكافر في الآخرة حقة ومع حقيتها هي 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 التي 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 لافناء 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 ) فالفضل منه بلا حساب . وثالثها : أنه لا يخاف نفادها عنده ، فيحتاج إلى حساب ما يخرج منه ، لأن المعطى إنما يحاسب ليعلم لمقدار ما يعطى وما يبقى ، فلا يتجاوز في عطاياه الى ما يحجب 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 والفضل باقيا ، فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة إلى اثواب . 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 لانه نسبة له إلى غير المتناهى فهذا هو المراد من قوله ( بغير حساب ) وهو اشارة إلى أنه لانهاية لمقدورات الله تعالى . وسادسها ( بغير حساب ) أى بغير استحقاق ، يقال فلان 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 فإنه يقال : ينفق بغير حساب . وثانيتها : (بغير حساب) أى يعطى كثيراً لأن ما دخله الحساب فهو قليل

واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة . وعطايا الله لها منتظمة . فيجزز أن يكون المراد كلها ، والله أعلم . أما إذا حملنا الآية على ما يعطى فى الدنيا أصناف عباده من المؤمنين والكافرين . ففيه وجوه : أحدها وهو ألبق 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 . فأنه تعالى أبطل هذه المقدمة بقوله (والله يرزق من يشاء بغير حساب) يعنى أنه يعطى فى الدنيا من يشاء من غير أن يكون ذلك منبثاً عن كون المعطى محقاً أو مبطلاً أو محسناً أو مسيئاً وذلك متعلق بمحض المشيئة . فقد وسع الدنيا على قارون ، وضيقت على أيوب عليه السلام . فلا يجوز لكم أيها الكفار أن تستلوا بحصول متاع الدنيا لكم . وعدم حصولها لفقراء المسلمين على كونكم محققين . وكونهم مبطلين . بل الكافر قد يوسع عليه زيادة فى الاستدراج . والمؤمن قد يضيقت عليه زيادة فى الابتلاء . والامتحان . ولهذا قال تعالى (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سققاً من فضة) وثانيتها : أن المعنى : أن الله يرزق من يشاء فى الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب ، يكون لأحد عليه . ولا مطالبة . ولا تابعة . ولا سؤال سائل ، والمقصود منه أن لا يقول الكافر : لو كان المؤمن على الحق فلم يوسع عليه فى الدنيا ؟ وأن لا يقول المؤمن أن كان الكافر مبطلاً فلم يوسع 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 حسابه . فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية : أن هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون من الذين آمنوا لفقيرهم . فأنه 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 وقبصر

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 جَاءَتْهُمُ 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 الوجود . فله أن يقول : ان ذلك العطاء إذا كان يتشابه في الأوقات ويتماثل . صح من هذا الوجه أن يوصف بكونه عطاء حسابا ، ولا ينقضه 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 البغى والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا . فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل :

١- المسألة الأولى ﴿ قال القفال « الأمة » القوم المجتمعون على الشيء الواحد . يقتدى بعضهم ببعض . وهو مأخوذ من الاتهام

٢- 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 الإيمان والحق ، وهذا قول أكثر المحققين ، وبدل عايه وجوه : الأول : ما ذكره القفال فقال : الدليل عليه قوله تعالى بعده هذه الآية (بعث 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 فاختلّفوا) ويتأكد أيضاً بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ (كان الناس أمة واحدة فاختلّفوا فبعث الله النبيين) إلى قوله (ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه

إذا عرفت هذا فنقول : الغاء في قوله (بعث الله النبيين) تقتضي أن يكون بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة في الكفر ، لكانت بعثه الرسل قبل هذا الاختلاف أولى ، لأنهم لما بعثوا عند ما كان بعضهم محقاً وبعضهم مبطلاً ، فلأن يعثوا حين ما كانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان أولى ، وهذا الوجه الذي ذكره القفال رحمه الله حسن في هذا الموضوع . وثانيها : أنه تعالى حكم بأنه كان الناس أمة واحدة ، ثم أدرجنا فيه فاختلّفوا بحسب دلالة الدليل عليه ، وبحسب قراءة ابن مسعود . ثم قال (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم اليّنات 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 البغي ، وهذا الوصف لا يليق إلا بالمذاهب الباطلة ، فدلّت الآية على أن المذاهب الباطلة إنما حصلت بسبب البغي ، وهذا يدل على أن الاتفاق الذي كان حاصلاً قبل حصول هذا الاختلاف إنما كان في الحق لا في الباطل ، ثبت أن الناس كانوا أمة واحدة في الدين الحق ، لا في الدين الباطل . ونالها أن آدم عليه السلام لما بعثه الله رسولا إلى أولاده ، فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى . ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين . إلى أن قتل قابيل هايل بسبب الحسد والبغي ، وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر ، والآية منطبقة عليه ، لأن الناس وهم آدم وأولاده من الذكور والاناث . كانوا أمة واحدة على الحق ، ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد ، كما حكى الله عن ابني آدم (إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر) فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله إلا بسبب البغي 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 والنقل 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 يجعل 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 افقرت 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 يعطل لولم يعرض له سبب من خارج ، فاما إذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ ، وما بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان أيضا ، هذا هو الأظهر ، فثبت 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 سعى 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 للتسكلمين في هذه القصة أبحاثا كثيرة ، ولا حاجة بنا في نصرة 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 لأن عند الاختلاف لما وجبت البعثة ، فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت أولى ، وحيث لم تحصل البعثة هناك علينا 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 يعتد بالقليل في الكثير ، كما لا يعتد بالشعير القليل في البر الكثير ، وقد يقال : دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ، ودار الحرب وان كان فيها مسلمون .

( أقول 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 وأمثاله . 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 ، فذلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع . لا بد وأن تكون وحدة في شريعة غير مستفادة من الأنبياء . فوجب أن تكون في شريعة مستفادة من العقل . وذلك ما بيناه . وأيضا فالعلم بحسن شكر المنعم ، وطاعة الخالق ، والاحسان إلى 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 إن الله تعالى بعد ذلك بعثه إلى أولاده ، ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندرسا . فالناس رجعوا إلى التمسك بالشرائع العقلية

واعلم أن هذا القول لا يصح إلا مع إثبات تحسين العقل وتقييحه . والكلام فيه مشهور في الأصول .  
 في القول الرابع : أن الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة . وليس فيها أنهم كانوا على الايمان أو على الكفر . فهو موقوف على الدليل .  
 في القول الخامس : أن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب ممن آمن . بجومي عليه السلام .

وذلك لأننا نينا 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) أى كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة، على دين واحد، ومذهب واحد، ثم اختلفوا بسبب البغى 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) فاختلوا (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 يقدم ذكر التبشير والانذار على انزال الكتب؛ أجب القاضى عنه فقال: لأن الوعد والوعيد من قبل بيان الشرع يمكن فيما يتصل بالعقوبات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندى فيه وجه آخر وهو أن المكلف إنما يتحمل النظر في دلالة المعجز على الصدق والفرق بين المعجز والسحر إذا خاف أنه لو لم ينظر فيما 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 لا ينبى إلا معه كتاب منزل فيه بيان الحق، طال ذلك الكتاب أم قصر، ودون ذلك الكتاب أولم 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 فلانه أقرب المذكورات ، وأما الله فلانه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب . وأما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد أن يقال : جملة على الكتاب أولى ، أقصى ما في الباب أن يقال : الحاكم هو الله ، فاستناد الحكم إلى الكتاب مجاز ، الا 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 هدى وشفاء ، جاز أن يكون حاكما قال تعالى (ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين) والثاني : أنه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله

أما قوله تعالى ﴿فيما اختلفوا فيه﴾ فاعلم أن الهاء في قوله (فيما اختلفوا فيه) يجب أن يكون راجعا ، اما إلى الكتاب ، واما إلى الحق ، لأن ذكرهما جميعا قد تقدم ، لكن رجوعه إلى الحق أولى ، لأن الآية دلت على أنه تعالى انما أنزل الكتاب ليكون حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم ، والمختلف فيه محكوم عليه ، والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم عليه

أما قوله تعالى ﴿وما اختلف فيه الا الذين أوتوه﴾ فالهاء الاولى 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 الا الذين أوتوه) أى 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 لاحالة لايتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نصبها 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 لابد من اثباتها بالدلائل العقلية ، فهذه الدلائل هي البينات المتقدمة على ايتاء الله الكتب اياهم

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﴾ فأعلم أنه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب ، وأنهم بعد كمال البينات أصرروا على الكفر والجهل بسبب البغى والحسد بين أن حال هذه الأمة ، بخلاف حال أولئك فإن 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 واختلفوا 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 هنا 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 مَسْتَهْتَمُونَ

الايمان كما أن التوفيق للايمان غير الايمان . والثاني : 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 اختمار ليصرف هذا الاذن إليه ، 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 للبتقين) ثم قال (هدى للناس) وثانيها : أن المراد به : الهداية إلى الثواب وطريق الجنة . وثالثها : هدايم إلى الحق بالالطاف

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

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

(المسألة الرابعة) قوله (بأذنه) فيه وجوه : أحدها : قال الزجاج بعلمه . الثاني : هدايم بأمره أي 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 اختمار . والتقدير : هدايم فاهتدوا بأذنه

أما قوله «والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم» فاستدلوا الأصحاب به معلوم . والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه : أحدها : المراد بالهداية البيان . فأنه تعالى خص المكلفين بذلك . والثاني : المراد بالهداية الطريق إلى الجنة . الثالث : المراد به اللطف . فيكون خاصاً لمن يعلم أنه يصلح له . وهو قول أبي بكر الرازي

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

الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزُلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ  
 أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ 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، وبين 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 هدام 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 زريده هنا أن نقول «أم» استفهام متوسط، كما أن «هل» استفهام  
 سابق، فيجوز أن يقول: هل عندك رجل، أ عندك رجل؟ ابتداء، ولا يجوز أن يقال: أم عندك  
 رجل: فأما إذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوqa باستفهام آخر أو لا يكون، أما إذا كان مسبوqa  
 باستفهام آخر فهو كقولك: أنت رجل لا تنصف، أفن جهل تفعل هذا أم لك سلطان؟ وأما  
 الذي لا يكون مسبوqa بالاستفهام فهو كقوله (لم تنزل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين أم  
 يقولون افتراه) وهذا القسم يكون في تقدير القسم الأول. والتقدير: أفؤمنون بهذا أم يقولون  
 افتراه؟ فكذا تقدير هذه الآية: فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه، فصبروا  
 على استهزاء قومهم بهم، أفتسلكون سبيلهم، أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم؟  
 هذا ما لحظه 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 سيويه:  
 «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 نبي لقولك

أتاك زيد. وإذا قال: لما يأتني. فعناه أنه لم يأتني بعد، وأنا أتوقعه قال النابغة:  
أزف الترحل غير أن ركابنا لما تزل برحالتنا وكأن قد  
فعلى هذا قوله (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) يدل على أن إتيان ذلك  
متوقع منظر

(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، فأنزله الله تعالى تطيباً لقلوبهم (أم حسبكم) وقال  
قادة والسدي: 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 لهب لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم: إلى متى تقتلون أنفسكم وترجون الباطل ولو كان محمد نبياً  
لما سلط الله عليكم الأسر والقتل، فأنزله الله تعالى هذه الآية

واعلم أن تقدير الآية: أم حسبكم أيها المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الإيمان بي وتصديق  
رسولي، 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) أي  
الصفة التي لها شأن عظيم

واعلم أن في الكلام حذفاً تقديره: مثل محنة الذين من قبلكم، وقوله (مستهم) بيان للمثل.  
وهو استئناف كأن قائله قال: فكيف كان ذلك المثل؟ فقال: مستهم البأساء والضراء وزلزوا.  
أما (البأساء) فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة. ومنه يقال: فلان في 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 افتتاح جهات الشر والآفة والألم عليه.

وأما قوله (وزلزوا) أي حركوا بأنواع البلايا والرزايا. قال الزجاج: أصل الزلزلة في  
اللغة من أزال الشيء عن مكانه. فإذا قلت: زلزله فتأويله أنك كررت تلك الأزالة فضعف  
لفظه بمضاعفة معناه. وكل ما كان فيه تكرير كررت فيه فاع الفعل. نحو صر. وصرصر. وصل.

وصلصل، وكف، وكفكف، وأقل الشيء، أى رفعه من موضعه، فاذا كرر قيل: قائل. وفسر بعضهم (زلزلوا) ههنا بخرفوا، وحقيقته غير ما ذكرنا، وذلك لأن الخائف لا يستقر بل يضطرب قلبه، ولذلك لا يقال ذلك إلا في الخوف المقيم المقعد. لأنه يذهب السكون، فيجب أن يكون زلزلوا ههنا مجازاً، والمراد: خوفوا. ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما في قلوبهم من الجزع والخوف. ثم أنه تعالى بعد ذكر هذه الأشياء ذكر شيئاً آخر وهو النهاية في الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة. فقال (حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله) وذلك لأن الرسل عليهم السلام يكرنون في غاية الثبات والصبر وضبط النفس، عند نزول البلاء، فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجروا، كان ذلك هو الغاية القصوى في الشدة، فلما بلغت بهم الشدة إلى هذه الدرجة العظيمة. قيل لهم (ألا إن نصر الله قريب) اجابة لهم إلى طلبهم، فتقدير الآية هكذا: كانت حالهم إلى أن أتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء عن دينهم، وأنتم يا معشر المسلمين كونوا على ذلك وتحملوا الأذى والمشقة في طلب الحق. فان نصر الله قريب، لأنه آت. وكل ما هو آت قريب. وهذه الآية مثل قوله (الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله) وقال (أم حسبكم 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 في القتال نالهم من الجراح وذهاب الأموال والنفوس ما لا يخفى، فعزاهم الله في ذلك وبين أن حال من قبلهم في طلب الدين كان كذلك، والمصيبة إذا عمّت طابت، وذكر الله من قصة إبراهيم عليه السلام وإلقائه في النار، ومن أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه الله به. ومن أمر سائر الأنبياء عليهم السلام في مصابرتهم على أنواع البلاء ما صار ذلك في سلوة المؤمنين

روى قيس بن أبي 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 يعدون بأنواع البلاء فلم يصرفهم 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 وإيم الله لئتمن هذا الأمر حتى يسير الراكب ما بين صغاء 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 «إلى» وفي 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 بالصيد) لأن هذا لا يصح إلا على سبيل أن في ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام، ويقال: شربت الابل حتى يجىء البعير يجر بطنه. والمعنى شربت حتى ان من حضر هناك يقول: يجىء البعير يجر بطنه، ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب، كقولك: سرت حتى أدخل البلد. فيحتمل أن السير والدخول قد وجدا وحصلا، ويحتمل أن يكون قد وجدا 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 عن مخبر 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 وجود: أحدها: أن كونه رسولا لا يمنع من أن يتأذى من كيدا 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 فإذا 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 قولاً 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 فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ  
وَالْيَتَامَى 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 فقول 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 عدوم 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 فلولوالدين والأقربين واليتامى والمسكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فان الله به عليم﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بالغ في بيان أنه يجب على كل مكلف أن يكون معرضاً عن طلب العاجل ، وأن يكون مشتغلاً بطلب الآجل ، وأن يكون بحيث يئذل 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 التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة ، وبيان الأحكام محتاطا بعضها البعض ، ليكون كل واحد منها مقويا للآخر ، ومؤكدا 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 : أنفقها 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 والدك . قال : ان لي خمسة . قال : أنفقها على قرابتك . قال : ان لي ستة . قال : أنفقها في سبيل الله ، وهو أحسنها : وروى الكلبي عن ابن عباس أن الآية نزلت في عمرو بن الجوح وكان شيخا كبيرا حرما . وهو الذي قتل يوم أحد وعندده 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 الموضوع نصبا ينفقون . والدليل عليه أن العرب يقولون : عمادا تسأل ؟ بائيات الالف في «ما» فلولا أن «ما» مع «ذا» بمنزلة اسم واحد . لقالوا : عمادا تسأل ؟ بحذف الالف ، كما حذفوها من قوله تعالى (عم يتساءلون) وقوله (فيم أنت من ذكراها) فلما لم يحذفوا الالف من آخر «ما» علمت أنه مع «ذا» بمنزلة اسم واحد . ولم يحذفوا الالف منه لما لم يكن آخر الاسم ، والحذف يلحقها اذا كان آخرها . إلا أن يكون في شعر كقوله

علاما قام يشتمني لثيم كخنزير تمرغ في رماد

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

المسألة الثالثة في الآية سؤال . وهو أن تقوم سألوا عما ينفقون . لا عن تصرف النفقة اليهم . فكيف أجابهم بهذا ؟

والجواب عنه من وجود أحدها : أنه حصل في الآية ما يكون جوابا عن السؤال ، وضم إليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود . وذلك لأن قوله (ما أنفقتم من خير) جواب عن السؤال ، ثم ان ذلك الاتفاق لا يكمل إلا إذا كان مصروفا إلى جهة الاستحقاق ، فلهذا لما ذكر الله تعالى الجواب أردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان . وثانها : قال القفال : انه وإن كان السؤال واردا



بلفظ «ما» إلا أن المقصود: السؤال عن الكيفية لأنهم كانوا عاقلين أن الذي أمروا به إنفاق مال يخرج قرينة 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 لينا ماهى إن البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لاذلول) وإنما كان هذا الجواب موافقاً لذلك السؤال، لأنه كان من العلوم أن البقرة هى البهيمة التى شأنها وصفتها كذا. فقوله (ماهى) لا يمكن حمله على طلب الماهية، فمعين أن يكون المراد منه طلب الصفة التى بها تتميز تلك البقرة عن غيرها، فهذا الطريق قلنا: أن ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال، فكذا هيئنا لماعلينا أنهم كانوا عاقلين بأن الذى أمروا بانفاقه ماهو، وجب أن يقطع بأن مرادهم من قولهم (ماذا ينفقون) ليس هو طلب الماهية، 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 الى المصرف، وهذا مثل ما إذا كان الانسان صحيح المزاج لا يضره أكل أى طعام كان، فقال للطبيب: ماذا آكل؟ فيقول الطبيب: كل فى اليوم مرتين. كان المعنى: كل ماشئت لكن بهذا الشرط، كذا هيئنا المعنى: أنفق أى شيء أردت بشرط أن يكون المصرف ذلك.

(المسألة الرابعة) اعلم أنه تعالى راعى الترتيب فى الانفاق، فقدم الوالدين، وذلك لأنهما كالخارج له من العدم الى الوجود فى عالم الأسباب، ثم ربياه فى الحال الذى كان فى غاية الضعف، فكان إناهما على الابن أعظم من إناهما 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 الذى أخرج الانسان من العدم الى الوجود فى الحقيقة، والوالدان هما الذان أخرجهما الى عالم الوجود فى عالم الأسباب الظاهرة، فثبت أن حقهما أعظم من حق غيرهما، فلهذا أوجب تقديمهما على غيرهما فى رعاية الحقوق، ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الأقربين، والسبب فيه أن الانسان لا يمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء، بل لا بد وأن يرجح البعض على البعض، والترجيح لا بد 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 أعم، واطلاع الغنى على الفقير أعم، وذلك من أقوى الحوامل على الانفاق. وثانيها: أنه لو لم يراع جانب الفقير، احتاج الفقير للرجوع إلى غيره وذلك عار وسيئة فى حقه فالأولى أن يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس. وثالثها:

أن قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والاتفاق على النفس أولى من الاتفاق على الغير ، فلهذا السبب كان الاتفاق على القريب أولى من الاتفاق على البعيد ، ثم ان الله تعالى ذكر بعد الأقربين اليتامى ، وذلك لأنهم لصغرهم لا يقدرّون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم أحد يكتب لهم ، فالطفل الذى مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب ، وأشرف على الضياع ثم ذكر تعالى بعدم المساكين وحاجة هؤلاء أقل من حاجة اليتامى لأن قدرتهم على التحصيل أكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدم ابن السبيل فإنه بسبب انقطاعه عن بلده ، قد يقع فى الاحتياج والفقر ، فهذا هو الترتيب الصحيح الذى رتبّه الله تعالى فى كيفية الاتفاق . 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 حسبة الله وطلباً لجزيل ثوابه وهرباً من أليم عقابه فان الله به عليم ، والعليم مبالغة 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 اتفاق شئ من المال قل أو أكثر ، وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله (وما تفعلوا من خير) يتناول هذا الاتفاق وسائر وجوه البر والطاعة ، وهذا أولى

(المسألة السادسة) قال بعضهم: هذه الآية منسوخة بآية المواريث . وهذا ضعيف لأنه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ اليها : أحدها : قال أبو مسلم الاتفاق على الوالدين واحب عند قصورهما عن الكسب والمالك ، والمراد بالأقربين الولد وولد الولد وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك . واذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال أنها منسوخة بآية المواريث ، لاوجه له لأن هذه النفقة تلزم فى حال الحياة والميراث يصل بعد الموت . وأيضاً 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 بالاتفاق على الوالدين والأقربين ما يكون بعثاً 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 تُحِبُّوا 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 تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول أنه كان يحلف عند البيت بالله أن الغزو واجب ونقل عن ابن عمر، وعطاء: أن هذه الآية تقتضي وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام في ذلك الوقت فقط حجة الأولين أن قوله ( كتب ) يقتضي 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 الفصاص . 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 الفصاص . 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 الفصاص ، كتب عليكم الصيام ) حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك . بدلالة منفصلة وهى الاجماع . وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب أن يبقى على الوضع الأصلى ، قالوا : وما 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 حينئذ 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 . لان المؤمن لا يكون ساخطاً لاوامر الله 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 إزام مافي فعله كلفة ومشقة ، ومن المعلوم أن أعظم ما يبيل اليه الطبع الحياة ، فلذلك أشق الأشياء على النفس القتال . الثاني : أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل أن يفرض ما فيه من الخوف ، وللكثرة الأعداء . فين الله تعالى أن الذي تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا تكرهونه بعد أن فرض عليكم

(المسألة الثالثة) «الكره» بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم) ثم فيه وجهان : أحدهما : أن يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء

فإنما هي إقبال وإدبار

كأنه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له . والثاني : أن يكون فعلاً بمعنى مفعول ، كالتحبر بمعنى المخبور أى وهو مكروه لكم . وقرأ السلمي بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ، ويجوز أن يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز . كأنهم أكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ، ومشقته عليهم ، ومنه قوله تعالى (حلت أمه كرها ووضعته كرها) والله أعلم وقال بعضهم «الكره» بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه . وإذا كان بالا كراه بالفتح

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 : عسيماً وعسيماً قال تعالى (فعل عسيماً) ويرتفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فتقول : عسى زيد كما تقول : قام زيد ومعناه : قرب . قال تعالى (قل عسى أن يكون ردى لكم) أى قرب قوله لك 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 ، وهنا كذلك وذلك لأن ترك الجهاد وإن كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل ، وصون المال عن الاتفاق ، ولكن فيه أنواع من المضار منها : أن العدو إذا علم ميلكم إلى الدعة والسكون قصد بلادكم ، وحاول قتلكم فإما أن يأخذكم ويستبيح دماءكم وأموالكم ، وإما أن يحتاجوا إلى قتالهم من غير إعداد آله 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 للجاهد من الثواب العظيم إذا فعل الجهاد تقرباً وعبادة ، وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ، ومنها أنه يخشى عدوكم أن يستغنمكم فلا تصبرون على المحنة فترتدون عن الدين . ومنها أن عدوكم إذا رأى جدكم في دينكم وبذلكم 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 يصر الرجل متيقناً بفضل الله وبرحمته ، وأنه لا يضع 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 اقتتال 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 عِندَ 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»، وهي من الله تعالى يقين. ومنهم من قال  
 انها كلمة مطمعة. فهي 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 في قوله تعالى (لعلكم تتقون) قال الخليل «عسى» من الله واجب في القرآن، قال (فعى  
 الله أن يأتي بالفتح) وقد وجد (وعسى الله أن يأتيهم جميعاً) وقد حصل والله أعلم  
 أما قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فالمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك  
 لأن الانسان إذا اعتقد قصور علم نفسه، وكال علم الله تعالى، ثم علم أنه سبحانه لا يأمر العبد إلا  
 بما فيه خيرته وصلاحته، علم قطعاً أن الذي أمره الله تعالى به واجب عليه امتثاله، سواء كان مكرهاً  
 للطبع أو لم يكن، فكانه تعالى قال: يا أيها العبد اعلم أن على أكمل من عليك، فكان مشتغلاً بطاعتي  
 ولا تلتفت إلى مقتضى طبعك. فهذه الآية في هذا المقام تجرى مجرى قوله تعالى في جواب الملائكة  
 (إني 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 فإوئك حبطت  
 أعمالهم في الدنيا والآخرة وأوئك أصحاب النار هم فيها خالدون  
 في 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 الحرمه 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 .

(الفرق 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 . ويقراه على أصحابه ، ويعمل بما فيه . فاذا فيه : أما بعد فسر على بركة الله تعالى بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخل ، وترصد 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 فليخلف ، ففضى 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 أتى رجب أصبناه أم في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والأسارى . فنزلت هذه الآية ، فأخذ رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنيمه ، وعلى هذا التقدير فالأظهر أن هذا السؤال اتما 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 فقوله (أم حسبت 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 : ما رأيت قوما كانوا خيراً من أصحاب رسول الله صلى الله

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

(والقول 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 ، واستطروا قتاله فيه فأنزله الله تعالى هذه الآية (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) أى يسألونك عن قتال في الشهر الحرام قل قتال فيه كبير ، ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به أكبر من ذلك القتال (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم) فيبين 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 الاشتغال ، كقولك : أعجبتني زيد علمه ، ونفعني زيد كلامه وسرق زيد ماله ، وسلب زيد ثوبه . قال تعالى (قتل أصحاب الأخدود النار ذات الوقود) وقال بعضهم الخفض في قتال على تكرير العامل ، والتقدير : يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه ، وهكذا هو في قراءة ابن مسعود والربيع ، ونظيره قوله تعالى (للذين استضعفوا) لمن آمن منهم ، وقرأ عكرمة (قتل فيه)

أما قوله تعالى (قل قتال فيه كبير) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) (قتال فيه) مبتدأ و (كبير) خبره ، وقوله (قتال) وإن كان نكرة ، إلا أنه تخصص بقوله (فيه) لحسن 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 في قوله تعالى (قتال فيه) ومن حق النكرة إذا تكررت أن تجيء باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الأول ، لأنه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثاني غير الأول كما في قوله تعالى (إن مع العسر يسرا)

قلنا : نعم ما ذكرتم أن اللفظ إذا تكرر وكانا نكرتين ، كان المراد بالثاني 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 سألتهم عنه ، بل هو قتال آخر لأن هذا القتال كان الغرض به نصره الاسلام وإدلال الكفر ، فكيف يكون هذا من الكبائر ، إنما القتال الكبير هو الذى يكون



الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر، فكان اختيار التنكير في اللفظين لأجل هذه الدققة الا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لثلا تضيق قلوبهم، بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما أرادوه، رباطه 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، فسبحان 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 يجل 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 بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا في الشهور كلها، ولم أر أحدا 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 قتل فيه كبير) هذا نكرة في سياق الاثبات فيتناول فردا واحدا، ولا يتناول كل الافراد، فهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا في الشهر الحرام، فلا حاجة إلى تقدير النسخ فيه

أما قوله تعالى (وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج 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 واخراج أهله منه) كلها مرفوعة بالابتداء، وخبرها قوله (أكبر عند الله) والمعنى: أن القتال الذي سألتهم عنه، وإن كان كبيرا، إلا أن هذه الأشياء أكبر منه. فإذا لم تمتنعوا عنها في الشهر الحرام، فكيف تعيرون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع أن له فيه عنذراً ظاهراً. فانه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعا في جمادى الآخرة، ونظيره قوله تعالى لبني 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 هنا لوجهين : الأول : أن الصد عن سبيل الله والكفر به كالشيء 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 هنا

(الوجه الثالث) 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 و صد عن سبيل الله وكفر به) خبر بعد خبر ، والتقدير : ان قتال 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 . و صد 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 . لاعت القتال في المسجد الحرام وطعنوا في الوجه الأول بأنه يقتضى أن يكون

القتال في الشهر الحرام كقراً 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 : للقراء 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 كقراً

قلنا : يلزم أن يكون قتال في الشهر الحرام كفراً ونحن نقول به ، لأن النكرة في الاثبات لاتفيد 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 ظم ، 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 القراء

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

(المسألة الثانية) أما الصد عن سبيل الله فضيه وجوه : أحدها : أنه صد عن الإيمان بالله وبمحمد عليه السلام . وثانيها : صد للمسلمين من أن يهاجروا إلى الرسول عليه السلام . وثالثها : صد المسلمين عام الحديدية عن عمرة البيت ، ولقائل أن يقول : الرواية دلت على أن هذه الآية نزلت قبل غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش ، وقصة الحديدية 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) فان 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 إذ 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 بشرهم 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 تفریع على قول الزجاج ، وإنما قلنا: إن كل واحد من هذه الأشياء  
أكبر من قتال في الشهر الحرام لوجوبين : 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 ذكروا في الفتنة قولين : أحدهما : هي الكفر  
وهذا القول عليه أكثر المفسرين ، وهو عندى ضعيف ، لأن على قول الزجاج قد تقدم ذكر  
ذلك ، فانه تعالى قال (وكفر به أكبر) لحمل 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 بيلال وصيب وعمار بن ياسر ، وهذا قول محمد بن اسحق  
وقد ذكرنا أن الفتنة عبارة عن الامتحان ، يقال : فنت 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 فتونا) 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 الكفار  
وقال (ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا) والمراد أنهم آذوهم وعرضوهم على  
العذاب ليمتنحوا ثباتهم على دينهم ، وقال (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم

