

التفسير الكبير

للإمام

الشيخ الفاضل  
الرحمن الرازي

OLIN

BR

130

.4

R35

ju2'11-12



Provided by the  
Library of Congress  
PL 480 Program

CORNELL UNIVERSITY LIBRARY



3 1924 059 116 826

⑦

IR-AR-85-931419

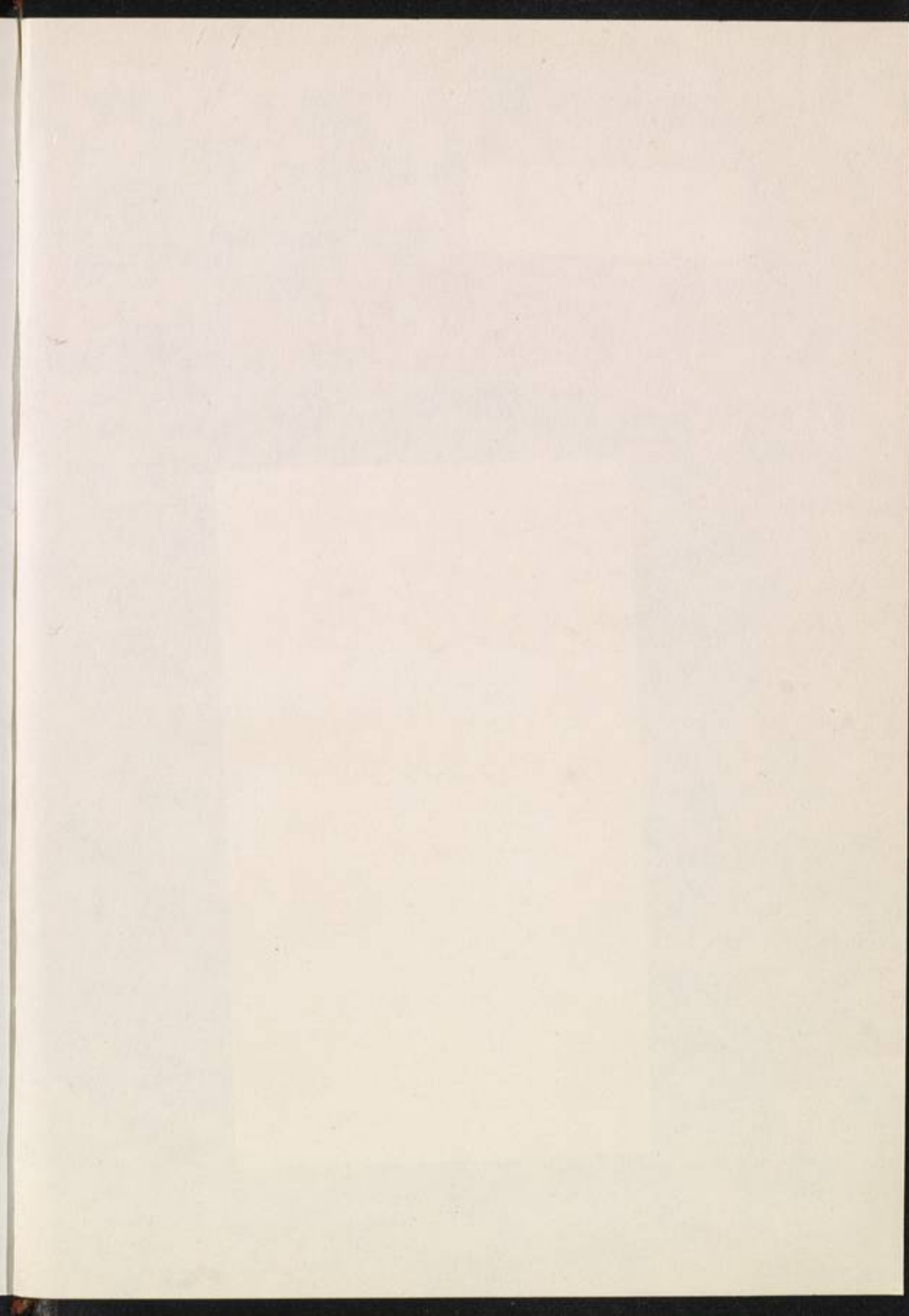
V.11-12,

DATE DUE

SEP 10 2009

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.



التفسير الكبير

للإمام

الشيخ الفاضل  
السيد الشريف

الجزء الحادي عشر

الطبعة الثالثة

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا﴾ اعلم أن المقصود من هذه الآية المبالغة في تحريم قتل المؤمنين، وأمر المجاهدين بالثبث فيه لئلا يسفكوا دما حراما بتأويل ضعيف، وهذه المبالغة تدل على أن الآية المقدمة خطاب مع المؤمنين وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائي هنا وكذلك في الحجرات (فتبينوا) من ثبت ثباتا، والباقون بالنون من البيان، والمعنيان متقاربان، فن رجح التثبث قال: إنه خلاف الأقدام، والمراد في الآية التأني وترك العجلة، ومن رجح التيسين قال المقصود من التثبث التبين، فكان التبين أبلغ وأكمل.

﴿المسألة الثانية﴾ الضرب معناه السير، فيها بالسفر للتجارة أو الجهاد، وأصله من الضرب باليد، وهو كناية عن الإسراع في السير فإن من ضرب إنسانا كانت حركة يده عند ذلك الضرب سريعة، فجعل الضرب كناية عن الإسراع في السير. قال الزجاج: ومعنى (ضربتم في سبيل الله) أي غزوتهم وسرتم إلى الجهاد.

ثم قال تعالى ﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا﴾ أراد الانقياد والاستسلام إلى المسلمين، ومنه قوله (وألقوا إلى الله يومئذ السلم) أي استسلموا للأمر، ومن قرأ السلام بالألف فله معنيان: أحدهما: أن يكون المراد السلام الذي يكون هو تحية المسلمين، أي لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية إنه إنما قالها تعوداً فتقدموا عليه بالسيف لتأخذوا

ماله ولكن كفوا واقبلوا منه ما أظهره . والثاني : أن يكون المعنى : لا تقولوا لمن اعتزلكم ولم يقااتلكم لست مؤمنا ، وأصل هذا من السلامة لأن المعتزل طالب للسلامة . قال صاحب الكشاف : قرئ مؤمنا) بفتح الميم من آمنه أى لا تؤمنك .

(المسألة الثالثة) في سبب نزول هذه الآية روايات :

(الرواية الأولى) أن مرداس بن نبيك رجل من أهل فندك أسلم ولم يسلم من قومه غيره ، فذهبت سرية الرسول صلى الله عليه وسلم إلى قومه وأميرهم غالب بن فضالة ، فهرب القوم وبقى مرداس لثقتة باسلامه ، فلما رأى الخيل ألجأ غنمه إلى عاقول من الجبل ، فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل ، وقال : لا إله إلا الله محمد رسول الله السلام عليكم ، فقتله أسامة بن زيد وساق غنمه ، فأخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد وجداً شديداً وقال : قتلتموه إرادة مامعه ، ثم قرأ الآية على أسامة ، فقال أسامة يارسول الله استغفرلى ، فقال : فكيف وقد تلا لا إله إلا الله ! قال أسامة فما زال يعيدها حتى وددت أنى لم أكن أسلت لإيومتى ، ثم استغفرلى وقال : أعتق رقبة .

(الرواية الثانية) أن القاتل محم بن جثامة لقيه عامر بن الأضبط فحياه بتحية الاسلام ، وكانت بين محم وبينه إحنة في الجاهلية فرماه بسهم فقتله ، فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال « لا يغفر الله لك » فامضت به سبعة أيام حتى مات فدفنوه فلفظته الأرض ثلاث مرات ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم « إن الأرض لتقبل من هو شر منه ولكن الله أراد أن يريكم عظم الذنب عنده » ثم أمر أن تلقى عليه الحجارة ،

(الرواية الثالثة) أن المقداد بن الأسود قد وقعت له مثل واقعة أسامة قال : فقلت يارسول الله أريت إن لقيت رجلا من الكفار فقاتنى فضرب إحدى يدي بالسيف ثم لاذ بشجرة ، فقال أسلت لله تعالى أفأقتله يارسول الله بعد ذلك ؟ فقال رسول الله لا تقتله ، فقلت يارسول الله إنه قطع يدي ، فقال عليه الصلاة والسلام « لا تقتله فان قتله فانه بمنزلك بعد أن تقتله وأنت بمنزلة قبل أن يقول كلمته التي قال » وعن أبي عبيدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أشرع أحدكم الرمح إلى الرجل فان كان سنانه عند نقرة نحره فقال لا إله إلا الله فليرفع عنه الرمح » قال القفال رحمه الله : ولا منافاة بين هذه الرويات فلعلها نزلت عند وقوعها بأسرها ، فكان كل فريق يظن أنها نزلت في واقعة والله أعلم .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أن توبة الزنديق هل تقبل أم لا ؟ فالفقهاء قبلوها واحتجوا عليه بوجوه : الأول : هذه الآية فانه تعالى لم يفرق في هذه الآية بين الزنديق وبين غيره بل أوجب

تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ

ذلك في الكل .

(الحجة الثانية) قوله تعالى (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وهو عام في جميع أصناف الكفرة .

(الحجة الثالثة) أن الزنديق لا شك أنه مأمور بالتوبة ، والتوبة مقبولة على الاطلاق لقوله تعالى (وهو الذي يقبل التوبة عن عباده) وهذا عام في جميع الذنوب وفي جميع أصناف الخلق .  
(المسألة الخامسة) إسلام الصبي صحيح عند أبي حنيفة ، وقال الشافعي لا يصح . قال أبو حنيفة دلت هذه الآية على صحة إسلام الصبي لأن قوله (ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا) عام في حق الصبي وفي حق البالغ . قال الشافعي : لو صح الإسلام منه لوجب ، لأنه لو لم يجب لكان ذلك إذنا في الكفر ، وهو غير جائز ، لكنه غير واجب عليه لقوله عليه الصلاة والسلام «رفع العلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ» الحديث ، والله أعلم .

(المسألة السادسة) قال أكثر الفقهاء : لو قال اليهودي أو النصراني : أنا مؤمن أو قال أنا مسلم لا يحكم بهذا القدر بإسلامه ، لأن مذهبه أن الذي هو عليه هو الإسلام وهو الإيمان ، ولو قال لا إله إلا الله محمد رسول الله ، فعند قوم لا يحكم بإسلامه ، لأن فيهم من يقول : إنه رسول الله إلى العرب لا إلى الكل ، ومنهم من يقول : إن محمدا الذي هو الرسول الحق بعد ما جاء ؛ وسيجيء بعد ذلك ، بل لا بد وأن يعترف بأن الدين الذي كان عليه باطل وأن الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق والله أعلم .

ثم قال تعالى (تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة) قال أبو عبيدة : جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء ، يقال : إن الدنيا عرض حاضر يأخذ منها البر والفاجر ، والعرض بسكون الراء ماسوى الدراهم والدنانير ، وإنما سمي متاع الدنيا عرضا لأنه عارض زائل غير باق . ومنه يسمى المتكلمون ماخالف الجوهر من الحوادث عرضا لقلته لبثه ، فقوله (فعند الله مغانم كثيرة) يعني ثوابا كثيرا ، فبه تعالى بتسميته عرضا على كونه سريع الفناء قريب الانقضاء ، وقوله (فعند الله مغانم كثيرة) على أن ثواب الله موصوف بالدوام والبقاء كما قال (والباقيات الصالحات خير عند ربك)

ثم قال تعالى (كذلك كنتم من قبل) وهذا يقتضى تشبيه هؤلاء المخاطبين بأولئك الذين ألقوا



## فَنَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ

السلام ، وليس فيه بيان أن هذا التشبيه فيم وقع ، فلهذا ذكر المفسرون فيه وجوها : الأول : أن المراد أنكم أول ما دخلتم في الاسلام كما سمعت من أفواهكم كلمة الشهادة حققت دماءكم وأموالكم من غير توقيف ذلك على حصول العلم بأن قلبكم موافق لما في لسانكم ، فعليكم بأن تفعلوا بالداخلين في الاسلام كما فعل بكم ، وأن تعتبروا بظاهر القول ، وأن لا تقولوا ان إقدامهم على التسليم بهذه الكلمة لأجل الخوف من السيف ، هذا هو الذي اختاره أكثر المفسرين ، وفيه إشكال لأن لهم أن يقولوا : ما كان إيماننا مثل إيمان هؤلاء ، لانا آمننا عن الطواعية والاختيار ، وهؤلاء أظهروا الإيمان تحت ظلال السيوف ، فكيف يمكن تشبيه أحدهما بالآخر :

(الوجه الثاني) قال سعيد بن جبير : المراد انكم كنتم تخفون إيمانكم عن قومكم كما أخفى هذا الداعي إيمانه عن قومه ، ثم من الله عليكم باعزازكم حتى أظهرتم دينكم ، فأنتم عاملوهم بمثل هذه المعاملة ، وهذا أيضا فيه إشكال لأن اخفاء الإيمان ما كان عاما فيهم . الثالث : قال مقاتل : المراد كذلك كنتم من قبل الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار تأمنون من أصحاب رسول الله بكلمة «لا إله إلا الله» فاقبلوا منهم مثل ذلك ، وهذا يتوجه عليه الاشكال الأول ، والاقرب عندي أن يقال : ان من ينتقل من دين إلى دين ففي أول الأمر يحدث ميل قليل بسبب ضعيف ، ثم لا يزال ذلك الميل يتأكد ويتقوى إلى أن يكمل ويستحکم ويحصل الانتقال ، فكأنه قيل لهم : كنتم في أول الأمر إنما حدث فيكم ميل ضعيف بأسباب ضعيفة إلى الاسلام ، ثم من الله عليكم بالاسلام بتقوية ذلك الميل وتأكيد النفرة عن الكفر ، فكذلك هؤلاء كما حدث فيهم ميل ضعيف إلى الاسلام بسبب هذا الخوف فاقبلوا منهم هذا الإيمان ، فان الله تعالى يؤكد حلاوة الإيمان في قلوبهم ويقوى تلك الرغبة في صدورهم ، فهنا ما عندي فيه .

ثم قال تعالى (فن الله عليكم) وفيه احتمالان : الأول : أن يكون هذا متعلقا بقوله (كذلك كنتم من قبل) يعنى إيمانكم كان مثل إيمانهم في أنه إنما عرف منه مجرد القول اللساني دون مافي القلب ، أو في أنه كان في ابتداء الأمر حاصلًا بسبب ضعيف ، ثم من الله عليكم حيث قوى نور الإيمان في قلوبكم وأعانكم على العمل به والمحبة له . والثاني : أن يكون هذا منقطعًا عن هذا الموضوع ، ويكون متعلقًا بما قبله ، وذلك لأن القوم لما قتلوا من تكلم بلا إله إلا الله ، ثم انه تعالى نهاهم عن هذا الفعل وبين لهم أنه من العظام قال بعد ذلك (فن الله عليكم) أى من عليكم بأن

فَتَبِينُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿٩٤﴾ لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾ دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٩٦﴾

قبل توبتكم عن ذلك الفعل المنكر .

ثم أعاد الأمر بالتبيين فقال ﴿فتبينوا﴾ وإعادة الأمر بالتبيين تدل على المبالغة في التحذير عن ذلك الفعل .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان بما تعملون خبيراً﴾ والمراد منه الوعيد والزجر عن الاظهار بخلاف الاضمار .

قوله تعالى ﴿لايستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدین درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدین أجرا عظيماً درجة ورحمة وكان الله غفوراً رحيماً﴾ اعلم أن في كيفية النظم وجوهاً : الأول : ما ذكرناه أنه تعالى لما رغب في الجهاد أتبع ذلك ببيان أحكام الجهاد . فالنوع الأول من أحكام الجهاد : تحذير المسلمين عن قتل المسلمين ، وبيان الحال في قتلهم على سبيل الخطأ كيف ، وعلى سبيل العمد كيف ، وعلى سبيل تأويل الخطأ كيف ، فلما ذكر ذلك الحكم أتبعه بحكم آخر وهو بيان فضل المجاهد على غيره وهو هذه الآية

الوجه الثاني ﴿لما عاتبهم الله تعالى على ما صدر منهم من قتل من تكلم بكلمة الشهادة ، فلعله يقع في قلبهم أن الأولى الاحتراز عن الجهاد لئلا يقع بسببه في مثل هذا المحذور ، فلا جرم ذكر الله تعالى في عقبيه هذه الآية وبين فيها فضل المجاهد على غيره إزالة لهذه الشبهة .

الوجه الثالث ﴿أنه تعالى لما عاتبهم على ما صدر منهم من قتل من تكلم بالشهادة ذكر عقبيه فضيلة الجهاد ، كأنه قيل : من أتى بالجهاد فقد فاز بهذه الدرجة العظيمة عند الله تعالى ، فليحترز

صاحبها من تلك الهفوة لثلا يخل منصبه العظيم في الدين . بسبب هذه الهفوة ، والله أعلم وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرئ (غير أولى الضرر) بالحركات الثلاث في (غير) فالرفع صفة لقوله (القاعدون) والمعنى لا يستوى القاعدون المعانيرون لأولى الضرر والمجاهدون ، ونظيره قوله (أو التابعين غير أولى الأربة) وذكرنا جواز أن يكون (غير) صفة المعرفة في قوله (غير المغضوب) قال الزجاج : ويجوز أن يكون (غير) رفعا على جهة الاستثناء ، والمعنى لا يستوى القاعدون والمجاهدون إلا أولى الضرر فانهم يساؤون المجاهدين ، أي الذين أقعدهم عن الجهاد الضرر ، والكلام في رفع المستثنى بعد النفي قد تقدم في قوله (ما فعلوه إلا قليل منهم) وأما القراءة بالنصب ففيها وجهان : الأول : أن يكون استثناء من القاعدين ، والمعنى لا يستوى القاعدون إلا أولى الضرر ، وهو اختيار الاخفش . الثاني : أن يكون نصبا على الحال ، والمعنى لا يستوى القاعدون في حال صحتهم ، والمجاهدون ، كما تقول : جاءني زيد غير مريض ، أي جاءني زيد صحيحا ، وهذا قول الزجاج والفراء وكقوله (أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد) وأما القراءة بالجر فعلى تقدير أن يجعل (غير) صفة للمؤمنين ، فهذا بيان الوجوه في هذه القراءات .

ثم ههنا بحث آخر : وهو أن الاخفش قال : القراءة بالنصب على سبيل الاستثناء أولى لأن المقصود منه استثناء قوم لم يقدرُوا على الخروج . روى في التفسير انه لما ذكر الله تعالى فضيلة المجاهدين على القاعدين جاء قوم من أولى الضرر فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم : حالتنا كما ترى ، ونحن نشتهي الجهاد ، فهل لنا من طريق؟ فنزل (غير أولى الضرر) فاستثناهم الله تعالى من جملة القاعدين . وقال آخرون : القراءة بالرفع أولى لأن الأصل في كلمة (غير) أن تكون صفة ، ثم انها وإن كانت صفة فالمقصود والمطلوب من الاستثناء حاصل منها ، لأنها في كلتا الحالتين أخرجت أولى الضرر من تلك المفضولة ، وإذا كان هذا المقصود حاصلًا على كلا التقديرين وكان الأصل في كلمة (غير) أن تكون صفة كانت القراءة بالرفع أولى .

(المسألة الثانية) الضرر النقصان سواء كان بالعمى أو العرج أو المرض ، أو كان بسبب عدم الأهبة .

(المسألة الثالثة) حاصل الآية : لا يستوى القاعدون المؤمنون الاصحاء والمجاهدون في سبيل الله ، واختلفوا في أن قوله (غير أولى الضرر) هل يدل على أن المؤمنين القاعدين الاضراء يساؤون المجاهدين أم لا ؟ قال بعضهم : انه لا يدل لأننا ان حملنا لفظ (غير) على الصفة وقلنا التخصيص

بالصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه لم يلزم ذلك ، وإن حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي ليس باثبات لم يلزم أيضا ذلك ، أما إذا حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي اثبات لزم القول بالمساواة . واعلم أن هذه المساواة في حق الاضرار عند من يقول بها مشروطة بشرط آخر ذكره الله تعالى في سورة التوبة وهو قوله (ليس على الضعفاء ولا على المرضى) إلى قوله (إذا نصحو الله ورسوله)

واعلم أن القول بهذه المساواة غير مستبعد ، ويدل عليه النقل والعقل ، أما النقل فقوله عليه الصلاة والسلام عند انصرافه من بعض غزواته «لقد خلفتم بالمدينة أقواما ما سرتهم مسيرا ولا قطعتم واديا إلا كانوا معكم أولئك أقوام حبسهم العذر» وقال عليه الصلاة والسلام «إذا مرض العبد قال الله عز وجل اكتبوا لعبدي ما كان يعمل في الصحة إلى أن يبرأ» وذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى (ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون) أن من صار هرما كتب الله تعالى له أجر ما كان يعمل قبل هرمه غير منقوص من ذلك شيئا . وذكروا في تفسير قوله عليه الصلاة والسلام «نية المؤمن خير من عمله» أن ما ينويه المؤمن من دوامه على الايمان والأعمال الصالحة لو بقي أبدا خير له من عمله الذي أدركه في مدة حياته ، وأما المعقول فهو أن المقصود من جميع الطاعات والعبادات استنارة القلب بنور معرفة الله تعالى ، فإن حصل الاستواء فيه للمجاهد والقاعد فقد حصل الاستواء في الثواب ، وإن كان القاعد أكثر حظا من هذا الاستغراق كان هو أكثر ثوابا .

(المسألة الرابعة) لقائل أن يقول : إنه تعالى قال (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) فقدم ذكر النفس على المال ، وفي الآية التي نحن فيها وهي قوله (والمجاهدون بأموالهم وأنفسهم) قدم ذكر المال على النفس ، فما السبب فيه؟

وجوابه : أن النفس أشرف من المال ، فالمشترى قدم ذكر النفس تنبيها على أن الرغبة فيها أشد ، والبائع أخر ذكرها تنبيها على أن المضايقة فيها أشد ، فلا يرضى ببذلها إلا في آخر المراتب واعلم أنه تعالى لما بين أن المجاهدين والقاعدين لا يستويان ، ثم إن عدم الاستواء يحتمل الزيادة ويحتمل نقصان ، لاجرم كشف تعالى عنه فقال (فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة) وفي اتصاف قوله (درجة) وجوه : الأول : أنه بحذف الجار ، والتقدير بدرجة فلما حذف الجار وصل الفعل فعمل . الثاني : قوله (درجة) أى فضيلة ، والتقدير : وفضل الله المجاهدين فضيلة ، كما يقال زيد أكرم عمرا إكراما ، والفائدة في التنكير التفضيم . الثالث : قوله

(درجة) نصب على التمييز .

ثم قال ﴿ وكلا وعد الله الحسنى ﴾ أى وكلا من القاعدين والمجاهدين فقد وعده الله الحسنى . قال الفقهاء : وفيه دليل على أن فرض الجهاد على الكفاية ، وليس على كل واحد بعينه لأنه تعالى وعد القاعدين الحسنى كما وعد المجاهدين ، ولو كان الجهاد واجبا على التعيين لما كان القاعد أهلا لوعد الله تعالى إياه الحسنى .

ثم قال تعالى ﴿ وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى انتصاب قوله (أجراً) وجهان : الأول : انتصب بقوله (وفضل) لأنه فى معنى قولهم : أجرهم أجرا ، ثم قوله (درجات منه ومغفرة ورحمة) بدل من قوله (أجرا) الثانى : انتصب على التمييز (درجات) عطف بيان (ومغفرة ورحمة) معطوفان على «درجات» .