أن يفتنكم الذين كفروا) وقال (مأتمم عليه بفاتين إلا من هو صال الجحيم). وقال (فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) أى المحنة فى الدين ، وقال (واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك) وقال (ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا) وقال (ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين) والمعنى أن يفتنوا بها عن دينهم ، فيترين فى أعينهم ما هم فيه من الكفر والظلم ، وقال (فستبصر ويصرون بأىكم المفتون) 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 استحراق 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 مؤمى مكة ، إذا عيركم المشركون بالقتال فى الشهر الحرام ، فعيروهم أتم 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 (ون ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) ما زال يفعل كذا ، ولا يزال يفعل كذا ، قال الواحدى : 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«تعال» ومعنى (لا يزالون) أى يدومون على ذلك الفعل ، لأن الزوال يفيد النقي ، فإذا أدخلت عليه «ما» كان ذلك نقياً للنقي ، فيكون دليلاً على الثبوت الدائم

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

ثم قال تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدى قوله (ومن يرتدد) أظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثانى ، وهو أكثر فى اللغة من الادغام ، وقوله (فيمت) هو جزم بالعطف على «يرتدد» 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 النكتة ببحث أصولي وبحث فروعى، أما البحث الأصولى فهو أن جماعة من المتكلمين زعموا أن شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة، فالايمان 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 علنا 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 المكلف لاهن أهل 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 ما كان 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 : لإعادة 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 جبوط 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 لعبدته : أنت حر إذا جاء يوم الخميس ، أنت حر إذا جاء يوم الخميس والجمعة : لا يطل واحد منهما . بل إذا جاء يوم الخميس عتق ، ولو كان باعه بخاء 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 الجبوط لم يبق للموت على الردة أثر في الجبوط أصلاً في شيء من الأوقات ، فعلينا أن هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد

(وأما السؤال الثاني - لجوابه أن الآية دلت على أن الردة إنما توجب الجبوط بشرط الموت على الردة . وإنما توجب الخلود في النار بشرط الموت على الردة . وعلى هذا التقدير فذاك السؤال ساقط

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

المسألة الأولى : قال أهل اللغة أصل الحبط أن تأكل الإبل شيئاً يضرها فتعظم بطونها فتهلك وفي الحديث « وان مما يثبت 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 في زواله وإعدام المعدوم محال . ثم اختلف المتكلمون فيه . فقال المثبتون للإحباط والتكفير : المراد منه أن عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الإيمان السابق ، أما بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي هاشم وجمهور المتأخرين من المعتزلة أولاً بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي علي ، وقال المنكرون للإحباط بهذا المعنى المراد من الإحباط الوارد في كتاب الله هو أن المرتد إذا أتى بالردة ففلك الردة عمل محبط لأن الآتي بالردة كان يمكنه أن يأتي بدلها بعمل يستحق به ثواباً فإذا لم يأت بذلك العمل الجيد رآني بدله بهذا العمل الردي . الذي لا يستفيد منه نفعاً بل يستفيد منه أعظم المضار . يقال : انه أحبط عمله ، أي أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للإحباط : هذا الذي ذكرناه في تفسير الإحباط إما أن يكون حقيقة في لفظ الإحباط . وأما أن لا يكون . فإن كان حقيقة فيه وجب المصير إليه . وإن كان مجازاً وجب المصير إليه . لانا ذكرنا الدلائل القاطعة في مسألة أن الموافقة شرط في صحة الإيمان ، على أن القول بأن أثر الفعل الحادث يزيل أثر الفعل السابق محال

(المسألة الثالثة) أما حبوط الأعمال في الدنيا . فهو أنه يقتل عند الظفر به . ويقاقل إلى أن يظفر به . ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصراً ولا ثناءً حسناً ، وتبين زوجته منه ، ولا يستحق الميراث من المسلمين . ويجوز أن يكون المعنى في قوله (حبطت أعمالهم في الدنيا) أن ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكابدتهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله ، فلا يحصلون منه على شيء . لا عزاز الله الاسلام بأضاره . فتكون الأعمال على هذا التأويل ما يعملونه بعد الردة . وأما حبوط أعمالهم في الآخرة . فعند القائلين بالإحباط معناه أن هذه الردة تبطل استحقاتهم للثواب الذي استقوه بأعمالهم السالفة . وعند المنكرين لذلك معناه أنهم لا يستفيدون من تلك الردة ثواباً ونفعاً في الآخرة . بل يستفيدون منها أعظم المضار . ثم بين كيفية تلك المضرة فقال تعالى (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

قوله عز وجل «إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة



الله والله غفور رحيم

في الآية مسألان :

(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 ) أي فارقوا أوطانهم وعشائرهم . وأصله من الهجر الذي هو ضد الوصل ، ومنه قيل للكلام القبيح : هجر . لأنه مما ينبغي أن يهجر ، والهجرة وقت يهجر فيه العمل . والمهاجرة مفاعلة من الهجرة . وجاز أن يكون المراد منه أن الأحباب والأقارب همروه بسبب هذا الدين ، وهو أيضاً هجرهم بهذا السبب . فكان ذلك مهاجرة . وأما المجاهدة فأصلها من الجهد الذي هو المشقة ، ويجوز أن يكون معنى المجاهدة أن يضم جهده إلى جهد آخر في نصرة دين الله ، كما أن المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر ليحصل التأييد والقوة ، ويجوز أن يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد في 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 التي يتوقعها . وأراد تعالى في هذا الموضع أنهم يطمعون في ثواب الله ، وذلك لأن عبد الله بن جحش ما كان قاطعاً بالفوز والثواب في عمله ، بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل : لم جعل الوعد مطلقاً بالرجاء . ولم يقطع به كما في 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 مشکوك فيه لامتقين . فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع . وثالثها : أن المذكور ههنا هو الإيمان . والهجرة ، والجهاد في سبيل الله ، ولا بد للإنسان مع ذلك من سائر الأعمال . وهو أن يرجو أن يوفقه الله لها ، كما وبقه لهذه الثلاثة ، فلا جرم علقه على الرجاء . ورابعها : ليس المراد من الآية أن الله شكك العبد في هذه المغفرة ، بل المراد وصفهم بأنهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد . مستقصرين أنفسهم في 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 وجلة 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 أنه 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 أفتنا في الخمر ، فانها مذهب للعقل ، مسلبة للبال ، فنزل فيها قوله تعالى (قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس) فشربها 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 وأتم سكارى) فقل من شربها ، ثم اجتمع قوم من الأنصار وفيهم سعد بن أبي وقاص . فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الأشعار حتى أشد سعد شعراً فيه

هجاء للانصار . فضربه أنصاري بلحي بعير فشجه شجة موضحة ، فشكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر : اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً فنزل (إنما الخمر والميسر) الى قوله (فهل أنتم متهمون) فقال عمر : اتهمنا يارب . قال القفال رحمه الله : والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب أن الله تعالى علم أن القوم قد كانوا ألقوا شرب الخمر ، وكان اتفاعهم بذلك كثيراً ، فلم أنه لو منعهم دفعة واحدة أشق 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 وأنتم سكارى) فاقتضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة ، لأن شارب الخمر لا يمكنه أن يصلى إلا مع السكر ، فكان المنع من ذلك منعاً من الشرب ضمناً ، ثم نزلت آية المائدة 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 رضى 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 رضى 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 كالصريح بأن تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الأنواع الخمسة . وثالثها : أن عمر رضى الله عنه ألحق بها كل ما خامر العقل من شراب ، ولا شك أن عمر كان عالماً باللغة ، وروايته أن الخمر اسم لكل ما خامر العقل فغيره

(الحجة الثانية) روى أبو داود عن النعمان بن بشير رضى 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 ، لحكمها 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 ، المقصود منه أن الآية لمادات على تحريم الخمر ، وكان مسمى الخمر مجحولا 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 وغيرها

(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 تمتع وجب حمله مجازاً على المشابهة في الحكم ، الذي هو خاصية ذلك الشيء .

(الحجة الرابعة) روى أبو داود عن عائشة رضي 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 تحليل الأنبذة ، وإفساد لقول من قال : ان القليل من المسكر مباح ، لأنه عليه السلام سئل عن نوع واحد من الأنبذة فأجاب عنه بتحريم الجنس ، فيدخل 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 ستة عشر رحلا ، 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 ومفتّر ، قال الخطابي : المفتّر 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 التنغطية ، سمي الخمر خمرا لأنه يغطي رأس المرأة ، والخمر ما وارك من شجر وغيره ، من وهدة وأكمة ، وخمرت رأس الاناء أى غطيته ، والخمر هو الذى يكتم شهادته ، قال ابن الانبارى : سميت خمر لأنها تخامر العقل ، أى تخالطه . يقال : خامره الداء إذا خالطه ، وأنشد لكثير :

هنيئا مريثا غير داء مخامر

ويقال خامر السقام كبده ، وهذا الذى ذكره راجع الى الأول ، لأن الشيء إذا خالط الشيء صار بمنزلة السائر له . فهذه الاشتقاقات دالة على أن الخمر ما يكون ساترا للعقل ، كما سميت مسكرا لأنها تسكر العقل أى تحجزه ، وكأنها سميت بالمصدر من خمره خمرأ إذا ستره للبالغة ، 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 اثباتا للغة بالقياس ، بل هو تعيين المسمى واسطة هذه الاشتقاقات . كما أن أصحاب أى حنيفة رحمهم الله يقولون ان مسمى النكاح هو الوطء . ويثبتونه بالاشتقاقات . ومسمى الصوم هو الامساك . ويثبتونه بالاشتقاقات

(النوع الثالث) من الدلائل الدالة على أن الخمر هو المسكر . أن الأمة مجمعة على أن الآيات الواردة في الخمر ثلاثة . اثنتان منها وردا بلفظ الخمر : أحدهما : هذه الآية . والثانية : آية المسائدة والثالثة : وردت في السكر ، وهو قوله ( لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ) وهذا يدل على أن المراد من الخمر هو المسكر

(النوع الرابع) من الحجة أن سبب تحريم الخمر هو أن عمر ومعاذا قالا : يا رسول الله ان الخمر مسلبة للعقل . مذهب للبال . فبين لنا فيه . فهما إنما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبة للعقل . فوجب أن يكون كل ما كان مساويا للخمر في هذا المعنى اما أن يكون خمر

ولما أن يكون مساويا للخمر في هذا الحكم

(النوع الخامس) من الحجّة 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 نبذته في بيوتنا؟ فقال: ما تسقى الناس، فجاءه بقدر من نبيذ فشمه، فقطب وجهه ورده، فقال العباس: يا رسول الله أفست على أهل مكة شرابهم، فقال: ردوا على القدر، فردوه عليه، فدعا بماء من زمزم وصب عليه وشرب، وقال: إذا اغتلت 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، كإغتلام البعير سكره

(الحجة الثالثة) التمسك بآثار الصحابة

والجواب عن الأول: أن قوله تعالى (تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) نكرة في الإنبات، فلم قلتم: 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 ثمرات فيه لتذهب الملوحة فتغير 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 الرائحة، 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 الأثم، والأثم حرام، لقوله تعالى (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والأثم والبنغي) فكان مجموع هاتين الآيتين دليلا على تحريم الخمر. الثاني: أن الأثم 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 (ولأثمهما أكبر من نفعهما) صرح برجحان الأثم والعقاب، وذلك بوجوب التحريم

فان قيل: الآية لا تدل على أن شرب الخمر إثم، بل تدل على أن فيه إثمًا، فهب أن ذلك الأثم حرام فلم قلتم: ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الأثم وجب أن يكون حراما؟ قلنا: لأن السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر، فلما بين تعالى أن فيه إثمًا، كان المراد أن ذلك الأثم لازم له على جميع التقديرات، فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة، ومستلزم المحرم محرم، فوجب أن يكون الشرب محرما، ومنهم من قال: هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر، واحتج عليه بوجوه: أحدها: أنه تعالى أثبت فيها منافع للناس، والمحرم لا يكون فيه منفعة. والثاني: لو دلت هذه الآية على حرمتها فلم لم يقتنعوا بها حتى نزلت آية المسائدة وآية تحريم الصلاة؟ الثالث: أنه تعالى أخبر أن فيهما إثمًا كبيرا فقتضاه أن ذلك الأثم الكبير يكون حاصلًا ماداما موجودين، فلو كان ذلك الأثم الكبير سببا لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها في سائر الشرائع

والجواب عن الأول: أن حصول النفع العاجل فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرما، ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيها مانعا من حرمتها لأن صدق الخاص يوجب صدق العام والجواب عن الثاني: أن أروينا 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 سكونا وطمأنينة

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 فعلهما، يقال يسرته إذا قرته، واختلفوا في اشتقاقه على وجوه: أحدها: قال مقاتل: اشتقاقه من اليسر لأنه أخذ لمال الرجل ييسر وسهولة من غير كد ولا تعب، كانوا يقولون: يسروا لنسائمن الجزور، أو من اليسار لأنه سبب يساره، وعن ابن عباس: سكان الرجل في الجاهلية يخاطر على أهله وماله. وثانيها: قال ابن قتيبة: الميسر من التجزئة والاقسام، يقال: يسروا الشيء، أي اقسموه. فالجزور نفسه يسمى ميسراً لأنه يجزأ أجزاء، فكانه موضع التجزئة، والياسر المجازر، لأنه يجزى لحم الجزور، ثم يقال للضاربين بالقداح والمتقارمين على الجزور: انهم ييسرون 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، هذا 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، والمعلى، والنافس، والمنيع، والسفيح، والوغد، لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزؤنها عشرة أجزاء، وقيل: ثمانية وعشرين جزءاً إلا ثلاثة، وهي: المنيع والسفيح، والوغد. ولبعضهم في هذا المعنى شعر

لى فى الدنيا سهام ليس فىهن ريب

وأسامين وغد وسفيح ومنيع

فلغذ سهم، ولتوأم سهمان، ولرقيب ثلاثة، ولحلس أربعة، ولنافس خمسة، ولمسبل ستة، ولمعلى سبعة، يجعلونها في الربابة، وهي الخريطة، ويضعونها على يد عدل، ثم يجلبها 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 وينمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا في أن الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين، أو هو اسم لجميع أنواع القمار، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم «إياكم وهاتين الكعبتين 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 مذكور في كتاب السبق والرمى من كتب الفقه

(المسألة الخامسة) الأثم الكبير . فيه أمور : أحدها : أن عقل الانسان أشرف صفاته ، والخمر عدو العقل ، وكل ما كان عدو الأشرف فهو أخس ، فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس الأمور ، وتقريره أن العقل إنما سمي عقلاً لأنه يجرى مجرى عقال الناقة ، فإن الانسان إذا دعاه طبعه إلى فعل آييب ، كان عقله مانعاً له من الاقدام عليه ، فإذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي إلى فعل القبائح 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 المتوضئ . ويقول : الحمد لله الذي جعل الاسلام نوراً والماء طهوراً ، وعن العباس بن مرادس أنه قيل له في الجاهلية : لم لاتثرب الخمر فانها تزيد في جراتك ؟ فقال ماأنا بأخذ جهلي بيدي فأدخله جوفي . ولا أرضى أن أصبح سيد قوم وأمسى سفهيم . 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 ، ومواظبه 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 ، فإذا واطب 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 القبائح بأسرها ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «الخمر أم الخبائث» وأما الميسر فالاثم فيه أنه يفضي 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 يتغالبون بها إذا جلبوها من النواحي . وكان المشتري إذا تك المماكسة في الثمن ، كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة . فكان تكثر أرباحهم بذلك السبب . ومنها أنه يقوى الضعيف ، ويهضم الطعام . ويعين على الباه . ويسلي المحزون . ويشجع الجبان . ويسخي البخيل . ويصق 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 وتعب ، 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 فهما ولأن النبي صلى الله عليه وسلم لعن عشرة بسبب الخمر ، وذلك يدل على كثرة الأثم فهما ، ولأن الأثم في هذه الآية كالمضاد للنافع لأنه قال: فهما إثم ومنافع ، وكما أن المنافع أعداد كثيرة فكذا الأثم فصار التقدير كأنه قال: فهما مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقي أن المبالغة في تعظيم الذنب إنما تكون بالكبر لا بكونه كثيرا يدل عليه قوله تعالى (كبار الأثم ، وكبار ما تهنون عنه ، إنه كان حوبا كبيرا) وأيضا القراء اتفقوا على قوله (وإنهما أكبر) بالباء المنقوطة من تحت ، وذلك يرجح ما قلناه

### الحكم الرابع

قوله تعالى «ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تفكرون في الدنيا والآخرة»

١٠٠ قول القنبر رحمه الله تعالى في شرب الخمر: أنه يقوى الضعيف ، ويهضم الطعام ، ويبين على الباء ، ويسهل المزجون ، ويشجع الجبان ، وينشئ البخل ، ويصن اللون ، وينعش الحرارة الغريزية ، ويزيد في الهمة والاستعلاء . هو قول مجيب 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 يهبط ذلك العقل والطلب . تضعف القوى ، وتعمر المعضم ، وتثاق المدة ، وتضعف الباء ، وإن دل ظاهرها على إذهاب الحزن ، فهي حالية للهيم والنهم والكدر ، وتورث الشجاع الجبن والخور ، وتحمض الكريم على البخل ، وتفسد الدم ، وتكدر اللون ، وتظهر غشون الوجه . وهي في حلتها مبعث لسائر الشرور والفجور والحصال الذميمة . أما تأويل قوله تعالى ، ومنافع الناس ، 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 وخلقه . ما فلان هذا ؟ فيقول : هو رجل من مذهبه كذا ، ومن خلقه كذا ، إذا عرفت هذا فنقول : كان الناس لما رآوا الله ورسوله يحضن على الانفاق ، ويدلان على عظيم ثوابه ، سألوا عن مقدار ما كلفوا به ، هل هو كل المال أو بعضه ، فأعلمهم الله أن العفو مقبول ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدى رحمه الله : أصل العفو في اللغة الزيادة . قال تعالى (خذ العفو) أى الزيادة ، وقال أيضا (حتى عفوا) أى زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال : العفو ماسهل وتيسر مما يكون فاضلا عن الكفاية يقال : خذ ما عفا لك . أى 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 ، أى ما تيسر ، ومنه قوله تعالى (خذ العفو) أى ماسهل لك من أخلاق الناس ، ويقال للأرض السهلة : العفو ، وإذا كان العفو هو التيسر فالغالب أن ذلك ، إنما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان في نفسه وعياله ، ومن تلزمه مؤتهم فقول من قال : العفو هو الزيادة راجع إلى التفسير الذى ذكرناه ، وجملة التأويل أن الله تعالى أدب الناس في الانفاق فقال تعالى لئيه عليه الصلاة والسلام (وأت ذا القرنى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان 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 أبت 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 : هايتها مغضبا فأخذها منه . ثم حذفه بها بحيث لو أصابته لأوجعته ، ثم قال : يا تبنى أحدكم بما له 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 التقير ، والعدل هو الفضيلة

وهو المراد من قوله تعالى (قل العفو) ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مناه على الخسونة التامة ، وشرع النصارى على المساحة 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 ، فزرفع جعل «ذا» بمعنى «الذى» وينفقون صلته كأنه قال: ما الذى ينفقون؟ فقال: هو العفو، ومن نصب كان التقدير: ما ينفقون وجوابه: ينفقون العفو

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

(القول الثانى) أن المراد من هذا الاتفاق هو الاتفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة ، واحتج هذا القائل بأنه لو كان مفروضاً لبين الله تعالى مقداره فلما 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 . ويانه بطريق آخر .

أما قوله (كذلك يبين الله لكم الآيات) فعناه أن يبين لكم الأمر فيما سألتهم عنه من وجوه الاتفاق 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 . والثانى : (كذلك يبين الله لكم الآيات) فيعرفكم أن الخمر 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 فتفكرون 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 نُسُكُمُ  
وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ 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 لسلا 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 يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن  
ما كتب لهن وترغبون أن تنكهن . والمستضعفين من الولدان ، 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 بأمرهم . فعند  
ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم . ففعل 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 يفرده له منزلاً وطعاماً وشراباً  
نعظم ذلك على ضعفة المسلمين . فقال عبد الله بن رواحة : يا رسول الله مال كلنا منازل تسكنها الأيتام  
ولا كلنا يجد طعاماً وشراباً يفردهما لليتيم ، فنزلت هذه الآية .

(المسألة الثانية) قوله (قل إصلاح لهم خير) فيه وجوه : أحدها : قال اقمضى : هذا الكلام يجمع النظر في صلاح مصالح اليتيم بالتقويم ، والتأديب ، وغيرهما ، لكي ينشأ على علم وأدب وفضل لأن هذا الصنع أعظم تأثيراً فيه من اصلاح حاله بالتجارة ، ويدخل فيه أيضاً اصلاح ماله لكي 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 في 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 يؤدي إلى إصلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون إصلاحاً له ، فلا يمنع دخوله تحت الظاهر ، وهذا القول أحسن الأقوال المذكورة في هذا الموضوع . وثانيها : قول من قال : الخبر عائد إلى الولي ، يعنى إصلاح أموالهم من غير عوض ولا أجرة خير للولى وأعظم أجراً له . 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 ، فنخصيه ببعض الجهات دون البعض ، ترجيح من غير مرجح ، وهو غير جائز ، فوجب حمله على الخيرات العائدة إلى الولي ، وإلى اليتيم في إصلاح النفس . وإصلاح المال ، وبالجملة فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة ، فينبغي أن يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا والآخرة لنفسه . واليتيم في ماله وفي نفسه ، فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية

أما قوله تعالى (وان تحالطوهم فاخوانكم) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ، ومنه يقال للجماع : الخلاط ويقال : خولط الرجل إذا جن . والخلاط الجنون لاختلاط الأمور على صاحبه بزوال عقله

(المسألة الثانية) في تفسير الآية وجوه : أحدها : المراد : وان تحالطوهم في الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم ، والمعنى : أن القوم ميزوا طعامه عن طعام أنفسهم ، وشرابه عن شراب أنفسهم ، ومسكنه عن مسكن أنفسهم ، فآله تعالى أباح لهم خلط الطعامين . والشرابين ، والاجتماع في المسكن الواحد ، كما يفعل المرء بمال ولده . فان هذا أدخل في حسن العشرة والمؤالفة . والمعنى وان تحالطوهم بما لا يتضمن إفساد أموالهم فذلك جائز . وثانيها : أن يكون المراد بهذه المخالطة أن يتفجعوا بأموالهم بقدر ما يكون أجرة 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 تلييه 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 رضی الله عنه أنه قال : أنزلت نفسى من مال الله تعالى بمنزلة ولى اليتيم : إن استغنيت 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 يخلطوا أموال اليتامى بأموال أنفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبي

(والقول الرابع) وهو اختيار أبى مسلم : أن المراد بالخلط المصاهرة فى النكاح ، على نحو قوله (وإن خفتن أن لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا) وقوله عز من قائل (ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فىهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء) قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه : أحدها : أن هذا القول خاطئ لليتيم نفسه ، والشركة خاطئ ماله . وثانيها : أن الشركة داخلة فى قوله (قل اصلاح لهم خير) والخلط من جهة النكاح ، وتزويج البنات منهم لم يدخل فى ذلك . فحمل الكلام على هذا الخلط أقرب . وثالثها : أن قوله تعالى (فاخوانكم) يدل على أن المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط . 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 المشركات حتى يؤمن) فكان المعنى أن المخالطة المندوب إليها إنما هى فى اليتامى الذين هم لكم إخوان بالاسلام ، فهم الذين ينبغى أن تناكحهم لتأكيد الألفة . فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك .

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

أما قوله (والله يعلم المفسد من المصلح) فقيل : المفسد لأموالهم من المصلح لها . وقيل : يعلم ضمائر من أراد الافساد 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 . فانه مطلع على ضمائركم عالم بما فى قلوبكم . وهذا تهديد عظيم . والسبب أن اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه ، وليس له

أحد يراعيها، فكأنه تعالى قال: لما لم يكن له أحد يتكفل بمصلحه، 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 لأعنتكم﴾ 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 المجبور 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 أدخلتم 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 لأعنتكم) يدل على أنه تعالى لم يفعل الاعنات والضيق في التكليف، ولو كان مكلفاً بما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الاعنات وحاد 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 لأعنتكم) مع أنه كلفه بما لا يقدر عليه، ولا سبيل له إلى فعله، وأيضاً فالاعنات لا يصح إلا فيمن يتمكن من الشيء، فيشق عليه ويضيق، فأما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه، وعند الخصم الولي إذا اختار الصلاح فإنه لا يمكنه فعل الفساد، وإذا لم يقدر على الفساد لا يصح أن يقال فيه (ولو شاء الله لأعنتكم)

والجواب عنه: المعارضة بمسألة العلم والداعي، والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الكعبي 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 وَلَعَبْدٌ 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 لأعنتكم) وللنظام أن يجب بأن هذا  
 معلق على مشيئة الاعنات ، فلم قلتم بأن هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه تعالى ، والله أعلم

### الحكم السادس

قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا أمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم  
 ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى  
 النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة باذنه وبين آياته للناس لعلهم يتذكرون﴾  
 اعلم أن هذه الآية نظير قوله (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) وقرىء بضم التاء ، أى لاتزوجهن  
 وعلى هذه القراءة لا يزوجهن

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 ، فانه تعالى لما قال (وان تحالطوهم فآخوانكم) 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 اليتام 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 أبى مرثد حليفاً  
 لبنى هاشم إلى مكة ، ليخرج أناساً من المسلمين بها سراً ، فعند قدمه جاءته امرأته يقال لها غناق

خليلة له في الجاهلية ، أعرضت عنه عند الاسلام ، فالتفت الخلو ، فعرفها 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 فأنزله 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 لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح . وثالثها : قوله تعالى (وأنكحوا الأيامي 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 أبي حنيفة أنه حقيقة فى 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 تنهى 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 فى اللغة عبارة عن الضم والوطء ، يقال : نكح المطر الأرض اذا وصل إليها ، ونكح العباس عينه ، وفى المثل أنكحنا الفرا فسترى ، وقال الشاعر :

التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشطى دجلة البقرا

وقال المتنبي أنكحت صم حصاها خف يعملة تعثرت فى اليك السهل والجلبا

ومعلوم أن معنى الضم والوطء فى المباشرة أتم منه فى العقد ، فوجب حمله عليه ، ومن الناس من قال : النكاح عبارة عن الضم ، ومعنى الضم حاصل فى العقد وفى الوطء ، فيحسن استعمال هذا اللفظ فيها جميعا ، قال ابن جنى : سألت أبا على عن قولهم : نكح المرأة . فقال : فرقت العرب فى

الاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس ، فاذا 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 تحتل الكلمة غير المجامعة . فهذا تمام ما في هذا اللفظ من البحث ، وأجمع المفسرون على أن المراد من قوله (ولا تنكحوا) في هذه الآية أي لا تعقدوا عليهن عقد النكاح

(المسألة الثالثة) اختلفوا في أن لفظ «المشرك» هل يتناول الكفار من أهل الكتاب ، فأكثر 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 النصارى 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 إن 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 حياً ، 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 فانهم 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 ، فثبت أنهم قائمون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة أزلية وهذا شرك ، وقول باثبات الآلهة . فكانوا مشركين ، وإذا ثبت دخولهم تحت اسم الشرك ؛ 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 ، فان أجابوك فاقبل منهم . وان أبوا فادعهم إلى الجزية وعقد الذمة ، فان هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم . سمى 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 أن 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: انها 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 للإله الا من كان قادراً على خلق هذه الأشياء. واعترض القاضي فقال: انما يلزم هذا إذا سلم اليهودي 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 إلى غير الله تعالى كان مشركاً، كما أن انساناً لو قال: ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر، ثم أسند خلق الحيوان والنبات إلى الافلاك والكواكب كان مشركاً. فكذا ههنا، فهذا مجموع ما يدل على أن اليهودي والنصراني 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 يورد 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 التباين والجواب: أن هذا مشكل بقوله تعالى (واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) وقوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) فإن 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 درجاتهم في هذا الكفر. فهذا جملة ما في هذه المسألة ثم اعلم أن القائمين 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 بالمشرك. وقال الجبائي والقاضي هذا الاسم من جملة الأسماء الشرعية. واحتجوا 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 لها أصلاً أو كان شاكاً في وجوده. أو كان شاكاً في وجود الشريك. وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكراً

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 وتدير 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 خلق العالم وتديره وشريك ونظير اذا ثبت هذا ظهر أن وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الأسماء اللغوية ، بل من الأسماء 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 أوتوا 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 الإيمان من أول الأمر ، ولأن قوله (من الذين أوتوا الكتاب) يفيد حصول هذا الوصف في حال الإباحة . ومما يدل على جواز ذلك ما روى أن الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابات ، وما ظهر من أحد منهم إنكار على ذلك ، فكان هذا إجماعاً على الجواز

نقل أن حذيفة تزوج يهودية أو نصرانية ، فكتب اليه عمر أن خل سيلها ، 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 ما روى عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال في المجوس «سوا بهم سنة أهل الكتاب . غيرنا كحى نسايتهم ولا آكلى ذبايتهم» ولو لم يكن نكاح نسايتهم 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 اليه ، 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 فنلا آية التحريم وآية التحليل ، ووجه الاستدلال أن الأصل في الأبضاع الحرمة . فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساوتا . فوجب بقاء حكم الأصل . وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الأختين في ملك اليمن ، فقال : أحلتها آية وحرمتها آية ، فحكمت عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه ، فكذا هنا

(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 كالمتردة 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 غضبا شديدا ، فقالا : نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب . فقال : إن حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ، ولكن أنتزعهن منكم

أجاب الأولون عن الحجة الأولى بأن من قال : اليهودى والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرك . فالاشكال عنه ساقط ، ومن سلم ذلك قال : ان قوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) أخص من هذه الآية . فان صحت الرواية أن هذه الحرمة ثبتت ثم زالت . جعلنا قوله (والمحصنات) ناسخاً . وان لم تثبت جعلناه مخصصاً . أقصى ما في الباب أن النسخ والتخصيص خلاف الأصل . إلا أنه لما كان لاسيلى إلى التوفيق بين الآيتين إلا بهذا الطريق ووجب المصير اليه ، أما قوله ثانياً أن تحريم نكاح الوثنية إنما كان لأنها تدعو إلى النار ، وهذا المعنى قائم في الكتائية ، فلنا : لفرق بينهما أن المشركة متطاهرة بالمخالفة والمناسبة . فلعل الزوج يجبها ، ثم أنها تحمل على المقاتلة مع المسلمين . وهذا المعنى غير موجود في الذمية ، لأنها متهورة راضية بالذلة والمسكنة ، فلا يفضى حصول ذلك النكاح إلى المقاتلة . أما قوله ثالثاً ان آية التحريم والتحليل قد تعارضتا . فنقول : لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع . فوجب أن تكون مقدمة على آية التحريم

وهذا بخلاف الآيتين في الجمع بين الاختين 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 تتكحوا 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 نقنا عنه أنه قال : ليس بجرام ، 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 ، ثبت 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 حكيين شرعيين ، أما إن كان جواز نكاح المشركة قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة

أما قوله تعالى (ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبكم) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) قال أبو مسلم : اللام في قوله (ولامة) 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 الإيمان 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 أعجبتم) يدل على صفة الحرية، لأن التقدير: ولو أعجبتم بحسبها أو مالها أو حريتها أو نسبها، فكل ذلك داخل تحت قوله (ولو أعجبتم)

(المسألة الثالثة) قال الجبائي: إن الآية دالة على أن القادر على طول الحرية، يجوز له التزوج بالأمة، على ما هو مذهب أبي حنيفة، وذلك لأن الآية دلت على أن الواجد لطول الحرية المشركة يجوز له التزوج بالأمة، لكن الواجد لطول الحرية المشركة يكون لا محالة واجداً لطول الحرية المسلمة لأن سبب التفاوت في الكفر والإيمان لا يتفاوت بقدر المال المحتاج إليه في أهبة النكاح، فيلزم قطعاً أن يكون الواجد لطول الحرية المسلمة يجوز له نكاح الأمة، وهذا استدلال لطيف في هذه المسألة

(المسألة الرابعة) في الآية إشكال، وهو أن قوله (ولا تتكحوا المشركات) يقتضي حرمة نكاح المشركة، ثم قوله (والأمة مؤمنة خير من مشركة) يقتضي جواز التزوج بالمشركة، لأن لفظة أفعال تقتضي 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 تتكحوا المشركين حتى يؤمنوا) فلا خلاف هنا 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 أَدْعُوكُمْ إِلَى النِّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ

فإن 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 الالفة والمحبة والمودة، وكل ذلك يوجب المواقة في المطالب والأغراض، وربما يؤدي ذلك إلى انتقال المسلم عن الإسلام بسبب موافقة حينه  
فإن قيل: احتمال المحبة حاصل من الجانبين، فكما يحتمل أن يصير المسلم كافراً بسبب الالفة والمحبة، يحتمل أيضاً أن يصير الكافر مسلماً بسبب الالفة والمحبة، وإذا تعارض الاحتمالان وجب أن يتساقطا، فيبقى أصل الجواز

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

(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 يحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق  
(التأويل الثالث) أن الولد الذي يمدح 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 بأذنه) 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 من أعداء الله تعالى، وأن ينكح المؤمنات فانهن يدعون إلى الجنة والمغفرة. والثاني: أنه سبحانه لما بين هذه الأحكام وأباح بعضها وحرم بعضها، قال (والله يدعو إلى الجنة والمغفرة) لأن من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة

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

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ  
وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ  
يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

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

### الحكم السابع

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

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الأسئلة ، فذكر الثلاثة الأولى بغير الواو ، وذكر الثلاثة الأخيرة بالواو ، والسبب أن سؤالهم عن تلك الحوادث الأولى وقع في أحوال متفرقة ، فلم يؤت 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 يجمعونها 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 : انما أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتن إذا حضن ، ولم أمرن باخراجهن من البيوت كفعل الأعاجم ، فلما سمع اليهود ذلك ، قالوا : هذا الرجل يريد أن لا يدع شيئا 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 تنسكهن في المحيض ؟ فتغير وجه

رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا أنه غضب عليهما قماما ، فجاءته هدية من لبن ، فأرسل النبي صلى الله عليه وسلم اليهما فسقاها فعلبتا أنه لم يغضب عليهما

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

إذا عرفت هذا فنقول : إن هذا البناء قد يجيء للموضع ، كالميت ، والمقيل ، والمغيب ، وقد يجيء أيضا بمعنى المصدر ، يقال : حاضت محيضا ، وجاء مجيئا ، وبات ميئبا ، وحكى الواحدى في البسيط عن ابن السكيت : إذا كان الفعل من ذوات اثلاثة ، نحو : كال يكيل ، وحاض يحيض ، وأشباهه ، فإن الاسم منه مكسور ، والمصدر مفتوح ، من ذلك مال ممالا ، وهذا يميله يذهب بالكسر الى الاسم ، وبالفتح الى المصدر ، ولو فتحهما جميعا أو كسرهما في المصدر والاسم لجاز ، تقول العرب : المعاش والمعيش . والمغاب والمغيب ، والمسار والمسير ، فثبت أن لفظ المحيض حقيقة في موضع الحيض ، وهو أيضا اسم لنفس الحيض ، وإذا ثبت هذا فاعلم أن أكثر المفسرين من الأدباء زعموا أن المراد بالمحيض هنا الحيض ، وعندى أنه ليس كذلك ، إذ لو كان المراد بالمحيض ههنا الحيض لكان قوله (فاعتزلوا النساء في المحيض) 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 الى 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

فان 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 الموضع ذو أذى ، وأيضاً 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 الموضع وبالله التوفيق

أما قوله تعالى ﴿قل هو أذى﴾ فقال عطاء وقتادة والسدي : أى قدر ، واعلم أن الأذى فى اللغة ما يكره من كل شىء وقوله (فاعتزلوا النساء فى الحيض) الاعتزال التحجى 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 لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن) قيل فى تفسيره : المراد منه الحيض والحمل ، وأما دم الاستحاضة ، فإنه 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 من سلم 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 كدورة تشبهها له بماء البحر ، فهذه الصفات هى الصفات الحقيقية ، ثم من الناس من قال : دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة . فكل دم كان موصوفاً بهذه الصفات فهو

دم الحيض، وما لا يكون كذلك لا يكون دم حيض، وما شتبه الأمر فيه فالأصل بقاء التكليف ورواها  
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، فيجاب 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، وتصوير المرأة به بالغة، والحكم الثابت للحيض بنص القرآن إنما هو حظر الجماع  
على ما ينبت 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 وليالين، فانقص 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 تقدر 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، فكلن 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 حمنة استحضت سبع سنين، ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لها إن جميع ذلك حيض، بل  
أخبرهما أن منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة، فبطل 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 تعالى 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 تعالى عليه وسلم بين علامة دم

الحيض وصفته بقوله ده حيض هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفاً 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 للرأحة المنكرة التي فيه ، واللون الفاسد ، وللحدة القوية التي فيه ، وإذا كان وجوب الاعتزال معللاً بهذه المعاني ، فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عملاً 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 ، فسرد ذلك بأن قال: تمكث أحدهن شطر عمرها لا تصلي ، 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 تصلي 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 أي جعلته نصفين ، ويقال في المثل : أجب جلباً لك شطره . أي نصفه ، وعن الثاني أن قوله عليه السلام «تمكث أحدهن شطر عمرها لا تصلي» إنما يتناول زماناً هي تصلي فيه ، وذلك لا يتناول الأزمان 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 : فإن صح هذا الحديث فلا معدل عنه لأحد (الحجة الثانية) ما روى عن أنس بن مالك ، وعثمان بن أبي العاص الثقفى 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 يسيل إلى العقل إليه متى روى عن الصحابي فالظاهر أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم

(الحجة الثالثة) قوله عليه السلام لحنه 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 تصلى» 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 أقرائك . 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 مقدراً 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 ففيه 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 ، وانفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة ، واختلفوا في أنه هل يجوز الاستمتاع بما دون

السرة وفوق الركبة ، فنقول : ان فرسنا المحيض بموضع الحيض على ما اخرناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع فقط ، فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراه ، 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 المحيض 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 المحيض) ويمكن أيضا حملها على فائدة جلية جديدة ، وهى أن يكون قوله (فاعتزلوا النساء في المحيض) نهيًا عن المباشرة في موضع الدم وقوله (ولا تقربوهن) يكون نهيًا عن الالتذا 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) بالتشديد ، وكذلك حفص عن عاصم ، فن 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) بالتشديد ، 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 رآته لعشرة 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) بالتخفيف وبالتثقي (ويطهرن) بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم ، وبالتثقي 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



(الحجة الثانية) أن قوله تعالى (فاذا تطهروا فأتوهن) علق الايتان على التطهر بكلمة «إذا» وكلمة «إذا» للشرط في اللغة، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط، فوجب أن لا يجوز الايتان عند عدم التطهر، حجة أبي حنيفة رحمه الله قوله تعالى (ولا تقر بهن 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، أوجب القاضي عنه بأنه لو اقتصر على قوله (حتى يطهروا) لكان ما ذكرتم لازماً، أما لما ضم اليه قوله (فاذا تطهروا) صار المجموع هو الغاية، وذلك بمنزلة أن يقول الرجل: لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار، فإذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه، فانه يجب أن يتعلق بإباحة كلامه بالأميرين 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 وطارس: هو أن تغسل الموضع وتوضأ، والصحيح هو الأول لوجهين: الأول: أن ظاهر قوله (فاذا تطهروا) - حكم عائد إلى ذات المرأة، فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل بدن، لافي بعض من أبعاض بدنها. والثاني: أن حملة على التطهر الذي يختص الحيض بوجوبه، أولى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة كسبوتة في الحيض، فهذا يوجب أن المراد به الاغتسال وإذا أمكن بوجود الماء، وان تعذر ذلك فقد أجمع القائلون بوجوب الاغتسال، على أن التيمم يقوم مقامه، وانما أثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الاجماع، والا فالظاهر 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 المآتي. فانه هو الذي أمر الله به، ولا توتوهن في غير المآتي، وقوله (من حيث أمركم الله) أي في حيث أمركم الله، كقوله (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة) أي في يوم الجمعة. الثاني: قال الأصم والزجاج: أي فأتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن، وذلك بأن لا يكن صائمات ولا معتكفات، ولا محرّمات. الثالث: وهو قول محمد بن 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) فانكلام في تفسير حجة الله تعالى، وفي تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده الا أنا نقول: التواب هو المكتر من فعل ما يسمى توبة، وقد

يقال هذا من حق الله تعالى من حيث يكثر في قبول التوبة  
فان قيل : ظاهر الآية يدل على أنه يحب 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 ، فلزمه 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 حمله على هذا المعنى الشرعى  
دون المفهوم اللغوى ، ولأبي مسلم أن يجب 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 والمعاصي  
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 يأتها في زمان الحيض ، وأن لا يأتها في 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 أناس يتطهرون) فكان قوله (ويحب  
المتطهرين) ترك الايتان في الأدبار

(والقول الثالث) أنه تعالى لما أمرنا بالتطهر في 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 في التفسير : انهم كانوا يستنجون بالماء فأثنى الله عليهم

نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾

### الحكم الثامن

قوله تعالى ﴿نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا 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 التوراة ، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : كذبت اليهود ونزلت هذه الآية . وثانها : روى عن ابن عباس أن عمر جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله هلكت . 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 كالارض ، والنطفة كالبذر ، والولد كالنبات الخارج ، والحرث مصدر ، ولهذا وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم ، فهن تحرثون للولد ، فحذف المضاف ، وأيضا قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء على سبيل المبالغة ، كقوله

فانما 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 (أنى شئتم) 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 ، والمرتضى 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 بتن روايح 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 الخرتين ، أو فى أى الخرتين ، أو فى أى الخصفتين ، أمن قبلها فى قبلها فنعم . أمن دبرها فى قبلها فنعم ، أمن دبرها فى دبرها فلا ، ان الله لا يستحي من الحق «لاتأتوا النساء فى أدبارهن وأراد بخبرتها مسلكتها ، وأصل الخربة عروة المزادة ، شبه الثقب بها ، والخربة هى الثقبه التى يثقبها الخراز ، كنى به عن المأثى . وكذلك الخصفة 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 . لالوضع المعين . فلما قال بعده (فأتوا حرثكم أنى شئتم) كان المراد فأتوا نساؤكم أنى شئتم . فيكون هذا إطلاقا فى إتيانهن 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 تحييرا بين الأمكنة إذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لا يمكن حمل الآية على الإتيان من قبلها فى قبلها . أو من دبرها

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

(الحجة الثانية) لم: التمسك بعموم قوله تعالى (الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) ترك العمل به في حق الذكور لدلالة الاجماع، فوجب أن يبقى معمولا به في حق النسوان.

(الحجة الثالثة) توافقنا على أنه لو قال للمرأة: دبرك على حرام ونوى الطلاق أنه يكون طلاقا، وهذا يقتضى كون دبرها حلالا له، هذا بمجموع 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 تركنا العمل بهذا الدليل في قوله (نساؤكم حرث لكم) لأن الله تعالى صرح هنا 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 هنا 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 يدل 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 قلبها. 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) شتم) على التخيير في المكان. وعند هذا يضم فيه زيادة. وهى أن يكون المراد من (أنى شتم)

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. لانا نقول: بل هذا أولى. لان الأصل في الابضاع الحرمة

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

(وأما الرابع) فجوابه: أن قوله: دبرك على حرام. انما صلح أن يكون كناية عن الطلاق، لانه محل للحل الملاعبة والمضاجعة، فصار ذلك كقوله: يدك طالق. والله أعلم

(المسألة الرابعة) اختلف المفسرون في تفسير قوله (أني شتمت) والمشهور ما ذكرناه أنه يجوز "زوج أن يأتيها من قبلها، ومن دبرها في قبلها. والثاني: أن المعنى: أى وقت شتمت من أوقات الحل: 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 شتمت 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 «أني» يكون بمعنى «متى» ويكون بمعنى «كيف» وأما العزل وخلافه فلا يدخل تحت «أني» لأن حال الجماع لا يختلف بذلك، فلا وجه لحمل الكلام الا على ما قلنا

أما قوله (وقدموا لأنفسكم) فعناه: 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 مرجحنا 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 عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ

النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٤﴾

النسوان إنما حكم الشرع باباحة مطهين لكم لأجل أنهن حرث لكم أى بسبب أنه يتولد الولد منها، ثم قال بعده (فأتوا حرثكم أى شتم) أى لما كان السبب فى إباحة وطهها لكم حصول الحرث، فأتوا حرثكم، ولا تأتوا غير موضع الحرث. فكان قوله (فأتوا حرثكم) دليلاً على الإذن فى ذلك الموضوع، والمنع من غير ذلك الموضوع. فلما اشتملت الآية على الإذن فى أحد الموضوعين، والمنع عن الموضوع الآخر، لاجرم قال (وقدموا لأنفسكم) أى لاتكفروا 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. لذيد 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 كلفتم 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 المعبر 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 لإيمانكم) نهى عن الجراءة على الله بكثرة الحلف به. لأن من أكثر ذكر شيء في معنى من المعاني، فقد جعله عرضة له يقول الرجل: قد جعلتني عرضة للومك، وقال الشاعر:

ولا تجعلني عرضة للوائم

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

قليل الألايا حافظ ليمينه وإن سبقت منه الآلية برت

والحكمة في الأمر بتقليل الإيثار، أن من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع، فلا يؤمن اقدامه 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 النهي، 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 أجل 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 فتمتعوا في صدق لهجته، وبعده عن الأغراض الفاسدة، فيقبلون قوله، فيحصل الصلح بتوسطه

﴿التأويل الثاني﴾ قالوا: العرضة عبارة عن المانع، والدليل على صحة هذه اللفظة أنه يقال: أردت أفعل كذا فعرض لي أمر كذا، واعترض أى تحامى ذلك فمعنى منه، واشتقاقها من الشيء الذى يوضع في عرض الطريق فيصير مانعاً للناس من السلوك والمرور، ويقال: اعترض فلان على كلام فلان، وجعل كلامه معارضا للكلام آخر، أى ذكر ما يمنع من تثبيت كلامه، إذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول، كالقبضة، والفرقة، 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 (لايمانكم) 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 أديعائه، ثم يقول: أخاف الله أن أحدث 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 حلقتم 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 لغواً 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 لنا» وأما الرواية فيقال: لنا الطائر يلغو لغواً، إذا صوت، ولغو الطائر تصويته، وأما ورود هذا اللفظ في غير الكلام، فهو أنه يقال لما لا يعتد به من أولاد الإبل: لغو. قال جرير:

يعد الناسيون بنى تميم يوت المجد أربعة كباراً

وتخرج منهم المرقى لغوا كما ألفت في الدية الحرارا

وقال العجاج

ورب أسراب حجاج كظم عن اللغا ورفث التكلم

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

أما المفسرون فقد ذكروا وجوها: الأول: قال الشافعي رضي الله عنه: إنه قول العرب: لا والله. ونبي والله، مما يؤدون 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 أن كان ثم بان أنه لم يكن، فهنا هو اللغو، وقائدة هذا الاختلاف أن الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله ويلي والله، ويوجبها إذا حلف على شيء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن، أو أبو حنيفة يحكم بالضمن ذلك وسحب الشافعي هو قول عائشة، والشعبي، وعكرمة، وقول أبي حنيفة هو قول ابن عباس، والحسن، ومجاهد، والنخعي، والزهرى، وسليمان بن يسار، وقائدة، والسدي، ومكحول. حجة الشافعي رضي الله عنه على قوله وجوه: الأول: ما روت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لغو اليمين قول الرجل في كلامه كلاً والله، ويلي والله، ولا والله» ويرى أنه صلى الله عليه وسلم مر يقوم ينتضون: ومعه رجل من أصحابه، فرمى رجل من القوم، فقال: أصبت والله، ثم أخطأ، ثم قال النبي مع النبي صلى الله عليه وسلم: حث 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 والمرأ والحصومة 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 يلى 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 ان معناه النهي عن كثرة الحلف واليمين، وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتقاد: لا والله وبلى والله، لاشك أنهم يكثرون الحلف، فذكر تعالى عقيب قوله (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتقاد في الكلام، لاعلى سبيل القصد إلى الحلف، وبين أنه لا مؤاخذة عليهم، ولا كفارة، لأن إيجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يفرض 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 رضي الله عنه، فإنه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعي أولى. حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه:

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

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

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

أي بالقوة. والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين، وهذا إنما يفعل في الموضوع الذي يكون قابلاً للتقوية، وهذا إنما يكون إذا وقع اليمين على فعل في المستقبل، فاما إذا وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة. فعلى هذا اليمين على الماضي تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها، والحال عن المطلوب يكون لغواً، فثبت أن اللغو هو اليمين على الماضي. 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) فين أنه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الأيمان، ثم قال (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) أي باقامتكم على ذلك الذي حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية، قالوا: وهذا التأويل مناف لقوله عليه السلام «من حلف على

يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر» وهذا التأويل ضعيف من وجهين : الأول : هو أن المواخضة المذكرة في هذه الآية - نسبة في آية المائدة بقوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارتهم) ولما كان المراد بالمواخضة 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 بالتروع 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 الاسم ، فكانه قيل : لا يؤاخذكم الله باللغو إذا كفرتم ، وهذا قول الضحاک (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) أي 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 ذكرهنا (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 ذكرهنا قوله (بما كسبت قلوبكم) علمنا أن المراد من ذلك العقد هو عقد القلب ، وأيضاً ذكر المواخضة ههنا ، ولم يبين أن تلك المواخضة ما هي . وبينها في آية المائدة بقوله (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارتهم) فبين أن المواخضة هي الكفارة ، فكل واحدة من هاتين الآيتين بحملة 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 حلِيم) فقد علمت أن «الغفور» مبالغة في ستر الذنوب ، وفي إسقاط عقوبتها ، وأما «الحلِيم» فاعلم أن الحلم في كلام العرب الاناة والسكون ، يقال : ضع الهودج على أحلم الجمال . أي على أشدها تودة في السير ، ومنه الحلم لأنه يرى في حال السكون ، وحلمة الثدى . ومعنى «الحلِيم» في صفة الله : الذي لا يعجل بالعقوبة ، بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار

لَّذِينَ يُؤُولُونَ مِنْ نَسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ  
رَحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾

### الحكم العاشر

قوله تعالى ﴿الذين يؤولون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان فاءوا فان الله غفور رحيم وان  
عزموا الطلاق فان الله سميع عليم﴾

في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ آلى يؤالى إيلاء، وتألى يتألى تأليا، وامتلى يأتلى أتلاء، والاسم منه ألية  
وأوة، كلاهما بالتشديد، وحكى أبو عبيدة الوة والوة والوة ثلاث لغات. وبالجملة فالألية، والقسم  
واليمين، والحلف، كلها عبارات عن معنى واحد، وفي الحديث حكاية عن الله تعالى «آليت أفعل  
خلاف المقدرين»، وقال كثير:

قليل الألايا حافظ ليمينه فان سبقت منه الألية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللغة، أما في عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء، كما  
إذا قال: والله لا أجامعك، ولا أباضعك، ولا أقربك، ومن المفسرين من قال: في الآية حذف  
تقديره: للذين يؤولون أن يعتزلوا من نسائهم. إلا أنه حذف لدلالة الباقي عليه، وأنا أقول: هذا  
الاضمار إنما يحتاج إليه إذا حملنا لفظ الإيلاء على المعهود اللغوي، أما إذا حملناه على المتعارف في  
الشرع استغنيا 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، فكان يتركها بذلك لا أيما ولا  
ذات بعل، والغرض منه مضارة المرأة. ثم ان أهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك أيضا، فأزال الله  
تعالى ذلك وأمهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل، فان رأى المصلحة في ترك هذه المضارة فعلها،  
وان رأى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها

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

من نسائهم)

أما قوله (من نسأهم) فيه سؤال، وهو أنه يقال: المتعارف أن يقال: حلف فلان على كذا أو آلى على كذا، فلم أبدلت لفظه «على» هنا بلفظه «من»؟  
والجواب من وجهين: الأول: أن يراد لهم من نسأهم تربص أربعة أشهر، كما يقال: لى منك كذا. والثاني: أنه ضمن في هذا القسم معنى البعد، فكأنه قيل: يعدون 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 ربصاً، أى تلبث، وإضافة التربص إلى أربعة أشهر إضافة المصدر إلى الظرف، كقوله: بينهما مسيرة يوم، أى مسيرة في يوم ومثله كثير.  
أما قوله (فان فاموا) فعناه فان رجعوا، والفاء في اللغة هو رجوع الشيء إلى ما كان عليه من قبل، ولهذا قيل لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود: ففاء. وفرق أهل العربية بين الفاء والظل، فقالوا: الفاء ما كان بالعشى، لأنه الذى نسخته الشمس، والظل ما كان بالغداة لأنه لم تنسخه الشمس، وفي الجنة ظل وليس فيها فاء، لأنه لا شمس فيها، قال الله تعالى (وظل مسدود) وأنشدوا:

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

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

أما قوله تعالى (وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) 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 هنا 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 رضي الله عنه . وقال أبو يوسف ومحمد : لا يصح إيلاؤه بالله تعالى ، ويصح بالطلاق والعناق لنا قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر) وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم

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

(الحكم الثالث) يصح الايلاء في حال الرضا والغضب ، وقال مالك : لا يصح إلا في حال الغضب ، لنا ظاهر هذه الآية

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

أما عكس هذه القضية ، وهو أن من لا يتصور منه الوقاع لا يصح إيلاؤه ، فيه حكاية (الحكم الأول) إيلاء الخصى صحيح ، لأنه يجامع كما يجامع الفحل ، إنما المفقود في حقه الانزال وذلك لا أثر له ، ولأنه داخل تحت عموم الآية

(الحكم الثاني) المجبوب إن بقى منه ما يمكنه أن يجامع به صح إيلاؤه ، وإن لم يبق فيه قولان أحدهما : أنه لا يصح إيلاؤه وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه . والثاني : أنه يصح لعموم هذه الآية ، لأن قصد المضارة باليمين قد حصل منه

(القيد الثاني) 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) أي 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 الخنث 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 (فان فاءوا فان 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 كالم يذكر وجوب الكفارة به على سقوطها بقوله (فان فاموا فان الله غفور رحيم) والغفران يوجب ترك المؤاخذة، وللأولين أن يجيبوا 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 الحدود القصاص، وأما أن كان الحلف في الايلاء بغير الله كما إذا قال: ان وطئتك فعبدي حر، أو أنت طالق، أو وضرتك طالق، أو ألزم أمراً في الذمة، فقال: ان وطئتك فته 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، وأيضاً 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 فيمنه منعقدة فإن كان قد علق به عتقا أو طلاقاً، فاذا وطئها يقع ذلك المعلق، وان كان المعلق به التزام قرابة 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 أنا ان قلنا انه يكون مولياً فبعد مضي أربعة أشهر يضيق الأمر عليه حتى ينوء أو يطلق. وان قلنا: لا يكون مولياً لا يضيق عليه الأدر

(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 فاؤا فان الله غفور رحيم ، وإن عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) تقتضى كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء الأربعة أشهر . فان قيل : ما ذكرتموه ممنوع لأن قوله (فان فاؤا ، وإن عزموا الطلاق) تفصيل لقوله (للذين يؤلون من نسائهم) والتفصيل يعقب المفصل ، كما تقول : أنا أنزل عندكم هذا الشهر فان أكرتمونى بقيت معكم ، وإلا ترحلت عنكم .

قلنا : هذا ضعيف لأن قوله (للذين يؤلون من نسائهم تربص هذه المدة يدل على الأمرين والفاء فى قوله (فان فاؤا) 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 أكرتمونى بقيت وإلا ترحلت ، لأن هناك الفاء متأخرة عن ذلك النزول ، أما هنا 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 أنه 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 يؤلون 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 (وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) يقتضى أن يصدر من الزوج شيء يكون مسموعاً ، وماذا إلا أن تقول : تقدير الآية : فان عزموا الطلاق وطلقوا فان الله سميع لكلامهم ، عليم بما في قلوبهم .

فان 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 (فان الله سميع عليم) تهديداً عليه .