﴿ المسألة الثانية ﴾ لقائل أن يقول : إنه تعالى ذكر أولا درجة ، وههنا درجات ، وجوابه من وجوه : الأول : المراد بالدرجة ليس هو الدرجة الواحدة بالعدد ، بل بالجنس ، والواحد بالجنس يدخل تحته الكثير بالنوع ، وذلك هو الأجر العظيم ، والدرجات الرفيعة فى الجنة المغفرة والرحمة الثانى : أن المجاهد أفضل من القاعد الذى يكون من الأضراء بدرجة ، ومن القاعد الذى يكون من الأصحاء بدرجات ، وهذا الجواب إنما يتمشى إذا قلنا بأن قوله (غير أولى الضرر) لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الأضراء . الثالث : فضل الله المجاهدين فى الدنيا بدرجة واحدة وهى الغنيمة ، وفى الآخرة بدرجات كثيرة فى الجنة بالفضل والرحمة والمغفرة . الرابع : قال فى أول الآية (وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما) ولا يمكن أن يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط ، وإلا حصل التكرار ، فوجب أن يكون المراد منه من كان مجاهدا على الإطلاق فى كل الأمور ، أعنى فى عمل الظاهر ، وهو الجهاد بالنفس والمال والقلب وهو أشرف أنواع المجاهدة ، كما قال عليه السلام «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» وحاصل هذا الجهاد صرف القلب من الالتفات إلى غير الله إلى الاستغراق فى طاعة الله ، ولما كانت هذا المقام أعلى مما قبله لا جرم جعل فضيلة الأول درجة ، وفضيلة هذا الثانى درجات .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قالت الشيعة : دلت هذه الآية على أن على بن أبى طالب عليه السلام أفضل من أبى بكر ، وذلك لأن عليا كان أكثر جهادا ، فالقدر الذى فيه حصل التفاوت كان أبو بكر من

القاعدين فيه ، وعلى من القائمين ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون على أفضل منه لقوله تعالى ( وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما ) فيقال لهم : إن مباشرة على عليه السلام لقتل الكفار كانت أكثر من مباشرة الرسول لذلك ، فيلزمكم بحكم هذه الآية أن يكون على أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم . وهذا لا يقوله عاقل ، فإن قلتم إن مجاهدة الرسول مع الكفار كانت أعظم من مجاهدة على معهم ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يجاهد الكفار بتقرير الدلائل والبيئات وإزالة الشبهات والضلالات ، وهذا الجهاد أكل من ذلك الجهاد ، فنقول : فاقبلوا منا مثله حتى أبي بكر ، وذلك أن أبا بكر رضى الله عنه لما أسلم في أول الأمر سعى في إسلام سائر الناس حتى أسلم على يده عثمان ابن عفان وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون ، وكان يبائع في ترغيب الناس في الإيمان وفي الذب عن محمد صلى الله عليه وسلم بنفسه وبماله ، وعلى في ذلك الوقت كان صديبا ما كان أحديسلم بقوله ، وما كان قادرا على الذب عن محمد عليه الصلاة والسلام ، فكان جهاد أبي بكر أفضل من جهاد على من وجهين : أحدهما : أن جهاد أبي بكر كان في أول الأمر حين كان الإسلام في غايه الضعف ، وأما جهاد على فأنما ظهر في المدينة في الغزوات ، وكان الإسلام في ذلك الوقت قويا . والثاني : أن جهاد أبي بكر كان بالدعوة إلى الدين ، وأكثر أفضلا العشرة إنما أسلوا على يده ، وهذا النوع من الجهاد هو حرقة النبي عليه الصلاة والسلام . وأما جهاد على فأنما كان بالقتل ، ولا شك أن الأول أفضل .

( المسألة الرابعة ) قالت المعتزلة : دلت الآية على أن نعم الجنة لا ينال إلا بالعمل لأن التفاوت في العمل لما أوجب التفاوت في الثواب والفضيلة دل ذلك على أن علة الثواب هو العمل ، وأيضا لو لم يكن العمل موجبا للثواب لكان الثواب هبة لا أجرا ، لكنه تعالى سماه أجرا ، فبطل القول بذلك ، فيقال لهم : لم لا يجوز أن يقال : العمل علة الثواب لكن لا لذاته ، بل يجعل الشارع ذلك العمل موجبا له .

( المسألة الخامسة ) قالت الشافعية : دلت الآية على أن الاشتغال بالنوافل أفضل من الاشتغال بالنكاح ، لأننا بينا أن الجهاد فرض على الكفاية بدليل قوله ( وكلا وعد الله الحسنى ) ولو كان الجهاد من فروض الأعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعودا من عند الله بالحسنى .

إذا ثبت هذا فنقول : إذا قامت طائفة بالجهاد سقط الفرض عن الباقين ، فلو أقدموا عليه كان ذلك من النوافل لا محالة ، ثم إن قوله ( وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما ) يتناول جميع المجاهدين سواء كان جهاده واجبا أو مندوبا ، والمشتغل بالنكاح قاعد عن الجهاد ، فثبت أن الاشتغال

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا  
مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا  
فَأُولَئِكَ مَا أُوْهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا «٩٧» إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ  
وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا «٩٨» فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ  
يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفْوًا غَفُورًا «٩٩»

بالجهاد المنسوب أفضل من الاشتغال بالنكاح والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك ما أؤهم جهنم وساءت مصيرا إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر ثواب من أقدم على الجهاد أتبعه بعقاب من قعد عنه ورضى بالسكون في دار الكفر ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الفراء : ان شئت جعلت (توفاهم) ماضيا ولم تضم تاء مع التاء ، مثل قوله (ان البقر تشابه علينا) وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية إخبارا عن حال أقوام معينين انقرضوا ومضوا ، وان شئت جعلته مستقبلا ، والتقدير : إن الذين توفاهم الملائكة ، وعلى هذا التقدير تكون الآية عامة في حق كل من كان بهذه الصفة .

﴿المسألة الثانية﴾ في هذا التوفى قولان : الأول : وهو قول الجمهور معناه تقبض أرواحهم عند الموت .

فان قيل : فعلى هذا القول كيف الجمع بينه وبين قوله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها الذى خلق الموت والحياة . كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) وبين قوله (قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم)

قلنا : خالق الموت هو الله تعالى ، والرئيس المفوض إليه هذا العمل هو ملك الموت

وسائر الملائكة أعوانه .

(القول الثاني) توفاهم الملائكة يعني يحشرونهم إلى النار ، وهو قول الحسن .

(المسألة الثالثة) في خبر (إن) وجوه : الأول : أنه هو قوله : قالوا لهم فيم كنتم ، فحذف «لهم» لدلالة الكلام عليه . الثاني : أن الخبر هو قوله ( فأولئك ما أوام جهنم ) فيكون ( قالوا لهم ) في موضع ظالمى أنفسهم لأنه نكرة . الثالث : أن الخبر محذوف وهو هلكوا ، ثم فسر الهلاك بقوله ( قالوا فيم كنتم ) أما قوله تعالى ( ظالمى أنفسهم ) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قوله (ظالمى أنفسهم) في محل نصب على الحال ، والمعنى توفاهم الملائكة في حال ظلمهم أنفسهم ، وهو وإن أضيف إلى المعرفة إلا أنه نكرة في الحقيقة ، لأن المعنى على الانفصال ، كأنه قيل ظالمين أنفسهم ، إلا أنهم حذفوا النون طلباً للخفة ، واسم الفاعل سواء أريد به الحال أو الاستقبال فقد يكون مفصولاً في المعنى وإن كان موصولاً في اللفظ ، وهو كقوله تعالى ( هذا عارض ممطرنا . هدياً بالغ الكعبة . ثانی عطفه ) فالإضافة في هذه المواضع كلها لفظية لا معنوية .

(المسألة الثانية) الظلم قد يراد به الكفر . قال تعالى ( إن الشرك لظلم عظيم ) وقد يراد به المعصية ( فمنهم ظالم لنفسه ) وفي المراد بالظلم في هذه قولان : الأول : أن المراد الذين أسلموا في دار الكفر وبقوا هناك ، ولم يهاجروا إلى دار الإسلام . الثاني : أنها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يظهرون الإيمان للؤمنين خوفاً ، فاذا رجعوا إلى قومهم أظهروا لهم الكفر ولم يهاجروا إلى المدينة ، فبين الله تعالى بهذه الآية أنهم ظالمون لأنفسهم بنفاقهم وكفرهم وتركهم الهجرة .

وأما قوله تعالى ( قالوا فيم كنتم ) ففيه وجوه : أحدها : فيم كنتم من أمر دينكم . وثانيها : فيم كنتم ، في حرب محمد أو في حرب أعدائه . وثالثها : لم تركتم الجهاد ولم رضيتم بالسكون في ديار الكفار ؟

ثم قال تعالى ( قالوا كنا مستضعفين في الأرض ) جواباً عن قولهم ( فيم كنتم ) وكان حق الجواب أن يقولوا : كنا في كذا ، أو لم نكن في شيء .

وجوابه : أن معنى ( فيم كنتم ) التوبيخ بأنهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث قدروا على الهجرة ولم يهاجروا ، فقالوا : كنا مستضعفين اعتذاراً أعما وبخوا به ، واعللاً بأنهم ما كانوا قادرين على الهجرة ، ثم إن الملائكة لم يقبلوا منهم هذا العذر بل ردوه عليهم فقالوا ( ألم تكن أرض الله واسعة فهاجروا فيها ) أرادوا أنكم كنتم قادرين على الخروج من مكة إلى بعض البلاد التي لا تمنعون



فيها من إظهار دينكم، فبقيتم بين الكفار لالعجز عن مفارقتهم، بل مع القدرة على هذه المفارقة، فلا جرم ذكر الله تعالى وعيدهم فقال (فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا) ثم استثنى تعالى فقال (إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة) ونظيره قول الشاعر:

ولقد أمر على اللثيم يسبني

ويجوز أن يكون (لا يستطيعون) في موضع الحال، والمعنى لا يقدرّون على حيلة ولا نفقة، أو كان بهم مرض، أو كانوا تحت قهر قاهر يمنهم من تلك المهاجرة.

ثم قال ﴿ولا يهتدون سبيلا﴾ أي لا يعرفون الطريق ولا يجدون من يدلهم على الطريق. روى أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث بهذه الآية إلى مسلمي مكة فقال جندب بن ضمرة لبنيه: احمّلوني فإني لست من المستضعفين، ولا أتي لأهتدى الطريق، والله لأبیت الليلة بمكة، لحملوه على سرير متوجها إلى المدينة، وكان شيخا كبيرا، فمات في الطريق.

فإن قيل: كيف أدخل الولدان في جملة المستثنين من أهل الوعيد، فإن الاستثناء إنما يحسن لو كانوا مستحقين للوعيد على بعض الوجوه؟

قلنا: سقوط الوعيد إذا كان بسبب العجز، والعجز تارة يحصل بسبب عدم الأهبة وتارة بسبب الصبا، فلا جرم حسن هذا إذا أريد بالولدان الأطفال، ولا يجوز أن يراد المراهقون منهم الذين كملت عقولهم لتوجه التكليف عليهم فيما بينهم وبين الله تعالى، وإن أريد العميد والامام البالغون فلا سؤال.

ثم قال تعالى ﴿فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم﴾ وفيه سؤال، وهو أن القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة، والعاجز عن الشيء غير مكلف به، وإذا لم يكن مكلفا به لم يكن عليه في تركه عقوبة، فلم قال (عسى الله أن يعفو عنهم) والعفو لا يتصور إلا مع الذنب، وأيضا «عسى» كلمة الاطّاع، وهذا يقتضى عدم القطع بحصول العفو في حقهم.

والجواب عن الأول: أن المستضعف قد يكون قادرا على ذلك الشيء مع ضرب من المشقة وتمييز الضعف الذي يحصل عنده الرخصة عن الحد الذي لا يحصل عنده الرخصة شاق ومشتبه، فربما ظن الانسان بنفسه أنه عاجز عن المهاجرة ولا يكون كذلك، ولا سيما في الهجرة عن الوطن فإنها شاقة على النفس، وبسبب شدة النفرة قد يظن الانسان كونه عاجزا مع أنه لا يكون كذلك، فلهذا المعنى كانت الحاجة إلى العفو شديدة في هذا المقام.

وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسِعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ  
مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ  
وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٠٠﴾

(وأما السؤال الثاني) وهو قوله : ما الفائدة في ذكر لفظة «عسى» هنا؟ فنقول : الفائدة فيها الدلالة على أن ترك الهجرة أمر مضيق لا توسعه فيه ، حتى ان المضطر البين الاضطرار من حقه أن يقول : عسى الله أن يعفو عني ، فكيف الحال في غيره . هذا هو الذي ذكره صاحب الكشاف في الجواب عن هذا السؤال ، الا أن الأولى أن يكون الجواب ما قدمناه ، وهو أن الإنسان لشدة نفرتة عن مفارقة الوطن ربما ظن نفسه عاجزا عنها مع أنه لا يكون كذلك في الحقيقة ، فلهذا المعنى ذكر العفو بكلمة «عسى» لا بالكلمة الدالة على القطع .

ثم قال تعالى (وكان الله عفوا غفورا) ذكر الزجاج في «كان» ثلاثة أوجه : الأول : كان قبل أن خلق الخلق موصوفا بهذه الصفة . الثاني : أنه قال (كان) مع أن جميع العباد بهذه الصفة والمقصود بيان أن هذه عادة الله تعالى أجراها في حق خلقه . الثالث : لو قال : إنه تعالى عفو غفور كان هذا إخبارا عن كونه كذلك فقط ، ولما قال إنه كان كذلك كان هذا إخبارا عن وقوعه على وقفه فكان ذلك أدل على كونه صدقا وحقا ومبرأ عن الخلف والكذب . واحتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يعفو عن الذنب قبل التوبة فإنه لو لم يحصل ههنا شيء من الذنب لامتنع حصول العفو والمغفرة فيه ، فلما أخبر بالعفو والمغفرة دل على حصول الذنب ، ثم إنه تعالى وعد بالعفو مطلقا غير مقيد بحال التوبة فيدل على ما ذكرناه

قوله تعالى (ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفورا رحيماً)

واعلم أن ذلك المانع أمران : الأول : أن يكون له في وطنه نوع راحة ورفاهية ، فيقول لو فارقت الوطن وقتت في الشدة والمشقة وضيق العيش ، فأجاب الله عنه بقوله (ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة) يقال : راغمت الرجل إذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل ، واشتقاقه من الرغام وهو التراب ، فانهم يقولون : رغم أنفه ، يريدون به أنه وصل إليه

شيء يكرهه ، وذلك لأن الأنف عضو في غاية العزّة ، والتراب في غاية الذلّة ، فجعلوا قولهم : رغم أنفه كناية عن الذل

إذا عرفت هذا فنقول : المشهور أن هذه المراغمة إنما حصلت بسبب أنهم فارقوا وخرجوا عن ديارهم

وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن يكون المعنى : ومن يهاجر في سبيل الله إلى بلد آخر يجد في أرض ذلك البلد من الخير والنعمة ما يكون سبباً لرغم أنفه أعدائه الذين كانوا معه في بلده الأصلية وذلك لأن من فارق وذهب إلى بلدة أجنبية فإذا استقام أمره في تلك البلدة الأجنبية ، ووصل ذلك الخير إلى أهل بلده خجلوا من سوء معاملتهم معه ، ورغمت أنوفهم بسبب ذلك ، وحمل اللفظ على هذا أقرب من حمله على ما قالوه والله أعلم . والحاصل كأنه قيل : يا أيها الإنسان إنك كنت إنما تكره الهجرة عن وطنك خوفاً من أن تقع في المشقة والمحنة في السفر ، فلا تخف فإن الله تعالى يعطيك من النعم الجليلة والمراتب العظيمة في مهاجرتك ما يصير سبباً لرغم أنوف أعدائك ، ويكون سبباً لسعة عيشك ، وإنما قدم في الآية ذكر رغم الأعداء على ذكر سعة العيش لأن إبتهاج الإنسان الذي يهاجر عن أهله وبلده بسبب شدة ظلمهم عليه بدولته من حيث أنها تصير سبباً لرغم أنوف الأعداء ، أشد من إبتهاجه بتلك الدولة من حيث إنها صارت سبباً لسعة العيش عليه

﴿وأما المانع الثاني﴾ من الإقدام على المهاجرة فهو أن الإنسان يقول : إن خرجت عن بلدي في طلب هذا الغرض ، فربما وصلت إليه وربما لم أصل إليه ، فالأولى أن لأضيع الرفاهية الحاضرة بسبب طلب شيء ربما أصل إليه ، وربما لا أصل إليه ، فأجاب الله تعالى عنه بقوله (ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله) والمعنى ظاهر ، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعضهم : المراد من قصد طاعة الله ثم عجز عن إتمامها ، كتب الله له ثواب تمام تلك الطاعة : كالمريض يعجز عما كان يفعله في حال صحته من الطاعة ، فيكتب له ثواب ذلك العمل . هكذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال آخرون : ثبت له أجر قصده وأجر القدر الذي أتى به من ذلك العمل ، وأما أجر تمام العمل فذلك محال ، واعلم أن القول الأول أولى لأنه تعالى إنما ذكر هذه الآية ههنا في معرض الترغيب في الجهاد ، وهو أن من خرج إلى السفر لأجل الرغبة في الهجرة ، فقد وجد ثواب الهجرة ، ومعلوم أن الترغيب إنما يحصل بهذا المعنى ، فأما القول بأن معنى الآية هو أن يصل إليه ثواب ذلك القدر من العمل ، فلا يصلح مرغبا ، لأنه قد عرف أن كل من أتى بعمل فإنه يجد الثواب المرتب على ذلك القدر من العمل ، ويدل عليه

خِفْتُمْ أَنْ يُفْتَنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا» (١٠١)

قوله عليه الصلاة والسلام «وانما لكل امرئ ما نوى» وأيضا روى في قصة جندب بن ضمرة ، أنه لما قرب موته أخذ يصفق يمينه على شماله ، ويقول : اللهم هذه لك ، وهذه لرسولك أبايعك على ما بايعك عليه رسولك ، ثم مات . فبلغ خبره أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : لو توفى بالمدينة لكان خيرا له ، فنزلت هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : هذه الآية تدل على أن العمل يوجب الثواب على الله ، لأنه تعالى قال (فقد وقع أجره على الله) وذلك يدل على قولنا من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه ذكر لفظ الوقوع ، وحقيقة الوجوب هي الوقوع والسقوط ، قال تعالى (فاذا وجبت جنوبها) أي وقعت وسقطت وثانها : أنه ذكر بلفظ الأجر ، والأجر عبارة عن المنفعة المستحقة ، فأما الذي لا يكون مستحقا فذاك لا يسمى أجرا بل هبة . وثالثها : قوله (على الله) وكلمة «على» للوجوب ، قال تعالى : (ولله على الناس حج البيت) والجواب : أننا لا تنازع في الوجوب ، لكن بحكم الوعد والعلم والتفضل والكرم ، لا بحكم الاستحقاق الذي لولم يفعل لخرج عن الإلهية ، وقد ذكرنا دلائله فيما تقدم

﴿المسألة الثالثة﴾ استدل قوم بهذه الآية على أن الغازي إذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمة ، كما وجب أجره . وهذا ضعيف ، لأن لفظ الآية مخصوص بالأجر ، وأيضا فاستحقاق السهم من الغنيمة متعلق بمجازتها ، إذ لا تكون غنيمة إلا بعد حيازتها ، قال تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شيء) والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿وكان الله غفورا رحيما﴾ أي يغفر ما كان منه من القعود إلى أن يخرج ، ويرحمه بكل أجر المجاهدة

قوله تعالى ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خِفْتُمْ أَنْ يُفْتَنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾

اعلم أن أحد الأمور التي يحتاج المجاهد إليها معرفة كيفية أداء الصلاة في زمان الخوف ، والاشتغال بمحاربة العدو ؛ فلهذا المعنى ذكره الله تعالى في هذه الآية ، وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدي : يقال قصر فلان صلاته وأقصرها وقصرها ، كل ذلك جائز

قوله تعالى « وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة » الآية ١٧

وقرأ ابن عباس : تقصروا من أقصر ، وقرأ الزهري : من قصر ، وهذا دليل على اللغات الثلاث (المسألة الثانية) اعلم أن لفظ القصر مشعر بالتخفيف ، لأنه ليس صريحاً في أن المراد هو القصر في كمية الركعات وعددها أو في كيفية أدائها ، فلا جرم حصل في الآية قولان : الأول : وهو قول الجمهور أن المراد منه القصر في عدد الركعات ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا أيضاً على قولين : الأول : أن المراد منه صلاة المسافر ، وهو أن كل صلاة تكون في الحضر أربع ركعات ، فإنها تصير في السفر ركعتين ، فعلى هذا القصر إنما يدخل في صلاة الظهر والعصر والعشاء ، أما المغرب والصبح ، فلا يدخل فيهما القصر . الثاني : أنه ليس المراد بهذه الآية صلاة السفر ، بل صلاة الخوف ، وهو قول ابن عباس وجابر بن عبد الله وجماعة ، قال ابن عباس : فرض الله صلاة الحضر أربعاً ، وصلاة السفر ركعتين ، وصلاة الخوف ركعة على لسان نبيكم محمد صلى الله عليه وسلم ، فهذان القولان متفرعان على ما إذا قلنا : المراد من القصر تقليل الركعات

(القول الثاني) أن المراد من القصر إدخال التخفيف في كيفية أداء الركعات ، وهو أن يكتبني في الصلاة بالإيماء والاشارة بدل الركوع والسجود ، وأن يجوز المشي في الصلاة ، وأن تجوز الصلاة عند تلطخ الثوب بالدم ، وذلك هو الصلاة التي يؤتى بها حال شدة التحام القتال ، وهذا القول يروي عن ابن عباس وطاوس . واحتج هؤلاء على صحة هذا القول بأن خوف الفتنة من العدو لا يزول فيما يؤتى بركعتين على إتمام أو صافهما ، وإنما ذلك فيما يشتد فيه الخوف في حال التحام القتال ، وهذا ضعيف ، لأنه يمكن أن يقال : إن صلاة المسافر إذا كانت قليلة الركعات ، فيمكنه أن يأتي بها على وجه لا يعلم خصمه بكونه مصلياً ، أما إذا كثرت الركعات طالت المدة ولا يمكنه أن يأتي بها على حين غفلة من العدو .

واعلم أن وجه الاحتمال ما ذكرنا ، وهو أن القصر مشعر بالتخفيف ، والتخفيف كما يحصل بحذف بعض الركعات فكذلك يحصل بأن يجعل الإيماء والاشارة قائماً مقام الركوع والسجود واعلم أن حمل لفظ القصر على إسقاط بعض الركعات أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : ما روى عن يعلى بن أمية أنه قال : قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ، كيف تقصر وقد أمنا ، وقد قال الله تعالى (ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتهم) فقال : عجبت مما عجبت منه ، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » وهذا يدل على أن القصر المذكور في الآية هو القصر في عدد الركعات ، وأن ذلك كان مفهوماً عندهم من معنى الآية . الثاني : أن القصر عبارة عن أن يؤتى ببعض الشيء ، ويقصر عليه ، فأما أن يؤتى بشيء

آخر ، فذلك لا يسمى قصراً ، ولا اقتصاراً ، ومعلوم أن إقامة الإيماء مقام الركوع والسجود ، وتجويز المشي في الصلاة وتجويز الصلاة مع الثوب الملطخ بالدم ، ليس شيء من ذلك قصراً ، بل كلها إثبات لأحكام جديدة وإقامة لشيء مقام شيء آخر ، فكان تفسير القصر بما ذكرنا أولى .  
الثالث : أن «من» في قوله (من الصلاة) للتبويض ، وذلك يوجب جواز الاقتصار على بعض الصلاة ، فثبت بهذه الوجوه أن تفسير القصر باسقاط بعض الركعات أولى من تفسيره بما ذكره من الإيماء والاشارة . الرابع : أن لفظ القصر كان مخصوصاً في عرفهم بنقص عدد الركعات ، ولهذا المعنى لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين ، قال ذو اليمين : أقصرت الصلاة أم نسيت ؟ الخامس : أن القصر بمعنى تغير الصلاة المذكور في الآية ، بعد هذه الآية ، فوجب أن يكون المراد من هذه الآية بيان القصر بمعنى حذف الركعات ، لئلا يلزم التكرار ، والله أعلم

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله : القصر رخصة ، فإن شاء المكلف أتم ، وإن شاء اكتفى على القصر ، وقال أبو حنيفة : القصر واجب ، فإن صلى المسافر أربعاً ولم يقعد في التنتين فسدت صلاته ، وإن قعد بينهما مقدار التشهد تمت صلاته ، واحتج الشافعي رحمه الله على قوله بوجوه :  
الأول : أن ظاهر قوله تعالى (لا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة) مشعر بعدم الوجوب ، فإنه لا يقال (لا جناح عليكم) في أداء الصلاة الواجبة ، بل هذا اللفظ إنما يذكر في رفع التكليف بذلك الشيء ، فإما إيجابه على التعيين فهذا اللفظ غير مستعمل فيه ، أما أبو بكر الرازي فأجاب عنه بأن المراد من القصر في هذه الآية لا تقليل الركعات ، بل تخفيف الأعمال .

واعلم أنا بينا بالدليل أنه لا يجوز حمل الآية على ما ذكره ، فسقط هذا العذر . وذكر صاحب الكشاف وجهاً آخر فيه ، فقال : إنهم لما ألفوا الاتمام ، فربما كان يخاطر بياهم أن عليهم نقصاناً في القصر ، فنفي عنهم الجناح لتطيب أنفسهم بالقصر ، فيقال له : هذا الاحتمال إنما يخاطر بياهم إذا قال الشارع لهم : رخصت لكم في هذا القصر ، أما إذا قال : أوجبت عليكم هذا القصر ، وحرمت عليكم الاتمام ، وجعلته مفسداً لصلاتكم ، فهذا الاحتمال مما لا يخاطر بيا عاقل أصلاً ، فلا يكون هذا الكلام لا تقابله .

(الحجة الثانية) ما روى أن عائشة رضی الله عنها قالت : اعتمرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة ، فلما قدمت مكة قلت يا رسول الله : بأبي أنت وأمي ، قصرت وأتممت وصمت وأفطرت ، فقال : أحسنت يا عائشة وما عاب علي ، وكان عثمان يتم ويقصر ، وما ظهر إنكار من الصحابة عليه .

(الحجة الثالثة) أن جميع رخص السفر شرعت على سبيل التجوز ، لا على سبيل التعمين جزماً فكذا ههنا ، واحتجوا بالأحاديث منها ما روى عمر أنه صلى الله عليه وسلم قال فيه «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» فظاهر الأمر للوجوب ، وعن ابن عباس قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج مسافراً صلى ركعتين .

والجواب : أن هذه الأحاديث تدل على كون القصر مشروعاً وجائزاً ، إلا أن الكلام في أنه هل يجوز غيره؟ ولما دل لفظ القرآن على جواز غيره كان القول به أولى ، والله أعلم

(المسألة الرابعة) قال بعضهم : صلاة السفر ركعتان ، تمام غير قصر ، ولما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة أقرت صلاة السفر ، وزيد في صلاة الحضر .

واعلم أن لفظ الآية يبطل هذا ، وذلك لأننا بينا أن المراد من القصر المذكور في الآية تخفيف الركعات ، ولو كان الأمر على ما ذكره لما كان هذا قصرًا في صلاة السفر ، بل كان ذلك زيادة في صلاة الحضر ، والله أعلم .

(المسألة الخامسة) زعم داود وأهل الظاهر أن قليل السفر وكثيره سواء في جواز الرخصة وزعم جمهور الفقهاء أن السفر ما لم يقدر بمقدار مخصوص لم يحصل فيه الرخصة . احتج أهل الظاهر بالآية فقالوا : إن قوله تعالى (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) جملة مركبة من شرط ، وجزاء الشرط هو الضرب في الأرض ، والجزاء هو جواز القصر ، وإذا حصل الشرط وجب أن يترتب عليه الجزاء سواء كان الشرط الذي هو السفر طويلاً أو قصيراً ، أقصى ما في الباب أن يقال : فهذا يقتضى حصول الرخصة عند انتقال الإنسان من محلة إلى محلة ، ومن دار إلى دار ، إلا أنا نقول :

الجواب عنه من وجهين : الأول : أن الانتقال من محلة إلى محلة إن لم يسم بأنه ضرب في الأرض ، فقد زال الإشكال ، وإن سمي بذلك فنقول : أجمع المسلمون على أنه غير معتبر ، فهذا تخصيص تطرق إلى هذا النص بدلالة الإجماع ، والعام بعد التخصيص حجة ، فوجب أن يبقى النص معتبراً في السفر ، سواء كان قليلاً أو كثيراً . والثاني : أن قوله (وإذا ضربتم في الأرض) يدل على أنه تعالى جعل الضرب في الأرض شرطاً لحصول هذه الرخصة ، فلو كان الضرب في الأرض اسماً لمطلق الانتقال لكان ذلك حاصلًا دائماً ، لأن الإنسان لا ينفك طول عمره من الانتقال من الدار إلى المسجد ، ومن المسجد إلى السوق ، وإذا كان حاصلًا دائماً امتنع جعله شرطاً لثبوت هذا الحكم ، فلما جعل الله الضرب في الأرض شرطاً لثبوت هذا الحكم علمنا أنه مغاير لمطلق الانتقال

٢٠ قوله تعالى «وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة» الآية

وذلك هو الذي يسمى سفرا ومعلوم أن اسم السفر واقع على القريب وعلى البعيد، فعلنا دلالة الآية على حصول الرخصة في مطلق السفر، أما الفقهاء فقالوا: أجمع السلف على أن أقل السفر مقدر، قالوا: والذي يدل عليه أنه حصل في المسألة روايات:

فالرواية الأولى: ماروى عن عمر أنه قال: يقصر في يوم تام، وبه قال الزهري والأوزاعي. الثانية: قال ابن عباس: إذا زاد على يوم ولية قصر. والثالثة: قال أنس بن مالك: المعتبر خمس فراسخ. الرابعة: قال الحسن: مسيرة ليلتين. الخامسة: قال الشعبي والنخعي وسعيد بن حبير: من الكوفة إلى المدائن، وهى مسيرة ثلاثة أيام، وهو قول أبي حنيفة. وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه إذا سافر إلى موضع يكون مسيرة يومين وأكثر اليوم الثالث جاز القصر، وهكذا رواه ابن سماعة عن أبي يوسف ومحمد. السادسة: قال مالك والشافعي: أربعة برد كل برید أربعة فراسخ، كل فرسخ ثلاثة أميال بأميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الذى قدر أميال البادية كل ميل اثنا عشر ألف قدم، وهى أربعة آلاف خطوة، فان كل ثلاثة أقدام خطوة قال الفقهاء: باختلاف الناس في هذه الأقوال يدل على انعقاد الإجماع على أن الحكم غير مربوط بمطلق السفر، قال أهل الظاهر: اضطراب الفقهاء في هذه الأقاويل، يدل على أنهم لم يجدوا في المسألة دليلاً قوياً في تقدير المدة، إذ لو حصل في المسألة دليل ظاهر للدلالة لما حصل هذا الاضطراب، وأما سكوت سائر الصحابة عن حكم هذه المسألة فلعله إنما كان لأنهم اعتقدوا أن هذه الآية دالة على ارتباط الحكم بمطلق السفر، فكان هذا الحكم ثابتاً في مطلق السفر بحكم هذه الآية، وإذا كان الحكم المذكوراً في نص القرآن لم يكن بهم حاجة إلى الاجتهاد والاستنباط، فلهذا سكتوا عن هذه المسألة.

واعلم أن أصحاب أبي حنيفة عولوا في تقدير المدة بثلاثة أيام على قوله عليه الصلاة والسلام يسمح المسافر ثلاثة أيام، وهذا يقتضى أنه إذا لم يحصل المسح بثلاثة أيام أن لا يكون مسافراً، وإذا لم يكن مسافراً لم يحصل الرخص المشروعة في السفر، وأما أصحاب الشافعي رضى الله عنه فانهم عولوا على ماروى مجاهد وعطاء بن أبي رباح عن ابن عباس: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد، من مكة إلى عسفان، قال أهل الظاهر: الكلام عليه من وجوه: الأول: أنه بناء على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، وهو عندنا غير جائز لوجهين: الأول: أن القرآن وخبر الواحد مشتركان في دلالة لفظ كل واحد منهما على الحكم، والقرآن مقطوع المتن، والخبر مضمون المتن، فكان القرآن أقوى دلالة من الخبر، فترجيح



الضعيف على القوي لا يجوز. والثاني: أنه روى في الخبر أنه عليه الصلاة والسلام قال «إذا روى حديث عنى فأعرضه على كتاب الله تعالى فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فرددوه، دل هذا الخبر على أن كل خبر ورد على مخالفة كتاب الله تعالى فهو مردود، فهذا الخبر لما ورد على مخالفة عموم الكتاب وجب أن يكون مردوداً

(الوجه الثاني) في دفع هذه الأخبار، وهو أنها أخبار آحاد وردت في واقعة تعم الحاجة إلى معرفة حكمها فوجب كونها مردودة، إنما قلنا: إن الحاجة إليها عامة لأن أكثر الصحابة كانوا في أكثر الأوقات في السفر وفي الغزو، فلما كانت رخص السفر مخصوصة بسفر مقدر، كانت الحاجة إلى مقدار السفر المفيد للرخص حاجة عامة في حق المكلفين، ولو كان الأمر كذلك لعرفوها ونقلوها نقلًا متواترًا، لاسيما وهو على خلاف ظاهر القرآن، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا أن هذه أخبار ضعيفة مردودة، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يجوز ترك ظاهر القرآن بسببها. الثالث: أن دلائل الشافية ودلائل الحنفية صارت متقابلة متدافعة، وإذا تعارضت تساقطت، فوجب الرجوع إلى ظاهر القرآن، هذا تمام الكلام في هذا الموضوع. والذي عندي في هذا الباب أن يقال: إن كلمة «إذا» وكلمة «أن» لا يفيدان إلا كون الشرط مستعقبًا للجزاء فأما كونه مستعقبًا لذلك الجزاء في جميع الأوقات فهذا غير لازم، بدليل أنه إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار، أو إذا دخلت الدار فأنت طالق، فدخلت مرة وقع الطلاق، وإذا دخلت الدار ثانيا لا يقع وهذا يدل على أن كلمة «إذا» وكلمة «أن» لا يفيدان العموم البتة، وإذا ثبت هذا سقط استدلال أهل الظاهر بالآية، فإن الآية لا تنفد إلا لأن الضرب في الأرض يستعقب مرة واحدة هذه الرخص وعندنا الأمر كذلك فيما إذا كان السفر طويلاً، فأما السفر القصير فأنما يدخل تحت الآية لوقلنا إن كلمة «إذا» للعموم، ولما ثبت أنه ليس الأمر كذلك فقد سقط هذا الاستدلال، وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل التي تمسك بها المجتهدون بمقدار معين ليست واقعة على خلاف ظاهر القرآن فكانت مقبولة صحيحة، والله أعلم.

(المسألة السادسة) زعم داود وأهل الظاهر أن جواز القصر مخصوص بحال الخوف. واحتجوا بأنه تعالى أثبت هذا الحكم مشروطاً بالخوف، وهو قوله (لا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) والمشروط بالشيء عدم عدم ذلك الشرط، فوجب أن لا يحصل جواز القصر عند الأمن. قالوا: ولا يجوز رفع هذا الشرط بخبر من أخبار الآحاد، لأنه يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد وإنه لا يجوز، ولقد صعب هذا الكلام على قوم ذكروا فيه

وجوها متكلفة في الآية ليتخلصوا عن هذا الكلام . وعندى أنه ليس في هذا غموض ، وذلك لأننا بينا في تفسير قوله تعالى (إن تجتنبوا كبار ما تنهون عنه) أن كلمة «إن» وكلمة «إذا» يفيدان أن عند حصول الشرط يحصل المشروط ، ولا يفيدان أن عند عدم الشرط يلزم عدم المشروط ، واستدلنا على صحة هذا الكلام بآيات كثيرة ، وإذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (إن خفتم) يقتضى أن عند حصول الخوف تحصل الرخصة ، ولا يقتضى أن عند عدم الخوف لا تحصل الرخصة ، وإذا كان كذلك كانت الآية ساكنة عن حال الأمن بالنفي وبالاثبات ، وإثبات الرخصة حال الأمن بخبر الواحد يكون إثباتا لحكم سكت عنه القرآن بخبر الواحد ، وذلك غير ممتنع ، إنما الممتنع إثبات الحكم بخبر الواحد على خلاف ما دل عليه القرآن ، ونحن لا نقول به .

فان قيل : فعلى هذا لما كان هذا الحكم ثابتا حال الأمن وحال الخوف ، فما الفائدة في تقييده بحال الخوف؟

قلنا : إن الآية نزلت في غالب أسفار النبي صلى الله عليه وسلم ، وأكثرها لم يخل عن خوف العدو ، فذكر الله هذا الشرط من حيث أنه هو الأغلب في الوقوع ، ومن الناس من أجاب عنه بأن القصر المذكور في الآية المراد منه الاكتفاء بالإيماء والاشارة بدلا عن الركوع والسجود . وذلك هو الصلاة حال شدة الخوف ، ولا شك أن هذه الصلاة مخصوصة بحال الخوف ، فان وقت الأمن لا يجوز الاتيان بهذه الصلاة ، ولا تكون محرمة ولا صحيحة ، والله أعلم . ثم يقال لأهل الظاهر : إن ظاهر هذه الآية يقتضى أن لا يجوز القصر إلا عند حصول الخوف الحاصل من فتنة الكفار ، وأما لو حصل الخوف بسبب آخر وجب أن لا يجوز القصر ، فان التزموا ذلك سلووا من الطعن ، إلا أنه بعيد ، وإن لم يلتزمه توجه النقص عليهم ، لأنه تعالى قال (إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) وذلك يقتضى أن الشرط هو هذا الخوف المخصوص ، ولهم أن يقولوا : إما أن يقال : حصل إجماع الصحابة والأمة على أن مطلق الخوف كاف ، أو لم يحصل الإجماع ، فان حصل الإجماع فنقول : خالفنا ظاهر القرآن بدلالة الإجماع ، وهو دليل قاطع فلم تجز مخالفته بدليل ظني ، وان لم يحصل الإجماع فقد زال السؤال ، لأننا نلتزم أنه لا يجوز القصر إلا مع هذا الخوف المخصوص ، والله أعلم .

أما قوله (إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) ففي تفسير هذه الفتنة قولان : الأول : خفتم أن يفتنكم عن إتمام الركوع والسجود في جميعها . الثاني : إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا بعداوتهم ، والحاصل ان كل محنة وبلية وشدة فهي فتنة .

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقْتْ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا  
 أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يَصَلُوا  
 فَلْيَصَلُوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ  
 عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ  
 بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنْ  
 اللَّهُ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا «١٠٢» فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا  
 وَقُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى  
 الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا «١٠٣»

ثم قال تعالى ﴿ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا﴾ والمعنى ان العداوة الحاصلة بينكم وبين الكافرين قديمة ، والآن قد أظهرتم خلافهم في الدين وازدادت عداوتهم ، وبسبب شدة العداوة أقدموا على محاربتكم وقصد إتلافكم ان قدروا ، فان طالت صلاتكم فرمبا وجدوا الفرصة في قتلكم ، فعلى هذا رخصت لكم في قصر الصلاة ، وإنما قال (عدوا) ولم يقل أعداء ، لأن العدو يستوى فيه الواحد والجمع ، قال تعالى (فانهم عدو لى لإلارب العالمين)

قوله تعالى ﴿وإذا كنت فيهم فأقت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم وذ الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذرکم ان الله أعد للكافرين عذابا مهينا فاذا قضيت الصلاة فادكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم فاذا اطمأنتم فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة حال قصر الصلاة بحسب الكمية في العدد، بين في هذه الآية حالها في الكيفية، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال أبو يوسف والحسن بن زياد: صلاة الخوف كانت خاصة للرسول صلى الله عليه وسلم ولا تجوز لغيره، وقال الزنى: كانت ثابتة ثم نسخت. واحتج أبو يوسف على قوله بوجهين: الأول: أن قوله تعالى (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة) ظاهره يقتضي أن إقامة هذه الصلاة مشروطة بكون النبي صلى الله عليه وسلم فيهم، لأن كلمة «إذا» تفيد الاشتراط الثاني: أن تغيير هيئة الصلاة أمر على خلاف الدليل، إلا أننا جازنا ذلك في حق الرسول صلى الله عليه وسلم لتحصل للناس فضيلة الصلاة خلفه، وأما في حق غير الرسول عليه الصلاة والسلام فهذا المعنى غير حاصل، لأن فضيلة الصلاة خلف الثاني كهي خلف الأول، فلا يحتاج هناك إلى تغيير هيئة الصلاة، وأما سائر الفقهاء فقالوا: لما ثبت هذا الحكم في حق النبي صلى الله عليه وسلم بحكم هذه الآية وجب أن يثبت في حق غيره لقوله تعالى (واتبعوه) ألا ترى أن قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) لم يوجب كون الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا به دون غيره من الأمة بعده، وأما التمسك بلفظ «إذا» فالجواب أن مقتضاه هو الثبوت عند الثبوت، أما العدم عند العدم فغير مسلم، وأما التمسك بادراك فضيلة الصلاة خلف النبي صلى الله عليه وسلم فليس يجوز أن يكون علة لاباحة تغيير الصلاة، لأنه لا يجوز أن يكون طلب الفضيلة يوجب ترك الفرض، فاندفع هذا الكلام والله أعلم.

(المسألة الثانية) شرح صلاة الخوف هو أن الامام يجعل القوم طائفتين ويصلي بهم ركعة واحدة، ثم اذا فرغوا من الركعة فكيف يصنعون؟ فيه أقوال: الأول: أن تلك الطائفة يسلمون من الركعة الواحدة ويذهبون إلى وجه العدو، وتأتي الطائفة الأخرى ويصلي بهم الامام ركعة أخرى ويسلم، وهذا مذهب من يرى أن صلاة الخوف للامام ركعتان، وللقوم ركعة، وهذا مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ومجاهد. الثاني: أن الامام يصلي بتلك الطائفة ركعتين ويسلم، ثم تذهب تلك الطائفة إلى وجه العدو، وتأتي الطائفة الأخرى فيصلى الامام بهم مرة أخرى ركعتين، وهذا قول الحسن البصرى. الثالث: أن يصلي الامام مع الطائفة الأولى ركعة تامة، ثم يبقى الامام قائما في الركعة الثانية إلى أن تصلى هذه الطائفة ركعة أخرى، ويتشهدون ويسلمون ويذهبون إلى وجه العدو، ثم تأتي الطائفة الثانية ويصلون مع الامام قائما في الركعة الثانية ركعة، ثم يجلس الامام في التشهد إلى أن تصلى الطائفة الثانية الركعة الثانية، ثم يسلم الامام بهم، وهذا قول سهل بن أبي حنيفة ومذهب الشافعي. الرابع: أن الطائفة الأولى يصلى الامام بهم ركعة

ويعودون إلى وجه العدو، وتأتي الطائفة الثانية فيصلى بهم بقية الصلاة وينصرفون إلى وجه العدو، ثم تعود الطائفة الأولى فيقضون بقية صلاتهم بقراءة وينصرفون إلى وجه العدو، ثم تعود الطائفة الثانية فيقضون بقية صلاتهم بقراءة، والفرق أن الطائفة الأولى أدركت أول الصلاة، وهم في حكم من خلف الامام، وأما الثانية فلم تدرك أول الصلاة، والمسبوق فيما يقضى كالمنفرد في صلاته. وهذا قول عبد الله بن مسعود، ومذهب أبي حنيفة. واعلم أنه وردت الروايات المختلفة بهذه الصلاة، فلعله صلى الله عليه وسلم صلى بهم هذه الصلاة في أوقات مختلفة بحسب المصلحة، وإنما وقع الاختلاف بين الفقهاء في أن الأفضل والأشد موافقة لظاهر الآية أي هذه الأقسام، أما الواحدى رحمه الله فقال: الآية مخالفة للروايات التي أخذ بها أبو حنيفة، وبين ذلك من وجهين: الأول: أنه تعالى قال (ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا) وهذا يدل على أن الطائفة الأولى قدصلت عند إتيان الثانية. وعند أبي حنيفة ليس الأمر كذلك؛ لأن الطائفة الثانية عنده تأتي والأولى بعد في الصلاة وما فرغوا منها. الثانى: أن قوله (فليصلوا معك) ظاهره يدل على أن جميع صلاة الطائفة الثانية مع الامام لأن مطلق قولك: صليت مع الامام يدل على أنك أدركت جميع الصلاة معه، وعلى قول أبي حنيفة ليس الأمر كذلك، وأما أصحاب أبي حنيفة فقالوا: الآية مطابقة لقولنا، لأنه تعالى قال (فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم) وهذا يدل على أن الطائفة الأولى لم يفرغوا من الصلاة، ولكنهم يصلون ركعة ثم يكونون من وراء الطائفة الثانية للحراسة، وأجاب الواحدى عنه فقال: هذا إنما يلزم إذا جعلنا السجود والكون من ورائكم طائفة واحدة، وليس الأمر كذلك، بل هو لطائفتين السجود للأولى، والكون من ورائكم الذى بمعنى الحراسة للطائفة الثانية والله أعلم

ولنرجع إلى تفسير الآية فنقول: قوله تعالى (وإذا كنت فيهم) أى وإذا كنت أيها النبي مع المؤمنين في غزواتهم وخوفهم (فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك) والمعنى فاجعلهم طائفتين، فلتقم منهم طائفة معك فصل بهم وليأخذوا أسلحتهم، والضمير إما للمصلين وإما لغيرهم، فإن كان للمصلين فقالوا: يأخذون من السلاح ما لا يشغلهم عن الصلاة كالسيف والخنجر، وذلك لأن ذلك أقرب إلى الاحتياط وأمن للعدو من الاقدام عليهم، وإن كان لغير المصلين فلا كلام فيه. ويحتمل أن يكون ذلك أمراً للفريقين بحمل السلاح لأن ذلك أقرب إلى الاحتياط.

ثم قال (فاذا سجدوا فليكونوا)

يعنى غير المصلين (من ورائكم) يحرسونكم، وقد ذكرنا أن أداء الركعة الأولى مع الامام في صلاة الخوف كهو في صلاة الأمن، إنما التفاوت يقع في أداء الركعة الثانية فيه، وقد ذكرنا

مذاهب الناس فيها

ثم قال ﴿ولتأت طائفه أخرى لم يصلوا فليصلوا معك﴾ وقد بينا أن هذه الآية دالة على صحة قول الشافعي .

ثم قال ﴿ولياخذوا حذرهم وأسلحتهم﴾ والمعنى أنه تعالى جعل الحذر وهو التحذر والتهيؤ آلة يستعملها الغازي ، فذلك جمع بينه وبين الأسلحة في الأخذ وجعلا مأخوذين . قال الواحدى رحمه الله : وفيه رخصة للخائف في الصلاة بأن يجعل بعض فكره في غير الصلاة .