(الحجة الرابعة) أن قوله تعالى (فان قاموا ، 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 رضى الله عنه أن عبد الله بن مسعود قرأ (فان قاموا 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 ، فانه بهذا الحرف تسمك في أن التسمية ليست من القرآن ، وأيضا فقد بينا أن الآية مشتملة على أمور ثلاثة دلت على أن هذه الفية 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 يُؤْمِنَنَّ 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 أحكاما كثيرة للطلاق

﴿فالحكم الأول للطلاق﴾ وجوب العدة: واعلم أن المطلقة هي المرأة التي أوقع الطلاق عليها، وهي إما أن تكون أجنبية أو منكوحة، فإن كانت أجنبية فاذا أوقع الطلاق عليها فهي مطلقة بحسب اللغة، لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع، والعدة غير واجبة عليها بالاجماع، وأما المنكوحة فهي إما أن تكون مدخولا بها أو لا تكون، فإن لم تكن مدخولا 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 مدخولا بها فهي إما أن تكون حائلا أو حاملا، فإن كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالاقراء قال الله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وأما إن كانت حائلا فاما أن يكون الحيض ممكنا في حقها أو لا يكون، فإن امتنع الحيض في حقها إما للصفر المفرط، أو للكبر المفرط كانت عدتها بالأشهر لا بالاقراء، قال الله تعالى (واللائئ يئسن من المحيض) وأما إذا كان الحيض في حقها ممكنا، فاما أن تكون رقيقة، واما أن تكون حرة، فإن كانت رقيقة كانت عدتها بقرأين لا بثلاثة، أما إذا كانت المرأة منكوحة، وكانت مطلقة بعد الدخول، وكانت حائلا، وكانت من ذوات الحيض، وكانت حرة، فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على ما بين الله حكما في هذه الآية، وفي الآية سؤالات

﴿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: انه أسود إذا كان الغالب عليه السواد، أو حصل فيه يياض قليل، فأما إذا كان الغالب عليه البياض، وكان السواد قليلا، كان انطلاق لفظ الأسود عليه كذبا، ثبت أن الشرط في كون العام مخصوصا أن يكون الباقي بعد

التخصيص أكثر، وهذه الآية ليست كذلك، فإنكم أخرجتم من عمومها خمسة أقسام، وتركتم قسماً واحداً، فاطلاق لفظ العام في مثل هذا الموضوع لا يليق بحكمة الله تعالى والجواب: أما الاجنية فخارجة عن اللفظ، فإن الاجنية لا يقال فيها: إنها مطلقة، وأما 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، ثبت 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 يومه 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 قلت: زيد فعل فهذا يفيد من اتنا كيد 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 فلان إلى السلطان. والمراد دعوى الانسان الانفراد. الثاني: أن لا يكون المقصود ذلك، بل المقصود أن تقديم ذكر المحدث عنه بمحدث 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 شجيمان ما اسطاعا عليه كلاهما

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

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

الجواب : في ذكر الأنفس تهييج لمن على التربص ، وزيادة بعث ، لأن فيه ما يستكفئ منه ، يحملهن على أن يتربصن ، وذلك لأن أنفس النساء طوامح إلى الرجال ، فأراد أن يقمعن أنفسهن ريغلبها على الطموح ويجبرنها على التربص

(السؤال الخامس) لفظ «أنفس» جمع-قلة ، مع أنهم 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 ، لاشتراكهما 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 تذكير 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 والطهر . قال أبو عبيدة : الاقراء من الأضداد في كلام العرب ، والمشهور أنه حقيقة فهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا ، وقال آخرون انه حقيقة في الحيض ، مجاز في الطهر . ومنهم من عكس الأمر . وقال قائلون : انه موضوع بحجية معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر . 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 والكسائي

(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 للهندي

إذا هبت لقرارها الرياح

وإذا ثبت أن القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطمهر ، لأن لكل واحد منهما وقتا معينا ، واعلم أنه تعالى أمر المطلقة أن تعدت بثلاثة قروء ، والظاهر يقتضى أنها إذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى ثلاثة أقراء ان تخرج عن عهدة التكليف ، الا أن العلماء أجمعوا على أنه لا يكفي ذلك ، بل عليها أن تعدت بثلاثة أقراء من أحد الجنسين واختلفوا فيه ، فذهب الشافعي رضي الله عنه أنها الأطهار ، روى ذلك عن ابن عمر ، وزيد ، وعائشة ، والفقهاء السبعة ، ومالك ، وربيعة ، وأحمد رضي الله عنهم في رواية ، وقال علي وعمر وابن مسعود : هي الحيض ، وهو قول أبي حنيفة ، والثوري والأوزاعي وابن أبي ليلى ، وابن شبرمة ، وإسحاق رضي الله عنهم ، وفائدة الخلاف أن مدة العدة عند الشافعي أقصر ، وعندهم أطول ، حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءا وان حاضت عقبيه في الحال ، فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها ، وعند أبي حنيفة رضي الله عنه ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال الطهر . ومن الحيضة الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها . ثم قال : إذا طهرت لاكثر الحيض تنقض عدتها قبل الغسل وان طهرت لأقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل أو تميم عند عدم الماء ، أو يمضي عليها وقت صلاة ، حجة الشافعي من وجوه :

(الحجة الأولى) قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) ومعناه : في وقت عدتهن ، لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه ، فوجب أن يكون زمان العدة غير زمان الحيض ، أجاب صاحب الكشاف عنه فقال : بمعنى مستقبلات لعدتهن ، كما يقول : لثلاث بقين من الشهر ، يريد : مستقبلا لثلاث ، وأقول : هذا الكلام يقوى استدلال الشافعي رضي الله عنه لأن قول القائل : لثلاث بقين من الشهر ومعناه : لزمان يقع الشروع في الثلاث عقبيه ، فكذا هنا قوله (فطلقوهن لعدتهن) معناه : طلقوهن بحيث يحصل الشروع في العدة عقبيه ، ولما كان الأمر حاصلًا بالتطليق في جميع زمان الطهر وجب أن يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة . وذلك هو المطوب

(الحجة الثانية) ما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : هل تدرون الأقرء ؟ الأقرء الأطهار ، ثم قال الشافعي رضي الله عنه : والنساء بهذا أعلم ، لأن هذا إنما يتبلى به النساء

(الحجة الثالثة) «القرء» عبارة عن الجمع، يقال: ما قرأت اساقه نسلا قط، أى ما جمعت فى رحمها ولداً قط، ومنه قول عمرو بن كلثوم

هجان اللون لم تقرأ جنينا

وقال الأخفش يقال: ما قرأت حيضة، أى ما ضمت رحمها على حيضة، وسمى الخوض مقرأة لأنه يجتمع فيه الماء، وأقرأت النجوم إذا اجتمعت للغروب، وسمى القرآن قرآناً لاجتماع حروفه وكلماته، ولا اجتماع العلوم الكثيرة فيه، وقرأ القارىء أى جمع الحروف بعضها إلى بعض إذا ثبت هذا فقول: وقت اجتماع الدم إنما هو زمان الطهر، لأن الدم يجتمع فى ذلك الزمان فى البدن

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

قلنا: الدماء لا تجتمع فى الرحم البتة، بل تفصل قطرة قطرة أما وقت الطهر فالكل يجتمع فى البدن فكان معنى الاجتماع فى وقت الطهر آثم، وتسام التقرير فيه أن اسم القرء لما دل على الاجتماع، فأكثر أحوال الرحم اجتماعاً واشتمالاً على الدم آخر الطهر، إذ لو لم تمتلئ بذلك الفاض لما سالت إلى الخارج، فمن أول الطهر يأخذ فى الاجتماع والازدياد إلى آخره، والآخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء فى 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، وهى الأطهار، لأن الاعتداد بالأطهار أقل زماناً من الاعتداد بالحيض، فلما 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 أنا 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 واجباً، فاذن الاعتداد بالقدر الزائد على مدة الأطهار غير واجب،

وذلك يقتضى أن لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجباً وهو المطلوب ، حجة أبي 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 النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «دعى الصلاة أيام أقرائك» 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 العدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال : انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرأين وبعض الثالث ، لأن عنده إذا طلقها فى آخر الطهر تعدت 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 هنا 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 ترك الظاهر هنا من غير دليل ، والثانى : أن فى العدة تربصاً متصلاً ، 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 نقصان 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 تعدت 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

آخر الطهر قرءاً تاماً ، وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان فى شيء من القرء

(الحجة الثالثة) لهم : أنه تعالى نقل الى الشهر عند عدم الحيض فقال (واللائى ينسن من

الحيض من نسانكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر) فأقام الأشهر مقام الحيض دون الأطهار ، وأيضاً



لما كانت الأشهر شرعت بدلا عن الأقراء ، والبذل يعتبر بتامها ، فان الأشهر لا بد من إتمامها  
وجب أيضا أن يكون الكمال معتبرا في المبدل ، فلا بد وأن تكون الأقراء الكاملة هي الحيض ،  
أما الأظهار فالواجب فيها قرآن 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 ، فان جعلنا القروء هو الحيض ،  
فحينئذ يحرم للغير التزوج بها ، وان جعلنا القروء طهراً ، فحينئذ يحل للغير التزوج بها ، وجانب  
التحريم أولى بالرعاية ، لقوله صلى الله عليه وسلم «ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلِبَ الحرام  
الحلال ، ولأن الأصل في الأبضاع الحرمة ، ولأن هذا أقرب إلى الاحتياط ، فكان أولى لقوله  
صلى الله عليه وسلم «دع ما يريك إلى ما لا يريك» 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 لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن) فاعلم أن انقضاء العدة  
لما كان مبنيًا على انقضاء القروء في حق ذوات الأقراء ، وعلى وضع الحمل في حق الحامل ، وكان  
الوصول إلى علم ذلك للرجال متعذرا جعلت المرأة أمينة في العدة ، وجعل القول قولها إذا  
ادعت انقضاء قرتها في مدة يمكن ذلك فيها . وهو على مذهب الشافعي رضي الله عنه اثنان وثلاثون  
يوما وساعة ، لأن أمرها يجعل على أنها طلقت طاهرة غاضت بعد ساعة ، ثم حاضت يوما  
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 بمصول ثلاثة أطهار ،  
فتى ادعت هذا أو أكثر من هذا قبل قولها ، وكذلك إذا كانت حاملا فادعت أنها أسقطت كان  
القول قولها ، لأنها على أصل أمانتها

واعلم أن للفسرين في قوله (ما خلق الله في أرحامهن) ثلاثة أقول: الأول: أنه الحبل والحيض معاً، وذلك لأن المرأة لها أغراض كثيرة في كتمانها، أما كتمان الحبل فإن غرضها فيه أن انقضاء عدتها بالقرء 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 تكتم الحبل، وأما كتمان الحيض فغرضها فيه أن المرأة إذا طلقها الزوج وهي من ذوات الأقراء فقد تحب تطويل عدتها لكي يراجعها الزوج الأول، وقد تحب تقصير عدتها لتبطل 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 فكمثل. وإذا كتمت أن حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها، ثبت 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، أول من حملة 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، وبسبب 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 حملة على كل ما يخلق في الرحم

أما قوله تعالى (إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر) فليس المراد أن ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة. بل هذا كما تقول للرجل الذي يظلم: إن كنت مؤمناً فلا تظلم. تريد إن كنت مؤمناً فينبغي أن يمنعك إيمانك عن ظلمي، ولا شك أن هذا تهديد شديد على النساء، وهو كما قال في الشهادة (ومن يكتمها فإنه آثم قلبه) وقال (فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي ائتمن أماته وليثق الله ربه) والآية دالة على أن كل من جعل أميناً في شيء تخان فيه فأمره عند الله شديد

وَبِعُولَتِهِنَّ 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، والمجدودة والعمومة، وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة، ولا يجوز إدخالها في كل جمع بل فيما رواه أهل اللغة عن العرب، فلا يقال في كعب: كعوبة، ولا في كلب: كلابة. واعلم أن اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان، فيقال للمرأة بعلة. كما يقال لها زوجة في كثير من اللغات، وزوج في أفصح اللغات، فهما بعلان، كما أنهما زوجان، وأصل البعل السيد المالك فيما قيل، يقال: من بعل هذه الناقة؟ كما يقال: من ربها، وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه رباً، وقد كان النساء يدعون أزواجهن بالسود

﴿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 وبعل. 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 التبرص، وههنا سؤالات

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

الجواب: من وجبين: الأول: أنه تعالى قال قبل هذه الآية (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن) كان تقدير الكلام: فانهن ان كتمن 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 أقرانها 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 لم أن يطلوا 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 التبرص والنحرى 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 شيان: أحدهما: ردها من التبرص 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 التبرص، فاذا انقضى ذلك الوقت

قد بطل حق الرد والرجعة

أما قوله تعالى (إن أرادوا إصلاحا) فالمنى أن الأزواج أحق بهذه المراجعة ان أرادوا

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

أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتمتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) والسبب

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

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

المراجعة ارادة الإصلاح، وهو قوله (ان أرادوا إصلاحا)

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

ارادة الإصلاح أن لا يثبت حق الرجعة

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

بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الارادة، 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 لإصلاح حالها ، لا إيصال الضرر إليها ، 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 ، والزوجة كالأمور والرعية ، فيجب على الزوج بسبب كونه أميراً وراعياً أن يقوم بحقها ومصالحها ، ويجب عليها في مقابلة ذلك إظهار الانقياد والطاعة للزوج . وثانيها : روى عن ابن عباس أنه قال «انى لاتزين لامرأتى كما تزينى» لقوله تعالى ولهن مثل الذى عليهن . وثالثها : ولهن على الزوج من إرادة الاصلاح عند المراجعة ، مثل ما عليهن من ترك الكتتان 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 أقوامها ، 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 الموارث . والرابع : فى صلاحية الامامة والقضاء والشهادة . والخامس : له أن يتزوج عليها ، ثم أن 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 ، شامت المرأة أم أبت ، أما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج ، وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ، ولا تقدر أيضا على أن تمتنع 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 لاجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن فى الاقتدار كانوا مندوبين إلى أن يوفوا من حقوقهن

## الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاَمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ 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 والآحباب، 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، والذب عنها، والقيام بمصالحها، ومنعها عن مواقع الآفات، فكان قيام المرأة بخدمة الرجل أكد وجوباً، رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) وعن النبي صلى الله عليه وسلم «لو أمرت أحدا بالسجود لغير الله لأمرت المرأة بالسجود لزوجها» ثم قال تعالى (والله عزيز حكيم) أى غالب لا يمتنع، مصيب في أحكامه وأفعاله. لا يتطرق اليهما احتمال العبث والسفه والغاظ 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 تنقضى عدتها، ولو طلقها ألف مرة كانت قادرة 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 التطلق 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 في الأسرار: أن هذا هو قول عمر، وعثمان، وعلى، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد بن عمر، وعمران بن الحصين، وأبي موسى الأشعري، وأبي 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 الثلاث ، وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلاث ، وهو مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه

حجة اتفائلين 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 بالاجماع

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 ، أى طلقوا مرتين يعنى دفتين ، وإنما وقع العدول عن لفظ الأمر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم أن التعبير عن الأمر بلفظ الخبر يفيد تأكيد معنى الأمر ، ثبت 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 اثنين أو ثلاثا لا يقع إلا الواحدة ، وهذا القول هو الأقيس ، لأن النهى يدل على اشتغال 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 الا أنه يقع ، هذا منه بناء على أن النهى 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 كالمجمل 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 الذى 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 الشئ الذى 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 المجرم ، وذلك أولى من أن لا يكون كذلك لأن تأخير البيان عن وقت الخطاب وإن كان جائزًا إلا أن الأرجح أن لا يتأخر

(الحجة الثانية) إذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ ، كان قوله (الطلاق مرتان) يقتضى حصر كل الطلاق فى المرتين وهو باطل بالاجماع ، لا يقال : انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة ، وهو قوله (أو تسريح باحسان) فصار تقدير الآية : الطلاق مرتان ومرة ، لانا نقول : ان قوله (أو تسريح باحسان) متعلق بقوله (فامسك بمعروف) لا بقوله (الطلاق مرتان) ولان لفظ التسريح بالاحسان لا إشعار فيه بالطلاق ، ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة ، لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة ، وانه غير جائز .

(الحجة الثالثة) ما روينا فى 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 ، والامسك والمسك اسمان منه ، يقال : انه لدنو 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 حكمتنا 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 والانتفاع ، وفى 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 فى قوله (فان طلقها) تقتضى وقوع



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

الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح ، فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة ، لكان قوله : فانطلقها طلقة رابعة وأنه لا يجوز . وثانيتها : أنا لو حملنا التسريح على ترك المراجعة ، كانت الآية متناولة لجميع الأحوال ، لأنه بعد الطلقة الثانية إما أن يراجعها ، وهو المراد بقوله (فامسك بمعروف) أو لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضى العدة ، وتحصل البينونة ، وهو المراد بقوله (أو تسريح باحسان) أو يطلقها ، وهو المراد بقوله (فانطلقها) فكانت الآية مشتملة على بيان كل الأقسام ، أما لو جعلنا التسريح بالاحسان طلاقاً آخر لزم ترك أحد الأقسام الثلاث ، ولزم التكرير في ذكر الطلاق وأنه غير جائز . وثالثها : أن ظاهر التسريح هو الإرسال والاهمال ، فحمل اللفظ على ترك المراجعة أولى من حمله على التطلق . ورابعها : أنه قال بعد ذكر للتسريح (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً) والمراد به الخلع . ومعلوم أنه لا يصح الخلع بعد أن طلقها الثالثة ، فهذه الوجوه ظاهرة لولم يثبت الخبر الذي روينا في صحة ذلك القول ، فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه

واعلم أن المراد من الاحسان ، هو أنه إذا تركها أدى إليها حقوقها المالية ، ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ، ولا ينفر الناس عنها

(المسألة الثالثة) الحكمة في اثبات حق الرجعة أن الانسان مادام يكون مع صاحبه لا يدري أنه هل تشق عليه مفارقه أو لا فاذا فارقه فعند ذلك يظهر ، فلو جعل الله الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان بتقدير أن تظهر المحبة بعد المفارقة ، ثم لما كان كمال التجربة لا يحصل بالمرّة الواحدة ، فلا جرم أثبت تعالى حق المراجعة بعد المفارقة مرتين ، وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه في تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك الباب ، فان كان الأصلح إمساكها راجعها وأمسكها بالمعروف . وإن كان الأصلح له تسريحها سرحها على أحسن الوجوه ، وهذا التدرج والترتيب يدل على كمال رحمته ورأفته بعبد

قوله تعالى ﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فان 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 بيان 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 أعطاهَا من المهر والثياب وسائر ما تفضل به عليها، وذلك لأنه ملك بضعها، واستمتع بها في مقابلة ما أعطاهَا، فلا يجوز أن يأخذ منها شيئاً، ويدخل في هذا النهى أن يضيق عليها ليلجئها إلى الاقتداء كما قال في سورة النساء (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتينتموهن) وقوله ههنا (إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله) هو كقوله هناك (إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) فثبت أن الايتان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق، ونظيره قوله تعالى (لا تخرجهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن يأتين بفاحشة مبينة) فقيل المراد من الفاحشة المبينة البذاء على أحمائها، وقال أيضا (فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتانا وإثماً مبينا) فعظم في أخذ شيء من ذلك بعد الافضاء.

فان قيل لمن الخطاب في قوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا) فان كان للزوج 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 للزوج وآخرها خطاباً للأئمة والحكام، وذلك غير غريب في القرآن، ويجوز أن يكون الخطاب كله للأئمة والحكام، لأنهم هم الذين يأمرون بالأخذ والايثاء عند الترافع اليهم، فكانهم 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، فأنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقالت: فرق بيني وبينه فاني أبغضه، ولقد رفعت طرف الحجاب فأرأته يحجى في أقوام فكان أقصرهم قامه، وأبجهم وجهاً، وأشدهم سواداً، وإنى أكره الكفر بعد الاسلام. فقال ثابت: يارسول الله مرها فلترد على الحديقة التي أعطيتها. فقال لها: ماتقولين؟ قالت: نعم وأزيدة فقال صلى الله عليه وسلم: لا حديقته فقط. ثم قال لثابت: خذ منها ما أعطيتها وخل سيئها،

فجعل 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 قهية ، 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 ، فإن 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 استثنى الله حالة مخصوصة فقال (الا 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 (فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) فإذا جاز لها 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 لؤم من أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) أي لكن إن كان خطأ (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 ظنته وتوهمته ، وأنشد الفراء

إذا مت فادفني إلى جنب كرمة تروى عظامي بعد موتي عروقتها

ولا تدفني في الفلاة فاتني أخاف إذا مامت 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 والبرأة . 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، فهنا 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 الأخ 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 فانه يضربها ويشتمها، وربما زاد على قدر الواجب. فكان الخوف حاصلًا لها جميعاً، فقد يكون ذلك السبب منها لأمر يتعلق بالزوج، ويجوز أن تكره المرأة مصاحبة ذلك الزوج لفقره أو لقيح 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 (أناخذونه بهتانا وأثماً ميينا) 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، لان الآيات التي تلوناها 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 أفرد لهذا 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 المكلفين 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 لايقيما من ألف الضمير، وهو من بدل الاشتغال، كقولك: خيف زيد

تره إقامة حدود الله، وهذا المعنى متأكد بقراءة عبد الله (إلا أن يخافوا) وبقوله تعالى (فان 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 ان 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 على 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 افدت 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 فارويناً أن ثابتاً لماطب من جملة أن ترد عليه حديثه، فقالت جميلة وأزيد. فقال صلى الله عليه وسلم: لا حديثه 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 مضاف إليها لكان ذلك إجحافاً بجانب المرأة وإلحاقاً للضرر بها، وأنه غير جائز، وأما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة، فوجب أن لا يتقيد بمقدار معين، فكما أن للمرأة أن لاترضى عند النكاح إلا بالصدق 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 ناشرة أمرها فأخذها عمر وحبسها في بيت الزبل ليلتين، ثم قال لها: كيف حالك؟ فقالت مابت أطيب من هاتين الليلتين، فقال عمر: اخلعها ولو بقرطها، والمراد اخلعها حتى بقرطها ثم عن ابن عمر أنه جاءه امرأة قد اختلعت من زوجها بكل شيء وبكل ثوب عليها إلا درعها، فلم ينكر عليها.

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

حجة من قال: إنه طلاق أن الأمة بجمعة 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 فسحا فاذا خالعا 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 اقتدت 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 هنا 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 للغير ، 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﴾  
أعلم 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 أننا 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 تنقضي العدة وتحصل البينونة ، وهو المراد بقوله (أو تسريح باحسان) والثالث : أن يطلقها طلقة نائية ، وهو المراد بقوله (فان طلقها) فاذا 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 كناقد صرفنا لفظين إلى معنى واحد على سبيل التكرار ، وأهملنا القسم الثالث ، ومعلوم أن الأول أولى .

واعلم أن وقوع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين كالشيء 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 شيء من ذلك : فلهذا السبب ذكر الله حكم الرجعة ، ثم أتبعه بحكم الخلع ، ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لأنها كالخاتمة لجميع الأحكام المعبرة 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 معاومان بالكتاب وهذا هو المختار .

وقبل الجوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة . قال عثمان بن جنى : سألت أبا علي عن قولهم : نكح المرأة . فقال : فرقت العرب بالاستعمال ، فاذا قالوا : نكح فلان فلانة ، أرادوا أنه عقد عليها ، وإذا قالوا : نكح امرأته أو زوجته أرادوا به الجماعه ، وأقول : هذا الذي قاله أبو علي كلام محقق بحسب القوانين العقلية . لأن الاضافة الحاصلة بين الشيتين مغايرة لذات كل واحد من المضافين . فاذا 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 لامحالة 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 ، وانما ثبت الوطء بالسنة فضعيف ، لأن الآية تقتضى نفي الحل بمدودا 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 لكانت 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 تميمه بنت عبد الرحمن القرظي ، كانت تحت رفاعه بن وهب بن عتيك القرظي ابن عمها ، فطلقها ثلاثا ، فتزوجت بعبد الرحمن ابن الزبير القرظي ، فأنت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت : كنت تحت رفاعه فطلقني فبت طلاقى . فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير ، وان مامعه مثل هبة الثواب ، وأنه طلقني قبل أن يمسي فأرجع إلى ابن عمي ؟ فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أتريدن أن ترجعي إلى رفاعه لا حتى



تذوق عسيلته ويزوق عسيلتك» والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل، فلبث ما شاء الله ثم عادت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت: ان زوجي منى فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: كذبت في الأول فلن أصدقك في الآخر، فلبث حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنت أبا بكر فاستأذنت، فقال: لا ترجعي اليه فلبث حتى مضى لسبيله، فأنت عمر فاستأذنت فقال لئن رجعت اليه لأرجمنك. وفي قصة رفاعه 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 الشافعي: إذا طلق زوجته واحدة أو اثنتين، ثم نكحت زوجا آخر وأصابها، ثم عادت إلى الأول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة، وهي التي بقيت له من العلاقات الأولى، وقال أبو حنيفة: بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلاث، حجة الشافعي أن هذه طلقة نكحة. فوجب أن تحصل الحرمة الغليظة، إنما قلنا انها طلقة نكحة لأنها طلقة وجدت بعد الطلقتين. والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة، لقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد) الآية وقوله (فان طلقها) أعم من أن يطلقها الطلقة الثالثة مسبوqa بنكاح غيره، أو غير مسبوqa بنكاح غيره، فكان الكل داخلا فيه

(المسألة الرابعة) مذهب الشافعي رضى الله عنه: إذا تزوج بالمطلقة ثلاثا للغير، على أنه اذا أجلها 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. والثاني: يصح ويبطل الشرط، وبه قال أبو حنيفة، ولو تزوجها مطلقا معتقدا بأنه إذا أحلها طلقها، فالنكاح صحيح، ويكره ذلك، ويأثم به، وقال مالك والثوري وأحمد: هذا النكاح باطل. دليلنا أن الآية تدل على أن الحرمة تنتهي بوطء مسبوqa بعقد، وقد وجدت، فوجب القول باتهاء 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 الثاني الذي 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 ، فاذا تناكحا فقد تراجعا إلى ما كانا عليه من النكاح ، فهذا تراجع لغوي ، بقى في الآية مسألان

(المسألة الأولى) ظاهر الآية يقتضى أن عند ما يطلقها الزوج الثاني 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 (إن ظنا أن يقيا حدود الله) ففيه مسألان

(المسألة الأولى) قال كثير من المفسرين (إن ظنا) أى إن علما وأيقنا أنهما يقيان 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 (ويعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحا) فإن 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 ، فالمرجة 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 ، لكنه ليس الأمر كذلك ، فإن 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 بينها لقوم يعلمون) وفيه مسائل

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

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِحُوهُنَّ  
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 ، وسيبينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، وهو كقوله تعالى (ليبين للناس ما نزل إليهم)

﴿المسألة الثانية﴾ فرأى 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 ورسوله وجبريل وميكال) والثالث : بمعنى به العرب لعلهم 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) يعني ما تقدم ذكره من الأحكام يبينها الله لمن يعلم أن الله أنزل الكتاب وبعث الرسول ، ليعملوا بأمره ، ويتقوا 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 فأمسك 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 فأمسك 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: إن من ذكر حكماً يتناول صوراً كثيرة، وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور أم، 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 فأمسك 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 الأذى أن يطلقها، ثم يراجعها مرتين عند آخر الأجل، 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 اشتتالاً على المضارة وأولاهما 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: إن نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة، وإلا 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 ليسكها حتى تطهر. أمره النبي صلى الله عليه وسلم بالمراجعة مطلقاً. وقيل: درجات الأمر الجواز، فنقول: إنه 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 رضي 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 رضي 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 الذي يطلق فيه اسم الكل على الأكثر ، وهو كقول الرجل إذا قارب البلد : قد بلغنا . الثاني : أن الأجل اسم للزمان فتحمله على الزمان الذي 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 بالشئ 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 مسجدا ضرارا) أي اتخذوا المسجد ضرارا ليضاروا المؤمنين ، ومعناه رجوع إلى إثارة العداوة ، وإزالة الالفة وإيقاع الوحشة ، وموجبات النفرة ، وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرار وجوها : أحدها : ما روى أن الرجل كان يطلق المرأة ثم يدعها ، فإذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها . وهكذا يفعل بها حتى تبقى في العدة تسعة أشهر أو أكثر . والثاني : في تفسير الضرار سوء العشرة . والثالث : تضيق النفقة ، واعلم أنهم كانوا يفعلون في الجاهلية أكثر هذه الأعمال رجاء أن تخلف المرأة منه بما لها أما قوله تعالى (لتعتدوا) ففيه وجهان : الأول : المراد لا تضاروهن فتكونوا معتدين ، يعني فتكون عاقبة أمركم ذلك ، وهو كقوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) أي فكان لهم

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ

وهي لام العاقبة . والثاني : أن يكون المعنى : لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن ، فيئذ 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 فإنه إذا اشتر 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 التكليف 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 تتساحروا في تكاليف الله كما يتساح فيما يكون من باب الهزل والعبث . والثالث : قال أبو الدرداء : كان الرجل يطلق في الجاهلية ، ويقول : طلقت وأنا لاعب ، ويعتق وينكح ، ويقول مثل ذلك ، فأنزله 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 . آيات الله تعالى ، والأقرب هو الوجه الأول ، لأن قوله ( ولا تتخذوا آيات الله هزوا ) تهديد ، والتهديد إذا ذكر بعد ذكر التكليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها ، لا على شيء آخر غيرها . واعلم أنه تعالى لما رغبهم في أداء التكليف بما ذكر من التهديد ، رغبهم 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 ليعظكم 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 تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ ذَلِكَمْ 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 أني لأمر ربي ، اللهم رضيت وسلت 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 : عضل فلان ابنته ، إذا منعها من التزوج ، فهو يعضلها ويعضلها ، بضم الضاد وبكسرهما وأنشد الأخفش :

وان قصادي لك فاصطنعي كرائم قد عضلن عن النكاح

وأصل العضل 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 مريضة معضلة منا بجيش عرمرم  
وأعضل المريض الأطباء أي أعيامهم ، وسميت العضلة عضلة لأن القوى المحركة منشؤها منها ، ويقال : دام عضال . للأمر إذا اشتد ، ومنه قول أوس :

وليس أخوك الدائم العهد بالذي يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا

ولكنه النائي إذا كنت آمنا 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 وهو قوله (فلا تعضلوهن) خطاباً معهم أيضاً ، إذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية : إذا طلقتم النساء أيها الأزواج فلا تعضلوهن أيها الأولياء ، وحينئذ لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلاً ، وذلك يوجب تفكك نظم الكلام ، وتزوية 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 ، والبتة 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 فلأن 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) فهى عن العضل حال حصول التراضى ، ولا يحصل التراضى بالنكاح إلا بعد التصريح بالخطبة ، ولا يجوز التصريح بالخطبة إلا بعد انقضاء العدة ، قال تعالى (ولا تمزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله) . والثاني : أيضا باطل لأن بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة ، فكيف يصرف هذا النهى اليه ، ويمكن أن يجاب عنه بأن الرجل قد يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها ، وتلحقه الغيرة إذا رأى من يخطبها ، وحينئذ يعضلها عن أن ينكحها غيره إما بأن يحدد الطلاق



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

(الحجة الثالثة لهم) قالوا قوله تعالى (أن ينكحن أزواجهن) معناه: ولا تمنعنوهن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجا لمن قبل ذلك، وهذا الكلام لا ينتظم إلا إذا جعلنا الآية خطايا للأولياء، لأنهم كانوا يمنعونهن من العود إلى الذين كانوا أزواجا لمن قبل ذلك، فاما إذا جعلنا الآية خطايا للأزواج، فهذا الكلام لا يصح، ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قوله (ينكحن 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 ولي لا يجوز وبني ذلك الاستدلال على أن الخطاب في هذه الآية مع الأولياء، قال: وإذا ثبت هذا وجب أن يكون التزوج إلى الأولياء لا إلى النساء، لأنه لو كان للمرأة أن تزوج بنفسها، أو توكل من زوجها 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 قادرا على العضل، وإذا كان الولي قادرا 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 سلنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (ولا تعضلوهن) أن يخليها ورأيها في ذلك، وذلك لأن الغالب في النساء الأياهي أن يركن إلى رأي الأولياء في باب النكاح، وإن كان الاستئذان الشرعي لهن، وإن يكن تحت تديبرهم ورأيهم، وحيث يكونون متمكنين من منعهن لتمسكنهم من تزويجهن، فيكون النهي محمولا على هذا الوجه، وهو منقول عن ابن عباس في تفسير الآية، وأيضا ثبوت 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 ينكحن أزواجهن) على أن النكاح بغير ولي جائز، وقال انه تعالى أضاف النكاح إليها اضافة الفعل إلى فاعله، والتصرف إلى مباشره، ونهى الولي عن منعها من ذلك، ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما نهى الولي عن منعها منه، قالوا: وهذا النص متأكد بقوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) وبقوله (فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف وتزويجهن أنفسهن من الكف. فعل بالمعروف، فوجب أن يصح وحققة هذه الاضافة على

المباشر دون الخاطب ، وأيضا 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 أيضا 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 رضى 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 نهي عن عضلهن عن التزوج بالأزواج ، وهذا النهي إنما يحسن في الوقت الذي يمكنها أن تزوج فيه بالأزواج ، وذلك إنما يكون بعد انقضاء العدة ، فهذا هو المراد من قول الشافعي رضى الله عنه ، دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين .

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

(المسألة الأولى) في التراضى 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) لتعدوا) فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما ما لزمه في هذا العقد لصاحبه ، حتى تحصل الصحة الجميلة ، وتدوم الألفة .

(المسألة الثانية) قال بعضهم : التراضى 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) وأيضا أنها بهذا النقصان أرادت إلحاق الشين بالأولياء ، لأن الأولياء يتضررون بذلك لأنهم يعيرون بقلة المهور ، ويتفاخرون بكثرتها ، ولهذا يكتمون المهر القليل حياء ، ويظهرون المهر الكثير رياء ، وأيضا فإن نساء العشيرة يتضررون 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 الكاف في قوله تعالى «ذلك» مع أنه يخاطب جماعة؟  
والجواب: هذا جائز في اللغة، والثنية أيضاً جائزة، والقرآن نزل باللغتين جميعاً، قال تعالى (ذلِكَ مَا عَلِمْتُ ربي) وقال (فذلِكَ الَّذِي لَمُنْتِي فِيهِ) وقال (يوعظُ بِهِ) وقال (ألم أَنهَكَم عن تَلِكِ الشَّجَرَةِ)

(السؤال الثاني) لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم؟

الجواب: لوجوه: أحدها: لما كان المؤمن هو المنتفع به جسن تخصيصه به، كقوله (هدى للمتقين) وهو هدى للكل، كما قال (هدى للناس) وقال (أما أنت منذر من يخشاها، أما 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 يقر بحقيقتها، فإنها إنما تذكر له وتشرح له على سبيل التنبيه والتحذير، ثم قال (ذلِكُمْ أَزْكى لَكُمْ وَأَطْهَرُ) يقال: زكا الزرع إذا نما، فقوله (أزكى لكم) إشارة إلى استحقاق الثواب الدائم، وقوله (وأطهر) إشارة إلى إزالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سبباً لحصول العقاب، ثم قال (والله يعلم وأتمم 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 لانهاية له من المعلومات، فلما كان كذلك صح أن يقول (والله يعلم وأتمم 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 عَنِ تِرَاضٍ 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 تضار الوالدات بأولادهن ولا مولود له بوالدهن وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادوا فصالاً عن تراضٍ منهما وتشاورٍ فلا جناح عليهما﴾  
له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده  
وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادوا فصالاً عن تراضٍ منهما وتشاورٍ 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 عمومته

﴿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 تمة تلك  
الآيات ظاهراً، وسبب التعليق بين هذه الآية وبين ما قبلها أنه إذا حصلت الفرقة حصل التباغض  
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، لاجرم ندب الله الوالدات المطلقات إلى رعاية  
جانب الأطفال، والأهتمام بشأنهم، فقال (والوالدات يرضعن أولادهن) والمراد المطلقات

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

للاجل الرضاع، واعلم أنه يمكن الجواب عن الحجة الأولى أن هذه الآية مشتملة على حكم مستقل بنفسه، فلم يجب تعلقها بما قبلها، وعن الحجة الثانية 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، فوجه تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع

قلنا: النفقة والكسوة يجبان فى مقابلة التمكين، فإذا أشغلت بالحضانة والارضاع لم تفرغ لخدمة الزوج فربما توهم متوهم أن نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع فى خدمة الزوج، قطع 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 يرضعن 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 فأتوهن 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 نفي الوجوب عليها بقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الوالد إلا 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 السكال لرفع التوهم من أنه على مثل قولهم أقام فلان بمكان كذا حولين أو شهرين ، وإنما أقام حولاً وبعض الآخر ، ويقولون : اليوم يومان مذلم أراه ، وإنما يعنون يوماً وبعض اليوم الآخر

(المسألة الثانية) اعلم أنه ليس التحديد بالحولين تحديداً إيجاباً ، وبدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى قال بعد ذلك (لمن أراد أن يتم الرضاعة) فلما علق هذا الإتمام بإرادتنا ثبت أن هذا الإتمام غير واجب . الثاني : أنه تعالى قال (فإن أرادوا فصلاً عن تراض منها وتشاؤراً 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 ، فقدّر 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 فأما إذا اجتمعما 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 ، هذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه ، وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري رضي الله عنهم ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : مدة الرضاع ثلاثون 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 يميز 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 الرضاع 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 للتي 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 بكرأ وما رأيت بها رية، 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، فشاووز في رجها فقال ابن عباس: ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم، ثم ذكر هاتين الآيتين، واستخرج منهما أن أقل الحمل ستة أشهر

أما قوله تعالى (لمن أراد أن يتم الرضاعة) ففيه مسألتان

(المسألة الأولى) قرأ ابن عباس رضي الله عنهما (أن يكمل الرضاعة) وقرئ

(الرضاعة) بكسر الراء

(المسألة الثانية) في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجهاً: 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 الامهات وأنشد للأمون 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 والحق مجرد هذا القدر . الثالث : أنه قيل في تفسير قوله (يا ابن أم) أن المراد منه أن الأم مشفقة على الولد ، فكان الغرض من ذكر الأم تذكير الشفقة ، فكذا ههنا ذكر الوالد بلفظ المولود له تنبيها على أن هذا الولد إنما ولد لأجل الأب ، فكان نقصه 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 بين الطفل وبين رعاية الأم واسطة البتة ، أما رعاية الأب فأنما 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 ، فعنى تكلف الأمر اجتهاد أن يبين فيه أثره وكلفه ألزمه ما يظهر فيه أثره ، والوسع ما يسع الإنسان فيطيقه أخذه ، من سعة الملك أى العرض ، ولوضاق لعجز عنه ، والسعة بمنزلة القدرة . فلهذا قيل : الوسع فوق الطاقة

(المسألة الثانية) المراد من الآية أن أب هذا الصبي لا يكلف الاتفاق عليه وعلى أمه . إلا ما تنسح له قدرته ، لأن الوسع في اللغة ما تنسح له القدرة ، ولا يبلغ استغراقها ، وبين أنه لا يلزم الأب إلا ذلك ، وهو نظير قوله في سورة الطلاق (فإن 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) المتزلة تمسكوا بهذه الآية على أن الله تعالى لا يكلف العباد إلا ما يقدرُونَ 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 مالا قدرة له عليه أولى ثم قال (لا تضار والدته بولدها) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وقتيبة عن الكسائي (لا تضار) بالرفع . والباقون بالفتح . أما الرفع فقال الكسائي والفرأ : انه نسق على قوله (لا تكلف) قال علي بن عيسى : هذا غلط لأن النسق بلا انما هو اخراج اثنائي 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 لا تضار فأدغمت الراء الأولى في الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين . يقال : يضار رجل زيدا ، وذلك لأن أصل الكلمة التضعيف ، فأدغمت إحدى الراءين في الأخرى . فصار لا تضار ، كما تقول : لا تردد ثم تدغم فتقول : لا تردد بالفتح ، قال تعالى (بأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه) وقرأ الحسن (لا تضار) بالكسر وهو جائز في اللغة ، وقرأ أبان عن عاصم (لا تضار) مظهرة الراء مكسورة على أن الفعل لها

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

فان قيل : لم قال (تضار) والفعل لواحد ؟

قلنا لوجوده : أحدها : أن معناه المبالغة ، فان إيذاء من يؤذيك أقوى من إيذاء من لا يؤذيك والثاني لا يضار الأم والآب بأن لا ترضع الأم أو يمنعها الآب وينزعها منها . والثالث : أن المقصود

لكل واحد منهما باضرار الولد إضرار الآخر ، فكان ذلك في الحقيقة مضارة  
 (المسألة الثالثة) قوله (لا تضار والدته 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

(فالقول 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 الضرار ، قال أبو مسلم الأصفهاني  
 هذا القول ضعيف ، لانا إذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والولد أيضاً 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 بتعبده وبنفق ذلك المسال عليه بالمعروف ، ويدفع الضرار  
 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 والقاضي 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 ليلي ، 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. أي الباقي وهو قول سفيان وجماعة  
 ﴿القول الرابع﴾ أراد بالوارث الصبي نفسه الذي هو وارث أبيه المتوفى، فإنه إن كان له  
 مال وجب أجر الرضاعة في ماله، وإن لم يكن له مال أجبرت أمه على إرضاعه، ولا يجبر على نفقة  
 الصبي إلا والدان، وهو قول مالك والشافعي  
 أما قوله تعالى ﴿مثل ذلك﴾ فقيل من النفقة والكسوة عن إبراهيم، وقيل: من ترك الأضرار  
 عن الشعبي والزهرى والضحاك، وقيل: منهما عن أكثر أهل العلم  
 أما قوله تعالى ﴿فإن أرادا فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾ فاعلم أن في  
 الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ في الفصال قولان: الأول: أنه الفطام لقوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون  
 شهرا) وإنما سمي الفطام بالفصال لأن الولد ينفصل عن الاعتداء بلبن أمه إلى غيره من الأقوات  
 قال المبرد: يقال فصل الولد عن الأم فصلا وفصالا، وقرى بهما في قوله (وحمله وفصاله) والفصال  
 أحسن، لأنه إذا انفصل من أمه فقد انفصلت منه، فبينهما فصال، نحو القتال والضراب، وسمي  
 الفصيل فصيلا، لأنه مفصول عن أمه، ويقال: فصل من البلاد إذا خرج عنه وفارقه، قال تعالى  
 (فلبس 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: أنها تدل على أن الفطام قبل الحولين جائز، وبعده أيضا جائز، وهذا القول مروى  
 عن ابن عباس رضي 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 الثاني أن الولد قد يكون ضعيفا  
 فيحتاج إلى الرضاع ويضر به فطمه، كما يضر ذلك قبل الحولين، وأجاب الأولون أن حصول المضرة  
 في الفطام بعد الحولين نادر، وحمل الكلام على المعهود واجب، والله أعلم  
 ﴿القول الثاني﴾ في 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 التراضي

وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم

بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير ﴿٢٢٣﴾

والتشاور في ذلك ، ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد

(المسألة الثانية) اتشاور في اللغة : استجماع الرأي ، وكذلك المشورة ، والمشورة مفعلة منه كالمعونة ، وشرت العسل استخرجته ، وقال أبو زيد : شرت الدابة وأشرتها أى أجريتها لاستخراج جريها ، والشوار متاع البيت ، لأنه يظهر للناظر ، وقالوا : شورته فتشور ، أى بجعله ، والشارة هيئة الرجل ، لأنه ما يظهر من زيه ويبدو من زينته ، والاشارة إخراج ما في نفسك ، وإظهاره للمخاطب 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 ، والاب 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 (لأجناح 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 ارضع ، يقال : أرضعت المرأة الصبي واسترضعها الصبي ، فتعديه إلى مفعولين ، كما تقول : أنجح الحاجة واستنجحت الحاجة والمعنى : أن تسترضعوا المرضع أولادكم ، فحذف أحد المفعولين للاستغناء عنه ، كما تقول

وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ 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 ) أى لأولادكم ، وحذف اللام اجترأ بدلالة الاسترضاع ، لأنه لا يكون إلا للولاد ، ولا يجوز دعوت زيدا وأنت تريد لزيد ، لأنه تليس هنا بخلاف ما قلنا فى الاسترضاع . ونظير حذف اللام قوله تعالى ( وإذا كالوهم أو وزنوهم ) أى 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 تأتى المرأة قبول الولد إيناء للزوج المطلق ، وإباحاشاً له ، ومنها أن تمرض أو ينقطع لبنها ، فعند أحد هذه الوجوه إذا وجدنا مرضعة أخرى وقبل الطفل لبنها ، جاز العدول عن الأم إلى غيرها ، فأما إذا لم نجد مرضعة أخرى ، أو وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها ، فهنا الارضاع واجب على الأم أما قوله تعالى ( إذا سلمت ما آتيتم بالمعروف ) ففيه مسألتان

( المسألة الأولى ) قرأ ابن كثير وحده ( ما آتيتم ) مقصورة الالف ، والباقون ( ما آتيتم ) بمدودة الالف ، أما المد فتقديره : ما آتيتموه المرأة أى أردتم إتيائه ، وأما القصر فتقديره : ما آتيتم به ، فحذف المفعولان فى الأول ، وحذف لفظه « به » فى الثانى لحصول العلم بذلك ، وروى شيان عن عاصم ( ما أو تيتم ) أى ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الأجرة ، ونظيره قوله تعالى ( وأنفقوا بما جعلكم مستخلفين فيه )

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

## الحكم الحادى عشر

عدة الوفاة

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

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

فاذا 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 (ويذرون) معناه : يتركون . ولا يستعمل منه الماضى ولا المصدر استثناء عنه بترك تركا ، ومثله يدع فى رفض مصدره وماضيه ، فهذان الفعلان الغابر والأمر منهما موجودان ، يقال : فلان يدع كذا ويذر ، ويقال : دعه وذره ، أما الماضى والمصدر فغير موجودين منهما ، والأزواج ههنا النساء ، والعرب تسمى الرجل زوجا ، وامرأته زوجا له ، وربما ألحقوا بها الهاء (المسألة الثانية) قوله (والذين) مبتدأ ولا بد له من خبر ، واختلفوا فى خبره على أقوال :

الأول : أن المضاف محذوف والتقدير : وأزواج الذين يتوفون منكم بـ بصن . والثانى : وهو قول الأخصر التقدير : يتربص بعدمه إلا أنه أسقط لظهوره ، كقوله : السمن منوان بدرهم ، وقوله تعالى (ولمن صبر وغفران ذلك لمن عزم الأمور) والثالث : وهو قول المبرد : والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا ، أزواجهم يتربصن ، قال : وإضمار المبتدأ ليس بغريب قال تعالى (قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار) يعنى هو النار ، وقوله (فصبر جميل)

فان قيل : أتم أضمرتم ههنا مبتدأ مضافا ، وليس ذلك شيئا واحداً ، بل شيئا والامثلة التى ذكرتم المضمر فيها شىء واحد .

قلنا : كما ورد اضممار المبتدأ المفرد ، فقد ورد أيضا إضمار المبتدأ المضاف ، قال تعالى (لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد متاع قليل) والمعنى : تقلبهم متاع قليل . الرابع : وهو قول الكسائى والفراء ، أن قوله تعالى (والذين يتوفون منكم) مبتدأ ، إلا أن الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائد اليهم ، بل ببيان حكم عائد إلى أزواجهم ، فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبراً ، وأنكر المبرد

والزجاج ذلك، لأن مجيء المتبدأ بدون الخبر محال

(المسألة الثالثة) قد بينا فيما تقدم معنى التبرص، وبيننا الفائدة في قوله (بأنفسهم) 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 يذكروا الأيام، فاذا أظهرنا الأيام قالوا صمنا خمسة أيام. الثاني: أن هذه الأيام أيام الحزن والمكروه، ومثل هذه الأيام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة، كقولهم: خرجنا ليالي الفتنة، وجئنا 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 انقضت 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 البصري

(المسألة السادسة) اعلم أن هذه العدة واجبة في كل امرأة مات عنها زوجها الا في صورتين: احدهما: أن تكون أمة، فانها تعدت 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: التصنيف في هذه المدة بممكن، وفي وضع الحمل غير ممكن، فظهر الفرق (الصورة الثانية) أن يكون المراد ان كانت حاملا فان عدتها تنقض 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 الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) ومن الناس من جعل هذه الآية مخصصة لعموم قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا) والشافعي 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 حاملا 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 ، فربما 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 الحارث 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 إن بدالي . إذا عرفت هذا الأصل فهنا 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 الكل

(الحكم الثاني) إذا تمت أربعة أشهر وعشر انقضت عدتها ، وإن لم تر عاداتها من الحيض فيها وقال مالك : لا تنقض عدتها حتى ترى عاداتها من الحيض في تلك الأيام ، مثلا إن كانت عاداتها أن تحيض في كل شهر مرة فعليها في عدة الوفاة أربع حيض . وإن كانت عاداتها أن تحيض في كل شهرين مرة فعليها حيضتان ، وإن كانت عاداتها أن تحيض في كل أربعة أشهر مرة فعليها حيضة واحدة . وإن كانت عاداتها أن تحيض في كل خمسة أشهر مرة فهنا تكفيها الشهور . حجة الشافعي رحمه الله أن هذه الآية دلت على أنه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد على هذا القدر فوجب أن يكون هذا القدر كافيا ، ثم قال الشافعي : إنها إن ارتابت استبرأت نفسها من الرية . كما أن ذات الاقراء لو ارتابت وجب عليها أن تحتاط

(الحكم الثالث) إذا مات الزوج فإن كان بقى من شهر الوفاة أكثر من عشرة أيام فالشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالأهله سواء خرجت كاملة أو ناقصة ، ثم تكمل الشهر الأول بالخامس ثلاثين يوما . ثم تضم إليها عشرة أيام . وإن مات وقد بقى 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 بالحول . وإن كانت متقدمة في التلاوة غير أبي مسلم الأصفهاني فإنه أبى 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 إذا قصدت هذا التربص ، والقصد الى التربص لا يحصل إلا مع العلم بذلك ، والآكثرون 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 تربص في أى شيء إلا أننا نقول : الامتناع عن النكاح يجمع 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 ماشئت»

(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 منذراً للكل ، لقوله تعالى (ليكون للمؤمنين 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 وصلحاء المسلمين ، وذلك لأنهن ان تزوجن في مدة العدة وجب على كل واحد منهن عن ذلك ان قدر على المنع ، فان تجوز وجب عليه أن يستعين بالسلطان ، وذلك لأن المقصود من هذه العدة أنه لا يؤمن اشتغال فرجها

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ  
عَلَّمَ اللَّهُ أَنْتُمْ سَتَدْرُكُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا  
مَعْرُوفًا

على ما زوجها الأول، وفي الآية وجه ثالث وهو أنه (لا جناح عليكم) تقديره: لا جناح على النساء  
وعليكم، ثم قال (فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف) أي ما يحسن عقلا وشرعا لأنه ضد المنكر الذي  
لا يحسن، وذلك هو الحلال من الزوج إذا كان مستجمعا لشرائط الصحة، ثم ختم الآية بالتهديد،  
فقال (والله يما تعملون خير)

يقى في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المرأة بقوله تعالى (فيما فعلن في أنفسهن)  
فان ظاهره يقتضى أن يكون المراد منه ما تفرد 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 أبي حنيفة بهذه الآية في جواز النكاح بغير ولى، قالوا: انها إذا  
زوجت نفسها وجب أن يكون ذلك جائزا لقوله تعالى (ولا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن)  
واضافة الفعل إلى الفاعل محمول على المباشرة. لأن هذا هو الحقيقة في اللفظة، وتمسك أصحاب  
الشافعي رضى الله تعالى عنه في أن هذا النكاح لا يصح إلا من الولى، لأن قوله (ولا جناح عليكم)  
خطاب مع الأولياء، ولولا أن هذا العقد لا يصح إلا من الولى، وإلا لما صار مخاطبا بقوله  
(لا جناح عليكم) وبالله التوفيق.

## الحكم الحادى عشر

### خطبة النساء

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

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) التعريض في اللغة ضد التصريح، ومعناه أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة

على مقصوده ، ويصلح للدلالة على غير مقصوده ، إلا أن اشعاره بجانب المقصود أهم وأرجح ، وأصله من عرض الشيء وهو جانبه كأنه يحوم حوله ولا يظهره . ونظيره أن يقول المحتاج للمحتاج اليه : جئتك لأسلم عليك ، ولأنظر الى وجهك الكريم . ولذلك قالوا :

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 قرآن 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 أي ما شأنك . فقولهم : خطب فلان فلانة ، أي سألهأ أمرا وشأنا في نفسها . الثاني : أصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام . يقال : خطب المرأة خطبة لأنه خاطب في عقد النكاح ، وخطب خطبة أي خاطب بالزجر والوعظ ، والخطب : الأمر العظيم ، لأنه يحتاج فيه الى خطاب كثير .

(المسألة الثانية) النساء في حكم الخطبة على ثلاثة أقسام : أحدها : التي تجوز خطبتها تعريضا وتصريحا وهي التي تكون خالية عن الأزواج والعدد لأنه لما جاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا تجوز خطبتها ، بل يستثنى عنه صورة واحدة ، وهي ما روى الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا يخطبن أحدكم على خطبة أخيه» ثم هذا الحديث وإن 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 ، للشافعي ههنا قولان : أحدهما :

أنه يجوز لغير خطبتها ، لأن السكوت لا يدل على الرضا . والثاني : وهو القديم وقول الك : أن السكوت وإن لم يدل على الرضا لكنه لا يدل أيضا على الكراهة ، فربما كانت الرغبة حاصله من بعض الوجوه فنصير هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك القدر من الرغبة

(القسم الثاني) التي لا تجوز خطبتها لاتصريحا ولاتعريضا ، وهي ما إذا كانت منكوحة الغير

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

(القسم الثالث) ان 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 لا تصريحا أما جواز التعريض فقوله تعالى (لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) وظاهرة أنه للتوفى عنها زوجها، لأن هذه الآية مذكورة عقب تلك الآية، أما أنه لا يجوز التصريح، قال الشافعي: لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب أن يكون التصريح بخلافه، ثم المعنى يؤكد ذلك، وهو أن التصريح لا يمتثل خير النكاح، فلا يؤمن أن يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة قبل أو أنها بخلاف التعريض، فإنه 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، فإن عدتها تنقضي بالأشهر، أما هنا تنقضي عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها في هذا الخاطب، وكيفية الخيانة هي أن تخبر باقضاء عدتها قبل أن تنقضي

(القسم الثالث) البائن التي يحل لزوجها نكاحها في عدتها. وهي المختلعة والتي انفسخ نكاحها بعب أو عنة أو اعسار نفقة، فهنا 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 كالتوفى 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 يحد مثلك؟ أو لست بأيم وإذا حلت فأدريني، وذكر سائر المفسرين من ألفاظ التعريض: انك بجميلة وانك لصالحة، وإنك لنافعة، وان من عزمي أن أتزوج، واني فيك لراغب

أما قوله تعالى (أو أكنتم في أنفسكم) فاعلم أن الاكثان الإخفاء والستر، قال الفراء:

للرب في أكنتم الشيء أى سترته لغتان : كفته وأ كفته في الكن وفي النفس بمعنى ، ومنه (وما تكن صدورهم ، ويبيض مكنون) وفرق قوم بينهما ، فقالوا : كنت الشيء إذا صنته حتى لا تصيبه آفة ، وإن لم يكن مستورا يقال : درمكنون ، وجارية مكنونة ، ويبيض مكنون ، مصون عن التدحرج وأما أكنتم فعناه أضمرت ، ويسعمل ذلك في الشيء الذى يخفيه الانسان ويستتره عن غيره ، وهو ضد أعلت وأظهرت ، والمقصود من الآية أنه لا حرج في التعريض للمرأة في عدة الوفاة ولا فيما يضره 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 ستذكرونهن) لأن شهوة النفس إذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهى من العزم والتمنى ، فلما كان دفع هذا الخاطر كالشئ الشاق أسقط تعالى عنه هذا الحرج وأباح له ذلك

ثم قال تعالى (ولكن لاتواعدوهن سرا ، وفيه سؤالان :

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

والجواب : أن السر ضد الجهر والاعلان ، فيحتمل أن يكون السر هنا صفة المواعدة ، على معنى : ولاواعدوهن مواعدة سرية ، ويحتمل أن يكون صفة للعودبه ، على معنى ولاواعدوهن بالشىء الذى يكون موصوفا بوصف كونه سرا أما على التقدير الأول وهو أظهر التقديرين ، فالمواعدة بين الرجل وبين المرأة على وجه السر لا تفك ظاهرا عن أن تكون مواعدة بشىء 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 تَعْزَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ 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 (فيطعم الذى فى قلبه مرض) الثالث : قال الحسن (ولكن لاتواعدوهن سرا) 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 آتممت عدتك أظهرت نكاحك . فآله تعالى نهى عن ذلك . الرابع : أن يكون ذلك نهياً عن أن يسار الرجل المرأة الأجنبية لأن ذلك يورث نوعرية فيها . الخامس : أن يعاهدها بأن لا يتزوج أحدا سواها

أما إذا حملنا السر على الموعود 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 يمتنع 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 سرا والنكاح سبه . وتسمية الشيء باسم سبه جائز  
أما قوله تعالى ﴿إلا أن تقولوا قولاً معروفاً﴾ ففيه سؤال . وهو أنه تعالى بأى شيء علق هذا الاستثناء .

وجوابه : أنه تعالى لما أذن فى أول الآية بالتعريض . ثم نهى عن المسارة معها دفعا للرية والغبية استثنى عنه أن يسارها 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 حلِيم ﴿

اعلم أن في لفظ العزم وجوها: الأول: أنه عبارة عن عقد القلب على فعل من الأفعال، قال تعالى (فاذا عزم فتوكل على الله) واعلم أن العزم إنما يكون عزمًا على الفعل، فلا بد في الآية من اضمحار فعل، وهذا اللفظ إنما يعدي إلى الفعل بحرف «على» فيقال: فلان عزم على كذا إذا ثبت هذا كان تقدير الآية: ولا تعزموا على عقدة النكاح. قال سيويه: 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 فلان يكون النهي متأكدا عن الإقدام على المعزوم عليه أولى

(القول الثاني) أن يكون العزم عبارة عن الإيجاب، يقال: عزمت عليكم أي أوجبت عليكم ويقال: هذا من باب العزائم لا من باب الرخص، وقال عليه الصلاة والسلام «عزمت من عزمت ربنا» وقال «ان الله يحب أن توثى رخصه كما يحب أن توثى عزائم» 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 قوله (ولا تعزموا عقدة النكاح) أي لا تحققوا ذلك ولا تنشئوه، ولا تفرغوا منه فعلا، حتى يبلغ الكتاب أجله، وهذا القول هو اختيار أكثر المحققين

(القول الثالث) قال القفال رحمه الله: إنما لم يقل: ولا تعزموا على عقدة النكاح، لأن المعنى: لا تعزموا عليهن عقدة النكاح، أي لا تعزموا عليهن أن يعقدن النكاح، كما تقول: عزمت عليك أن تفعل كذا

فأما قوله تعالى (عقدة النكاح) فاعلم أن أصل العقد الشد، والعهود والإنكحة تسمى عقودا لأنها تعقد كما يعقد الحبل

أما قوله تعالى (حتى يبلغ الكتاب أجله) ففي الكتاب وجهان: الأول: المراد منه: المكتوب والمعنى: تبلغ العدة المفروضة آخرها، وصارت منقضية: والثاني: أن يكون الكتاب نفسه في معنى الفرض كما قوله (كتب عليكم الصيام) فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته، وإنما حسن أن يعبر عن معنى «فرض» بلفظ «كتب» لأن ما يكتب يقع في 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 لَهُنَّ فَرِيضَةً  
وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِّ 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 الإنسان 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 متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين) اعلم أن أقسام المطلقات أربعة: أحدها: المطلقة التي تكون مفروضاً لها ومدخولاً 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 عتنتن ثلاثة قروء.