فان قيل : لم ذكر في الآية الأولى (أسلحتهم) فقط ، وذكر في هذه الآية حذرهم وأسلحتهم قلنا : لأن في أول الصلاة قلما يتنبه العدو لكون المسلمين في الصلاة ، بل يظنون كونهم قائلين لأجل المحاربة . أما في الركعة الثانية فقد ظهر للكفار كونهم في الصلاة ، فهنا يتهمون الفرصة في الهجوم عليهم ، فلا جرم خص الله تعالى هذا الموضوع بزيادة تحذير فقال (ولياخذوا حذرهم وأسلحتهم) ثم قال تعالى ﴿ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة﴾ أى بالقتال . عن ابن عباس وجابر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه الظهر ، ورأى المشركون ذلك ، فقالوا بعد ذلك : بئسما صنعنا حيث لم تقدم عليهم ، وعزموا على ذلك عند الصلاة الأخرى ، فأطلع الله نبيه صلى الله عليه وسلم على أسرارهم بهذه الآية .

ثم قال تعالى ﴿ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم﴾ والمعنى أنه إن تعذر حمل السلاح اما لأنه يصيبه بلل المطر فيسود وتفسد حذته ، أو لأن من الأسلحة ما يكون مبطنا فيثقل على لابسها اذا ابتل بالماء ، أو لأجل أن الرجل كان مريضاً فيشق عليه حمل السلاح ، فهنا له أن يضع حمل السلاح .

ثم قال ﴿وخذوا حذركم﴾ والمعنى أنه لما رخص لهم في وضع السلاح حال المطر وحال المرض أمرهم مرة أخرى بالتيقظ والتحفظ والمبالغة في الحذر ، لئلا يجترى العدو عليهم احتيالا في الميل عليهم واستغناما منهم لوضع المسلمين أسلحتهم ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن قوله في أول الآية (ولياخذوا أسلحتهم) أمر ، وظاهر الامر للوجوب ، فيقتضى أن يكون أخذ السلاح واجبا ثم تأكد هذا بدليل آخر ، وهو أنه قال (ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم) فنص رفع الجناح في وضع السلاح بهاتين الحالتين ، وذلك يوجب أن فيما وراء هاتين الحالتين يكون الاثم والجناح حاصلًا بسبب وضع السلاح . ومنهم من قال : إنه سنة مؤكدة ، والأصح ما بيناه

ثم الشرط أن لا يحمل سلاحاً نجساً إن أمكنه ، ولا يحمل الرمح إلا في طرف الصف ، وبالجملة بحيث لا يتأذى به أحد

(المسألة الثانية) قال أبو علي الجرجاني صاحب النظم : قوله تعالى ( وخذوا حذرکم ) يدل على أنه كان يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم أن يأتي بصلاة الخوف على جهة يكون بها حاذراً غير غافل عن كيد العدو . والذي نزل به القرآن في هذا الموضع هو وجه الحذر ، لأن العدو يومئذ بذات الرقاع كان مستقبل القبلة ، فالمسلمون كانوا مستدبرين القبلة ، ومتى استقبلوا القبلة صاروا مستدبرين لعدوهم ، فلا جرم أمروا بأن يصيروا طائفتين : طائفة في وجه العدو ، وطائفة مع النبي عليه الصلاة والسلام مستقبل القبلة ، وأما حين كان النبي صلى الله عليه وسلم بعسفان وبيطن نخل فإنه لم يفرق أصحابه طائفتين ، وذلك لأن العدو كان مستدبر القبلة ، والمسلمون كانوا مستقبلين لها ، فكانوا يرون العدو حال كونهم في الصلاة فلم يحتاجوا إلى الاحتراس إلا عند السجود ، فلا جرم لما سجد الصف الأول بقى الصف الثاني يحرسونهم ، فلما فرغوا من السجود قاموا تأخروا وتقدم الصف الثاني وسجدوا وكان الصف الأول حال قيامهم يحرسون الصف الثاني ، ثبت بما ذكرنا أن قوله تعالى ( وخذوا حذرکم ) يدل على جواز كل هذه الوجوه ؛ والذي يدل على أن المراد من هذه الآية ما ذكرناه أنا لو لم نعملها على هذا الوجه لصار تكراراً محضاً من غير فائدة ، ولوقع فعل الرسول بعسفان وبيطن نخل على خلاف نص القرآن وإنه غير جائز ، والله أعلم

(المسألة الثالثة) قالت المعتزلة: إن الله تعالى أمر بالحذر ، وذلك يدل على كون العبد قادراً على الفعل وعلى الترك وعلى جميع وجوه الحذر ، وذلك يدل على أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى ، وجوابه ما تقدم من المعارضة بالعلم والداعي والله أعلم

(المسألة الرابعة) دلت الآية على وجوب الحذر عن العدو ، فيدل على وجوب الحذر عن جميع المضار المظنونة ، وبهذا الطريق كان الاقدام على العلاج بالدواء والعلاج باليد والاحتراز عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المائل واجبا والله أعلم

ثم قال تعالى (إن الله أعد للكافرين عذاباً مهيناً) وفيه سؤال ، أنه كيف طابق الأمر بالحذر قوله (إن الله أعد للكافرين عذاباً مهيناً) وجوابه: أنه تعالى لما أمر بالحذر عن العدو أوهم ذلك قوة العدو وشدتهم ، فأزال الله تعالى هذا الوهم بأن أخبر أنه يهينهم ويخذلهم ولا ينصرهم البتة حتى يقوى قلوب المسلمين ويعلموا أن الأمر بالحذر ليس لما لهم من القوة والهيبة ، وإنما هو لأجل أن يحصل الخوف في قلب المؤمن ، فحينئذ يكونون متضرعين إلى الله تعالى في أن يمددهم بالنصر

والتوفيق، ونظيره قوله تعالى (إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون) ثم قال تعالى ﴿فإذا قضيت الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم﴾ وفيه قولان: الأول: فإذا قضيت صلاة الخوف فواظبوا على ذكر الله في جميع الاحوال، فإن ما أتم عليه من الخوف والحذر مع العدو جدير بالمواظبة على ذكر الله والتضرع اليه، الثاني: أن المراد بالذكر الصلاة، يعني صلوا قياماً حال اشتغالكم بالمسابقة والمقارعة، وقعوداً حال اشتغالكم بالرماية، وعلى جنوبكم حال ما تكثر الجراحات فيكم فتسقطون على الارض، فإذا اطمانتم حين تضع الحرب أوزارها فأقيموا الصلاة، فاقضوا ما صليتم في حال المسابقة. هذا ظاهر على مذهب الشافعي في إيجاب الصلاة على المحارب في حال المسابقة إذا حضر وقتها، وإذا اطمانوا فعليهم القضاء إلا أن على هذا القول اشكالا، وهو أن يصير تقدير الآية: فإذا قضيت الصلاة فصلوا، وذلك بعيد لأن حمل لفظ الذكر على الصلاة مجاز فلا يصار اليه إلا لضرورة.

ثم قال تعالى ﴿فإذا اطمانتم فأقيموا الصلاة﴾ واعلم أن هذه الآية مسبوقة بحكمين: أولهما بيان القصر وهو صلاة السفر، والثاني: صلاة الخوف، ثم إن قوله (فإذا اطمانتم) يحتمل نقيض الأمرين، فيحتمل أن يكون المراد من الاطمئنان أن لا يبقى الانسان مسافراً بل يصير مقيماً، وعلى هذا التقدير يكون المراد: فإذا صرتم مقيمين فأقيموا الصلاة تامة من غير قصر البتة، ويحتمل أن يكون المراد من الاطمئنان أن لا يبقى الانسان مضطرب القلب، بل يصير ساكن القلب ساكن النفس بسبب أنه زال الخوف، وعلى هذا التقدير يكون المراد: فإذا زال الخوف عنكم فأقيموا الصلاة على الحالة التي كنتم تعرفونها، ولا تغيروا شيئاً من أحوالها وهيأتها، ثم لما بالغ الله سبحانه وتعالى في شرح أقسام الصلاة فذكر صلاة السفر، ثم ذكر بعد ذلك صلاة الخوف ختم هذه الآية بقوله (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً) أي فرضاً موقوتاً، والمراد بالكتاب هنا المكتوب، كأنه قيل: مكتوبة موقوتة، ثم حذف الهاء من الموقوت كما جعل المصدر موضع المفعول والمصدر مذكر، ومعنى الموقوت أنها كتبت عليهم في أوقات موقوتة، يقال: وقته ووقته مخففاً، وقرئ\* (وإذا الرسل ووقت) بالتخفيف.

واعلم أنه تعالى بين في هذه الآية أن وجوب الصلاة مقدر بأوقات مخصوصة، إلا أنه تعالى أجمال ذكر الأوقات هنا وبينها في سائر الآيات، وهي خمسة: أحدها: قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) فقوله (الصلوات) يدل على وجوب صلوات ثلاثة، وقوله (والصلاة الوسطى) يمنع أن يكون أحد تلك الثلاثة وإلزام التكرار، فلا بد وأن تكون زائدة على الثلاثة



ولا يجوز أن يكون الواجب أربعة، وإلا لم يحصل فيها وسطى، فلا بد من جعلها خمسة لتحصل الوسطى، وكادت هذه الآية على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر، وإلا لصارت الصلوات الواجبة ستة، فحينئذ لا تحصل الوسطى فهذه الآية دلت على أن الواجب خمس صلوات إلا أنها غير دالة على بيان أوقاتها. وثانيها: قوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر) فالواجب من الدلوك إلى الغسق هو الظهر والعصر، والواجب من الغسق إلى الفجر هو المغرب والعشاء والواجب في الفجر هو صلاة الصبح، وهذه الآية توهم أن للظهر والعصر وقتاً واحداً وللمغرب والعشاء وقتاً واحداً. وثالثها: قوله سبحانه (فسبحان الله حين تمشون وحين تصبحون) والمراد منه الصلاتان الواقعتان في طرفي النهار وهما المغرب والصبح، ثم قال (وله الحمد في السموات والأرض وعشياً وحين تظهرون) فقوله (وعشياً) المراد منه الصلاة الواقعة في محض الليل وهي صلاة العشاء، وقوله (وحين تظهرون) المراد الصلاة الواقعة في محض النهار، وهي صلاة الظهر كما قدم في قوله (حين تمشون وحين تصبحون) صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر، فكذلك قدم في قوله (وعشياً وحين تظهرون) صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر، فصارت الصلوات الأربعة المذكورة في هذه الآية، وأما صلاة العصر فقد أفردها الله تعالى بالذكر في قوله (والعصر) تشريفاً لها بالافراد بالذكر. ورابعها: قوله تعالى (وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل) فقوله (طرفي النهار) يفيد وجوب صلاة الصبح ووجوب صلاة العصر لأنهما كالواقعتين على الطرفين، وإن كانت صلاة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف الأول وصلاة العصر واقعة قبل حدوث الطرف الثاني: وقوله (وزلفاً من الليل) يفيد وجوب المغرب والعشاء، وكان بعضهم يستدل بهذه الآية على وجوب الوتر قال: لأن الزلف جمع، وأقله ثلاثة، فلا بد وأن يجب ثلاث صلوات في الليل عملاً بقوله (وزلفاً من الليل) وخامسها: قوله تعالى (فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آتاء الليل فسبح) فقوله (قبل طلوع الشمس وقبل غروبها) إشارة إلى الصبح والعصر، وهو كقوله (وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل) وقوله (ومن آتاء الليل) إشارة إلى المغرب والعشاء، وهو كقوله (وزلفاً من الليل) وكما احتجوا بقوله (وزلفاً من الليل) فكذلك احتجوا عليه بقوله (ومن آتاء الليل) لأن قوله (آتاء الليل جمع) وأقله ثلاثة، فهذا مجموع الآيات الدالة على الأوقات الخمسة للصلوات الخمس.

واعلم أن تقدير الصلوات بهذه الأوقات الخمسة في نهاية الحسن والجمال نظراً إلى المعقول، ويانه أن لكل شيء من أحوال هذا العالم مراتب خمسة: أولها: مرتبة الحدوث والدخول في الوجود، وهو كما يولد الإنسان ويبقى في النشو والنماء إلى مدة معلومة، وهذه المدة تسمى سن

النشو والنماء.

(والمرتبة الثانية) مدة الوقوف ، وهو أن يبقى ذلك الشيء على صفة كماله من غير زيادة ولا نقصان . وهذه المدة تسمى سن الشباب .

(والمرتبة الثالثة) مدة الكهولة ، وهو أن يظهر في الانسان نقصان خفي ، وهذه المدة تسمى سن الكهولة .

(والمرتبة الرابعة) مدة الشيخوخة ، وهو أن يظهر في الانسان نقصانات ظاهرة جليلة إلى أن يموت ويهلك ، وتسمى هذه المدة سن الشيخوخة .

(المرتبة الخامسة) أن تبقى آثاره بعد موته مدة ، ثم بالآخرة تتمحى تلك الآثار وتبطل وتزول ، ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا أثر ، فهذه المراتب الخمسة حاصلة لجميع حوادث هذا العالم سواء كان إنسانا أو غيره من الحيوانات أو النباتات ، والشمس حصل لها بحسب طلوعها وغروبها هذه الأحوال الخمس ، وذلك لأنها حين تطلع من مشرقها يشبه حالها حال المولود عند ما يولد ، ثم لا يزال يزداد ارتفاعها ويقوى نورها ويشد حرها إلى أن تبلغ إلى وسط السماء ، فتقف هناك ساعة ثم تنحدر ويظهر فيها نقصانات خفية إلى وقت العصر ، ثم من وقت العصر يظهر فيها نقصانات ظاهرة فيضعف ضوءها ويضعف حرها ، ويزداد انحطاطها وقوتها إلى الغروب ، ثم إذا غربت يبقى بعض آثارها في أفق المغرب وهو الشفق ، ثم تتمحى تلك الآثار وتصير الشمس كأنها ما كانت موجودة في العالم ، فلما حصلت هذه الأحوال الخمسة لها وهي أمور عجيبة لا يقدر عليها إلا الله تعالى لا جرم أو جب الله تعالى عند كل واحد من هذه الأحوال الخمسة لها صلاة ، فأوجب عند قرب الشمس من الطلوع صلاة الفجر شكراً للنعمة العظيمة الحاصلة بسبب زوال تلك الظلمة وحصول النور ، وبسبب زوال النوم الذي هو كالموت وحصول اليقظة التي هي كالحياة ، ولما وصلت الشمس إلى غاية الارتفاع ثم ظهر فيها أثر الانحطاط أوجب صلاة الظهر تعظيماً للخالق القادر على قلب أحوال الأجرام العلوية والسفلية من الضد إلى الضد ، فجعل الشمس بعد غاية ارتفاعها واستعلائها منحطة عن ذلك العلو وأخذة في سن الكهولة ، وهو النقصان الخفي ، ثم لما انقضت مدة الكهولة ودخلت في أول زمان الشيخوخة أوجب تعالى صلاة العصر . ونعم ما قال الشافعي رحمه الله : أن أول العصر هو أن يصير ظل كل شيء مثليه ، وذلك لأن من هذا الوقت تظهر النقصانات الظاهرة ، ألا ترى أن من أول وقت الظهر إلى وقت العصر على قول الشافعي رحمه الله ما ازداد الظل إلا مثل الشيء ، ثم ان في زمان لطيف يصير ظله مثليه ، وذلك يدل على

وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْمُونًا فَانْهَمُوا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَمَا تَأْمُونُونَ  
وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا «١٠٤»

أن من الوقت الذي يصير ظل الشيء مثلاً له تأخذ الشمس في التقصانات الظاهرة، ثم إذا غربت الشمس أشبهت هذه الحالة ما إذا مات الانسان، فلا جرم أوجب الله تعالى عند هذه الحالة صلاة المغرب، ثم لما غرب الشفق فكأنه انمحت آثار الشمس ولم يبق منها في الدنيا خبر ولا أثر، فلا جرم أوجب الله تعالى صلاة العشاء، فثبت أن إيجاب الصلوات الخمس في هذه الأوقات الخمسة مطابق للقوانين العقلية والأصول الحكيمة، والله أعلم بأسرار أفعاله.

قوله تعالى ﴿ولا تهنوا في ابتغاء القوم ان تكونوا تأملون فانهم يأملون كما تأملون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليهما حكيماً﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر بعض الأحكام التي يحتاج المجاهد إلى معرفتها عاد مرة أخرى إلى الحديث على الجهاد فقال (ولا تهنوا) أي ولا تضعفوا ولا تتوانوا (في ابتغاء القوم) أي في طلب الكفار بالقتال، ثم أورد الحجة عليهم في ذلك فقال (إن تكونوا تأملون فانهم يأملون كما تأملون) والمعنى أن حصول الأمل قدر مشترك بينكم وبينهم، فلما لم يصبر خوف الأمل مانعاً لهم عن قتالكم فكيف صار مانعاً لكم عن قتالهم، ثم زاد في تقرير الحجة وبين أن المؤمنين أولى بالمصابرة على القتال من المشركين، لأن المؤمنين مقرون بالثواب والعقاب والحشر والنشر، والمشركين لا يقرون بذلك، فإذا كانوا مع إنكارهم الحشر والنشر يحدون في القتال فأتم أيها المؤمنون المقرون بأن لكم في هذا الجهاد ثواباً عظيماً وعليكم في تركه عقاباً عظيماً، أولى بأن تكونوا مجدين في هذا الجهاد، وهو المراد من قوله تعالى (وترجون من الله ما لا يرجون) ويحتمل أيضاً أن يكون المراد من هذا الرجاء ما وعدهم الله تعالى في قوله: (ليظهره على الدين كله) وفي قوله (يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين) وفيه وجه ثالث، وهو انكم تعبدون الاله العالم القادر السميع البصير فيصح منكم أن ترجوا ثوابه، وأما المشركون فانهم يعبدون الأصنام وهي جمادات، فلا يصح منهم أن يرجوا من تلك الأصنام ثواباً أو يخافوا منها عقاباً. وقرأ الأعرابي (أن تكونوا تأملون) بفتح الهمزة بمعنى: ولا تهنوا لأن تكونوا تأملون، وقوله (فانهم يأملون كما تأملون) تعليل، ثم قال ﴿وكان الله عليهما حكيماً﴾ أي لا يكلفكم شيئاً ولا يأمركم ولا ينهاكم إلا بما هو عالم بأنه

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ  
وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً ﴿١٠٥﴾ وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً ﴿١٠٦﴾

سبب لصلاحيكم في دينكم وديناكم.

قوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾ واستغفر الله إن الله كان غفوراً رحيماً ﴿

في كيفية النظم وجوه: الأول: أنه تعالى لما شرح أحوال المنافقين على سبيل الاستقصاء ثم انصل بذلك أمر المحاربة، واتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الأحكام الشرعية، مثل قتل المسلم خطأ على ظن أنه كافر، ومثل بيان صلاة السفر وصلاة الخوف، رجع الكلام بعد ذلك إلى أحوال المنافقين، وذكر أنهم كانوا يحاولون أن يحملوا الرسول عليه الصلاة والسلام على أن يحكم بالباطل ويذر الحكم الحق، فأطلع الله رسوله عليه وأمره بأن لا يلتفت إليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب

(والوجه الثاني في بيان النظم) أنه تعالى لما بين الأحكام الكثيرة في هذه السورة بين أن كل ما عرف بانزال الله تعالى وأنه ليس للرسول أن يجحد عن شيء منها طلباً لرضا قومه (الوجه الثالث) أنه تعالى لما أمر بالمجاهدة مع الكفار بين أن الأمر وإن كان كذلك لكنه لا تجوز الخيانة معهم ولا إلحاق مالم يفعلوا بهم، وأن كفر الكافر لا يبيح المساعدة بالنظر له، بل الواجب في الدين أن يحكم له وعليه بما أنزل على رسوله، وأن لا يلحق الكافر حيف لأجل أن يرضى المتأفق بذلك، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اتفق المفسرون على أن أكثر هذه الآيات نزلت في طعمة بن أبيرق، ثم في كيفية الواقعة روايات: أحدها: أن طعمة سرق درعا فلما طلبت الدرع منه رمى واحداً من اليهود بتلك السرقة، ولما اشتدت الخصومة بين قومه وبين قوم اليهودى جاء قومه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وطلبوا منه أن يعينهم على هذا المقصود وأن يلحق هذه الخيانة باليهودى، فهم الرسول عليه الصلاة والسلام بذلك فنزلت الآية، وثانيها: أن واحداً وضع عنده درعا على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد، فلما طلبها منه جردها. وثالثها: أن المودع لما طلب الوديعة زعم أن اليهودى سرق الدرع

واعلم أن العلماء قالوا هذا يدل على أن طعمة وقومه كانوا منافقين، وإلا لما طلبوا من الرسول نصرة الباطل وإلحاق السرة باليهودي على سبيل التخرص والبهتان، وبما يؤكد ذلك قوله تعالى (وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء) ثم روى أن طعمة هرب إلى مكة وارتد وثقب حائطاً هناك لأجل السرة فسقط الحائط عليه ومات

(المسألة الثانية) قال أبو علي الفارسي: قوله (أراك الله) إما أن يكون منقولاً بالهمزة من «رأيت» التي يراد بها رؤية البصر، أو من رأيت التي تتعدى إلى المفعولين، أو من رأيت التي يراد بها الاعتقاد، والأول باطل لأن الحكم في الحادثة لا يرى بالبصر، والثاني أيضاً باطل لأنه يلزم أن يتعدى إلى ثلاثة لا إلى المفعولين بسبب التعدية، ومعلوم أن هذا اللفظ لم يتعد إلا إلى مفعولين أحدهما: الكاف التي هي للخطاب، والآخر المفعول المقدر، وتقديره: بما أراك الله، ولما بطل القسمان بقى الثالث، وهو أن يكون المراد منه رأيت بمعنى الاعتقاد

(المسألة الثالثة) اعلم أنه ثبت بما قدمنا أن قوله (بما أراك الله) معناه بما أعلمك الله، وسمى ذلك العلم بالرؤية لأن العلم اليقيني المبرأ عن جهات الريب يكون جاريماً مجرى الرؤية في القوة والظهور، وكان عمريقول: لا يقولون أحد قضيت بما أراني الله تعالى، فإن الله تعالى لم يجعل ذلك لإلنيه، وأما الواحد منا فرأيه يكون ظناً ولا يكون علماً  
إذا عرفت هذا فنقول: قال المحققون: هذه الآية تدل على أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يحكم إلا بالوحي والنص.

وإذا عرفت هذا فنقول: تفرع عليه مسألتان: إحداهما: أنه لما ثبت أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يحكم إلا بالنص ثبت أن الاجتهاد ما كان جائزاً له، والثانية: أن هذه الآية دلت على أنه ما كان يجوز له أن يحكم إلا بالنص، فوجب أن يكون حال الأمة كذلك لقوله تعالى (واتبعوه) وإذا كان كذلك وجب أن يكون العمل بالقياس حراماً.

والجواب عنه أنه لما قامت الدلالة على أن القياس حجة كان العمل بالقياس عملاً بالنص في الحقيقة، فإنه يصير التقدير كأنه تعالى قال: مهما غلب على ظنك أن حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها بسبب أمر جامع بين الصورتين فاعلم أن تكليفي في حقه أن تعمل بموجب ذلك الظن، وإذا كان الأمر كذلك كان العمل بهذا القياس عملاً بعين النص  
أما قوله (ولا تكن للخائنين خصيماً) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) معنى الآية: ولا تكن لأجل الخائنين مخاصماً لمن كان بريئاً عن الذنب، يعني

وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا

أَثِيمًا «١٠٧»

لاتخاصم اليهود لأجل المناققين .