(والقسم الثاني) من المطلقات ما لا يكون مفروضاً لها ولا مدخولاً بها، وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية، وذكر أنه ليس لها مهر، وأن لها المتعة بالمعروف

(والقسم الثالث) من المطلقات: التي يكون مفروضاً لها، ولكن لا يكون مدخولاً 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 فتمتوهن

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



وذلك لأن الأمة بجمعة على أن الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل، فالموطوءة بنكاح صحيح أولى بهذا الحكم، فهذا التقسيم تبييه على المقصود من هذه الآية، ويمكن أن يعبر عن هذا التقسيم بعبارة أخرى، فيقال: إن عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال، ثم ذلك البدل إما أن يكون مذكورا أو غير مذكور، فإن كان البدل مذكورا، فإن حصل الدخول استقر كله، وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الآية، وإن لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق، وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى في الآية التي تليها عقيب هذه الآية، فإن لم يكن البدل مذكورا فإن 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، وإن 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 كثيراً من أصحابنا يتمسكون 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 فإن هناك يثبت الجناح، قالوا: وحكم الاستثناء اخراج مالوا له 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، ويكفى 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 الميمين على المرة الواحدة فقط، فثبت أن هذا اللفظ لا يتناول حالة الجمع، وأما الاستثناء الذي ذكره فنقول: يشكل هذا بالأمر فإنه 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 والكسائي (تمسوهن) بالالف على المفاعلة، وكذلك في الأحزاب والباقرن (تمسوهن) بغير ألف، حجة حمزة والكسائي أن بدن كل واحد يمس بدن صاحبه ويمسسان جميعاً وأيضاً يدل على ذلك قوله تعالى (من قبل أن يتاسا) وهو اجماع وحجة الباقرين إجماعهم على قوله (ولم يمسسني بشر)

ولأن أكثر الألفاظ في هذا المعنى جاء على المعنى بفعل دون فاعل ، كقوله (لم يطمئن) 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 يتأسا) فلمراد به الماسة التي هي غير الجماع . وهي حرام في الظهار ، وبعض من قرأ (تمسوهن) 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 نفي 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 جميعاً لم يجب المهر ، وهذا كلام ظاهر الا أنا 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 أثقالهن وأثقالا مع أثقالهن) إذا ثبت أن الجناح هو الثقل ، ولزوم أداء المال ثقل ، فكان جناحا ، ثبت 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) نفي 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 المنق 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 أوجب نصف المفروض، وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم، فيلزم أن يكون الجناح المنق هناك هو المثبت ههنا، فلما كان المثبت ههنا هو لزوم المهر وجب أن يقال: الجناح المنق 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: لامهر 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 وبفروضها 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) انفقوا على أن المراد من المسيس في هذه الآية الدخول، قال أبو مسلم: وإنما كنى تعالى بقوله (تمسوهن) عن المجامعة تأدياً للعباد في اختيار أحسن الألفاظ فيما يتخاطبون به. والله أعلم أما قوله تعالى (أو تفرضوا لهن فريضة) فالمعنى يقدر لها مقداراً من المهر يوجب 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 لا مهر 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 للإيجاش بالفراق

(المسألة الثانية) مذهب الشافعي وأبي حنيفة أن المتعة واجبة ، وهو قول شريح والشعبي والزهري ، وروى عن الفقهاء السبعة من أهل المدينة أنهم كانوا لا يرونها واجبة ، وهو قول مالك لنا قوله تعالى (ومتعوهن) وظاهر الأمر للإيجاب ، وقال (وللمطلقات متاع) فجعل ملكا لمن أوفى معنى الملك ، وحجة مالك أنه تعالى قال في آخر الآية (حقا على المحسنين) فجعل هذا من باب الاحسان وانما يقال : هذا الفعل احسان إذا لم يكن واجبا ، فان وجب عليه أداء دين فأداه لا يقال : انه أحسن ، وأيضا قال تعال (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 التنب بل الوجوب

(المسألة الثالثة) أصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير باق بل منقضيا عن قريب ، ولهذا يقال : الدنيا متاع ، ويسمى التلذذ تمعاً لا لقطعاه 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

كثراً ، واتسعت حاله ، ويقال : أوسع كذا أى وسعه عليه ، ومنه قوله تعالى (وانا لموسعون) وقوله (قدره) أى قدر إمكانه وطاقته ، فحذف المضاف ، والمقدر 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 الشئ بالشئ . أئدره قدراً ، وقدرت على الأمر أقدر عليه قدرة ، كل هذا يجوز فيه التحريك والتسكين ، يقال : هم يختصمون فى القدر والقدر ، وخدمته بقدر كذا ويقدر 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 أوجها 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 : أ كثر 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 فمنهم 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 تمتعاً 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 فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الزَّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٣٧»

لأنه معرفة ، والعامل فيه الظرف ، وقيل : نصب على القطع  
وأما قوله (على المحسنين) في سبب تخصيصه بالذكر وجوه : أحدها : أن المحسن هو الذي ينتفع بهذا البيان : كقوله (أما 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) مذهب 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 نائماً ، 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 لابد من إضمار آخر ليمتد الكلام ، فإما أن يضمر (فنصف ما فرضتم) ناقط ، أو يضمر (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 اللوجوب 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 إتياء كل المهر قد تقدمت  
 كقوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً) لحمل 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  
 بعله الافضاء ، وهي الخلوة ، والافضاء مشتق من الفضاء ، وهو المكان الخالي ، فعلبتنا 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» وإن 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 رأيتي ولا خدمته، ولا استمتع بي، فكيف آخذ 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 يبد الولي هو عقد النكاح، فإذا عقد حصلت العقدة، لأن بناء النعلة يدل على المفعول، كالأكلة واللقمة، وأما المصدر فالعقد كالأكل واللقم، ثم من المعلوم أن العقدة الحاصلة بعد العقد في يد الزوج لا في يد الولي. والثالث: أن قوله تعالى (الذي بيده عقدة النكاح) معناه الذي بيده عقدة نكاح ثابت له لا لغيره، كما أن قوله (ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى) أى 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 فأكل 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، أوجب 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 . وثانها : سماه عفوا على طريق المشاكلة . وثالثها : أن العفو قد يراد به التسهيل ، يقال : فلان وجد المال عفوا صفوا ، وقد بينا وجه هذا القول في تفسير قوله تعالى (فن عني له من أخيه شيء) وعلى هذا عفوا الرجل أن يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة أجاب القائلون بأن المراد هو الولي عن السؤال الأول بأن صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الاعلى بعض التقديرات ، والله تعالى ندب الى العفو مطلقا ، وحل المطلق على المقيد خلاف الأصل ، وأجابوا عن السؤال الثاني أن العفو الصادر عن المرأة هو الإبراء وهذا عفو في الحقيقة أما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى عفوا ؟

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 المغايبه ، علمنا أن المراد منه غير الزوج . وأجاب الأولون بأن سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة تنبيهه على المعنى الذى من أجله يرغب الزوج في العفو ، والمعنى : الا أن يعفو أو يعفو الزوج الذى حبسها بأن ملك عقدة نكاحها عن الأزواج ثم لم يكن منها سبب في الفراق وانما فارقت الزوج ، فلا جرم كان حقيقا بأن لا ينقصها من مهرها ويكفل لها صداقها

(الحجة الثالثة) للقائلين بأنه هو الولي ، هو أن الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح ، وذلك لان 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 إيجاد 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 دينارا ، والظاهر أن النساء إنما يرجعن في مهماتهن وفى معرفة مصالحنهن إلى أقوال الأولياء . والظاهر أن كل ما يتعلق بأمر التزوج فان المرأة لا تخوض

فيه ، بل تقوضه بالكلية الى رأى الولى ، وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولى وبسعيه  
فلهذا السبب أضيف العفو الى الأولياء .

﴿وأما الحجة الثانية﴾ وهى قولهم : الذى بيد الولى عقد النكاح لا عقدة النكاح ، قلنا : العقدة  
قديراد بها العقد قال تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح) سلينا أن العقدة هى المعقودة لكن تلك المعقودة إنما  
حصلت وتكونت بواسطة العقد ، وكان عقد النكاح فى يد الولى ابتداء ، فكانت عقدة النكاح فى يد الولى  
أيضاً بواسطة كونها من نتائج العقد ومن آثاره

﴿وأما الحجة الثالثة﴾ وهى قوله : ان المراد من الآية الذى بيده عقدة النكاح لنفسه ، بجوابه : أن  
هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ ، لأنه إذا قيل : فلان فى يده الأمر والنهى والرفع والحفض ، فلا يراد  
به أن الذى فى يده أمر نفسه ونهى نفسه ، بل المراد أن فى يده أمر غيره ونهى غيره ، فكذا ههنا  
﴿المسألة الثانية﴾ للشافى أن يتمسك بهذه الآية فى بيان أنه لا يجوز النكاح إلا بالولى ، وذلك  
لأن جمهور المفسرين أجمعوا على أن المراد من قوله (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) اما الزوج  
واما الولى ، وبطل حمله على الزوج ، لما بينا أن الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح ، فوجب  
حمله على الولى

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (بيده عقدة النكاح) هذا يفيد الحصر لأنه إذا قيل : بيده الأمر والنهى  
معناه أنه بيده لا بيد غيره ، قال تعالى (لكم دينكم) أى لا لغيركم ، فكذا ههنا بيد الولى 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 للفظ وفى المعنى ، أما فى اللفظ فلا نك  
تقول : قائم . ثم تريد التأنيث فتقول : قائمة . فاللفظ الدال على الذكر هو الأصل ، والدال على  
المؤنث فرع عليه ، وأما فى المعنى فلا نك الحال 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 لََّ قَاتِنِينَ ﴿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 تقرباً إليه . 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 ، وأيضاً إذا كلف الرجل أن يبذل لها مهراً 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 يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة ، فقال (ان الله بما تعملون بصير)

### الحكم الرابع عشر

#### حكم الصلاة

قوله تعالى ﴿حافظوا على الصلوات والصلوة 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 هبة 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 اشتغال 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 إن قوله تعالى (والصلاة 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 إلى تلك الثلاثة عدد آخر يحصل به للجموع 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 ، ونين 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 (وحين تصبحون) أراد صلاة الصبح (وعشيا) أراد به صلاة العصر (وحين تظهرون) صلاة الظهر

(الآية الثانية) قوله (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى 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 آناه 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 ، أعني 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 لذكرى) فن 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 الذي أمرك بالصلاة ، وهذا كقوله (فاذكروني أذكركم) وفي الحديث «احفظ الله يحفظك» الثاني : أن تكون المحافظة بين المصلي والصلاة ، فكانه قيل : احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة ، واعلم أن حفظ الصلاة للمصلي على ثلاثة أوجه : الأول : أن الصلاة تحفظه عن المعاصي ، قال تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) فن حفظ الصلاة حفظته الصلاة عن الفحشاء . والثاني : أن الصلاة تحفظه من البلياء والمحن ، قال تعالى (واستعينوا بالصبر والصلاة) وقال تعالى (وقال الله إني معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة) ومعناه : اني معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة . والثالث : أن الصلاة تحفظ صاحبها ، وتشفع له عليها ، قال تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله) ولأن الصلاة فيها القراءة ، والقرآن يشفع لقارئه ، وهو شافع مشفع وفي الخبر «انه تجيء البقرة وآل عمران كأنهما عمادتان فيشهدان ويشفعان» وأيضا في الخبر «سورة الملك تصرف عن المتجهد بها عذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك عليه» والله أعلم

### (المسألة الثالثة) اختلفوا في الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب

(فالقول الأول) أن الله تعالى أمر بالمحافظة عليها ، ولم يبين لنا أنها أى صلاة هي ، وإنما قلنا : انه لم يبين لأنه لو بين ذلك لكان إما أن يقال : انه تعالى بينها بطريق قطعي ، أو بطريق ظني والأول باطل لأن بيانه اما أن يكون بهذه الآية ، أو بطريق آخر قاطع ، أو خبر متواتر ، ولا يمكن أن يكون البيان حاصلا في هذه الآية ، لأن عدد الصلوات خمس ، وليس في الآية ذكر لأولها وآخرها ، وإذا كان كذلك أمكن في كل واحدة من تلك الصلوات أن يقال : إنما هي الوسطى ، واما أن يقال : بيان حصل في آية أخرى أو في خبر متواتر ، وذلك مفقود ، وأما بيانه بالطريق الظني وهو خبر الواحد والقياس فغير جائز ، لأن الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات ، وهذه المسألة ليست كذلك ، ثبت أن الله تعالى لم يبين أن الصلاة الوسطى ما هي ؟ ثم قالوا : والحكمة فيه أنه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد ، مع أنه تعالى لم بينها ، جوز المرء في كل صلاة يؤديها أنها هي الوسطى ، فيصير ذلك داعيا إلى أداء الكل على نعت الكمال والتمام ، ولهذا السبب أخفى الله تعالى ليلة القدر في رمضان ، وأخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة ، وأخفى اسمه الأعظم في جميع الأسماء ، وأخفى وقت الموت في 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 لحافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ، ثم قال الربيع : لو علمتها بعينها لكنت محافظاً لها ومضيعا 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 طلوع 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 كمتوسط 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 بفضلها ، 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 تعاقب بالليل والنهار ، فلا تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد إلا في صلاة الفجر ، ثبت 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 ثبت بالاجبار الصباح القنوت فيها إلا الصبح ، فدل على أن المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة الصبح السابع : لاشك أنه تعالى إنما أفردا بالذكر لاجل التأكيد ، ولا شك أن صلاة الصبح أحوج الصلوات إلى التأكيد ، إذ ليس في الصلاة أشق منها ، لأنها تجب على الناس في 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 طاعتهم الشريفة وعبادتهم 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 التكبير الأولى منها مع الجماعة خير من الدنيا وما فيها . وثالثها : أنه ثبت بالاجبار الصحيحة أن صلاة الصبح مخصوصة بالأذان مرتين : مرة قبل طلوع الفجر ، ومرة أخرى بعده ، وذلك لأن المقصود من المرة الأولى إيقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا للوضوء . ورابعها : أن الله تعالى سهاها بأسماء ، فقال في بنى إسرائيل (وقرآن الفجر) وقال في النور (من قبل صلاة الفجر) وقال في الروم (وحين 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 لني خسر) فإنا إذا سلنا أن المراد منه القسم بصلاة العصر لكن في صلاة الفجر تأكيد ، وهو قوله (أقم الصلاة طرفي النهار) وقد بينا أن هذا التأكيد لم يوجد في العصر .

وسادسها : أن التوب في أذان الصبح معتبر ، وهو أن يقول بعد الفراغ من الجعلتين : 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 كلهم أمواتاً ، فصاروا أحياء ، فإذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الأمر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورحمته حيث أزال عنهم ظلمة الليل ، وظلمة النوم والعفلة ، وظلمة الجز والخيرة ، وأبدل الكل بالاحسان ، فلأ العالم من النور ، والأبدان من قوة الحياة والعقل والفهم والمعرفة ، فلا شك أن هذا الوقت أليق الأوقات بأن يشتغل العبد بأداء العبودية ، وإظهار الخضوع والذلة والمسكنة ، ثبت 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 ، فحرصنا 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 شافقاً عليهم لو قوعه في وقت القبولة وشدة الحر ، فصرف المبالغة اليه أولى ، وعن زيد بن ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلى بالمهاجرة . وكانت أثقل الصلوات على أصحابه ، وربما لم يكن وراه إلا الصف والصفان ، فقال عليه الصلاة والسلام «لقد هممت أن أخرج 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 العشي . الخامس : قال أبو العالية : صليت مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ، فلما فرغوا سألتهم عن الصلاة الوسطى ، فقالوا التي صليتها . 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 الهجرة . 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 . اتسع : 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 ، وقنادة ، 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 لفى خسر) فدل على أنها أحب الساعات الى الله تعالى . الثالث : أن العصر بالتأكيد 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 بطولوع 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) في 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 نهائية 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 يياض 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 ابتدأ جبريل عليه السلام بامامة فيها ، وإذا كان الظهر أول الصلوات كان الوسطى هي المغرب لا محالة

(القول السابع) أنها صلاة العشاء ، قالوا لأنها متوسطة بين صلاتين لا يقصران . المغرب والصبح ، وعن عثمان بن عفان رضي 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 فإنه يستدعي 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 إنما 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 أحكمتنا هذا الاشتقاق في تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في المقدار كالمغرب فإنه ثلاث ركعات ، وهو متوسط بين الاثنين وبين الأربع ، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في الصفة ، وهي صلاة الصباح ، فإنها تقع في وقت ليس بغاية في الظلمة ولا غاية في الضوء .

الجواب : أن الخلق الفاضل إنما يسمى وسطا لا من حيث أنه خلق فاضل ، بل من حيث أنه يكون متوسطاً بين رذيلتين هما طرفا الإفراط والتفريط ، مثل الشجاعة فإنها خلق فاضل ، وهي متوسطة بين الجبن والتهور ، فيرجع حاصل الأمر إلى أن لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ، ومجازي في الخلق الحسن ، والفعل الحسن من حيث أن 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

جوابه : أن الظهر ليست بوسط في الحقيقة ، لأنها تؤدي بعد الزوال ، وهذا قد زال الوسط .

وأما قوله : نعمله على الصبح لكون وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلّة وبين وقت النور ، أو على المغرب لكون عددها متوسّطا بين الاثنين والأربعة  
جوابه : 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 ، فغنى 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 وقادة 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 وآدابها ، وهو زجر لمن لم يبال كيف صلى تخفف واقتصر على ما يجزى . وذهب إلى أنه لا حاجة لله إلى صلاة العباد ، ولو كان كما قال لوجب أن لا يصلى 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 هبة الله تعالى ، وكان أحدهم إذا قام إلى الصلاة يهاب ربه فلا

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمْتُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا  
تَعْلَمُونَ ﴿٢٣٩﴾

يلتفت ولا يقلب الحصى، ولا يبعث بشيء من جسده، ولا يحدث نفسه بشيء من الدنيا حتى ينصرف  
(القول الخامس) «القفوت» 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،  
والإصاير تقدير الآية: وقوموا لله قائمين، اللهم إلا أن يقال: وقوموا لله مديمين لذلك القيام فينتد  
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 مخصصاً 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 مديمين على ذلك القيام في أوقات وجوبه واستجابته، والله تعالى أعلم  
قوله تعالى ﴿فان خفتم فرجالا أو ركبانا فإذا أمتم فادكروا الله كما علمكم ما لم  
تكونوا تعلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما أوجب المحافظة على الصلوات والقيام على أداؤها بأركانها وشروطها، بين  
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(رجلا)

(المسألة الثانية) قال الواحدي رحمه الله. معنى الآية: فان خفتم عدواً أخذف المقول لاحاطة  
العلم به، وقال صاحب الكشاف: 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) في 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 ونارس ، قال القفال : ويقال انه إنما يقال راكب ان كان على جمل ، فأما من كان على فرس فانما 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 ، يومثون بالركوع والسجود ، ويحملون السجود أخفض من الركوع ، ويحترزون عن الصيحات لأنه لا ضرورة إليها ، وقال أبو حنيفة : لا يصل المسائي 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 فلتكلم 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 لاتسقط عند الخوف ، ولا يجوز له أيضاً أن يتكلم حال الصلاة بكلام أجنبي ، أو يأتي بصيحات لاضرورة اليها . والثالث : أعمال الجوارح فنقول : أما القيام والقعود فساقطان عنه لاحالة ، وأما الاستقبال فساقط على مايناه ، وأما الركوع والسجود فالايما . قائم مقامهما ، فيجب أن يجعل الايما النائب عن السجود أخفض من الايما . النائب عن الركوع ، لأن هذا القدر يمكن ، وأما ترك الطهارة فغير جائز لأجل الخوف ، فانه يمكنه التطهير بالماء أو التراب ، انما الخلاف في أنه إذا وجد الماء وامتنع عليه الترضى 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 فانه 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 فاما أن يكون في قتال واجب ، أو مباح ، أو محظور ، أما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الأصل في صلاة الخوف ، وفيه نزلت الآية ، ويلتحق به قتال أهل البغي ، قال تعالى (فقاتلوا التي تبغي حتى توفى 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 ، فانه يجب الدفع لتلايكون إخلالاً بحق الاسلام

إذا عرفنا هذا فنقول : أما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محترم ، فانه 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 : لايجوز لأن حرمة الزوج أعظم ، أما القتال المحظور فانه لايجوز فيه صلاة الخوف ، لأن هذا رخصة . والرخصة إعانة ، والمعاصي 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 بيته الاعسار، فلهم أن يصلوا هذه الصلاة، لأن قوله تعالى (وان خفتُم) 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 مشروعاً والله أعلم

(المسألة السابعة) روى عن ابن عباس رضي 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 أمنتُم) فالمعنى بزوال الخوف الذي 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 إلى ذكر الله)

(والقول الثاني) (فاذكروا الله) أي فاشكروه لأجل إنعامه عليكم بالآمن، طعن القاضى في هذا القول وقال: إن هذا الذكر لما كان معلقاً بشرط مخصوص، وهو حصول الآمن بعد الخوف لم يكف حمله على ذكر يلزم مع الخوف والآمن جميعاً على حد واحد، ومعلوم أن مع الخوف يلزم الشكر، كما يلزم مع الآمن، لأن في كلا الحالين نعمة الله تعالى متصلة، والخوف ههنا من جهة الكفار لا من جهته تعالى، فالواجب حمل قوله تعالى (فاذكروا الله) على ذكر يختص بهذه الحالة

(والقول الثالث) أنه دخل تحت قوله (فاذكروا الله) الصلاة والشكر جميعاً، لأن الآمن بسبب الشكر محدد يلزم فعله مع فعل الصلاة في أوقاتها

أما قوله تعالى (كما علمكم) فيان إنعامه علينا بالتعليم والتعريف، وأن ذلك من نعمه تعالى، ولو لا 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 إلى ما قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة

وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ 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 الموضع ، كما حسن قوله : سلام عليكم ،  
وخير بين يديك . والثاني : أن يكون قوله (وصية لأزواجهن) مبتدأ ، ويضم له خبر ، والتقدير  
فعلهم وصية لأزواجهن ، ونظيره قوله (نصف 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 ، أي تسير سير البريد . الثالث : تقديرها : أئزم  
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 مقييات غير مخرجات . والثانى : انتصب بنزع الخافض ، أراد من غير إخراج  
 (المسألة الثانية) فى هذه الآية ثلاثة أقوال : الأول : وهو اختيار جمهور المفسرين . أنها  
 منسوخة ، قالوا : كان الحكم فى ابتداء الإسلام أنه إذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شىء  
 إلا النفقة والسكنى سنة ، وكان الحول عزيمة عليها فى الصبر عن التزوج ، ولكنها كانت مخيرة فى  
 أن تعتد ان شاءت فى بيت الزوج ، وان شاءت خرجت قبل الحول ، لكنها متى خرجت سقطت  
 نفقتها ، هذا جملة ما فى هذه الآية ، لانا ان قرأنا (وصية) بالرفع ، كان المعنى : فعملهم 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 . والثانى : السكنى إلى الحول ، ثم  
 أنزل تعالى أنهم ان خرجن فلا جناح عليكم فى ذلك ، فثبت أن هذه الآية توجب أمرين : أحدهما :  
 وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة . والثانى : وجوب الاعتداد سنة ، لأن وجوب السكنى  
 والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزواج آخر فى هذه السنة ، ثم ان الله تعالى نسخ  
 هذين الحكيم ، أما الوصية بالنفقة والسكنى فلأن القرآن دل على ثبوت الميراث لها ،  
 والسنة دلت على أنه لا وصية لوارث ، فصار بجمع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة  
 بالنفقة والسكنى فى الحول ، وأما وجوب العدة فى الحول فهو منسوخ بقوله (يترصن  
 بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) فهذا القول هو الذى اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين  
 من المفسرين

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

(القول الثالث) وهو قول أبى 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 التى ضربها الله تعالى لهن (فلا حرج فىنا فعلن فى أنفسهن من معروف)  
 أى نكاح صحيح ، لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة ، قال : والسبب أنهم كانوا فى زمان الجاهلية

يوصون بالنفقة والسكنى حولاً كاملاً ، وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول ، فبين الله تعالى في هذه الآية أن ذلك غير واجب ، وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل ، واحتج على قوله بوجه : أحدها أن النسخ خلاف الأصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان . الثاني : أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ في النزول ، وإذا كان متأخراً عنه في النزول كان الأحسن أن يكون متأخراً عنه في التلاوة أيضاً ، لأن هذا الترتيب أحسن ، فاما تقدم الناسخ على المنسوخ في التلاوة ، فهو وإن 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 ، وهنا 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 الاضرار فليس إضراركم أولى من إضرارها ، ثم على تقدير أن يكون الاضرار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الآية ، وعند هذا يشهد كل عقل سليم بأن إضرار أبي مسلم أولى من إضراركم ، 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 ويذرون 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) المعتدة عن فرقة الوفاة لانفقة لها ولا كسوة ، حاملا كانت أو حائلا ، وروى عن علي عليه السلام وابن عمر رضي الله عنهما ، أن لها النفقة إذا كانت حاملا ، وعن جابر وابن عباس رضي 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 رضي 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 أنى أرجع الى أهلى، فانزوجى ما تركنى 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 فقول: 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 سؤالنا فقالوا: الله تعالى ذكر الوفاة ثم أمر بالوصية، فكيف يوصى المتوفى؟ وأجابوا عنه بأن المعنى: والذين يقاربون الوفاة يبنى 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

وَاللِّطَافَاتِ مَتَاعٍ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿٢٤١﴾ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ  
آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٤٢﴾

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

### الحكم السادس عشر

قوله تعالى ﴿وللطائف متاع بالمعروف حقا على المتقين كذلك بين الله لكم آياته  
لعلكم تعقلون﴾

يروى أن هذه الآية إنما نزلت لأن الله تعالى لما أنزل قوله تعالى (ومتعوهن) إلى قوله  
(حقا على المحسنين) قال رجل من المسلمين. ان أردت فعلت، وإن لم أرد لم أفعل، فقال تعالى  
(وللطائف متاع بالمعروف حقا على المتقين) يعني على كل من كان متقيا 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 الميسر، وهذه المسألة قد ذكرناها في تفسير قوله  
تعالى (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره)

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

قلنا: هناك ذكر حكما عاما، وههنا ذكر حكما عاما

﴿والقول الثاني﴾ أن المراد بهذه المتعة النفقة، والنفقة قد تسمى متاعا، 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 أحيهم إن 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 التردد 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) أى عليك، ثم إن هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به، وفيما لا يكون كذلك، فقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداءً: ألم تر إلى ما جرى على فلان، فيكون هذا ابتداءً تعريف، فعلى هذا يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة إلا بهذه الآية، ويجوز أن تقول: 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 وأمة، إلا أنه وقع الابتداء بالخطاب معه. كقوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لدينهن)

(المسألة الثالثة) دخول لفظ «إلى» في قوله تعالى (ألم تر إلى الذين) يحتمل أن يكون لأجل أن «إلى» عندهم حرف للاتهام كقولك: من فلان إلى فلان، فمن علم بتعليم معلم، فكأن ذلك المعلم أوصل ذلك المتعلم إلى ذلك المعلوم وأنها 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 بقي من المرضى: هؤلاء أحرص منا، لو صنعنا ما صنعوا النجونا من الأمراض والآفات، ولئن وقع الطاعون ثانياً خرجنا فوق وهربوا وهم بضعة وثلاثون ألفاً، فلما خرجوا من ذلك الوادى، ناداهم ملك من أسفل الوادى وآخر من أعلاه، أن موتوا، فهلكوا وبليت أجسامهم، فربهم 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 تكنتى لحماً ودماً ، فصارت لحماً ودماً ، ثم قيل : ناد ان الله يأمرك أن تقومي ققامت ، 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 ، يخافوا القتال وقالوا للملكهم : 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 ، فخرجوا من كثرتهم ، فحظروا عليهم حظائر ، فأحيام 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 حزقيال النبي عليه السلام ندب قومه الى الجهاد فكرهوا وجبنوا ، فأرسل الله عليهم الموت ، فلما كثرت فيهم خرجوا من ديارهم فراراً من الموت ، فلما رأى حزقيال 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 فأحيام الله تعالى

أما قوله تعالى (وهم الوف) 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 الألف جمع الكثرة ، ولا يقال في عشرة فادونها ألف

(والقول الثانى) أن الألف جمع آلاف كقعود وقاعد ، وجلوس وجالس ، 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 في 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 (ولتجنبنهم 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) فإذا صح الأحياء بالقول ، فكذا القول في الامامة

﴿والقول الثاني﴾ أنه تعالى أمر الرسول أن يقول لهم : موتوا . وأن يقول عند الأحياء ما روينا عن السدى ، ويحتمل أيضا ما روينا 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 فلأن تركيب 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 دلالاته على النبوة ، وأما عند أصحابنا فإنه يجوز إظهار خوارق العادات لكرامة الولي ، ولسائر الأغراض ، فكأن هذا الحصر باطلا ، ثم قالت المعتزلة : وقد روى أن هذا الأحياء 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 الأحياء 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 الأحوال والشدائد ، فهؤلاء الذين أماتهم الله ثم أحياهم ، لا يخلو إيمان يقال أنهم عاينوا الأحوال والأحوال التي معها صارت معارفهم ضرورية ، وأما ما شاهدوا شيئاً من تلك الأحوال بل الله تعالى أماتهم بغتة ، كالنوم الحادث من غير مشاهدة الأحوال البتة ، فإن كان الحق هو الأول ، فعند ما أحياهم يمتنع أن يقال : أنهم نسوا تلك الأحوال ونسوا ما عرفوا به ربهم بضرورة العقل ، لأن الأحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل ، فكان يجب أن تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الأحياء ، وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف ، كما أنه لا يبقى التكليف في الآخرة ، وأما 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 يمانون بالأحوال عند القرب من الموت ، والله أعلم بحقائق الأمور

(المسألة الرابعة) قال قتادة : إنما أحياهم ليستوفوا بقية آجالهم ، وهذا القول فيه كلام

كثير ، وبحث طويل

أما قوله تعالى (إن الله لذو فضل على الناس) ففيه وجوه : أحدها : أنه تفضل على أولئك الأقسام 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 بعد 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 كفوراً)



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 : أحياهم ثم أمرهم بأن يذهبوا الى الجهاد ، لانه 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 لثلا 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 ان فررتم من الموت أو القتل وإذا لا تمتعون إلا قليلا) فشجعهم على القتال الذي به وعد إحدى الحسينين ، إما في العاجل الظهور على العدو ، أو في الآجل الفوز بالخلود في النعيم ، والوصول الى ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين أما قوله تعالى ﴿في سبيل الله﴾ فالسبيل هو الطريق ، وسميت العبادات سبيلا الى الله تعالى من حيث ان الانسان يسلكها ، ويتوصل الى 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) أى هو يسمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد ، وفي تنفير الغير عنه ، وعليم بما في صدوركم من البواعث والأغراض وان ذلك الجهاد لغرض الدين أو لعاجل الدنيا

قوله تعالى ﴿من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة والله يقبض

ويبسط واليه ترجعون﴾

في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى لما أمر بالقتال في سبيل الله ، ثم أردفه بقوله (من ذا الذى 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 الانفاق (والقول الثاني) أن هذا الكلام مبتدأ لاتعلق 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 مالا 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 مثلاها في الجنة؟ قال: نعم. قال: وأم الدرداء معي؟ قال: نعم. قال: والصدية معي؟ قال: نعم. فتصدق بأفضل حديقته، وكانت تسمى الخينية، 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 وسلوها، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: كم من نخلة رداح، تدلى عروقها في الجنة لأبي الدرداء

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

(والقول الثاني) أن المراد من هذا القرض الانفاق الواجب في سبيل الله، واحتج هذا القائل على قوله بأنه تعالى ذكر في آخر الآية (وإليه 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 أنبئت) 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 لآلنق وأعطى. فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الانفاق، وقد روى

عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «من لم يكن عنده ما يتصدق به فليعلن اليهود فإنه له صدقة»  
 (المسألة الثانية) اختلفوا في أن إطلاق لفظ القرض على هذا الاتفاق حقيقة أو مجاز، قال  
 الزجاج: إنه 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 أبي الصلت:  
 كل امرئ سوف يجزى قرضه حسنا أو سيئا أو مدينا كالذى ذانا

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  
 شيئا ليرجع اليه مثله، وههنا المنفق فى سبيل الله، إنما ينفق ليرجع اليه بدله إلا أنه جعل الاختلاف  
 بين هذا الاتفاق 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  
 الاتفاق هو الضعف. وثالثها: أن المال الذى يأخذه المستقرض لا يكون ملكا له، وههنا هذا  
 المال المأخوذ ملك لله، ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله قرضا، والحكمة فيه التنبيه على أن  
 ذلك لا يضيع عند الله، فكما أن القرض يجب أدائه ولا يجوز الاخلال به، فكذا الثواب  
 الواجب على هذا الاتفاق واصل إلى المكلف لا محالة، ويروى أنه لما نزلت هذه الآية قالت  
 اليهود: ان الله فقير ونحن أغنياء، فهو يطلب منا القرض، وهذا الكلام لا تقبهم وحقهم،  
 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: فسامعنى قوله تعالى (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا) ولاى فائدة جرى الكلام  
 على طريق الاستفهام

قلنا: ان ذلك فى الترغيب فى الدعاء إلى الفعل أقرب من ظاهر الأمر

أما قوله تعالى (قرضا حسنا) ففيه مسألتان

(المسألة الأولى) قال الواحدى: القرض فى هذه الآية اسم لامصدر، ولو كان مصدرا

لكان ذلك إقرضا

(المسألة الثانية) كون القرض حسنا محتمل وجوها: أحدها: أراد به حلالا عاصلا لا يختلط

به الحرام ، لأن مع الشبهة يقع الاختلاط ، ومع الاختلاط ربما قبح الفعل . وثانيها : أن لا يتبع ذلك الاتفاق 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 مسألان :

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (فيضاعفه) أربع قراءات : أحدها : قرأ أبو عمرو ونافع وحزمة والكسائي (فيضاعفه) بالالف والرفع . والثاني : قرأ عاصم (فيضاعفه) بالالف 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 لا على اللفظ ، لأن المعنى يكون قرصاً 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﴾ فمنهم من ذكر فيه قدراً معيناً ، وأجود ما يقال فيه : أنه القدر المذكور في قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله لئن جبه أنبت سبع سنابل) فيقال : يحمل المجمع على المفسر لأن كلنا الآيتين وردتا في الاتفاق ، 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 ولم هو؟ 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 باتفاق المال الفقر فلينفق المال في سبيل الله ، فانه سواء أنفق أو لم ينفق فليس له إلا الفقر ، وإن كان تقديره الغنى فلينفق فانه سواء أنفق أو لم ينفق فليس له إلا الغنى والسعة وبسط اليد . فعلى كلا التقديرين يكون اتفاق 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 يبذل

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذِ قَالُوا لَنَبِيِّهِمْ أَتَبَعْتُ  
لَنَا مَلَكًا نُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا  
قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ  
عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ 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 ) يعني يقبض القلوب حتى لا تقدم على هذه الطاعة ، ويبسط بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ، ثم قال ( واليه ترجعون ) والمراد به إلى حيث لاحاكم 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 والردط والجيش ، وجمعه أملاء . قال الشاعر :

وقال لها الأملاء من كل معشر وخير أقاويل الرجال سديدها

وأصلها من الملء . وهم الذين يملأون العيون هبة ورواء ، وقيل : هم الذين يملأون المكان إذا حضروا . وقال الزجاج : الملا الرؤساء . سموا بذلك لأنهم يملأون القلوب بما يحتاج إليه ، من قولهم : ملأ الرجل يملأ ملاءة فهو مليء .

قوله تعالى ﴿ إذا قالوا لنبي لهم ابعث لنا به 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 ، وهي أنهم لما أمروا بالقتال نكثوا وخالفوا فدمهم الله تعالى عليه ، ونسبهم إلى الظلم والمقصود منه أن لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الامة على المخالفة ، وأن يكونوا مستمرين في القتال مع أعداء الله تعالى

(المسألة الثانية) لاشك أن المقصود الذي ذكرناه حاصل ، سواء علمنا أن ذلك النبي من كان من أولئك ، وأن أولئك الملا من كانوا أو لم نعلم شيئا 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 السدي ، هو شمعون ، سمته أمه بذلك ، لأنها دعت الله تعالى أن يرزقها ولداً فاستجاب الله تعالى دعائها ، فسمته شمعون ، يعني سمع دعائها فيه ، والسين تصير شيئا بالعبرانية ، وهو من ولد لاوى بن يعقوب عليه السلام

(المسألة الثالثة) قال وهب والسكبي : ان المعاصي كثرت في بني إسرائيل ، والخطايا اعظمت فيهم ، ثم غلب عليهم عدوهم ، فسبى كثيرا من ذراريهم ، فسألوا نبيهم ملكا تنظم 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 قرى. (نقاتل) بالنون والجزم على الجواب ، وبالنون وبالرفع على أنه حال ، أى ابعث 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 الاعرابي أنهم يقولون : هو عسى بكذا . وهذا يقوى «عسيتم» بكسر السين ، ألا ترى أن عسى بكذا . مثل حرى وشحيع ، وطعن

أبو عبيدة في هذه القراءة فقال لوجاز 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 مدة ، وهي خفيفة فلا تحتاج إلى خفة أخرى .

(والجواب الثاني) هب أن القياس يقتضى جواز (عسى ربكم) الا أنا ذكرنا أنهما لغتان ، فله أن يأخذ بالبعثتين فيستعمل احدهما في موضع ، والأخرى في موضع آخر

(المسألة الثانية) خبر (هل عسىتم) 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 ومظنون ، وأراد بالاستفهام التقرير ، وثبت أن المتوقع كأن 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 بعلة 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 جمحلا استفهام ، كأنه قال : مالنا ترك 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 ؟ فلما ذهب إلى معنى المنع حسن إدخال أن فيه قال تعالى (ما منعك 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 ﴿فلسا كتب عليهم القتال تولوا﴾ فاعلم أن في الكلام محذوفات تقديره : فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا ، وكتب عليهم القتال ، فتولوا ، أما قوله (الاقليلا منهم) فهم الذين عبروا النهر ، وسيأتي ذكرهم ، وقيل : كان عدد هذا القليل ثلاثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل بدر ( والله عليم بالظالمين) أى هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالفه ربه ولم يف بمقابل من ربه ، وهذا هو الذى يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك (وقاتلوا في سبيل الله) فكأنه تعالى أكد وجوب ذلك بأن ذكر قصة بنى 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 بعثا على الجهاد ، وأن يستمر كل مسلم على القيام بذلك والله أعلم

قوله تعالى ﴿وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتى 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 ، كجالوت ، وداود وإنما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته ، وزعموا أنه من الطول لما وصف به من البسطة في الجسم ، ووزنه ان كان من الطول فعלות ، وأصله طولوت ، الا أن امتناع صرفه يدفع أن يكون منه . الا أن يقال : هو اسم عبراني وافق عربيا 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 بسبط معين من أسباط بني إسرائيل ، وهو سبط لاوي 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 فلهذا السبب أنكروا كونه ملكاً لهم ، وزعموا أنهم أحق بالملك منه ، ثم أنهم أكدوا هذه الشبهة بشبهة أخرى ، وهي قولهم : ولم يؤت سعة من المال ، وذلك إشارة إلى أنه فقير . واختلفوا فقال وهب : كان دباغاً ، وقال السدي : كان مكارياً ، وقال آخرون . كان سقاء .

فان قيل : ما الفرق بين الواووين في 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 بوجه . 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 تجوز الكذب على الأنبياء عليهم السلام ، يقتضى رفع الوثوق بقولهم ، وذلك يقدر في ثبوت نبوتهم ورسالتهم ، وإذا ثبت صدق الخبر ، ثبت أن الله تعالى خصه بالملك ، وإذا ثبت ذلك كانت طمناً 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 احتجى 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 ، فأطههم 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) تقرير

هذا الجواب أنهم طعنوا في استحقاقه للملك بأمرين: أحدهما: أنه ليس من أهل بيت الملك. الثاني: أنه قصير، 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 الكالات الحقيقية، والمال والجاه ليسا كذلك. والثاني: أن العلم والقدرة من الكالات الحاصلة لجوهر 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 الاتفاح به في حفظ مصلحة البلد، وفي دفع شر الأعداء آتم من الاتفاح بالرجل النسيب الغنى إذ لم يكن له علم بضبط المصالح، وقدرة على دفع الأعداء، فثبت بما ذكرنا أن اسناد الملك إلى العالم القادر، أولى من اسناده إلى النسيب الغنى 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 الجسدية

(الوجه الثالث) في الجواب عن الشبهة قوله تعالى (وإنه 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 (وإنه واسع عليم) وفيه ثلاثة أقوال: أحدها: أنه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة، وسعت رحمته كل شيء، والتقدير: أتم طعنتم في ظلوت بكونه فقيراً، والله تعالى واسع الفضل والرحمة، فاذا 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  
 مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٤٨﴾ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ  
 مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ  
 إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ  
 وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا اللَّهَ كَمِ مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةً غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةٌ  
 بِأَذْنِ 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، ويحیی 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 نبيهم 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 فانه مني إلا من اغترف  
 غرفة بيده فشرى منه إلا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقه لنا اليوم بحالوت  
 وجنوده قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فتنه قليلة غلبت فتنه كثيرة بأذن الله والله  
 مع الصابرين)

اعلم أن ظاهر الآية المقدمة يدل على أن أولئك الأقسام كانوا مقرين بنبوته النبي الذي كان فيهم

لان 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 لكالم رحمة بالخلق ، ضم إلى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام ، ويدل أيضا على أن طالوت فضبه الله تعالى للملك ، وإكثار الدلائل من الله تعالى جاز ، ولذلك أنه كثرت معجزات موسى عليه السلام ، ومحمد عليه الصلاة والسلام ، فلهذا قال تعالى (وقال لهم نبيهم ان آية ملكه أن يأتكم التابوت) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) أن محيى 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 بقى في أيدي بني اسرائيل ، 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 ، فلبسوا 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 تغوط ابتلاه الله تعالى بالواسير ، فعمل 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 ، فعلوا أن ذلك دليل على كونه ملكا لهم ، فذلك هو قوله تعالى (ان آية ملكه أن يأتكم التابوت) والأتان على هذا مجاز ، لأنه أتى به ولم يأت هو فنسب إليه توسعا . كما يقال : رحمت 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 اسرائيل . ثم قال نبي ذلك القوم : ان آية ملك طالوت أن يأتكم 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 الايتان 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 إيتان التابوت معجزة ، ثم فيه احتمالان : أحدهما : أن يكون بحى . التابوت معجزاً ، وذلك هو الذى قررناه . 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 ويفلقوا 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 (يا أيكم 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 اتابوت اما أن يكون فعلوتاً أو فاعولاً ، والثانى مرجوح . لأنه يقل فى كلام العرب لفظ يكون فاؤه 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 تكون على سبيل التحدى ، وهذا كان على سبيل التحدى . فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات

والجواب : لا يبعد أن يكون ذلك معجزة لنبى 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 ، وهي مصدر وقع موقع الاسم ، نحو : القضية والبقية والعزيمة

(المسألة الثانية) اختلفوا في السكينه ، وضبط الأقوال فيها أن نقول : المراد بالسكينه اما أن يقال انه كان شيئا حاصلًا في التابوت أو ما كان كذلك

(والقسم الثاني) هو قول أبي بكر الأصم فانه قال : آية ملكه أن يأتيكم 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 بالكلية

(وأما القسم الأول) وهو أن المراد من السكينه شيء كان موضوعًا في التابوت ، وعلى هذا ففيه أقوال : الأول : وهو قول أبي مسلم أنه كان في 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 . الثاني : وهو قول علي عليه السلام : كان لها وجه كوجه الانسان ، وكان لها ريح هفافة : والثالث قول ابن عباس رضى الله عنهما : هي صورة من زبرجد أو ياقوت ، لها رأس كرأس الهر ، وذنب كذنبه ، فاذا صاح كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فاذا وقف وقفوا ونزل النصر

(والقول الرابع) وهو قول عمرو بن عبيد : ان السكينه التي كانت في التابوت شيء لا يعلم واعلم أن السكينه عبارة عن الثبات والأمن ، وهو كقوله في قصة الغار (فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين) فكذا قوله تعالى (فيه سكينه من ربكم) معناه الأمن والسكون

واحتج القائلون بأنه حصل في التابوت شيء بوجهين : الأول : أن قوله (فيه سكينه) يدل على كون التابوت ظرفًا للسكينه . والثاني : وهو أنه عطف عليه قوله (وبقية مما ترك آل موسى) فكما أن التابوت كان ظرفًا للبقية ، وجب أن يكون ظرفًا للسكينه

والجواب عن الأول : أن كلمة «في» كما تكون للظرفية فقد تكون لاسيية قال عليه الصلاة والسلام «في النفس المؤمنة مائة من الابل» وقال «في خمس من الابل شاة» أى بسببه فقوله في هذه الآية (فيه سكينه) أى بسببه تحصل السكينه

والجواب عن الثاني : 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 مزاراً من مزامير 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 ﴿فلا 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، فلا 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 فصلاً وفاصل الرجل شريكه وأمرأته فصلاً، ويقال للفظام فصل، لأنه يقطع عن الرضاع، وفصل عن المكان 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 الكثيرة إنها 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 أبني إلا الشاب النشيط الفارغ

فاجتمع اليه من اختار ثمانون ألفاً

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 ، لكنه تحمله من نبي الوقت ، وعلى هذا التقدير لا يلزم أن يكون طالوت نبياً ، ويحتمل أن يكون من قبل نفسه ، فلا بد من وحي أتاه عن ربه ، وذلك يقتضى أنه مع الملك كان نبياً

﴿ والقول الثاني ﴾ أن قائل هذا القول هو النبي المذكور في أول الآية ، والتقدير : فإفصل

طالوت بالجنود قال لهم نبيهم (إن الله مبتليكم بنهر) ونبي ذلك الوقت هو اشموبيل عليه السلام

﴿ المسألة الثانية ﴾ في حكمة هذا الابتلاء وجهان : الأول : قال القاضي : كان مشهوراً من بني

إسرائيل أنهم يخالفون الأنبياء والملوك مع ظهور الآيات الباهرة فأراد الله تعالى إظهار علامة قبل لقاء العدو ، يتميز بها من يصبر على الحرب من 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) الثاني : أنه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في النهر أقوال : أحدها : وهو قول قتادة والربيع ، أنه نهر بين الأردن وفلسطين

والثاني : وهو قول ابن عباس والسدي : أنه نهر فلسطين ، قال القاضي : والتوفيق بين القولين أن النهر الممتد من بلد إلى بلد قد يضاف إلى أحد البلدين

﴿ القول الثالث ﴾ وهو الذي رواه صاحب الكشف أن الوقت كان قيظاً فسلكوا مفازة

فسألو الله أن يجرى لهم نهر فقال : إن الله مبتليكم بما اقترحتموه من النهر

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله (مبتليكم بنهر) أي تمتحنكم امتحان العبد كما قال (انا خلقنا الانسان من

نطفة أمشاج بنبليه) ولما كان الابتلاء بين الناس إنما يكون لظهور الشيء ، وثبت أن الله تعالى لا يثيب ، ولا يعاقب على علمه . إنما يفعل ذلك بظهور الأفعال بين الناس . وذلك لا يحصل إلا بالتكليف لاجرم سمي التكليف ابتلاء ، وفي لغتان بلا يبلو ، وابتلى يبتلى . قال الشاعر :

ولقد بلوتك وابتليت خليفتي ولقد كفاك مودتي بتأدي

فجاء بالفتين

﴿ المسألة الخامسة ﴾ نهر ونهر بتسكين الهاء ، وتحريكها لغتان ، وكل ثلاثي حشوه حرف



من حروف الحلق فانه يحىء على هذين ، كقولك : صخر وصخر ، وشعر وشعر ، وقالوا : بحر  
وبحر ، وقال الشاعر :

كأتما خلقت كفاه من حجر فليس بين يديه والندى عمل  
برى التيمم فى بر وفى بحر مخافة أن يرى فى 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 فى كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه  
الاحتراز عنه ، وأن لا يشربه . والثانى : أن من جعل الماء فى 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 المنوع 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  
يبحث ؟ قال أبو حنيفة لا يبحث إلا إذا كرع من النهر ، حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر  
وشربه لا يبحث ، لأن الشرب من الشيء هو أن يكون ابتداء شربه متصلاً بذلك الشيء ، وهذا  
لا يحصل إلا بأن يشرب من النهر ، وقال الباقر إذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه

يحت ، لأن ذلك وإن كان مجازاً إلا أنه مجاز معروف مشهور  
إذا عرفت هذا فنقول : ان قوله (فن شرب منه فليس مني) ظاهره أن يكون النهي مقصوراً  
على الشرب من النهر ، حتى لو أخذه بالكوز وشربه لا يكون داخل تحت النهي ، فلما كان هذا  
الاحتمال قائماً في اللفظ الأول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الابهام ، فقال (ومن لم يطعمه  
فانه مني) أضاف الطعم والشرب إلى الماء لا إلى النهر إزالة لذلك الابهام  
أما قوله (إلا من اعترف غرة بيده) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (غرة) بفتح الغين ، وكذلك يعقوب  
وخطف ، وقرأ عاصم وابن عامر وحزمة والكسائي بالضم ، قال أهل اللغة الغرة بالضم الشيء القليل  
الذي يحصل في الكف ، والغرة 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  
كالقمة ، 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 : غرة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره ، والغرة بالضم اسم ملء  
الكف أو ما اعترف به .

(المسألة الثانية) قوله (إلا من اعترف) استثناء من قوله (فن شرب مني) وهذه الجملة  
في حكم المتصلة بالاستثناء ، إلا أنها قدمت في الذكر للعناية  
(المسألة الثالثة) قال ابن عباس رضي الله عنهما : كانت الغرة يشرب منها هو ودوابه  
ومحتمه ، ويحمل منها .

وأقول : هذا الكلام يحتمل وجهين : أحدهما : أنه كان مأذوناً أن يأخذ من الماء ماشاء مرة  
واحدة ، بغرة واحدة ، بحيث كان المأخوذ في المرة الواحدة يكفيه ودوابه وخدمه ، ولأن يحمله  
مع نفسه . والثاني : أنه كان يأخذ القليل إلا أن الله تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفي لكل هؤلاء ،  
وهذا كان معجزة لبي ذلك الزمان ، كما أنه تعالى كان يروى الخلق العظيم من الماء القليل في زمان  
محمد عليه الصلاة والسلام

أما قوله تعالى (فشريوا منه إلا قليلا منهم) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ أبو والاعمش (إلا قليل) قال صاحب الكشاف : وهذا بسبب ميلهم  
إلى المعنى ، وإعراضهم عن اللفظ ، لأن قوله (فشريوا منه) في معنى : فلم يطيعوه ، لا جرم حمل عليه

كانه 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 أهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر ، وأن كل من شرب منه فإنه لا يكون مأذونا في هذا القتال ، وكان في قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال ، لاجرم أقدموا على الشرب ، فتميز الموافق عن المخالف ، والصديق عن العدو ، ويرى 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 الاغتراف ، وأما الذين شربوا وخالفوا أمر الله فأسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يروا ، وبقوا على شط النهر ، وجنبوا على لقاء العدو ، وأما الذين أطاعوا أمر الله تعالى ، فقبض عليهم 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 رجلا

أما قوله (فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طائفة 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 (فمن شرب منه فليس مني) أي ليس من أصحابي في سفرى . كالرجل الذى يقول لغيره : لست أنت منا في هذا الأمر . قال : ومعنى (فشربوا منه) أى ليتسبوا به إلى الرجوع ، وذلك لفساد دينهم وقلوبهم

(الحجة الثالثة) أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصى والمتمرد ، حتى يصر فهم عن نفسه ويرد هم 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 وجنوده) 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: إن طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف إلا كثرون ذكر المتخلفون أن عذرنا في هذا التخلف أنه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فنحن معذورون في هذا التخلف، أقصى ما في الباب أن يقال: إن الفاء في قوله (فلما جاوزه) تقتضي أن يكون قولهم (لا طاقة لنا اليوم بجالوت) إنما وقع بعد المجاوزة، إلا أننا نقول: يحتمل أن يقال: إن طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم تخلفوا وما جاوزوه، سألهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك، وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من المكاملة، ويحتمل أن يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة، وعلى هذا التقدير فلا شك أيضا زائل

(والجواب الثاني) أنه يحتمل أن يقال: المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين: بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه، ومنهم من كان شجاعا قويا للقلب 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 وجنوده) 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: أضقت الشيء إطاقة وطاقة. ومثلها أطاع إطاعة، والاسم الطاعة، وأغار يغير إغارة والاسم الغارة. وأجاب يجيب إجابة والاسم الجابة وفي المثل: أساء سمعا فأساء جابة. أي 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 الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» وهؤلاء المؤمنون لما وطنوا 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) أى: ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة، وذلك لأن أحدا لا يعلم عاقبة أمره، فلا بد أن يكون ظاناً راجياً وإن 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 الذى عمله طاعة. لأنه ربما أتى فيه بشئ من الرياء والسعنة، ولا يكون بنية خالصة فينبذ 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 يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم) أن المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين أنه كان فى التابوت كتب إلهية نازلة على الأنبياء المتقدمين، دالة على حصول النصر والظفر لطالوت وجنوده، ولكنه ما كان فى تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل فى المرة الأولى أو بعدها. فقوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) يعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا وعد الله بالنصر والظفر. وإنما جعله ظناً لا يقينا لأن حصوله فى الجملة وإن كان قطعاً إلا أن حصوله فى 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 فى تأكيد 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 بحالوت وجنوده) والمعنى أنه لا عبرة بكثرة العدد إنما العبرة بالتأييد الإلهي، والنصر السماوي. فإذا جاءت الدولة فلا مضرة فى القلة والذلة، وإذا جاءت المحنة فلا منفعة فى 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 وَثَبَّتْ أقدامَنَا  
وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٥٠﴾

أصل الفته من قولهم : فأوت رأسه بالسيف ، وفأيت إذا قطعت ، فالفته الفرقة من الناس ، كأنها  
قطعة منهم

(المسألة الثالثة) قال انفراد : لو ألغيت من ههنا جاز في فته الرفع والنصب والحفض ، أما  
النصب فلأن «كم» بمنزلة عدد فنصب ما بعده نحو عشرين رجلا ، وأما الحفض فتقدير دخول  
حرف «من» عليه ، وأما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كأنه قيل : كم غلبت فته  
وأما قوله ( والله مع الصابرين ) فلا شبهة أن المراد المعونة والنصرة ، ثم يحتمل أن يكون هذا  
قولا للذين قالوا ( كم من فته قليلة ) ويحتمل أن يكون قولا من الله تعالى ، وإن كان الأول أظهر  
قوله تعالى ( ولما برزوا للجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا 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 فرروا مع العوام والضعفاء أنه كم من  
فته قليلة غلبت فته كثيرة باذن الله . وأوضحوا أن الفتح والنصرة لا يحصلان إلا باعانة الله .  
لا جرم لما برز عسكر طالوت إلى عسكر جالوت ورأوا القلة في جانبهم ، والكثرة في جانب  
عدوهم ، لا جرم اشتغلوا بالدعاء والتضرع . فقالوا ( ربنا أفرغ علينا صبرا ) ونظيره ما حكى الله  
عن قوم آخرين أنهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين ( وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير )  
إلى قوله ( وما كان قولهم إلا أنب 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

عدواً قال «اللهم إني أعوذ بك من شرورهم وأجعلك في نحورهم» وكان يقول «اللهم بك أصول  
وبك أجول»

(المسألة الثالثة) الإفراغ الصب ، يقال : أفرغت الاناء إذا صببت مافيه ، وأصله من  
الفراغ ، يقال : فلان فارغ معناه أنه خال مما يشغله ، والإفراغ إخلاء الاناء عما فيه ، وإنما يخلو  
بصب كل مافيه

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 إفراغ الاناء هو إخلاؤه ، وذلك يكون بصب كل مافيه ، فعنى : أفرغ علينا صبراً ، أى  
أصبب علينا أتم صب وأبلغه

(المسألة الرابعة) اعلم أن الأمور المطلوبة عند المحاربة مجموع أمور ثلاثة : فأولها : أن يكون  
الإنسان صبوراً على مشاهدة المخاوف والأمور الهائلة ، وهذا هو الركن الأعلى للتحارب ، فإنه  
إذا كان جباناً لا يحصل منه مقصود أصلاً . وثانيها : أن يكون قد وجد من الآلات والأدوات  
والاتفاقات الحسنة بما 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 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 ، أجاز القاضي عنه بأن المراد  
من الصبر وثبتت 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 يلطف ببعض أعدائهم في معرفة بطلان مآمهم عليه فيقع بينهم الاختلاف والتفرق ويصير  
ذلك سبباً لجرأة المؤمنين عليهم . وثالثها : أن يحدث تعالى فيهم وفي ديارهم وأمالهم من ابتلاء مثل

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ  
 مَا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو  
 فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ «٢٥١»

الموت والوباء، وما يكون سبباً لاشتغالهم بأنفسهم، ولا يتفرغون حينئذ للحاربة، فيصير ذلك  
 سبباً لجرأة المسلمين عليهم. ورابعها أن يتلهم 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 الكلام القاضي

والجواب عنه من وجهين: الأول: أنا بينا أن الصبر عبارة عن القصد إلى السكون، والثبات  
 عبارة عن السكون، فدلّت هذه الآية على أن إرادة العبد ومراده من الله تعالى، وذلك يبطل قولكم  
 وأتم 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 طلبها من الله فائدة  
 وإن كان لها أثر في الترجيح فعند صدور هذه الأسباب المرجحة من الله يحصل الرجحان، وعند  
 حصول الرجحان يتمتع الطرف المرجوح. فيجب حصول الطرف الراجح، لأنه لا خروج عن  
 طرفي التقيض وهو المطلوب والله أعلم

قوله تعالى ﴿فهزموم 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 ورحمتهم ظن من قال (كم من فئة قليلة غلبت  
 فئة كثيرة باذن الله وهزموم باذن الله) وأصل الهزم في اللغة الكسر. يقال سقاه منهزم إذا  
 تشقق مع جفاف. وهزمت العظم أو القصبة هزما. والهزيمة نقرة في الجبل أو في الصخرة. قال



سفيان بن عيينة في زمزم : هي هزمة جبريل ، يريد هزمها برجله فخرج الماء ، ويقال : سمعت هزمة الرعد كأنه صوت فيه تشقق ، ويقال للسحاب : هزيم ، لأنه يتشقق بالمطر ، وهزم الضرع وهزمه ما يكر 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 رضى الله عنهما : ان داود عليه السلام كان راعياً وله سبعة اخوة مع طالوت ، فلما أبطأ خبر اخوته على أيهم ايشا ، أرسل ابنه داود اليهم ليأتيه بخبرهم ، فأتاهم وهم في المصاف ، وبدرجالوت 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 الألف ؟ فسكتوا ، فذهب إلى ناحية من الصف ليس فيها اخوته فر به طالوت وهو يحرض الناس ، فقال له داود : ما تصنعون بمن يقتل هذا الألف ؟ فقال طالوت : أنكحه ابنتي ، وأعطيه نصف ملكي ، فقال داود : فأنا خارج اليه ، وكان عادته أن يقاتل بالقلع الذئب والاسد في الرعي ، وكان طالوت عارفاً بجلادته ، فلما هم داود بأن يخرج إلى جالوت مر بثلاثة أحجار ، فقلن : يا داود خذنا معك ففينا مئة 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 يتمتع 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 عبده الذين قاموا بخدمة شاقه ، يغلب على الظن أن ذلك الانعام لأجل تلك الخدمة ، وقال الأكثرون : 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 عقب 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 الآكثرون: 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 يعث فيهم نبياً، وكان يملك عليهم ملكا، فكان ذلك الملك ينفذ أمور ذلك النبي، وقد كان نبي ذلك الزمان اشمويل، وملك ذلك الزمان طالوت، فلما توفي اشمويل أعطى الله تعالى النبوة لداود، ولما مات طالوت أعطى الله تعالى الملك لداود، فاجتمع الملك والنبوة فيه

(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 ملكا عظيما) 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 حالا 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 تأخرا في الذكر كان أعلى حالا وأعظم رتبة أما قوله تعالى (وعله مما يشاء) ففيه وجوه: أحدها: أن المراد به ما ذكره في قوله (وعلناه صنعة لبوس لكم لتحسنكم من بأسكم) وقال (وألناه الحديد أن اعمل سابغات وقدر في السرد) وثانيها: أن المراد كلام الطير والنمل، قال تعالى حكاية عنه (علنا منطلق الطير) وثالثها: أن المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك، فانه ما ورث الملك من آبائه، لأنهم ما كانوا ملوكا بل كانوا رعاة. ورابعها: علم الدين، قال تعالى (وآتينا داود زبوراً) وذلك لأنه كان حاكما بين الناس فلا