(المسألة الثانية) قال الواحدى رحمه الله: خصمك الذى يخصمك ، وجمعه الخصماء ، وأصله من الخصم وهو ناحية الشيء موطرفه ، والخصم طرف الزاوية وطرف الاشفار ، وقيل للخصمين خصمان لأن كل واحد منهما فى ناحية من الحجّة والدعوى ، وخصوم السحابة جوانبها .

(المسألة الثالثة) قال الطاعنون فى عصمة الانبياء عليهم السلام : دلت هذه الآية على صدور الذنب من الرسول عليه الصلاة والسلام ، فانه لولا أن الرسول عليه الصلاة والسلام أراد أن يخصم لأجل الخائن ويذب عنه وإلا لما ورد النهى عنه .

والجواب: أن النهى عن الشيء لا يقتضى كون المنهى فاعلا للنهى عنه ، بل ثبت فى الرواية أن قوم طعمه لما التمسوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يذب عن طعمه وأن يلحق السرقة باليهودى توقف وانتظر الوحي فنزلت هذه الآية ، وكان الغرض من هذا النهى تنبيه النبي عليه الصلاة والسلام على أن طعمه كذاب ، وأن اليهودى برىء عن ذلك الجرم

فان قيل: الدليل على أن ذلك الجرم قد وقع من النبي عليه الصلاة والسلام قوله بدهذه الآية (واستغفر الله إن الله كان غفورا رحيمًا) فلما أمره الله بالاستغفار دل على سبق الذنب

والجواب من وجوه : الأول : لعله مال طبعه إلى نصرة طعمه بسبب أنه كان فى الظاهر من المسلمين فأمر بالاستغفار لهذا القدر ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين . والثانى : لعل القوم لما شهدوا على سرقة اليهودى وعلى براءة طعمه من تلك السرقة ولم يظهر للرسول عليه الصلاة والسلام ما يوجب القدر فى شهادتهم هم بأن يقضى بالسرقة على اليهودى ، ثم لما أطلع الله تعالى على كذب أولئك اليهودى عرف أن ذلك القضاء لو وقع لكان خطأ ، فكان استغفاره بسبب أنه هم بذلك الحكم الذى لو وقع لكان خطأ فى نفسه وإن كان معذورا عند الله فيه . الثالث : قوله (واستغفر الله) يحتمل أن يكون المراد: واستغفر الله لأولئك الذين يذوبون عن طعمه ويريدون أن يظهروا براءته عن السرقة ثم قال تعالى ﴿ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خوانًا أثيمًا﴾ والمراد بالذين يختانون أنفسهم طعمه ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقا ، والاختيان كالخيانة

يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا  
يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا «١٠٨»

يقال: خانه واختانه، وذكرنا ذلك عند قوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) وإنما قال تعالى لطعمة ولمن ذب عنهم: إنهم يختانون أنفسهم لأن من أقدم على المعصية فقد حرم نفسه الثواب وأوصلها إلى العقاب، فكان ذلك منه خيانة مع نفسه، ولهذا المعنى يقال لمن ظلم غيره: انه ظلم نفسه واعلم أن في الآية تهديداً شديداً، وذلك لأن النبي عليه الصلاة والسلام لما مال طبعه قليلاً إلى جانب طعمة، وكان في علم الله أن طعمة كان فاسقاً، فآله تعالى عاتب رسوله على ذلك القدر من إعانة المذنب، فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالماً ثم يعينه على ذلك الظلم، بل يحمله عليه ويرغبه فيه أشد الترغيب

ثم قال تعالى ﴿إن الله لا يحب من كان خواناً أثمياً﴾ قال المفسرون: إن طعمة خان في الدرع، وأثم في نسبة اليهودى إلى تلك السرقة فلاجرم قال الله تعالى (إن الله لا يحب من كان خواناً أثمياً)

فان قيل: لم قال (خواناً أثمياً) مع أن الصادر عنه خيانة واحدة وإثم واحد قلنا: علم الله تعالى أنه كان في طبعه من الميل إلى ذلك، ويدل عليه ما روينا أنه بعد هذه الواقعة هرب إلى مكة وارتد ونقب حائط إنسان لأجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات، ومن كان خاتمته كذلك لم يشك في خيائته، وأيضاً طلب من النبي عليه الصلاة والسلام أن يدفع السرقة عنه ويلحقها باليهودى، وهذا يبطل رسالة الرسول، ومن حاول إبطال رسالة الرسول وأراد إظهار كذبه فقد كفر، فلهذا المعنى وصفه الله بالمبالغة في الخيانة والاثم.

وقيل: إذا عثرت من رجل على سيئة فاعلم أن لها أخوات. عن عمر رضى الله عنه أنه أمر بقطع يد سارق، فجاءت أمه تبكى وتقول هذه أول سرقة سرقها فاعف عنه، فقال كذبت ان الله لا يؤاخذ عبده في أول الأمر. واعلم أنه تعالى لما خص هذا الوعيد بمن كان عظيم الخيانة والاثم دل ذلك على أن من كان قليل الخيانة والاثم فهو خارج عنه.

ثم قال تعالى ﴿يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يبئتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطاً﴾ الاستخفاء في اللغة معناه الاستتار، يقال استخفيت من

هَا أْتَمُّ هَؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلِ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ

الْقِيَامَةِ

فلان ، أى تواريت منه واستترت ، قال تعالى (ومن هو مستخف بالليل) أى مستتر ، فقوله (يستخفون من الناس) أى يستترون من الناس ولا يستترون من الله . قال ابن عباس : يستحيون من الناس ولا يستحيون من الله . قال الواحدى : هذا معنى وليس بتفسير ، وذلك لأن الاستحياء من الناس يوجب الاستتار من الناس والاستخفاء منهم ، فأما أن يقال : الاستحياء هو نفس الاستخفاء فليس الامر كذلك ، وقوله (وهو معهم) يريد بالعلم والقدرة والرؤية ، وكفى هذا زاجراً للانسان عن المعاصى ، وقوله (اذ يبيتون ما لا يرضى من القول) أى يضمرون ويقدررون فى أذهانهم وذكرنا معنى انتيبيت فى قوله (بيت طائفة منهم) والذى لا يرضاه الله من القول هو أن طعمة قال : أرمى اليهودى بأنه هو الذى سرق الدرع وأحلف أن لم أسرقها ، فيقبل الرسول يمينى لأنى على دينه ولا يقبل يمين اليهودى .

فان قيل : كيف سبى التيبيت قولاً وهو معنى فى النفس؟

قلنا : مذهبنا أن الكلام الحقيقى هو المعنى القائم بالنفس ، وعلى هذا المذهب فلا اشكال ، ومن أنكر كلام النفس فله أن يجيب بأن طعمة وأصحابه لعلمهم اجتمعوا فى الليل ورتبوا كيفية الحيلة والمكر ، فسمى الله تعالى كلامهم ذلك بالقول الميت الذى لا يرضاه ، فأما قوله (وكان الله بما يعملون محيطاً) فالمراد الوعيد من حيث إنهم وإن كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس إلا أنها كانت ظاهرة فى علم الله ، لأنه تعالى محيط بجميع المعلومات لا يخفى عليه سبحانه منها شىء .

ثم قال تعالى ﴿ها أتم هؤلاء جادلتم عنهم فى الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة﴾ (ها) للتنبه فى (ها أتم) و (هؤلاء) وهما مبتدأ وخبر (جادلتم) جملة مبنية لوقوع (أولاء) خبراً ، كما تقول لبعض الاخياء : أنت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك ، ويجوز أن يكون (أولاء) اسماً موصولاً بمعنى الذى و (جادلتم) صلة ، وأما الجدل فهو فى اللغة عبارة عن شدة المخاصمة ، وجدل الجبل شدة قتله ، ورجل مجدول كأنه قتل ، والأجدل الصقر لأنه من أشد الطيور قوة . هذا قول الزجاج . وقال غيره : سميت المخاصمة جدالاً لأن كل واحد من الخصمين يريد ميل صاحبه عما هو عليه وصرفه عن رأيه .



أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً «١٠٩» وَمَنْ يَعْمَلُ سُوءًا أَوْ يَظْلِمُ نَفْسَهُ ثُمَّ  
يَسْتَغْفِرَ اللَّهُ يَجِدِ اللَّهُ غُفُورًا رَحِيمًا «١١٠»

إذا عرفت هذا فنقول : هذا خطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذوبون عن طعمة وعن قومه بسبب أنهم كانوا في الظاهر من المسلمين ، والمعنى : هبوا أنكم خاصتم عن طعمة وقومه في الدنيا ، فمن الذين يخاصمون عنهم في الآخرة إذا أخذهم الله بعذابه . وقرأ عبدالله بن مسعود : ها أنتم هؤلاء جادلتم عنه ، يعنى عن طعمة ، وقوله (فمن يجادل الله عنهم) استفهام بمعنى التوبيخ والتقريع .

ثم قال تعالى ﴿أم من يكون عليهم وكيلا﴾ فقوله (أم من يكون) عطف على الاستفهام السابق ، والوكيل هو الذى وكل اليه الأمر في الحفظ والحماية ، والمعنى : من الذى يكون محافظا ومحاميا لهم من عذاب الله ؟

واعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد في هذا الباب أتبعه بالدعوة إلى التوبة، وذكر فيه ثلاثة أنواع من الترغيب .

فالأول : قوله تعالى ﴿ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً﴾ والمراد بالسوء القبيح الذى يسوء به غيره كما فعل طعمة من سرقة الدرع وهن رمى اليهودى بالسرقة والمراد بظلم النفس ما يخص به الانسان كالحلف الكاذب ، وإنما خص ما يتعدى إلى الغير باسم السوء لأن ذلك يكون فى الأكثر إيصالاً للضرر إلى الغير ، والضرر سوء حاضر ، فأما الذنب الذى يخص الانسان فذلك فى الأكثر لا يكون ضرراً حاضراً لأن الانسان لا يوصل الضرر إلى نفسه .

واعلم أن هذه الآية دالة على حكمين : الأول : أن التوبة مقبولة عن جميع الذنوب سواء كانت كفوراً أو قتلاً ، عمداً أو غصبا للأموال لأن قوله (ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه) عم الكل الثانى : ان ظاهر الآية يقتضى أن مجرد الاستغفار كاف ، وقال بعضهم : انه مقيد بالتوبة لأنه لا ينفع الاستغفار مع الاصرار ، وقوله (يجد الله غفوراً رحيماً) معناه غفوراً رحيماً له ، وحذف هذا القيد لدلالة الكلام عليه ، فانه لا معنى للترغيب فى الاستغفار إلا إذا كان المراد ذلك والنوع الثانى : من الكلمات المرغبة فى التوبة

وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا «١١١»  
 وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيثًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا  
 مُّبِينًا «١١٢»

قوله تعالى ﴿ومن يكسب إثماً فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً﴾  
 والكسب عبارة عما يفيد جر منفعة أو دفع مضرة، ولذلك لم يحز وصف البارئ تعالى بذلك  
 والمقصود منه ترغيب العاصي في الاستغفار كأنه تعالى يقول: الذنب الذي أتيت به ماعدت مضرتك  
 إلى فاني منزه عن النفع والضر، ولا تياس من قبول التوبة والاستغفار (وكان الله عليماً) بما في قلبه  
 عند إقدامه على التوبة (حكيماً) تقتضى حكمته ورحمته أن يتجاوز عن التائب.

النوع الثالث: قوله تعالى ﴿ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريثاً فقد احتمل  
 بهتاناً وإثماً مبيناً﴾

وذكروا في الخطيئة والاثم وجوها: الأول: أن الخطيئة هي الصغيرة، والاثم هو الكبيرة  
 وثانيها: الخطيئة هي الذنب القاصر على فاعلها، والاثم هو الذنب المتعدى إلى الغير كالظلم والقتل  
 وثالثها: الخطيئة ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعمد أو بالخطأ، والاثم ما يحصل بسبب العمد. والدليل  
 عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله (ومن يكسب إثماً فانما يكسبه على نفسه) فين أن الاثم ما يكون  
 سبباً لاستحقاق العقوبة.

وأما قوله ﴿ثم يرم به بريثاً﴾ فالضمير في «به» إلى ماذا يعود؟ فيه وجوه: الأول: ثم يرم  
 بأحد هذين المذكورين. الثاني: أن يكون عائداً إلى الاثم وحده لأنه هو الاقرب كما عاد إلى التجارة  
 في قوله (وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها) الثالث: أن يكون عائداً إلى الكسب، والتقدير:  
 يرم بكسبه بريثاً، فدل يكسب على الكسب. الرابع: أن يكون الضمير راجعاً إلى معنى الخطيئة فكانه  
 قال: ومن يكسب ذنباً ثم يرم به بريثاً.

وأما قوله ﴿فقد احتمل بهتاناً﴾ فالبهتان أن ترمى أخاك بأمر منكروه وهو برئ منه  
 واعلم أن صاحب البهتان مذموم في الدنيا أشد الذم، ومعاقب في الآخرة أشد العقاب، فقوله  
 ﴿فقد احتمل بهتاناً﴾ إشارة إلى ما يلحقه من الذم العظيم في الدنيا، وقوله ﴿وإثماً مبيناً﴾ إشارة إلى

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضْلُوكَ وَمَا  
يُضْلُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ  
وَالحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا «١١٣»

ما يلحقه من العقاب العظيم في الآخرة .

ثم قال تعالى ﴿ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك﴾ والمعنى ولولا أن الله خصك بالفضل وهو النبوة ، وبالرحمة وهي العصمة لهمت طائفة منهم أن يضلوك ، وذلك لأن قوم طعمة كانوا قد عرفوا أنه سارق ، ثم سألوا النبي عليه السلام أن يدفع ويجادل عنه ويرثه عن السرقة ، وينسب تلك السرقة إلى اليهودى ، ومعنى يضلوك أى يلقوك فى الحكم الباطل الخطأ . ثم قال تعالى ﴿وما يضلون إلا أنفسهم﴾ بسبب تعاونهم على الأثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان ، فهم لما أقدموا على هذه الأعمال فهم الذين يعملون عمل الضالين

﴿وما يضررك من شيء﴾ فيه وجهان : الأول : قال القفال رحمه الله : وما يضررك فى المستقبل ، فوعده الله تعالى فى هذه الآية بادامة العصمة له مما يريدون من إيقاعه فى الباطل . الثانى : أن المعنى أنهم وإن سعوا فى إلقاءك فى الباطل فأنت ما وقعت فى الباطل ، لأنك بنيت الأمر على ظاهر الحال ، رأيت ما أمرت إلا ببناء الأحكام على الظواهر . ثم قال تعالى ﴿وأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالحِكْمَةَ﴾

واعلم أنا إن فرسنا قوله (وما يضررك من شيء) بأن المراد أنه تعالى وعده بالعصمة فى المستقبل كان قوله (وأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالحِكْمَةَ) مؤكداً لذلك الوعد ، يعنى لما أنزل عليك الكتاب والحكمة وأمرك بتبليغ الشريعة إلى الخلق فكيف يلبق بحكمتك أن لا يعصمك عن الوقوع فى الشبهات والضلالات ، وإن فرسنا تلك الآية بأن النبي عليه الصلاة والسلام كان معذورا فى بناء الحكم على الظاهر كان المعنى : وأنزل عليك الكتاب والحكمة وأوجب فيها بناء أحكام الشرع على الظاهر فكيف يضررك بناء الأمر على الظاهر .

ثم قال تعالى ﴿وعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾

قال القفال رحمه الله : هذه الآية تحتمل وجهين : أحدهما : أن يكون المراد ما يتعلق بالدين ، كما

لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ  
 بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا  
 عَظِيمًا «١١٤»

قال (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان) وعلى هذا الوجه تقدير الآية: أنزل الله عليك الكتاب والحكمة وأطلعك على أسرارهما وأوقفك على حقائقهما مع أنك ما كنت قبل ذلك عالما بشيء منهما، فكذلك يفعل بك في مستأنف أيامك لا يقدر أحد من المنافقين على إضلالك وإزلاكك.

(الوجه الثاني) أن يكون المراد: وعليك ما لم تكن تعلم من أخبار الأولين، فكذلك يعلمك من حيل المنافقين ووجوه كيدهم ما تقدر به على الاحتراز عن وجوه كيدهم ومكرهم، ثم قال (وكان فضل الله عليك عظيما) وهذا من أعظم الدلائل على أن العلم أشرف الفضائل والمناقب. وذلك لأن الله تعالى ما أعطى الخلق من العلم إلا القليل، كما قال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) ونصيب الشخص الواحد من علوم جميع الخلق يكون قليلا، ثم انه سمي ذلك القليل عظيما حيث قال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وسمى جميع الدنيا قليلا حيث قال (قل متاع الدنيا قليل) وذلك يدل على غاية شرف العلم.

قوله تعالى (لاخير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما) واعلم أن هذه إشارة إلى ما كانوا يتناجون فيه حين يبيتون ما لا يرضى من القول وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قال الواحدى رحمه الله: النجوى في اللغة سر بين اثنين، يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء، ويقال: نجوت الرجل أنجو نجوى بمعنى ناجيته، والنجوى قد تكون مصدرا بمنزلة المناجاة، قال تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) وقد تكون بمعنى القوم الذين يتناجون، قال تعالى (وإذ هم نجوى)

(المسألة الثانية) قوله (إلا من أمر بصدقة) ذكر النحويون في محل «من» وجوها، وتلك

الوجوه مبنية على معنى التجوى في هذه الآية ، فان جعلنا معنى التجوى هنا السر فيجوز أن يكون في موضع النصب؛ لأنه استثناء الشيء عن خلاف جنسه فيكون نصبا كقوله (الا أذى) ويجوز أن يكون رفعا في لغة من يرفع المستثنى من غير الجنس كقوله :

إلا اليعافير وإلا العيس

وأبو عبيدة جعل هذا من باب حذف المضاف فقال: التقدير إلا في تجوى من أمر بصدقة ثم حذف المضاف ، وعلى هذا التقدير يكون «من» في محل التجوى لأنه أقيم مقامه ، ويجوز فيه وجهان: أحدهما: الحذف بدل من تجواهم ، كما تقول: ما مررت بأحد إلا يزيد. والثاني: النصب على الاستثناء. فكما تقول ما جاءني أحد إلا يزيدا ، وهذا استثناء الجنس من الجنس ، وأما ان جعلنا التجوى اسما للقوم المتناجين كان منصوبا على الاستثناء لأنه استثناء الجنس من الجنس ؛ ويجوز أن يكون «من» في محل الحذف من وجهين : أحدهما : أن يجعله تبعاً لكثير ، على معنى : لاخير في كثير من نجواهم إلا فيمن أمر بصدقة ، كقولك : لاخير في القوم إلا نفر منهم . والثاني : أن يجعله تبعاً للتجوى ، كما تقول : لاخير في جماعة من القوم إلا يزيد ، إن شئت أتبع زيدا الجماعة ، وإن شئت أتبعته القوم ، والله أعلم

(المسألة الثالثة) هذه الآية وإن نزلت في مناجاة بعض قوم ذلك السارق مع بعض إلا أنها

في المعنى عامة ، والمراد : لاخير فيما يتناجى فيه الناس ويخوضون فيه من الحديث إلا ما كان من أعمال الخير ، ثم إنه تعالى ذكر من أعمال الخير ثلاثة أنواع : الأمر بالصدقة ، والأمر بالمعروف ، والإصلاح بين الناس ، وإنما ذكر الله هذه الأقسام الثلاثة ، وذلك لأن عمل الخير إما أن يكون بإيصال المنفعة أو بدفع المضرة ، أما إيصال الخير فإما أن يكون من الخيرات الجسدية وهو إعطاء المال . وإليه الإشارة بقوله (إلا من أمر بصدقة) وإما أن يكون من الخيرات الروحانية . وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم ، أو تكميل القوة العملية بالأفعال الحسنة ، وبمجموعهما عبارة عن الأمر بالمعروف ، وإليه الإشارة بقوله (أو معروف) وأما إزالة الضرر فإليها الإشارة بقوله (أو إصلاح بين الناس) فثبت أن مجامع الخيرات المذكورة في هذه الآية ، ومما يدل على صحة ما ذكرنا قوله عليه الصلاة والسلام «كلام ابن آدم كله عليه لاله إلا ما كان من أمر بمعروف أو نهى عن منكر أو ذكر الله» وقيل لسفيان الثوري : ما أشد هذا الحديث ! فقال سفيان : ألم تسمع الله يقول (لاخير في كثير من نجواهم) فهو هذا بعينه ، أما سمعت الله يقول (والعصر إن الإنسان لفي خسر) فهو هذا بعينه

ثم قال تعالى (ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجراً عظيماً) والمعنى أن هذه الأقسام الثلاثة من الطاعات وإن كانت في غاية الشرف والجلالة إلا أن الإنسان إنما ينتفع بها

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ  
نُؤَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا «١١٥»

إذا أتى بها لوجه الله ولطلب مرضاته ، فأما إذا أتى بها للرياء والسمعة انقلبت القضية فصارت من أعظم المفاسد ؛ وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن المطلوب من الأعمال الظاهرة رعاية أحوال القلب في إخلاص النية ، وتصفية الداعية عن الالتفات إلى غرض سوى طلب رضوان الله تعالى ونظيره قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) وقوله (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) وقوله عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» وهنا سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ لم انتصب ابتغاء مرضاة الله؟

والجواب : لأنه مفعول له ، والمعنى لأنه لا ابتغاء مرضاة الله .

﴿السؤال الثاني﴾ كيف قال (إلا من أمر) ثم قال (ومن يفعل ذلك)

والجواب : أنه ذكر الأمر بالخير ليبدل به على فاعله لأن الأمر بالخير لما دخل في زمرة الخيرين فيأن يدخل فاعل الخير فيهم كان ذلك أولى ، ويجوز أن يراد: ومن يأمر بذلك ، فعبّر عن الأمر بالفعل لأن الأمر أيضا فعل من الأفعال .

قوله تعالى ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾

اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها هو ما روى أن طعمة بن أبيرق لما رأى أن الله تعالى هتك ستره وبرأ اليهودي عن تهمة السرقة ارتد وذهب إلى مكة ونقب جدار إنسان لأجل السرقة فهدم الجدار عليه ومات فتزلت هذه الآية . أما الشقاق والمشاقفة فقد ذكرنا في سورة البقرة أنه عبارة عن كون كل واحد منهما في شق آخر من الأمر ، أو عن كون كل واحد منهما فاعلا فعلا يقتضى لحوق مشقة بصاحبه ، وقوله (من بعد ما تبين له الهدى) أى من بعد ما ظهر له بالدليل صحة دين الاسلام . قال الزجاج : لأن طعمة هذا كان قد تبين له بما أوحى الله تعالى من أمره وأظهر من سرقة مادله ذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فعادى الرسول وأظهر الشقاق وارتد عن دين الاسلام ، فكان ذلك إظهار الشقاق بعد ما تبين له الهدى ، قوله (ويتبع غير سبيل المؤمنين) يعنى غير دين الموحدين ، وذلك لأن طعمة ترك دين الاسلام واتبع دين عبادة الأوثان .

ثم قال ﴿نوله ماتولى﴾ أى تركه وما اختار لنفسه ، ونكله إلى ماتوكل عليه . قال بعضهم : هذا منسوخ بآية السيف لاسيما في حق المرتد

ثم قال ﴿ونصله جهنم﴾ يعنى نلزمه جهنم ، وأصله الصلاء وهو لزوم النار وقت الاستدقاء (وساءت مصيرا) اتصّب (مصيرا) على التمييز كقولك : فلان طاب نفسا ، وتصبب عرقا ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن الشافعى رضى الله عنه سئل عن آية في كتاب الله تعالى تدل على أن الاجماع حجة ، فقرأ القرآن ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الآية ، وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام ، فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا ، يان المقدمة الأولى أنه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ، ومشاققة الرسول وحدها موجهة لهذا الوعيد ، فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له لكان ذلك ضما لما لا أثر له في الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وإنه غير جائز ، فثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام ، وإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجبا ، وذلك لأن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنه اتباع لغير سبيل المؤمنين ، فاذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم أن يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما ، وإذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا ، لأنه لا خروج عن طرفي النقيض .