بد وأن يعلمه الله تعالى كيفية الحكم والقضاء.. وخامسها: الألحان الطيبة، ولا يعد حمل اللفظ على الكل

فان قيل: انه تعالى لما ذكر انه آناه الحكمة، وكان المراد بالحكمة النبوة، فقد دخل العلم في ذلك. فلم ذكر بعده (عله بما يشاء)

قلنا: المقصود منه التنبيه على أن العبد قط لا يفتنى 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 بحالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده، وبما كان من داود من قتل جالوت، بين عقيب ذلك جملة تشتمل كل تفصيل في هذا الباب، وهو 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 وافتهما عاصم وحمزة والكسائي وابن عامر اليحصبي على دفع الله بغير ألف، الا أنهم قرؤا (ان الله يدفع عن الذين آمنوا) بالألف، وقرأ نافع (ولولا دفاع الله) و (ان الله يدفع) بالألف

إذا عرفت هذه الروايات فقول: أما من قرأ (ولولا دفع الله، إن الله يدفع) فوجهه ظاهر. وأما من قرأ (ولولا دفاع الله، إن الله يدفع عن الذين آمنوا) فوجه الاشكال فيه أن المدافعة مفاعلة، وهي عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعاً لصاحبه ومانعاً 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 دفاعاً ودفاعاً، كما تقول: كتبه كتباً وكتاباً قالوا: وفعال كثير ايحي. مصدراً للثلاثي من فعل وفعل، تقول: جمع جماحا، وطمح طمحا، وتقول: لقيته لقاء. وقتت قياما، وعلى هذا التأويل 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 ومكالحات، فحسن الاخبار عنه بلفظ المدافعة، كما قال (يحاربون الله ورسوله، وشاقوا الله) وكما قال (قاتلهم الله) ونظائره 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 (بعض) 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 ، فذلك 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 والبيانات . 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 البيعة) وفي موضع آخر (ويدروا 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 لذلك ولا يطعن ذلك لهذا ، ولا يبني هذا لذلك ، ولا ينسج ذلك لهذا . لا تتم مصلحة الانسان الواحد ، ولا تتم الا عند اجتماع جمع في موضع واحد ، فلهذا قيل : الانسان مدني بالطبع . ثم ان الاجتماع بسبب المنازعة المفضية الى المخاصمة أولا . والمقاتلة ثانيا ، فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق ، لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات ، فالأنبياء عليهم السلام الذين أتوا من عند الله بهذه الشرائع ، هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم الآفات عن الخلق فان الخلق ماداموا يقعون 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 كالأبد 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 ، فالأمر أميره فهو منهزم ، ومالا حارس له فهو ضائع» ولهذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ، ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله (لفسدت الأرض) أي لغاب على أهل الأرض القتل والمعاصي ، وذلك يسمى فساداً قال الله تعالى (ويملك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد) وقال (أتريد أن تقتلني كما قتلت نفساً بالأمس ان تريد إلا أن تكون جباراً في الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين) وقال (إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد) وقال (أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض) وقال (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس) وهذا التأويل يشهد له قوله في سورة الحج (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد)

(الاحتمال الرابع) ولولا دفع الله بالمؤمنين والبرار عن الكفار والفساد ، لفسدت الأرض ولهلكت بمن فيها ، وتصديق هذا ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «يدفع بمن يصلي من أمي عن لا يصلي ، ومن يزني عن لا يزني ، ومن يصوم عن لا يصوم ، ومن يحج عن لا يحج ، ومن يجاهد عن لا يجاهد ، ولو اجتمعوا على ترك هذه الأشياء لما أنظرهم الله طرفة عين» ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية ، وما يدل على صحة هذا القول من القرآن قوله تعالى (وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحاً) وقال تعالى (ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات) إلى قوله (ولو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذاباً أليماً) وقال (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم) ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله (لفسدت الأرض) أي لأهلك الله أهلها لكثرة الكفار والعصاة

(والاحتمال الخامس) أن يكون اللفظ محمولا على الكل ، لأن بين هذه الأقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة . فإذا حملنا اللفظ عليه دخلت الأقسام بأسرها فيه

(المسألة الثالثة) قال القاضي : هذه الآية من أقوى ما يدل على بطلان الجبر ، لأنه إذا 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 في زوال الفساد وذلك لأن على قولهم الفساد إنما لا يقع بسبب أن لا يفعل الله تعالى ولا يتخلقه لا لأمر يرجع إلى الناس والجواب : أن الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد ، فإذا 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: لو لم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى، لم يكن دفع المحققين شر المبطلين 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: يجعل 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 الألو ف، وإماتهم وإحيائهم وإمليك طالوت، وإظهار الآية التي هي نزول التابوت من السماء، وغلب الجبارة 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 عظيم لجبريل عليه السلام. وهو كقوله (ان الذين

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ولو شاء الله ماقتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلقوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ماقتلوا ولكن الله يفعل ما يريد ﴿٢٠٣﴾

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 ﴾ أى باليقين الذى لا يشك فيه أهل الكتاب، لأنه فى 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 تلوها عليك بالحق. أى يجب أن يعلم أن نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى، وليس بسبب إلقاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكهنة 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 فى بنى 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، لاعلى سبيل الاكراه، فلا عتب عليك فى خلافهم وكفرهم، والوبال فى ذلك يرجع عليهم فيكون تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم فيما يظهر من الكفار والمناقضين، ويكون قوله ﴿ وانك لمن المرسلين ﴾ كالتفنيه على ذلك

﴿ تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ولو شاء الله ماقتل الذين من بعدهم من بعد

ماجاتهم البيئات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ماقتلوا 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 وإسماعيل وإسحق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم . والثاني : أن المراد منه من تقدم ذكرهم في هذه الآية كشمس بن داود وطالوت علي قول من يجعله نبياً والقول الثالث ، وهو قول الأصم : تلك الرسل الذين أرسلهم الله لدفع الفساد ، الذين اليهم 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 أنباً 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 نأهم من قومهم ما ذكرناه بعد مشاهدة المعجزات ، وأنت رسول مثلهم فلا تحزن على ماترى من قومك ، فلو شاء الله لم تختلفوا أتم وأولئك ، وإلكن ما قضى الله فهو كائن ، وما قدره فهو واقع ، وبالجملة فالملقود من هذا الكلام تسلياً 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) فإلما كان رحمة لكل العالمين لزم أن يكون أفضل من كل العالمين

(الحجة الثانية) قوله تعالى (ورفعناك ذكرك) فقيل فيه لأنه قرن ذكر محمد بذكره في كلمة



الشهادة ، وفي الأذان ، وفي التشهد ، ولم يكن ذكر سائر الأنبياء كذلك .

(الحجة الثالثة) أنه تعالى قرن طاعته بطاعته ، فقال (من يطع الرسول فقد أطاع الله) وبيعته ببيعته فقال (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم) وعزته بعزته فقال (ولله العزة ولرسوله) ورضاه برضاه فقال (والله ورسوله أحق أن يرضوه) وإجابته بإجابته فقال (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول)

(الحجة 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 تحداً لكل ثلاث آيات من القرآن ، ولما كان كل القرآن ستة آلاف آية ، وكذا آية ، لزم أن لا يكون معجز القرآن معجزاً واحداً بل يكون ألني معجزة وأزيد

وإذا ثبت هذا فقول : إن الله سبحانه ذكر تشریف موسى بتسع آيات بينات ، فلأن يحصل التشریف لمحمد بهذه الآيات الكثيرة كان أولى

(الحجة 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 كآدم في الموجودات» بيان الثاني أن الخلقة كلما كانت أشرف كان صاحبها أكرم عند الملك

(الحجة 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

(الحجة السابعة) أنه تعالى بعد ما حكى أحوال الأنبياء عليهم السلام ، قال (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) فأمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالاعتقاد بمن قبله ، فاما أن يقال : إنه كان مأموراً بالاعتقاد 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 ، فاخترت منها أجودها وأحسنها . وكن مقتدياً بهم في كلها ، وهذا يقتضى أنه اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان متفرقاً فيهم ، فوجب أن يكون أفضل منهم

(الحجة الثامنة) أنه عليه السلام بعث إلى كل الخلق ؟ وذلك يقتضى أن تكون مشقته أكثر ، فوجب أن يكون أفضل ، أما انه بعث إلى كل الخلق فلقوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) وأما

أن ذلك يقتضى أن تكون مشقته أكثر فلأنه كان انساناً فرداً من غير مال ولا أعوان وأنصار ،  
 فاذا 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 ، فإنه قلما سمحت نفسه بذلك ، مع أنه 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 فإنه 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 إنه عليه السلام لم يمل من هذه الحالة ولم يتلأأ ، 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 واضعاً أكثر ثواباً من واضع 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 لم تابعة محمد صلى الله عليه وسلم . قال تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني  
 يحبكم 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 لكثرة المستجيبين أثرأ في  
 علو شأن المتبوع

(الحجة الحادية عشرة) أنه عليه السلام خاتم الرسل ، فوجب أن يكون أفضل ، لأن نسخ  
الفاضل بالمفضول قبيح في المعقول

(الحجة 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 ، كإشباع الخلق الكثير  
من الطعام القليل ، وإروائهم من الماء القليل ، ومنها ما يتعلق بالعلوم كالإخبار 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 رضى الله عنه لعمر بن ود :  
كيف وجدت نفسك يا على ، قال : وجدت لو كان كل أهل المدينة في جانب وأنا في جانب  
لقدرت عليهم ، فقال : تأهب فإنه يخرج من هذا الوادي قتي يقاتلك . الحديث إلى آخره وهو  
مشهور ، ومنها في خلقه وحلمه ووفائه وفصاحته وسخائه ، وكتب الحديث ناطقة بتفصيل  
هذه الأبواب

(الحجة الثالثة عشرة) قوله عليه السلام « آدم ومن دونه تحت لوانى 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 يدخلها  
أمتي » وروى أنس قال صلى الله عليه وسلم « أنا أول الناس خروجاً إذا بعثوا ، وأنا خطيبهم إذا  
فدوا ، 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 كله  
تكليماً . وقال آخر : فعيسى كلمة الله وروحه ، وقال آخر : آدم اصطفاه الله فخرج رسول الله صلى  
الله عليه وسلم وقال : قد سمعت كلامكم وحببتكم 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

(الحجة 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

(الحجة الخامسة عشرة) روى مجاهد عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي ولا فخر ، بعثت إلى الأحمر والأسود وكان النبي قبلي يبعث إلى قومه ، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب أمامي مسيرة شهر ، وأحلت لي الغنائم ولم تكن لأحد قبلي ، وأعطيت الشفاعة فأذخرتها 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

(الحجة السادسة عشرة) قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى : إن كل أمير فانه تكون مؤتته على قدر رعيته ، فالأمير الذي تكون أمارته على قرية تكون مؤتته 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 انسبهم وجنهم لا بد وأن يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه أن يقوم بسعيه بأمر أهل الشرق والغرب ، وإذا 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

(الحجة السابعة عشرة) روى محمد بن الحكيم الترمذي رحمه الله في كتاب النوادر : عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله تعالى اتخذ إبراهيم خليلا ، وموسى نجيا ، واتخذني حبيبا ، ثم قال وعزتي وجلالي لأوترن حبيبي على خليلي ونجبي »

(الحجة الثامنة عشرة) في الصحيحين عن همام بن منبه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مثلني ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل ابنتي ييوتا فأحسنها وأجملها وأكملها إلا موضع لبنة من زاوية من زواياها ، فجعل الناس يطوفون به ويعجبهم البنيان فيقولون : ألا وضعت ههنا

لبنة فيتم بناؤك؟ فقال محمد: كنت أنا تلك اللبنة»

(الحجة التاسعة عشرة) أن الله تعالى كلمنا نادى نبياً 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 فانقلبت روحاً وربحاناً عليه ، وأن موسى عليه السلام أوتى تلك المعجزات العظيمة ، ومحمد ما كان له مثلها . وداود لان له الحديد في يده . وسليمان كان الجن والانس والطير والوحش والرياح مسخرين له ، وما كان ذلك حاصلًا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وعيسى أنطقه الله في الطفولية ، وأقره على إحياء الموتى وبراء الأكمه والأبرص وما كان ذلك حاصلًا لمحمد صلى الله عليه وسلم

(الحجة الثانية) أنه تعالى سمى ابراهيم في كتابه خليلًا ، فقال (واتخذ الله ابراهيم خليلًا) وقال في موسى عليه السلام (وكلم الله موسى تكليمًا) 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 بخذته ، وموسى بتكليم الله تعالى إياه ، وعيسى برفعه إلى السماء . وقلنا 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 يهجم 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 . وبدل 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 تولاه 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 ضالافهدي) وأيضا ففعل آدم هو الله تعالى ، قال (وعلم آدم الأسماء) ومعلم محمد عليه السلام جبريل عليه السلام لقوله (عليه شديدا القوي)

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 شديدا القوي) فذلك بحسب التلقين ، وأما التعليم فمن 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 بطارد المؤمنين) وقال الله تعالى لمحمد عليه السلام (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) وهذا يدل على أن خلق نوح أحسن

قلنا : انه تعالى قال (انا أرسلنا نوحا إلى قومه أن أنذر قومك من قبل أن يأتهم عذاب أليم) فكان أول أمره العذاب . وأما محمد عليه السلام فقيل فيه (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين . لقد جاءكم رسول من أنفسكم) إلى قوله (رؤف رحيم) فكان عاقبة نوح أن قال (رب لا تدر على الأرض من الكافرين ديارا) وعاقبة محمد عليه السلام الشفاعة (عسى أن يعثبك 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 كثيرا كقوله تعالى (وفيها

ما تشبهه الأنفس 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 المكالمة ، ويدل عليه قولهم : كلم الله بمعنى مكلمه

(المسألة الثالثة) اختلفوا في أن من كلمه الله فالمسموع هو الكلام القديم الأزلي ، الذي ليس بحرف ولا صوت أم غيره ؟ فقال الأشعري وأتباعه : المسموع هو ذلك فانه لما لم يتمتع رؤية ما ليس بكيف ، فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بكيف ، وقال الماتريدي : 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 مكلمة 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 مكلمة كثيرة بين الله وبين إبليس ، فان كان ذلك بوجوب غاية الشرف ، فكيف حصل لابليس الذم ، وإن لم يوجب شرفا فكيف ذكره في معرض التشريف 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 الوسطة 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 والطير والريح ، ولم يكن هذا حاصلًا لآية داود عليه السلام ، ومحمد عليه السلام مخصوص بأنه مبعوث الى الجن والانس . وبأن شرعه ناسخ لسلك 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 تقايرمانه فمعجزات موسى عليه السلام ، وهي قلب العصا حية ، واليد البيضاء ، وخلق البحر ، كان كالثبينة بما

كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر، ومعجزات عيسى عليه السلام وهي إبراء الآكه والابصر، واحياء الموتى، كانت كالكثير بما كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب، ومعجزة محمد عليه السلام وهي القرآن كانت من جنس البلاغة والفصاحة والخطب والاشعار، وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة، وبالبقاء وعدم البقاء، وبالقوة وعدم القوة وفيه وجه ثالث، وهو أن يكون المراد بتفاوت الدرجات ما يتعلق بالدنيا، وهو كثرة الأمة والصحابة، وقوة الدولة، فاذا تأملت الوجوه الثلاثة علمت أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان مستجمعا للكل فنصبه أعلى ومعجزاته أبقى 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 التنبيه والرمز كمن فعل فعلا عظيما فيقال له: من فعل هذا فيقول: أحكم أو بعضكم ويريد به نفسه، ويكون ذلك أفخم من التصريح به، وسئل الخطيب عن أشعر الناس، فذكر زهيراً والناطقة، ثم قال: ولوشئت 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) فالفائدة 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 تكريرا أما قوله تعالى (وآتيناعيسى بن مريم البينات) ففيه سؤالات:

(السؤال الأول) أنه تعالى قال في أول الآية (فضلنا بعضهم على بعض) ثم عدل عن هذا النوع من الكلام إلى المعنوية فقال (منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) ثم عدل من المعنوية إلى النوع الأول فقال (وآتيناعيسى بن مريم البينات) فما الفائدة في العدول عن المخاطبة إلى المعنوية. 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 لفظ الغيبة  
وأما قوله ﴿وآتيناه عيسى بن مريم البينات﴾ فأنما اختار لفظ المخاطبة لأن الضمير في قوله (وآتيناه)  
ضمير التعظيم، وتعظيم المؤتى يدل على عظمة الآيات.  
﴿السؤال الثاني﴾ لم خص موسى وعيسى من بين الأنبياء بالذكر؟ وهل يدل ذلك على أنهما  
أفضل من غيرهما؟

والجواب: سبب التخصيص أن معجزاتهما أهر وأقوى من معجزات غيرهما، وأيضاً فأمتهما  
موجودون حاضرون في هذا الزمان، وأم سائر الأنبياء ليسوا موجودين، فتخصيصهما بالذكر تنبيه  
على الطعن في أمتهما. كأنه قيل: هذان الرسولان مع علو درجتهم 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 يوم 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 عليه  
العلوم، وحفظه من الأعداء، وأما في آخر الأمر فحين أرادت اليهود قتله أعانه جبريل عليه السلام  
ورفعه 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 الموقى

(والقول الثالث) وهو قول أبي مسلم: أن روح القدس الذى أيد به يجوز أن يكون الروح الطاهرة اتى نفخها الله تعالى فيه، وأبانه بها عن غيره من خلق من اجتماع نطقى الذكر والأثى 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، ووضعت لهم الدلائل والبراهين، اختلفت أقوامهم، فمنهم من آمن ومنهم من كفر، وبسبب ذلك الاختلاف تعاتلوا 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 الاقتال لازم لمشيئة عدم الاقتال، وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم، فحيث وجد الاقتال علمنا أن مشيئة عدم الاقتال مفقودة، بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتال. ولا شك أن ذلك الاقتال معصية، فدل ذلك على أن الكفر والايان والطاعة والحصيان 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 بعلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بأن يقال: انه تعالى لو شاء لاهلكهم وأبادهم أو يقال: لو شاء لسلب القوى والقدر منهم أو يقال: لو شاء لمنعهم من القتال جبراً وقسراً 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 النصارى الخمر، والمراد منه المشيئة التى ذكرناها، وكذا هنا، ثم أكد القاضى هذه الأجوبة وقال: إذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنفق 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 حاصلاً، وتخصيص المشيئة بمشيئة خاصة، وهى إمامشيئة الهلاك، أو مشيئة سلب القوى والقدر، أو مشيئة القهر والاجبار، تهيد 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 الاقتال، والعلم بوقوع الاقتال حال عدم وقوع الاقتال جمع بين

النفي والاثبات، وبين السلب والایجاب، فخل حصول العلم بوجود الاقتال لو أراد عدم الاقتال لكان قد أراد الجمع بين النفي والاثبات وذلك محال، فثبت أن ظاهر الآية على ضد 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 يقتلوا، وإذا اختلفوا فلا جرم اختلفوا، وهذه الآية دالة على أن الفعل لا يقع إلا بعد حصول الداعي، لأنه بين أن الاختلاف يستلزم التقابل، والمعنى أن اختلافهم في الدين يدعوهم إلى المقاتلة، وذلك يدل على أن المقاتلة لا تقع إلا لهذا الداعي، وعلى أنه متى حصل هذا الداعي وقعت المقاتلة، فن هذا الوجه يدل على أن الفعل يمتنع الوقوع عند عدم الداعي، وواجب عند حصول الداعي، ومتى ثبت ذلك ظهر أن الكل يقضاه الله وقدره، لأن الدواعي 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﴾ فان قيل: فما الفائدة في التكرير؟

قلنا: قال الواحدى رحمه الله تعالى: إنما كرره تأكيداً للكلام، وتكديفاً 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، وأيضاً لما دل على أنه يفعل كل ما يريد فلو كان يريد الايمان من الكفار لفعل فيهم الايمان، وكانوا 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 والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون: المراد يفعل كل ما يريد من أفعال نفسه، وهذا ضعيف لوجوه أحدها: أنه تقييد للمطلق. والثاني: أنه على هذا التقييد تصير الآية بيانا للواضحات، فانه يصير معنى الآية أنه يفعل ما يفعله. الثالث: أن كل أحد كذلك فلا يكون في وصف الله تعالى بذلك دليلاً على كمال قدرته وعلو مرتبته والله أعلم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ 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 شفاعة والكافرون هم الظالمون﴾

اعلم أن أصعب الأشياء على الانسان بذل النفس في القتال، وبذل المال في الانفاق، فلبا قدم الأمر بالقتال أعقبه بالأمر بالانفاق، وأيضاً فيه وجه آخر، وهو أنه تعالى أمر بالقتال فيما سبق بقوله (وقاتلوا في سبيل الله) ثم أعقبه بقوله (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً) والمقصود منه انفاق المال في الجهاد، ثم انه مرة ثانية أكد الأمر بالقتال وذكر فيه قصة طلوت، ثم أعقبه بالأمر بالانفاق في الجهاد، وهو قوله (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا) إذا عرفت وجه النظم فتقول: في الآية مسائل

(المسألة الأولى) المعتزلة احتجوا على أن الرزق لا يكون إلا حلالاً بقوله (أنفقوا مما رزقناكم) فتقول: الله تعالى أمر بالانفاق من كل ما كان رزقاً بالاجماع أما ما كان حراماً فإنه لا يجوز انفاقه، وهذا يفيد القطع بأن الرزق لا يكون حراماً، والأصحاب قالوا ظاهر الآية وان كان يدل على الأمر بانفاق كل ما كان رزقاً إلا أننا نخص هذا الأمر بانفاق كل ما كان رزقاً حلالاً

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن قوله (أنفقوا) يختص بالانفاق الواجب كالزكاة أم هو عام في كل الانفاقات سواء كانت واجبة أو مندوبة، فقال الحسن: هذا الأمر يختص بالزكاة، قال لأن قوله (من قبل أن يأتي يوم لا يبيع فيه ولا خلة) كالوعد والوعيد لا يتوجه إلا على الواجب، وقال الآكثرون: هذا الأمر يتناول الواجب والمندوب، وليس في الآية وعيد، فكانه 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 شفاعة) بالنصب، وفي سورة إبراهيم عليه السلام (لا يبيع فيه ولا خلال) وفي الطور (لا لغو فيها ولا تأثيم) والباقون جميعاً بالرفع. والفرق بين النصب والرفع قد ذكرناه في قوله (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال)

(المسألة الرابعة) المقصود من الآية أن الانسان يبيع وحده ، ولا يكون معه شيء مما حصله في الدنيا ، قال تعالى (ولقد جتتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم) وقال (وزنه ما يقول ويأتينا فردا)

أما قوله (لا يبيع فيه) فقيه وجهان : الأول : أن البيع هنا بمعنى الفدية ، كما قال (فاليوم 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 .  
ر : 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 بعضكم بعضا) وقال حكاية عن الكفار (فإلنا من شافعين ولا صديق حميم) وقال (وما للظالمين من أنصار) وأما قوله (ولا شفاعة) يقتضى نفي 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 (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله لا تجزى نفس عن نفس شيئا 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 لمذنبين الأمرين ، وإذا صار مبغضاً لها صار مبغضاً لمن كان موصوفاً بهما

أما قوله تعالى (والكافرون هم الظالمون) فنقل عن عطاء بن يسار أنه كان يقول : الحمد لله الذي قال (والكافرون هم الظالمون) ولم يقل الظالمون هم الكافرون ، ثم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوها : أحدها : أنه تعالى لما قال (ولا خلة ولا شفاعة) أوهم ذلك نفي الخلة والشفاعة مطلقاً ، فذكر تعالى عقبيه (والكافرون هم الظالمون) ليدل على أن ذلك النفي مختص بالكافرين . وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على إثبات الشفاعة في حق الفساق ، قال القاضى : هذا التأويل غير صحيح لأن قوله (والكافرون 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 ظلماً ، أما إذا علقناه بما تقدم زال الاشكال فوجب المصير إلى تليقه بما قبله

(التأويل الثاني) أن الكافرين إذا دخلوا النار عجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب ، فأنه تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب ، بل هم الذين ظلّموا 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 فاقتم وحاجتهم وأتم أيها الحاضرون لا تقتدوا بهم في هذا الاختيار الردي ، ولكن قدموا لأنفسكم ما تجملونه يوم القيامة فدية لأنفسكم من عذاب الله

(والتأويل الرابع) الكافرون هم الظالمون لأنفسهم بوضع الأمور في غير مواضعها ، لتوقعهم الشفاعة من لا يشفع لهم عند الله ، فانهم كانوا يقولون في الأوثان : هؤلاء شفعاؤنا عند الله ، وقالوا أيضاً : ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى فن عبد جماداً وتوقع أن يكون شفيعاً له عند الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير من لا يجوز التوقع منه

(والتأويل الخامس) المراد من الظلم ترك الانفاق ، قال تعالى ( آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً ) أى 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) أى هم الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم العظيم فيه ، كما يقال : العلاء هم المتكلمون أى هم الكاملون في العلم . فكذا ههنا ، وأكثر هذه الوجوه قد ذكرها الفقهاء رحمهم الله والله أعلم

تم الجزء السادس، وبالله ان شاء الله تعالى الجزء السابع، وأوله قوله تعالى

«الله لا إله إلا هو الحي القيوم» أعان الله على إكمالها

فهرس  
للجزء السبازس

من تفسير الامام الفخر الرازى

صفحة	صفحة
٥٠ قوله تعالى «ويسألونك ماذا ينفقون	٢ قوله تعالى «سل نبي إسرائيل كم آتيناكم»
قل العفو»	» » ٣ «ومن يبدل نعمة الله»
٥٠ ذم الخمر وذكر مضارها «بالهامش»	» » ٤ «زين للذين كفروا الحياة
للصحح	الدنيا»
٥٣ قوله تعالى «ويسألونك عن اليتامى»	» » ٧ «ويسخرون من الذين آمنوا»
» » ٥٧ «ولا تنكحوا المشركات حتى	» » ٨ «والذين اتقوا فوقهم يوم
يؤمن» الآية	القيامة»
» » ٦٦ «ويسألونك عن المحيض»	» » ٩ «والله يرزق من يشاء»
» » ٧٥ «نساءؤكم حرث لحكم» الآية	» » ١١ «كان الناس أمة واحدة»
» » ٧٩ «ولا تجعلوا الله عرضة	» » ١٦ «ليحكم بين الناس فيما
لايمانكم» الآية	اختلفوا فيه»
» » ٨١ «لا يؤاخذكم الله باللغو في	» » ١٨ «أم حسبتم أن تدخلوا الجنة»
أيمانكم» الآية	» » ١٩ «ولما يأتكم مثل الذين خلوا»
» » ٨٥ «للذين يؤلون من نسائهم»	» » ٢٣ «يسألونك ماذا ينفقون»
» » ٩١ «والمطلقات يتربصن	» » ٢٧ «كتب عليكم القتال»
بأنفسهن» الآية	» » ٢٨ «وعسى أن تكرهوا شيئا وهو
» » ٩٩ «وبعولتهن أحق بردهن»	خير لكم»
» » ١٠١ «والرجال عليهن درجة»	٣٠ قوله تعالى «يسألونك عن الشهر الحرام»
» » ١٠٢ «الطلاق مرتان»	» » ٤٠ «إن الذين آمنوا والذين
» » ١٠٥ «ولا يحل لكم أن تأخذوا بما	هاجروا» الآية
آتيتموهن شيئا»	» » ٤٢ «يسألونك عن الخمر والميسر»

صفحة	صفحة
١٧٢	١٠٧
قوله تعالى «وللطلقات متاع بالمعروف»	قوله تعالى «الا أن يحافا ألا يقبها
١٧٢	حدود الله»
«ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت»	١١١ «فان طلقها فلا تحل له من بعد»
١٧٦	١١٥ «وإذا طلقتم النساء فبلغن
«إن الله لذو فضل على الناس»	أجلهن»
١٧٧	١١٧ «ولا تمسكوهن ضرارا»
«وقاتلوا في سبيل الله»	١٢٤ «والوالدات يرضعن
١٧٧	أولادهن»
«من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا»	١٢٨ «وعلى المولود له رزقهن»
١٨١ قصة طالوت	١٢٩ «لا تضار والدة بولدها»
١٨١	١٣٢ «وإن أردتم أن تسترضعوا
قوله تعالى «ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل»	أولادكم»
١٨٤	١٣٣ عدة الوفاة
«دو قال لهم نبينهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا»	١٣٣
١٨٧	قوله تعالى «والذين يتوفون منكم»
«وقال لهم نبينهم إن آية ملكة»	١٣٨ «ولا جناح عليكم فيما عرضتم به»
١٩١	١٤٢ «ولا تعزموا عقدة النكاح»
«فلسا فصل طالوت بالجنود»	١٤٤ حكم المطلقة قبل الدخول
١٩٧	١٤٤
«كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله»	قوله تعالى «لا جناح عليكم إن طلقتم
٢٠٠	النساء ما لم تمسوهن»
«فهزموهم باذن الله»	١٥٠ «وإن طلقتموهن من قبل
٢٠١	أن تمسوهن»
«وآناه الله الملك والحكمة»	١٥٥ «حافظوا على الصلوات
٢٠٧	والصلاة الوسطى»
«تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» الآية	١٦٨ «والذين يتوفون منكم
٢١٥	ويبدون أزواجا»
«ورفع بعضهم درجات»	
٢١٨	
«ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم»	
٢٢٠	
«يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم الآية	