فان قيل : لانسلم أن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنه اتباع لغير سبيل المؤمنين ، فانه لا يمتنع أن لا يتبع لاسبيل المؤمنين ولا غير سبيل المؤمنين  
وأجيب عن هذا السؤال بأن المتابعة عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير ، فاذا كان من شأن غير المؤمنين أن لا يتبعوا سبيل المؤمنين فكل من لم يتبع سبيل المؤمنين فقد أتى بمثل فعل غير المؤمنين فوجب كونه متبعا لهم ، ولقائل أن يقول : الاتباع ليس عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير وإلا لزم أن يقال : الانبياء والملائكة متبعون لآحاد الخلق من حيث أنهم يوحدون الله كما أن كل واحد من آحاد الأمة يوحده الله ، ومعلوم أن ذلك لا يقال ، بل الاتباع عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير ، واذا كان كذلك فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لأجل أنه ما وجد على وجوب متابعتهم دليلا ، فلا جرم لم يتبعهم ، فهذا الشخص لا يكون متبعا لغير سبيل المؤمنين ، فهذا سؤال قوى على هذا الدليل ، وفيه أبحاث أخر دقيقة ذكرناها في كتاب

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا «١١٦» إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَانَا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا «١١٧» لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا

المحصل في علم الاصول والله أعلم .

(المسألة الثانية) دلت هذه الآية على وجوب عصمة محمد صلى الله عليه وسلم عن جميع الذنوب، والدليل عليه أنه لو صدر عنه ذنب لجاز منه، وكل من منع غيره عن فعل يفعله كان مشاققا له، لأن كل واحد منهما يكون في شق غير الشق الذي يكون الآخر فيه، ثبت أنه لو صدر الذنب عن الرسول لو جبت مشاقته، لكن مشاقته محرمة بهذه الآية فوجب أن لا يصدر الذنب عنه (المسألة الثالثة) دلت هذه الآية على أنه يجب الاقتداء بالرسول عليه الصلاة والسلام في أفعاله إذ لو كان فعل الأمة غير فعل الرسول لزم كون كل واحد منهما في شق آخر من العمل فتحصل المشاققة، لكن المشاققة محرمة، فيلزم وجوب الاقتداء به في أفعاله .

(المسألة الرابعة) قال بعض المتقدمين: كل مجتهد مصيب في الاصول لا بمعنى ان اعتقاد كل واحد منهم مطابق للتعقد، بل بمعنى سقوط الأثم عن المخطئ، واحتجوا على قولهم بهذه الآية قالوا: لأنه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى، والمعلق على الشرط عدم الشرط، وهذا يقتضى أنه اذا لم يحصل تبين الهدى أن لا يكون الوعيد حاصلًا .

وجوابه: أنه تمسك بالمفهوم، وهو دلالة ظنية عند من يقول به، والدليل الدال على أن وعيد الكفار قطعي أنه تعالى قال بعد هذه الآية (إن الله لا يغفر أن يشرك به) والقاطع لا يعارضه المظنون. (المسألة الخامسة) الآية دالة على أنه لا يمكن تصحيح الدين إلا بالدليل والنظر والاستدلال، وذلك لأنه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى، ولولم يكن تبين الهدى معتبرا في صحة الدين وإلام يكن لهذا الشرط معنى .

(المسألة السادسة) الآية دالة على أن الهدى اسم للدليل لا للعلم، إذ لو كان الهدى اسما للعلم لكان تبين الهدى إضافة الشيء إلى نفسه وأنه فاسد .

قوله تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل



مَفْرُوضًا «١١٨» وَلَا ضَلَمَ لَهُمْ وَلَا مَنِينَ لَهُمْ وَلَا مَنِينَ لَهُمْ وَلَا مَنِينَ لَهُمْ فَلْيَبْتَكَنْ آذَانَ الْأَنْعَامِ  
وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ  
خَسِرَ خَسِرَانًا مُبِينًا «١١٩» يَعِدُهُمْ وَيُمْنِيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا «١٢٠»  
أُولَئِكَ مَاؤَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا «١٢١» وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا  
الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ  
حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا «١٢٢»

ضلالاً بعيداً إن يدعون من دونه إلا إنا أنأ وإن يدعون إلا شيطاناً مريداً لعنه الله وقال لا تتخذن من  
عبادك نصيباً مفروضاً ولا ضلنهم ولا منينهم ولا منينهم فلا يتسكن آذان الانعام ولا منهم فليغيرن  
خلق الله ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً يعدهم ويمنيهم وما يعدهم  
الشيطان إلا غروراً أولئك ماؤاهم جهنم ولا يجدون عنها محيصاً والذين آمنوا وعملوا الصالحات  
سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً وعد الله حقاً ومن أصدق من الله قِيلاً  
اعلم أن هذه الآية مكررة في هذه السورة، وفي تكرارها فائدتان: الأولى: أن عموماً الوعيد  
وعموماً الوعد متعارضة في القرآن، وأنه تعالى ما أعاد آية من آيات الوعيد بلفظ واحد مرتين،  
وقد أعاد هذه الآية دالة على العفو والمغفرة بلفظ واحد في سورة واحدة، وقد انفقوا على أنه  
لإفادة في التكرير إلا التأكيد، فهذا يدل على أنه تعالى خص جانب الوعد والرحمة بمزيد التأكيد،  
وذلك يقتضى ترجيح الوعد على الوعيد.

(والفائدة الثانية) أن الآيات المتقدمة إنما نزلت في سارق الدرع، وقوله (ومن يشاقق  
الرسول) إلى آخر الآيات إنما نزلت في ارتداده، فهذه الآية إنما يحسن اتصالها بما قبلها لو  
كان المراد أن ذلك السارق لولم يرتد لم يصبر محروماً عن رحمتي، ولكنه لما ارتد وأشرك بالله  
صار محروماً قطعاً عن رحمة الله، ثم إنه أكد ذلك بأن شرح أن أمر الشرك عظيم عند الله فقال

(ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلالاً بعيداً) يعنى ومن لم يشرك بالله لم يكن ضلاله بعيداً ، فلا جرم لا يصير محروماً عن رحمتى ، وهذه المناسبات دالة قطعاً على دلالة هذه الآية على أن ماسوى الشرك مغفور قطعاً سواء حصلت التوبة أو لم تحصل ، ثم إنه تعالى بين كون الشرك ضلالاً بعيداً فقال (إن يدعون من دونه إلا إناثاً وإن يدعون إلا شيطاناً مرئيداً لعنه الله) «إن» ههنا معناه النفي و نظيره قوله تعالى (وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته) و (يدعون) بمعنى يعبدون لأن من عبد شيئاً فإنه يدعو عند احتياجه اليه ، وقوله (إلا إناثاً) فيه أقوال : الأول : أن المراد هو الأوثان وكانوا يسمونها باسم الإناث كقولهم : اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، واللات تأنيث الله ، والعزى تأنيث العزيز . قال الحسن : لم يكن حى من أحياء العرب إلا ولهم صنم يعبدونه ويسمونه أثنى بنى فلان ، وبدل على صحة هذا التأويل قراءة عائشة رضى الله عنها : إلا أوثاناً ، وقراءة ابن عباس : إلا أئنا ، جمع وثن مثل أسد وأسد ، ثم أبدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله (وإذا الرسل أقتت) قال الزجاج : وجائز أن يكون أئن أصلها أئن ، فأتبعت الضمة الضمة

(القول الثانى) قوله (إلا إناثاً) أى إلا أمواتاً ، وفى تسمية الأموات إناثاً وجهان : الأول : أن الاخبار عن الموات يكون على صيغة الاخبار عن الأئى ، تقول : هذه الأحجار تعجبني : كما تقول : هذه المرأة تعجبني . الثانى : أن الأئى أحسن من الذكر ، والميت أحسن من الحى ، فلهذه المناسبة أطلقوا اسم الأئى على الجمادات الموات

(القول الثالث) ان بعضهم كان يعبد الملائكة ، وكانوا يقولون : الملائكة بنات الله قال تعالى (إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأئى) والمقصود من الآية هل إنسان أجهل ممن أشرك خالق السموات والأرض وما بينهما جماداً يسميه بالأئى

ثم قال (وإن يدعون إلا شيطاناً مرئيداً) قال المفسرون : كان فى كل واحد من تلك الأوثان شيطان يترامى للسدنة يكلمهم ، وقال الزجاج : المراد بالشيطان ههنا إبليس بدليل أنه تعالى قال بعد هذه الآية (وقال لاتخذن من عبادك نصيباً مفروضاً) ولا شك أن قائل هذا القول هو إبليس ، ولا يبعد أن الذى ترامى للسدنة هو إبليس ، وأما المراد فمبالغة فى العصيان الكاهل فى البعد من الطاعة ويقال له : مارذ ومريد ، قال الزجاج : يقال : حائط ممرذ أى مملس ، ويقال شجرة مرذاء إذا تناثر ورقها ، والذى لم تثبت له لحية يقال له أمرذ لكون موضع اللحية أملس ، فمن كان شديد البعد عن الطاعة يقال له مرذ ومراد لأنه مملس عن طاعة الله لم يلتصق به من هذه الطاعة شىء .

ثم قال تعالى (لعنه الله وقال لاتخذن من عبادك نصيباً مفروضاً) وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف : قوله (لعنه الله وقال لأتخذن) صفتان بمعنى شيطاناً مريداً جامعاً بين لعنة الله وهذا القول الشنيع . واعلم أن الشيطان ههنا قد ادعى أشياء : أولها : قوله (لأتخذن من عبادك نصيباً مفروضاً) الفرض في اللغة القطع ، والفرضة الثلثة التي تكون في طرف النهر ، والفرض الحز الذي في الوتر ، والفرض في القوس الحز الذي يشد فيه الوتر ، والفريضة ما فرض الله على عباده وجعله حتماً عليهم قطعاً لعذرهم ، وكذا قوله (وقد فرضتم لمن فريضة) أي جعلتم لمن قطعة من المال

إذا عرفت هذا فنقول : معنى الآية أن الشيطان لعنه الله قال عند ذلك : لأتخذن من عبادك حظاً مقدراً معيناً ، وهم الذين يتبعون خطواته ويقبلون وساوسه ، وفي التفسير عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال «من كل ألف واحد لله وسائرهن للناس ولأبليس»

فإن قيل : النقل والعقل يدلان على أن حزب الشيطان أكثر عدداً من حزب الله أما النقل : فقوله تعالى في صفة البشر (فاتبعوه إلا قليلاً منهم) وقال حاكياً عن الشيطان (لاحتسكن ذريته إلا قليلاً) . وحكى عنه أيضاً أنه قال (لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) ولاشك أن المخلصين قليلون

وأما العقل : فهو أن الفساق والكفار أكثر عدداً من المؤمنين المخلصين ، ولاشك أن الفساق والكفار كلهم حزب إبليس

إذا ثبت هذا فنقول : لم قال (لأتخذن من عبادك نصيباً) مع أن لفظ النصيب لا يتناول القسم الأكثر ، وإنما يتناول الأقل ؟

والجواب : أن هذا التفاوت إنما يحصل في نوع البشر ، أما إذا ضمت زمرة الملائكة مع غاية كثرتهم إلى المؤمنين كانت الغلبة للمؤمنين المخلصين ، وأيضاً فالؤمنون وإن كانوا قليلين في العدد إلا أن منصبهم عظيم عند الله ، والكفار والفساق وإن كانوا كثيرين في العدد فهم كالعدم ، فلهذا السبب وقع اسم النصيب على قوم إبليس . وثانيتها : قوله (ولأغوينهم) يعني عن الحق ، قالت المعتزلة : هذه الآية دالة على أصلين عظيمين من أصولنا .

فالأصل الأول : المضل هو الشيطان ، وليس المضل هو الله تعالى قالوا : وإنما قلنا : إن الآية تدل على أن المضل هو الشيطان لأن الشيطان ادعى ذلك والله تعالى ما كذبه فيه ، ونظيره قوله (لأغوينهم أجمعين) وقوله (لاحتسكن ذريته إلا قليلاً) وقوله (لأقعدن لهم صراطك المستقيم) وأيضاً أنه تعالى ذكر وصفه بكونه مضلاً للناس في معرض الذم له ، وذلك يمنع من كون الإله

موصوفا بذلك .

والأصل الثاني: وهو أن أهل السنة يقولون: الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال وقلنا: ليس الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال بدليل أن ابليس وصف نفسه بأنه مضل مع أنه بالاجماع لا يقدر على خلق الضلال .

والجواب: أن هذا كلام ابليس فلا يكون حجة، وأيضا ان كلام ابليس في هذه المسألة مضطرب جدا، فتارة يميل إلى القدر المحض، وهو قوله (لا غوينهم أجمعين) وأخرى إلى الجبر المحض وهو قوله (رب بما أغويتني) وتارة يظهر التردد فيه حيث قال (ربنا هؤلاء الذين أغويتنا أغويتنا كما غويتنا) يعني أن قول هؤلاء الكفار: نحن أغويتنا فمن الذي أغوانا عن الدين؟ ولا بد من انتهاء السكك بالآخرة إلى الله. وثالثها: قوله (ولأمنينهم) واعلم أنه لمساعدى أنه يضل الخلق قال (ولأمنينهم) وهذا يشعر بأنه لاحياله في الاضلال أقوى من إلقاء الامانى في قلوب الخلق، وطلب الامانى يورث شيئين: الحرص والأمل، والحرص والأمل يستلزمان أكثر الاخلاق الذميمة، وهما كالامريرين اللازمين لجوهر الانسان قال صلى الله عليه وسلم «يهرم ابن آدم ويشب معه اثنان الحرص والأمل» والحرص يستلزم ركوب أهوال الدنيا وأهوال الدين فانه إذا اشتد حرصه على اشيء فقد لا يقدر على تحصيله إلا بمعصية الله وايداء الخلق، وإذا طال أمه نسي الآخرة وصار غريقا في الدنيا فلا يكاد يقدم على التوبة، ولا يكاد يؤثر فيه الوعظ فيصير قلبه كالحجارة أو أشد قسوة. ورابعها: قوله (ولأمرنهم فليبتكن آذان الانعام) البتك القطع، وسيف باتك أى قاطع، والتبتك التقطيع. قال الواحدى رحمه الله: التبتك ههنا هو قطع آذان البهيرة باجماع المفسرين، وذلك أنهم كانوا يشقون آذان الناقة إذا ولدت خمسة أبطن وجاء الخامس ذكرا، وحرموها على أنفسهم الاتفاح بها. وقال آخرون: المراد أنهم يقطعون آذان الانعام نسكا في عبادة الأوثان فهم يظنون أن ذلك عبادة مع أنه في نفسه كفر وفسق. وخامسها: قوله (ولأمرنهم فليغيرن خلق الله) واللفسرين ههنا قولان: الأول: أن المراد من تغيير خلق الله تغيير دين الله، وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب والحسن والضحاك ومجاهد والسدى والنخعي وقتادة، وفي تقرير هذا القول وجهان: الأول: أن الله تعالى فطر الخلق على الاسلام يوم أخرجهم من ظهر آدم كالذر وأشهدهم على أنفسهم أنه ربهم وآمنوا به، فمن كفر فقد غير فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم «كل مولود يولد على الفطرة» ولكن أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه (والوجه الثاني) في تقرير هذا القول: أن المراد من تغيير دين الله هو تبديل الحلال حراما

أو الحرام حلالا

(القول الثاني) حمل هذا التغيير على تغيير أحوال كلها تتعلق بالظاهر، وذكروا فيه وجوها الأولى: قال الحسن: المراد ما روى عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم «لعن الله الواصلات والواشيات» قال وذلك لأن المرأة تتوصل بهذه الأفعال إلى الزنا. الثاني: روى عن أنس وشهبر بن حوشب وعكرمة وأبي صالح أن معنى تغيير خالق الله ههنا هو الإخصاء وقطع الأذان وفق العيون، ولهذا كان أنس يكره إخصاء الغنم، وكانت العرب إذا بلغت إبل أحدهم ألفاً عوروا عين نخالها. الثالث: قال ابن زيد هو التخث، وأقول: يجب إدخال السحاقيات في هذه الآية على هذا القول. لأن التخث عبارة عن ذكر يشبه الأنثى، والسحق عبارة عن أنثى تشبه الذكر الرابع: حكى الزجاج عن بعضهم أن الله تعالى خلق الأنعام ليركبوها ويأكلوها فخرموها على أنفسهم كالبحائر والسواحب والواصلات، وخلق الشمس والقمر والنجوم مسخرة للناس يذفعون بها فعبدها المشركون، فغيروا خلق الله، هذا جملة كلام المفسرين في هذا الباب ويحظر بيالى ههنا وجه آخر في تخرج الآية على سبيل المعنى، وذلك لأن دخول الضرر والمرض في الشيء يكون على ثلاثة أو ٤: التشوش، والنقصان، والبطلان. فادعى الشيطان لعنه الله إلقاء أكثر الخاق في مرض الدين، وضرر الدين هو قوله (ولأمنينهم) ثم إن هذا المرض لا بد وأن يكون على أحد الأوجه الثلاثة التي ذكرناها، وهي التشوش والنقصان والبطلان، فأما التشوش فالإشارة إليه بقوله (ولأمنينهم) وذلك لأن صاحب الأمانى يشغل عقله وفكره في استخراج المعانى الدقيقة والحيل والوسائل اللطيفة في تحصيل المطالب الشهوانية والغضبية، فهذا مرض روحانى من جنس التشوش، وأما النقصان فالإشارة إليه بقوله (ولأمرنهم فليبتكن آذان الأنعام) وذلك لأن بتك الآذان نوع نقصان، وهذا لأن الانسان اذا صار مستغرق العقل في طلب الدنيا صار فاتر الرأى ضعيف الحزم في طلب الآخرة، وأما البطلان فالإشارة إليه بقوله (ولأمرنهم فليغيرن خلق الله) وذلك لأن التغيير يوجب بطلان الصفة الحاصلة في المدة الأولى، ومن المعلوم أن من بقى مواظبا على طلب اللذات العاجلة معرضا عن السعادات الروحانية فلا يزال يزيد في قلبه الرغبة في الدنيا والنفرة عن الآخرة، ولا تزال تتزايد هذه الأحوال إلى أن يتغير القلب بالكيفية فلا يحظر بياله ذكر الآخرة البتة، ولا يزول عن خاطره حب الدنيا البتة، فتكون حركته وسكونه وقوله وفعله لأجل الدنيا، وذلك يوجب تغيير الحلقة لأن الأرواح البشرية إنما دخلت في هذا العالم الجسمانى على سبيل السفر، وهى متوجهة إلى عالم القيامة، فاذا نسيت معادها وألفت هذه المحسوسات

التي لا بد من انقضائها وفنائها كان هذا بالحقيقة تغييرا للخلفة ، وهو كما قال تعالى (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) وقال (فانها لا تعنى الأَبصار ولكن تعنى القلوب التي في الصدور) واعلم أنه تعالى لما حكي عن الشيطان دعاويه في الاغواء والضلال حذر الناس عن متابعتها فقال (ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا) واعلم أن أحدا لا يختار أن يتخذ الشيطان وليا من دون الله ، ولكن المعنى أنه اذا فعل ما أمره الشيطان به وترك ما أمره الرحمن به صار كأنه اتخذ الشيطان وليا لنفسه وترك ولاية الله تعالى ، وانما قال (خسر خسرانا مبينا) لأن طاعة الله تفيد المنافع العظيمة الدائمة الخالصة عن شوائب الضرر ، وطاعة الشيطان تفيد المنافع الثلاثة المنقطعة المشوبة بالغموم والاحزان والآلام الغالبة ، والجمع بينهما محال عقلا ، فمن رغب في ولايته فقد فاته أشرف المطالب وأجلها بسبب أخس المطالب وأدونها ، ولا شك أن هذا هو الخسار المطلق .

ثم قال تعالى (يعدم ويمنيهم وما يعدم الشيطان الا غرورا) واعلم أنا بينا في الآية المتقدمة أن عمدة أمر الشيطان انما هو بالقاء الأمانى في القلب ، وأما تبيك الأذان وتغيير الخلفة فذلك من نتائج القاء الأمانى في القلب ومن آثاره ، فلا جرم نبه الله تعالى على ماهو العمدة في دفع تلك الأمانى وهو أن تلك الأمانى لا تفيد الا الغرور ، والغرور هو أن يظن الانسان بالشئ أنه نافع ولذيذ ، ثم يتبين اشتهاه على أعظم الآلام والمضار ، وجميع أحوال الدنيا كذلك ، والعاقل يجب عليه أن لا يلتفت إلى شئ منها ، ومثال هذا أن الشيطان يلقى في قلب الانسان أنه سيطول عمره وينال من الدنيا أمله ومقصوده ، ويستولى على أعدائه ، ويقع في قلبه أن الدنيا دول فر بما تيسرت له كما تيسرت لغيره ، إلا أن كل ذلك غرور فانه ربما لم يطل عمره ، وأن طال فربما لم يجد مطلوبه ، وإن طال عمره ووجد مطلوبه على أحسن الوجوه فانه لا بد وأن يكون عند الموت في أعظم أنواع الغم والحسرة فان المطلوب كلما كان ألد وأشهى وكان الالف معه أدوم وأبقى كانت مفارقتة أشد إيلاما وأعظم تأثيرا في حصول الغم والحسرة ، فظهر أن هذه الآية منبهة على ما هو العمدة والقاعدة في هذا الباب .

وفي الآية وجه آخر: وهو أن الشيطان يعدم بأنه لا قيامة ولا جزاء فاجتهدوا في استيفاء اللذات الدنيوية .

ثم قال تعالى (أولئك ما أوام جهنم) واعلم أنا ذكرنا أن الغرور عبارة عن الحالة التي تحصل للانسان عند وجدان ما يستحسن ظاهره الأأنه يعظم تأذيه عند انكشاف الحال فيه ، والاستغراق

لَيْسَ بِأَمَانِيَّتِكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلُ سُوءًا يُجْزَى بِهِ

في طيبات الدنيا والانهماك في معاصي الله سبحانه وان كان في الحال لذيفا الا أن عاقبته عذاب جهنم ويحفظ الله والبعد عن رحمته، فكان هذا المعنى بما يقوى ما تقدم ذكره من أنه ليس إلا الغرور .

ثم قال تعالى ﴿ولا يجحدون عنها محيصا﴾ المحيص المعدل والمفر . قال الواحدى رحمه الله : هذه الآية تحتمل وجهين : أحدهما : أنه لا بد لهم من ورودها . والثاني : التخليد الذى هو نصيب الكفار ، وهذا غير بعيد لأن الضمير في قوله ﴿ولا يجحدون﴾ عائد إلى الذين تقدم ذكرهم ، وهم الذين قال الشيطان : لا تأخذن من عبادك نصيبا مفروضا . والأظهر أن الذى يكون نصيبا للشيطان هم الكفار .

ولما ذكر الله الوعيد أرفده بالوعد فقال ﴿والذين آمنوا و عملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا﴾

واعلم أنه تعالى في أكثر آيات الوعد ذكر (خالدین فيها أبدا) ولو كان الخلود يفيد التأيد والدوام للزم التكرار وهو خلاف الأصل ، فعلمنا أن الخلود عبارة عن طول المكث لا عن الدوام ، وأما في آيات الوعيد فانه يذكر الخلود ولم يذكر التأيد إلا في حق الكفار ، وذلك يدل على أن عقاب الفساق منقطع .

ثم قال ﴿وعد الله حقا﴾ قال صاحب الكشاف : هما مصدران : الأول : مؤكد لنفسه ، كأنه قال : وعد وعدا ، وحقا مصدر مؤكد لغيره ، أى حق ذلك حقا .

ثم قال ﴿ومن أصدق من الله قيلا﴾ وهو توكيد ثالث بليغ ، وفائدة هذه التوكيدات ، معارضة ما ذكره الشيطان لا تباعه من المواعيد الكاذبة والأمانى الباطلة ، والتنبية على أن وعد الله أولى بالقبول وأحق بالتصديق من قول الشيطان الذى ليس أحدا كذب منه ، وقرأ حمزة والكسائي (أصدق من الله قيلا) باشمام الصاد الزاى ، وكذلك كل صاد سا كنة بعدها دال في القرآن ، نحو (قصد السبيل ، فاصدع بما تؤمر) والقيل : مصدر قال قولاً وقيلاً ، وقال ابن السكيت : القيل والقال اسمان لا مصدران .

ثم قال تعالى ﴿ليس بآمانيتكم ولا أمانى أهل الكتاب﴾ وفيه مسائل :  
 ﴿المسألة الأولى﴾ الامنية أفعولة من المنية ، وتمام الكلام في هذا اللفظ مذكور في قوله تعالى

(إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته)

(المسألة الثانية) ليس : فعل، فلا بد من اسم يكون هو مستنداً إليه ، وفيه وجوه : الأول : ليس الثواب الذي تقدم ذكره والوعد به في قوله (سندخلهم جنات تجري) الآية، بأمانكم ولا أمانى أهل الكتاب ، أى ليس يستحق بالأمانى إنما يستحق بالإيمان والعمل الصالح . الثانى : ليس وضع الدين على أمانكم . الثالث : ليس الثواب والعقاب بأمانكم ، والوجه الأول أولى لأن إسناد «ليس» إلى ما هو مذكور فيما قبل أولى من إسناده إلى ما هو غير مذكور .

(المسألة الثالثة) الخطاب فى قوله (ليس بأمانكم) خطاب مع من؟ فيه قولان : الأول : أنه خطاب مع عبدة الاوثان ، وأمانهم أن لا يكون هناك حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب ، وإن اعترفوا به لكنهم يصفون أصنامهم بأنها شفعاؤهم عند الله ، وأما أمانى أهل الكتاب فهو قولهم (لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى) وقولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) فلا يعذبنا ، وقولهم (لن تمسنا النار الا أياما معدودة)

(القول الثانى) انه خطاب مع المسلمين ، وأمانهم أن يغفر لهم وإن ارتكبو الكبائر ، وليس الامر كذلك ، فانه تعالى يخص بالعفو والرحمة من يشاء كما قال (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وروى أنه تفاخر المسلمون وأهل الكتاب فقال أهل الكتاب : نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم ، ونحن أولى بالله منكم ، وقال المسلمون : نبينا خاتم النبيين ، وكتابنا ناسخ الكتب ، فأنزل الله تعالى هذه الآية .

ثم قال تعالى «من يعمل سوءاً يجز به» وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قالت المعتزلة : هذه الآية دالة على أنه تعالى لا يعفو عن شيء من السيئات ، وليس لقاتل أن يقول : هذا يشكل بالصغائر فانها مغفورة قالوا : الجواب عنه من وجهين . الأول : أن العام بعد التخصيص حجة ، والثانى : أن صاحب الصغيرة قد انجبت من ثواب طاعته بمقدار عقاب تلك المعصية ، فهنا قد وصل جزاء تلك المعصية اليه .

أجاب أصحابنا عنه بأن الكلام على عموماته قد تقدم فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) والذي زيده فى هذه الآية وجوه الأول : لم يجوز أن يكون المراد من هذا الجزاء ما يصل الى الانسان فى الدنيا من الغموم والهجوم والاحزان والآلام والاسقام ، والذي يدل على صحة ما ذكرنا القرآن والخبر ، أما القرآن فهو قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا) سمي ذلك القطع بالجزاء



وأما الخبر فما روى أنه لما نزلت هذه الآية قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : كيف الصلاح بعد هذه الآية؟ فقال غفر الله لك يا أبا بكر ألسن تمرض، أليس يصيبك الأذى فهو ما تجزون. وعن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً قرأ هذه الآية فقال: أنجزى بكل ما نعمل لقد هلكنا، فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم كلامه فقال: يجزي المؤمن في الدنيا بمصيبته في جسده وما يؤذيه، وعن أبي هريرة رضي الله عنه : لما نزلت هذه الآية بكينا وحزنا وقلنا : يا رسول الله ما أبقت هذه الآية لنا شيئاً ، فقال عليه الصلاة والسلام «أبشروا فإنه لا يصيب أحداً منكم مصيبة في الدنيا إلا جعلها الله له كفارة حتى الشوكة التي تقع في قدمه»

(الوجه الثاني في الجواب) هب أن ذلك الجزاء إنما يصل إليهم يوم القيامة ، لكن لم لا يجوز أن يحصل الجزاء بنقص ثواب إيمانهم وسائر طاعاته ، ويدل عليه القرآن والخبر والمعقول أما القرآن فقوله تعالى ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾

وأما الخبر : فما روى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال : لما نزلت هذه الآية شقت على المؤمنين مشقة شديدة ، وقالوا يا رسول الله وأينالم يعمل سوءاً فكيف الجزاء ، فقال عليه الصلاة والسلام «إنه تعالى وعد على الطاعة عشر حسنات وعلى المعصية الواحدة عقوبة واحدة فمن جوزى بالسيئة نقصت واحدة من عشرة وبقيت له تسع حسنات فويل لمن غلبت آحاده أعشاره» وأما المعقول : فهو أن ثواب الإيمان وجميع الطاعات أعظم لاحتمال من عقاب الكبيرة الواحدة ، والعدل يقتضى أن يحط من الأكثر مثل الأقل ، فيبقى حينئذ من الأكثر شيء زائد فيدخل الجنة بسبب تلك الزيادة

(الوجه الثالث في الجواب) أن هذه الآية إنما نزلت في الكفار ، والذي يدل على ما ذكرناه أنه تعالى قال بعد هذه الآية (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة) فالؤمن الذي أطاع الله سبعين سنة ثم شرب قطرة من الخمر فهو مؤمن قد عمل الصالحات ، فوجب القطع بأنه يدخل الجنة بحكم هذه الآية ، وقولهم : خرج عن كونه مؤمناً فهو باطل للدلائل الدالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن ، مثل قوله (إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) إلى قوله (فان بغت إحداهما على الأخرى) سمي الباغى حال كونه باغياً مؤمناً، وقال (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) سمي صاحب القتل العمد العدوان مؤمناً، وقال (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله) سماه مؤمناً حال ما أمره بالتوبة ، فثبت أن صاحب الكبيرة مؤمن ، وإذا كان مؤمناً كان قوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات) حجة في أن المؤمن الذي يكون صاحب الكبيرة من أهل الجنة ، فوجب أن يكون قوله (من يعمل سوءاً يجز به) مخصوصاً بأهل الكفر

## وَلَا يَجِدُ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا «١٢٣»

(الوجه الرابع في الجواب) هب أن النص يعم المؤمن والكافر ، ولكن قوله (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) أخص منه والخاص مقدم على العام ، ولأن إلحاق التأويل بعمومات الوعيد أولى من إلحاقه بعمومات الوعد لأن الوفاء بالوعد كرم ، وإهمال الوعيد وحمله على التأويل بالتعريض جود وإحسان

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لأن قوله (من يعمل سوءاً) يتناول جميع المحرمات ، فدخل فيه ما صدر عن الكفار مما هو محرم في دين الاسلام ثم قوله (يجزبه) يدل على وصول جزاء كل ذلك اليهم .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل اليهم من الموموم والغموم في الدنيا قلنا : انه لا بد وأن يصل جزاء أعمالهم الحسنة اليهم في الدنيا إذ لا سبيل إلى إيصال ذلك الجزاء اليهم في الآخرة . وإذا كان كذلك فهذا يقتضى أن يكون تنعمهم في الدنيا أكثر ولذاتهم ههنا أكمل ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر» وإذا كان كذلك امتنع أن يقال : ان جزاء أفعالهم المحظورة تصل اليهم في الدنيا ، فوجب القول بوصول ذلك الجزاء اليهم في الآخرة .

(المسألة الثالثة) قالت المعتزلة : دلت الآية على أن العبد فاعل ، ودلت أيضا على أنه بعمل سوء يستحق الجزاء ، وإذا دلت الآية على مجموع هذين الأمرين فقد دلت على أن الله غير خالق لأفعال العباد ، وذلك من وجهين : أحدهما : أنه لما كان عملا للعبد امتنع كونه عملا لله تعالى لاستحالة حصول مقدور واحد بقادرين ، والثاني : أنه لو حصل بخلق الله تعالى لما استحق العبد عليه جزاء البتة وذلك باطل ، لأن الآية دالة على ان العبد يستحق الجزاء على عمله ، واعلم أن الكلام على هذا النوع من الاستدلال مكرر في هذا الكتاب .

ثم قال تعالى ﴿ولا يجده له من دون الله وليا ولا نصيرا﴾

قالت المعتزلة : دلت الآية على نفي الشفاعة ، والجواب من وجهين : الاول : انا قلنا ان هذه الآية في حق الكفار . والثاني : أن شفاعة الأنبياء والملائكة في حق العصاة إنما تكون بأذن الله تعالى ، وإذا كان كذلك فلاولى لأحد ولا نصير لأحد إلا الله سبحانه وتعالى .

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ

الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٣٤﴾

ثم قال تعالى ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً﴾

قال مسروق : لما نزل قوله (من يعمل سوءاً يجزبه) قال أهل الكتاب للمسلمين: نحن وأنتم سواء ، فنزلت هذه الآية إلى قوله (ومن أحسن ديناً) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم (يدخلون الجنة) بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله ، وكذلك في سورة مريم وفي حم المؤمن ، والباقون بفتح الياء وضم الخاء في هذه السور جميعاً على أن الدخول مضاف إليهم ، وكلاهما حسن ، والأول أحسن لأنه أفخم ، ويدل على مثبت ادخلهم الجنة ويوافق (ولا يظلمون) وأما القراءة الثانية فهي مطابقة لقوله تعالى (ادخلوا الجنة أنتم وأزواجكم) ولقوله (ادخلوها بسلام) والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قالوا: الفرق بين «من» الأولى والثانية أن الأولى للتبويض ، والمراد من يعمل بعض الصالحات لأن أحداً لا يقدر على أن يعمل جميع الصالحات ، بل المراد أنه إذا عمل بعضها حال كونه مؤمناً استحق الثواب

واعلم أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن صاحب الكبيرة لا يبق مخلد في النار، بل ينقل إلى الجنة، وذلك لأننا أن صاحب الكبيرة مؤمن ، وإذا ثبت هذا فنقول : إن صاحب الكبيرة إذا كان قد صلى وصام وحج وزكى وجب بحكم هذه الآية أن يدخل الجنة ، ولزم بحكم الآيات الدالة على عيبد الفساق أن يدخل النار ، فأما أن يدخل الجنة ثم ينقل إلى النار فذلك باطل بالاجماع ، أو يدخل النار ثم ينقل إلى الجنة فذلك هو الحق الذي لا يحيد عنه والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ النقيير : نقرة في ظهر النواة منها تثبت النخلة ، والمعنى أنهم لا ينقصون قدر منبت النواة

فان قيل : كيف خص الله الصالحين بأنهم لا يظلمون مع أن غيرهم كذلك كما قال (وما ربك بظلام للعبيد) وقال (وما الله يريد ظلماً للعالمين)

والجواب من وجهين : الأول : أن يكون الراجع في قوله (ولا يظلمون) عائداً إلى أعمال السو

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ  
 حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾ وَاللَّهُ مَأْنِي السَّمَوَاتِ وَمَأْنِي الْأَرْضِ  
 وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا ﴿١٢٦﴾

وعمال الصالحات جميعا ، والثاني : أن كل ما لا ينقص عن الثواب كان بأن لا يزيد في العقاب أولى  
 هذا هو الحكم فيما بين الخلق ، فذكر الله تعالى هذا الحكم على وفق تعارف الخلق  
 قوله تعالى ﴿ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً واتخذ  
 الله إبراهيم خليلاً والله ماني السموات وماني الأرض وكان الله بكل شيء محبطاً﴾  
 اعلم أنه تعالى لما شرط حصول النجاة والفرز بالجنة بكون الانسان مؤمناً شرح الايمان  
 وبين فضله من وجهين : أحدهما : أنه الدين المشتغل على إظهار كمال العبودية والخضوع والالتقياد  
 لله تعالى ، والثاني : وهو أنه الدين الذي كان عليه ابراهيم عليه الصلاة والسلام ، وكل واحد من  
 هذين الوجهين سبب مستقل بالترغيب في دين الاسلام

﴿أما الوجه الأول﴾ فاعلم أن دين الاسلام مبنى على أمرين : الاعتقاد والعمل : أما الاعتقاد  
 فاليه الإشارة بقوله (أسلم وجهه) وذلك لأن الاسلام هو الالتقياد والخضوع . والوجه أحسن  
 أعضاء الانسان ، فالانسان إذا عرف بقلبه ربه وأقر برؤيته وبعبودية نفسه فقد أسلم وجهه لله ،  
 وأما العمل فاليه الإشارة بقوله (وهو محسن) ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات ، فتأمل  
 في هذه اللفظة المختصرة واحتوائها على جميع المقاصد والأغراض ، وأيضاً فقوله (أسلم وجهه لله)  
 يفيد الحصر . معناه أنه أسلم نفسه لله وما أسلم لغير الله ، وهذا تنبيه على أن كمال الايمان لا يحصل  
 إلا عند تفويض جميع الأمور إلى الخالق وإظهار التبري من الحول والقوة . وأيضاً ففيه تنبيه على  
 فساد طريقة من استعان بغير الله ، فان المشركين كانوا يستعينون بالأصنام ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا  
 عند الله ، والدهرية والطبيعيون يستعينون بالافلاك والكواكب والطبائع وغيرها ، واليهود كانوا  
 يقولون في دفع عقاب الآخرة عنهم : انهم من أولاد الانبياء ، والنصارى كانوا يقولون : ثالث  
 ثلاثة ، بجمع الفرق قد استعانوا بغير الله . وأما المعتزلة فهم في الحقيقة ما أسلمت وجوههم لله  
 لانهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من أنفسهم ، والمعصية الموجبة لعقابهم من أنفسهم ، فهم في

الحقيقة لا يرجون إلا أنفسهم ولا يخافون إلا أنفسهم ، وأما أهل السنة الذين فوضوا التدبير والتكوين والابداع والخلق إلى الحق سبحانه وتعالى ، واعتقدوا أنه لا موجد ولا مؤثر إلا الله فهم الذين أسلوا وجوههم لله وعزلوا بالكلية على فضل الله ، وانقطع نظرهم عن كل شئ ماسوى الله .

(وأما الوجه الثانى فى بيان فضيلة الاسلام) وهو أن محمداً عليه الصلاة والسلام إنما دعا الخلق إلى دين إبراهيم عليه السلام ، فلقد اشتهر عند كل الخلق أن إبراهيم عليه السلام ما كان يدعو إلا إلى الله تعالى كما قال (إنى برىء مما تشركون) وما كان يدعو إلى عبادة فلك ولا طاعة كوكب ولا بجمدة صنم ولا استعانة بطبيعة ، بل كان دينه الدعوة إلى الله والاعراض عن كل ماسوى الله ودعوة محمد عليه الصلاة والسلام قد كان قريباً من شرع إبراهيم عليه السلام فى الحتان وفى الأعمال المتعلقة بالكعبة: مثل الصلاة إليها والطواف بها والسعى والرمى والوقوف والخلق والكلمات العشر المذكورة فى قوله (وإذ ابتلى إبراهيم ربه) ولما ثبت أن شرع محمد عليه الصلاة والسلام كان قريباً من شرع إبراهيم . ثم إن شرع إبراهيم مقبول عند الكل ، وذلك لأن العرب لا يفتخرون بنبى كافتخارهم بالاتساب إلى إبراهيم ، وأما اليهود والنصارى فلا شك فى كونهم مفتخرين به ، وإذا ثبت هذا لزم أن يكون شرع محمد مقبولاً عند الكل .

وأما قوله (حنيفاً) ففيه بحثان : الأول : يجوز أن يكون حالاً للتبوع ، وأن يكون حالاً للتابع ، كما إذا قلت : رأيت راكباً ، فانه يجوز أن يكون الراكب حالاً للربى والرأى .  
(البحث الثانى) الحنيف المائل ، ومعناه أنه مائل عن الأديان كلها ، لأن ماسواها باطل ، والحق أنه مائل عن كل ظاهر وباطن ، وتحقيق الكلام فيه أن الباطل وإن كان بعيداً من الباطل الذى يضاده فقد يكون قريباً من الباطل الذى يجانسها ، وأما الحق فانه واحد فيكون مائلاً عن كل ماعداه كالمرکز الذى يكون فى غاية البعد عن جميع أجزاء الدائرة .

فان قيل : ظاهر هذه الآية يقتضى أن شرع محمد عليه الصلاة والسلام نفس شرع إبراهيم ، وعلى هذا التقدير لم يكن محمد عليه الصلاة والسلام صاحب شريعة مستقلة ، وأتم لا نقولون بذلك . قلنا : يجوز أن تكون ملة إبراهيم داخلة فى ملة محمد عليه الصلاة والسلام مع اشتغال هذه الملة على زوائد حسنة وفوائد جليلة ،

ثم قال تعالى (واتخذ الله إبراهيم خليلاً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) فى تعلق هذه الآية بما قبلها ، وفيه وجهان : الأول : أن إبراهيم عليه السلام

لما بلغ في علو الدرجة في الدين أن اتخذ الله خليلاً كان جديراً بأن يتبع خلقه وطريقته . والثاني : أنه لما ذكر ملة إبراهيم ووصفه بكونه حنيفاً ثم قال عقيبه (واتخذ الله إبراهيم خليلاً) أشعر هذا بأنه سبحانه إنما اتخذ خليلاً لأنه كان عالماً بذلك الشرع آتياً بتلك التكليف ، ومما يؤكد هذا قوله (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً) وهذا يدل على أنه سبحانه إنما جعله إماماً للخلق لأنه أتم تلك الكلمات .

وإذا ثبت هذا فنقول : لما دلت الآية على أن إبراهيم عليه السلام إنما كان بهذا المنصب العالی وهو كونه خليلاً لله تعالى بسبب أنه كان عاملاً بتلك الشريعة كان هذا تنبيهاً على أن من عمل بهذا الشرع لا بد وأن يفوز بأعظم المناصب في الدين ، وذلك يفيد الترغيب العظيم في هذا الدين :

فان قيل : ما موقع قوله (واتخذ الله إبراهيم خليلاً)

قلنا : هذه الجملة اعتراضية لاجل لها من الاعراب ، ونظيره ما جاء في الشعر من قوله :

والحوادث جمّة

والجملة الاعتراضية من شأنها تأكيد ذلك الكلام ، والأمر هنا كذلك على ما بيناه .

(المسألة الثانية) ذكروا في اشتقاق الخليل وجوها : الأول : أن خليل الانسان هو الذي يدخل في خلال أموره وأسراره ، والذي دخل حبه في خلال أجزاء قلبه ، ولا شك أن ذلك هو الغاية في المحبة .

قيل : لما أطلع الله إبراهيم عليه السلام على الملكوت الأعلى والأسفل . ودعا القوم مرة بعد أخرى إلى توحيد الله ، ومنعهم عن عبادة النجم والقمر والشمس ، ومنعهم عن عبادة الأوثان ثم سلم نفسه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان جعله الله إماماً للخلق ورسولاً إليهم ، وبشّره بأن الملك والنبوة في ذريته ، فلهذه الاختصاصات سماه خليلاً ، لأن محبة الله لعبده عبارة عن إرادته لا يصلح الخيرات والمنافع إليه .

(الوجه الثاني في اشتقاق اسم الخليل) أنه الذي يوافقك في خلالك . أقول : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «تخلقوا بأخلاق الله» فيشبه أن إبراهيم عليه السلام لما بلغ في هذا الباب مبلغاً لم يبلغه أحد من تقدم لاجرم خصه الله بهذا التشريف .

(الوجه الثالث) قال صاحب الكشاف : إن الخليل هو الذي يسيرك في طريقك ، من الخلل وهو الطريق في الرمل ، وهذا الوجه قريب من الوجه الثاني ، أو يحمل ذلك على شدة طاعته لله وعدم تمرده في ظاهره وباطنه عن حكم الله ، كما أخبر الله عنه بقوله (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت

(رب العالمين)

(الوجه الرابع) الخليل هو الذى يسد خللك كما تسد خلله ، وهذا القول ضعيف لأن إبراهيم عليه السلام لما كان خليلاً مع الله امتنع أن يقال: إنه يسد الخلال ، ومن ههنا علمنا أنه لا يمكن تفسير الخليل بذلك ، أما المفسرون فقد ذكروا في سبب نزول هذا اللقب وجوهاً : الأول : أنه لم يصر الرمل الذى أتى به غلبانه دقيماً قالت امرأته : هذا من عند خليلك المصرى ، فقال إبراهيم : بل هو من خليلي الله ، والثاني : قال شهر بن حوشب : هبط ملك في صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم شجي فقال إبراهيم عليه السلام : اذكره مرة أخرى ، فقال لا أذكره مجاناً ، فقال لك مالى كله ، فذكره الملك بصوت أشجى من الأول ، فقال : اذكره مرة ثالثة ولك أولادى ، فقال الملك : أبشر فاني ملك لا أحتاج إلى مالك وولدك ، وإنما كان المقصود امتحانك ، فلما بذل المال والأولاد على سماع ذكر الله لاجرم اتخذ الله خليلاً . الثالث : روى طاوس عن ابن عباس ان جبريل والملائكة لما دخلوا على إبراهيم في صورة غلمان حسان الوجوه . وظن الخليل أنهم أضيافه وذبح لهم عجلاً سمينا وقربه اليهم وقال كلوا على شرط أن تسموا الله في أوله وتحمدوه في آخره ، فقال جبريل أنت خليل الله ، فنزل هذا الوصف . وأقول : فيه عندي وجه آخر ، وهو أن جوهر الروح إذا كان مضيئاً مشرقاً علوياً قليل التعلق باللذات الجسمانية والأحوال الجسدانية ، ثم انضاف الى مثل هذا الجوهر المقدس الشريف أعمال تزيده صفالة عن الكدورات الجسمانية وأفكار تزيده استنارة بالمعارف القدسية والجلال الإلهية ، صار مثل هذا الانسان متوغلاً في عالم القدس والטהارة متبرئاً عن علائق الجسم والحس ، ثم لا يزال هذا الانسان يتزايد في هذه الأحوال الشريفة إلى أن يصير بحيث لا يرى إلا الله ، ولا يسمع إلا الله ، ولا يتحرك إلا بالله ، ولا يسكن إلا بالله ولا يمشی إلا بالله ، فكان نور جلال الله قد سرى في جميع قواه الجسمانية وتخلل فيها وغاص في جواهرها ، وتوغل في ماهياتها ، فمثل هذا الانسان هو الموصوف حقاً بأنه خليل لما أنه تخللت محبة الله في جميع قواه ، وإليه الإشارة بقول النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه «اللهم اجعل في قلبي نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً وفي عصبى نوراً»

(المسألة الثالثة) قال بعض النصارى : لما جاز إطلاق اسم الخليل على إنسان معين على سبيل الاعزاز والتشريف ، فلم لا يجوز إطلاق اسم الابن في حق عيسى عليه السلام على سبيل الاعزاز والتشريف .

وجوابه : أن الفرق أن كونه خليلاً عبارة عن المحبة المفرطة ، وذلك لا يقتضى الجنسية ، أما

الابن فانه مشعر بالجنسية ، وجل الاله عن مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات .

ثم قال تعالى ﴿ولله مافی السموات وما فی الأرض وكان الله بكل شیء محیطاً﴾ وفيه مسائل :  
 ﴿المسألة الأولى﴾ فی تعلق هذه الآية بما قبلها ، وفيه وجوه : الأول : أن يكون المعنى أنه لم يتخذ الله إبراهيم خليلاً لاحتياجه إليه في أمر من الأمور كما تكون خلة الآدميين ، وكيف يعقل ذلك وله ملك السموات والأرض ، ومن كان كذلك ، فكيف يعقل أن يكون محتاجاً إلى البشر الضعيف ، وإنما اتخذ خليلاً بمحض الفضل والاحسان والكرم ، ولأنه لما كان مخاصماً في العبودية لاجرم خصه الله بهذا التشريف ، والحاصل أن كونه خليلاً يوهب الجنسية فهو سبحانه أزال وهم المجانسة والمشاكلة بهذا الكلام . والثاني : أنه تعالى ذكر من أول السورة إلى هذا الموضع أنواعاً كثيرة من الأمر والنهي والوعد والوعيد ، فبين ههنا أنه إله المحدثات وموجد الكائنات والممكنات ، ومن كان كذلك كان ملكاً مطاعاً . فوجب على كل عاقل أن يخضع لتكاليفه وأن ينقاد لأمره ونهيه . الثالث : أنه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ولا يمكن الوفاء بهما إلا عند حصول أمرين : أحدهما : القدرة التامة المتعلقة بجميع الكائنات والممكنات . والثاني : العلم التام المتعلق بجميع الجزئيات والكمالات حتى لا يشبهه عليه المطيع والعاصي والمحسن والمسيء ، فدل على كمال قدرته بقوله ﴿ولله مافی السموات وما فی الأرض﴾ وعلى كمال علمه بقوله ﴿وكان الله بكل شیء محیطاً﴾ الرابع : أنه سبحانه لما وصف إبراهيم بأنه خليله بين أنه مع هذه الخلة عبد له ، وذلك لأنه له مافی السموات وما فی الأرض ، ويجرى هذا مجرى قوله ﴿إن كل من فی السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً﴾ ويجرى قوله ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون﴾ يعني أن الملائكة مع كمالهم في صفة القدرة والقوة في صفة العلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يمكن أن يستنكف المسيح مع ضعف بشريته عن عبودية الله ! كذا ههنا ، يعني إذا كان كل من في السموات والأرض ملكاً في تسخيره ونفاذ إلهيته فكيف يعقل أن يقال : إن اتخذ الله إبراهيم عليه السلام خليلاً يخرج عنه عبودية الله ، وهذه الوجوه كلها حسنة متناسبة .

﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال ﴿مافی السموات وما فی الأرض﴾ ولم يقل ﴿من﴾ لأنه ذهب مذهب الجنس ، والذي يعقل إذا ذكر وأريد به الجنس ذكر بما .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله ﴿وكان الله بكل شیء محیطاً﴾ فيه وجهان : أحدهما : المراد منه الاحاطة في العلم . والثاني : المراد منه الاحاطة بالقدرة ، كما في قوله تعالى ﴿وأخرى لم تقدر واعليها قد أحاط الله بها﴾ قال القائلون بهذا القول : وليس لقائل أن يقول لمبادل قوله ﴿ولله مافی السموات وما فی



وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ  
فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ  
وَالْمُسْتَضَعِّفِينَ مِنَ الْوَالِدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ  
فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾

الأرض) على كمال القدرة، فلو حملنا قوله (وكان الله بكل شيء محيطاً) على كمال القدرة لزم التكرار ،  
وذلك لأننا نقول : إن قوله (الله ما في السموات وما في الأرض) لا يفيد ظاهره إلا كونه  
تعالى قادراً مالكا لكل ما في السموات وما في الأرض ، ولا يفيد كونه قادراً على ما يكون خارجاً  
عنهما ومغايراً لهما ، فلما قال (وكان الله بكل شيء محيطاً) دل على كونه قادراً على ما لا نهاية له من  
المقدورات خارجاً عن هذه السموات والأرض ، على أن سلسلة القضاء والقدر في جميع الكائنات  
والممكنات إنما تنقطع بإيجاده وتكوينه وإبداعه ، فهذا تقرير هذا القول ، إلا أن القول الأول  
أحسن لما بينا أن الإلهية والوفاء بالوعد والوعيد إنما يحصل ويكمل بمجموع القدرة والعلم ،  
فلا بد من ذكرهما معاً ، وإنما قدم ذكر القدرة على ذكر العلم لما ثبت في علم الأصول أن العلم  
بالله هو العلم بكونه قادراً ، ثم بعد العلم بكونه قادراً يعلم كونه عالماً لما أن الفعل بحدوثه يدل على  
القدرة ، وبمفاهيم الأحكام والالتقان يدل على العلم ، ولا شك أن الأول مقدم على الثاني

قوله تعالى ﴿ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء  
اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا  
لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليماً﴾

اعلم أن عادة الله في ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على أحسن الوجوه وهو أنه يذكر  
شيئاً من الأحكام ثم يذكر عقبيه آيات كثيرة في الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ويحفظ بها  
آيات دالة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمة هيئته ، ثم يعود مرة أخرى الى بيان الأحكام ،  
وهذا أحسن أنواع الترتيب وأقربها الى التأثير في القلوب ، لأن التكليف بالأعمال الشاقة لا يقع  
في موقع القبول الا إذا كان مقروناً بالوعد والوعيد، والوعد والوعيد لا يؤثر في القلب الا عند

القطع بغاية كمال من صدر عنه الوعد والوعيد ، فظهر أن هذا الترتيب أحسن الترتيبات الثلاثة بالدعوة الى الدين الحق .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه سبحانه ذكر في أول هذه السورة أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف ، ثم أتبعها بشرح أحوال الكافرين والمنافقين واستقصى في ذلك ، ثم ختم تلك الآيات الدالة على عظمة جلال الله وكمال كبريائه ، ثم عاد بعد ذلك الى بيان الاحكام فقال (ويستفتونك في الذماء قل الله يفتيكم فيهن) وفي الآية مسائل .

(المسألة الأولى) قال الواحدى رحمه الله : الاستفتاء طلب الفتوى يقال : استفتيت الرجل في المسألة فأفتاني إفتاء وقتيا وفتوى ، وهما اسمان موضوعان موضع الافئاء ، ويقال : أفتيت فلانا في رؤيا رأها اذا عبرها قال تعالى (يوسف أيها الصديق أفتنا في سبع بقرات سمان) ومعنى الافئاء إظهار المشكل ، وأصله من الفتى وهو الشاب الذى قوى وكل ، فالمعنى كأنه يقوى بيانه ما أشكل ويصير قويا فتيا .

(المسألة الثانية) ذكروا في سبب نزول هذه الآية قولين : الأول : أن العرب كانت لا تورث النساء والصبان شيئا من الميراث كما ذكرنا في أول هذه السورة ، فهذه الآية نزلت في تورثهم . والثانى : أن الآية نزلت في توفية الصداق لمن ، وكانت اليتيمة تكون عند الرجل فاذا كانت جميلة ولها مال تزوج بها وأكل مالها ، واذا كانت دميعة منعها من الأزواج حتى تموت فيرثها ، فأنزل الله هذه الآية .

(المسألة الثالثة) اعلم أن الاستفتاء لا يقع عن ذوات النساء وإنما يقع عن حالة من أحوالهن وصفة من صفاتهن ، وتلك الحالة غير مذكورة في الآية فكانت بجملة غير دالة على الأمر الذى وقع عنه الاستفتاء .

أما قوله تعالى (وما يتلى عليكم) ففيه أقوال : الأول : أنه رفع بالابتداء والتقدير : قل الله يفتيكم في النساء ، والمتلو في الكتاب يفتيكم فيهن أيضا ، وذلك المتلو في الكتاب هو قوله (وإن خفتم أن لا تقسطوا فى اليتامى)

وحاصل الكلام أنهم كانوا قد سألوا عن أحوال كثيرة من أحوال النساء ، فسا كان منها غير مبين الحكم ذكر أن الله يفتيهم فيها ، وما كان منها مبين الحكم فى الآيات المتقدمة ذكر أن تلك الآيات المتلوة تفتيهم فيها ، وجعل دلالة الكتاب على هذا الحكم إفتاء من الكتاب ، ألا ترى أنه يقال فى المجاز المشهور : إن كتاب الله بين لنا هذا الحكم ، وكما جاز هذا جاز أيضا أن يقال : إن

كتاب الله أوفى بكذا .

(القول الثانى) أن قوله (وما يتلى عليكم) مبتدأ و (فى الكتاب) خبره، وهى جملة معترضة، والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ، والغرض منه تعظيم حال هذه الآية التى تتلى عليهم وأن العدل والانصاف فى حقوق اليتامى من عظام الأمور عند الله تعالى التى يجب مراعاتها والمحافظة عليها، والمخل بها ظالم متهاون بما عظمه الله، ونظيره فى تعظيم القرآن قوله (ولأنه فى أم الكتاب لدينا لى حكيم)

(القول الثالث) أنه مجرور على القسم، كأنه قيل: قل الله يفتيك فىهن، وأقسم بما يتلى عليكم فى الكتاب، والقسم أيضا بمعنى التعظيم.

(والقول الرابع) انه عطف على المجرور فى قوله (فىهن) والمعنى: قل الله يفتيك فىهن وفىما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء، قال الزجاج: وهذا الوجه بعيد جدا نظرا الى اللفظ والمعنى، أما اللفظ فلأنه يقتضى عطف المظهر على المضمرة، وذلك غير جائز كما شرحناه فى قوله (تسلمون به والارحام) وأما المعنى فلأن هذا القول يقتضى أنه تعالى فى تلك المسائل أوفى، ويفى أيضا فيما يتلى من الكتاب، ومعلوم أنه ليس المراد ذلك، وإنما المراد أنه تعالى يفى فيما سألوا من المسائل. بقى ههنا سؤالان:

(السؤال الأول) بم تعلق قوله (فى يتامى النساء)

قلنا: هو فى الوجه الأول صلة «يتلى» أى يتلى عليكم فى معناهن، وأما فى سائر الوجوه فبدل من «فىهن»

(السؤال الثانى) الاضافة فى (يتامى النساء) ما هى؟

الجواب: قال الكوفيون: معناه فى النساء اليتامى، فأضيفت الصفة الى الاسم، كما تقول: يوم الجمعة، وحق اليقين. وقال البصريون: اضافة الصفة الى الاسم غير جائز، فلا يقال مررت بطالعة الشمس، وذلك لأن الصفة والموصوف شىء واحد، واطافة الشىء الى نفسه محال، وهذا التعليل ضعيف لأن الموصوف قد يبقى بدون الوصف، وذلك يدل على أن الموصوف غير الصفة، ثم ان البصريين فرعوا على هذا القول وقالوا: النساء فى الآية غير اليتامى، والمراد بالنساء أمهات اليتامى أضيفت اليهن أولادهن اليتامى، ويدل عليه أن الآية نزلت فى قصة أم كحلبة، وكانت لها يتامى ثم قال (اللاتى لاتؤتونهن) قال ابن عباس: يريد ما فرض لهن من الميراث، وهذا على قول من يقول: نزلت الآية فى ميراث اليتامى والصغار، وعلى قول الباقيين المراد بقوله (ما كتب

يُصِلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُوا  
وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (١٢٨)

لهن) الصداق .

ثم قال تعالى (وترغبون أن تنكحوهن) قال أبو عبيدة : هذا يحتمل الرغبة والنفرة ، فإن حملته على الرغبة كان المعنى : وترغبون في أن تنكحوهن ، وإن حملته على النفرة كان المعنى : وترغبون عن أن تنكحوهن لدمامتهن . واحتج أصحاب أبي حنيفة رحمه الله بهذه الآية على أنه يجوز لغير الأب والجد تزويج الصغيرة ، ولا حجة لهم فيها لاحتمال أن يكون المراد : وترغبون أن تنكحوهن إذا بلغن ، والدليل على صحة قولنا : أن قدامة بن مظعون زوج بنت أخيه عثمان بن مظعون من عبد الله بن عمر ، فخطبها المغيرة بن شعبة ورغب أمها في المال ، فجاؤا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال قدامة : أنا عمها ووصى أبيها ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إنها صغيرة وإنها لاتزوج إلا بأذنها ، وفرق بينها وبين ابن عمر ، ولأنه ليس في الآية أكثر من ذكر رغبة الأولياء في نكاح اليتيمة ، وذلك لا يدل على الجواز .

ثم قال تعالى ﴿والمستضعفين من الولدان﴾ وهو مجرور معطوف على يتامى النساء . كانوا في الجاهلية لا يورثون الأطفال ولا النساء ، وإنما يورثون الرجال الذين بلغوا إلى القيام بالأمور العظيمة دون الأطفال والنساء .

ثم قال تعالى ﴿وأن تقوموا لليتامى بالقسط﴾ وهو مجرور معطوف على المستضعفين ، وتقدير الآية : وما يتلى عليكم في الكتاب يفتيكم في يتامى النساء وفي المستضعفين وفي أن تقوموا لليتامى بالقسط (وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليماً) يجازيكم عليه ولا يضيع عند الله منه شيء .

قوله تعالى ﴿وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً﴾ اعلم أن هذا من جملة ما أخبر الله تعالى أنه يفتيهم به في النساء مما لم يتقدم ذكره في هذه السورة وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال بعضهم : هذه الآية شبيهة بقوله (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره) وقوله (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما) وههنا ارتفع (امرأة) بفعل يفسره (خافت) وكذا القول في جميع الآيات التي تلونها والله أعلم .

(المسألة الثانية) قال بعضهم : خافت أى علمت ، وقال آخرون : ظنت ، وكل ذلك ترك للظاهر من غير حاجة ، بل المراد نفس الخوف إلا أن الخوف لا يحصل إلا عند ظهور الأمارات الدالة على وقوع الخوف ، وتلك الأمارات ههنا أن يقول الرجل لامرأته : انك دميمة أو شيخة وإني أريد أن أتزوج شابة جميلة ، والبعل هو الزوج ، والأصل في البعل هو السيد ، ثم سمي الزوج به لكونه كالسيد للزوجة ؛ ويجمع البعل على بعولة ، وقد سبق هذا في سورة البقرة في قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن) والنشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه ، واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الأرض ، ونشوز الرجل في حق المرأة أن يعرض عنها ويعبس وجهه في وجهها ويترك مجامعتها ويسى عشرتها .

(المسألة الثالثة) ذكر المفسرون في سبب نزول الآية وجوها : الأول : روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أن الآية نزلت في ابن أبي السائب كانت له زوجة وله منها أولاد وكانت شيخة فهم بطلاقها ، فقالت لا تطلقني ودعني أشتغل بمصالح أولادي واقسم في كل شهر ليالى قليلة ، فقال الزوج : ان كان الأمر كذلك فهو أصلح لي . والثاني : أنها نزلت في قصة سودة بنت زمعة أراد النبي عليه الصلاة والسلام أن يطلقها ، فالتصمت أن يمسكها ويجعل نوبتها لعائشة ، فأجاز النبي عليه الصلاة والسلام ذلك ولم يطلقها . والثالث : روى عن عائشة أنها قالت : نزلت في المرأة تكون عند الرجل ويريد الرجل أن يستبدل بها غيرها ، فتقول : أمسكني وتزوج بغيري ، وأنت في حل من النفقة والقسم .

(المسألة الرابعة) قوله (نشوزا أو اعراضا) المراد بالنشوز اظهار الخشونة في القول أو الفعل أو فيهما ، والمراد من الاعراض السكوت عن الخير والشر والمداعاة والايذاء ، وذلك لأن مثل هذا الاعراض يدل دلالة قوية على النفرة والكرهية .

ثم قال تعالى «فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا» وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحزمة والكسائي (يصلحا) بضم الياء وكسر اللام وحذف الألف من الإصلاح ، والباقون (يصلحا) بفتح الياء والصاد ، والألف بين الصاد واللام وتشديد الصاد من التصالح ، ويصلحا في الأصل هو يتصلحا ، فسكنت التاء وأدغمت في الصاد ، ونظيره قوله

(ادار كوا فيها) أصله تداركوا سكنت التاء وأبدلت بالبدال لقرب المخرج وأدغمت في الدال ، ثم اجتمبت المهمزة للابتداء بها فصار ادار كوا .

إذا عرفت هذا فنقول : من قرأ ( يصلحاً ) فوجهه ان الاصلاح عند التنازع والتشاجر مستعمل قال تعالى ( فمن خاف من موص جنفاً أو اثماً فأصلح بينهم ) وقال ( أو اصلاح بين الناس ) ومن قرأ يصلحاً وهو الاختيار عند الأكثرين قال : ان يصلحاً معناه يتوافقاً ، وهو أليق بهذا الموضع وفي حرف عبد الله : فلا جناح عليهما ان صلحا ، وانتصب صلحا في هذه القراءة على المصدر وكان الأصل أن يقال : تصالحا ، ولكنه ورد كما في قوله ( والله أنبتكم من الارض نباتاً ) وقوله ( وتبتل اليه تبتيلاً ) وقول الشاعر :

وبعد عطائك المائة الرتاعا

(المسألة الثانية) الصلح إنما يحصل في شيء يكون حقاً له، وحق المرأة على الزوج اما المهر أو النفقة أو القسم ، فهذه الثلاثة هي التي تقدر المرأة على طلبها من الزوج شاء أم أبى ، أما الوطء . فليس كذلك ، لأن الزوج لا يجبر على الوطء .

إذا عرفت هذا فنقول : هذا الصلح عبارة عما إذا بذلت المرأة كل الصداق أو بعضه للزوج أو أسقطت عنه مؤنة النفقة ، أو أسقطت عنه القسم ، وكان غرضها من ذلك أن لا يطلقها زوجها ، فاذا وقعت المصالحة على ذلك كان جائزاً .

ثم قال تعالى ( والصلح خير ) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف ، والمفرد الذي دخل فيه حرف التعريف هل يفيد العموم أم لا ؟ والذي نصرناه في أصول الفقه أنه لا يفيد ، وذكرنا الدلائل الكثيرة فيه .

وأما إذا قلنا : إنه يفيد العموم فهنا بحث ، وهو أنه إذا حصل هناك معهود سابق فعمله على العموم أولى أم على المعهود السابق ؟ الأصح أن عمله على المعهود السابق أولى ، وذلك لأننا إنما حملناه على الاستغراق ضرورة أنا لو لم نقل ذلك لصار بجحلاً ويخرج عن الافادة ، فاذا حصل هناك معهود سابق اندفع هذا المحذور فوجب عمله عليه .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : من الناس من حمل قوله ( والصلح خير ) على الاستغراق ، ومنهم من حمل على المعهود السابق ، يعني الصلح بين الزوجين خير من الفرقة ، والأولون تمسكوا به في مسألة أن الصلح على الإنكار جائز كما هو قول أبي حنيفة ، وأما نحن فقد بينا أن حمل هذا

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ

اللفظ على المعهود السابق أولى، فاندفع استدلالهم والله أعلم.

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف: هذه الجملة اعتراض، وكذلك قوله (وأحضرت الأنفس الشح) إلا أنه اعتراض مؤكد للمطلوب فحصل المقصود.

(المسألة الثالثة) انه تعالى ذكر أولا قوله (فلا جناح عليهما أن يصلحا) فقوله (لا جناح) يومهم أنه رخصة، والغاية فيه ارتفاع الأثم، فبين تعالى أن هذا الصلح كما أنه لا جناح فيه ولا إثم فكذلك فيه خير عظيم ومنفعة كثيرة، فانهما إذا تصالحا على شيء فذاك خير من أن يتفرقا أو يقبها على الشوز والاعراض، أما قوله تعالى (وأحضرت الأنفس الشح)

فاعلم أن الشح هو البخل، والمراد أن الشح جعل كالآمر المجاور للنفوس اللازم لها، يعني أن النفوس مطبوعة على الشح، ثم يحتمل أن يكون المراد منه أن المرأة تشح ببذل نصيبها وحقها، ويحتمل أن يكون المراد أن الزوج يشح بأن يقضى عمره معها مع دمامة وجهها وكبر سنها وعدم حصول اللذة بمجانستها.

ثم قال تعالى ﴿وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا﴾ وفيه وجوه: الأول: أنه خطاب مع الأزواج، يعني وان تحسنوا بالاقامة على نساتكم وان كرهتموهن وتيقنتم النشوز والاعراض وما يؤدي إلى الأذى والخصومة فان الله كان بما تعملون من الاحسان والتقوى خبيرا، وهو يشيكم عليه. الثاني: أنه خطاب للزوج والمرأة، يعني وان يحسن كل واحد منكما إلى صاحبه ويحترز عن الظلم. الثالث: أنه خطاب لغيرهما، يعني ان تحسنوا في المصالحة بينهما وتتقوا الميل إلى واحد منهما. وحكى صاحب الكشاف: أن عمران بن حطان الخارجي كان من آدم بنى آدم، وامراته من أجلمهم، فنظرت اليه يوما ثم قالت: الحمد لله، فقال مالك؟ فقالت حمدت الله على أنى وإياك من أهل الجنة لأنك رزقت مثلي فشكرت، ورزقت مثلك فصبرت، وقد وعد الله بالجنة عباده الشاكرين والصابرين.

ثم قال تعالى ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ وفيه قولان: الأول: لن تقدرُوا على التسوية بينهم في ميل الطباع، وإذا لم تقدرُوا عليه لم تكونوا مكلفين به. قالت المعتزلة: فهذا يدل على أن تكليف مالا يطاق غير واقع ولا جائز الوقوع، وقد ذكرنا أن الاشكال لازم عليهم في العلم وفي الدواعي. الثاني: لا تستطيعون التسوية بينهم في الأقوال والافعال لأن التفاوت في الحب يوجب التفاوت في نتائج الحب، لأن الفعل بدون الداعي ومع قيام

فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً «١٢٩»  
وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعاً حَكِيماً «١٣٠»

الصارف محال .

ثم قال ﴿فلا تملوا كل الميل﴾ والمعنى انكم لستم منبهين عن حصول التفاوت في الميل القلبي لان ذلك خارج عن وسعكم ، ولكنكم منبهون عن إظهار ذلك التفاوت في القول والفعل . روى الشافعي رحمة الله عليه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقسم ويقول «هذا قسمي فيما أملك وأنت أعلم بما لا أملك»

ثم قال تعالى (فتذروها كالمعلقة) يعني تبقى لا أيما ولا ذات بعل ، كما أن الشيء المعلق لا يكون على الأرض ولا على السماء ، وفي قراءة أبي : فتذروها كالمسجوتة ، وفي الحديث «من كانت له امرأتان يميل مع احدهما جاء يوم القيامة وأحد شقيه مائل» وروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث إلى أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عمر بمثل هذا ؟ فقالوا : لا ، بعث إلى القرشيات بمثل هذا ، والى غيرهن بغيره ، فقالت للرسول ارفع رأسك وقل لعمر : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبدل بيننا في القسمة بما له ونفسه ، فرجع الرسول فأخبره فأتم لمن جميعاً .

ثم قال تعالى ﴿وإن تصلحوا﴾ بالعدل في القسم (وتتقوا) الجور (فإن الله كان غفوراً رحيماً) ما حصل في القلب من الميل إلى بعضهن دون البعض .

وقيل : المعنى : وإن تصلحوا ما مضى من ميلكم وتداركوه بالتوبة ، وتتقوا في المستقبل عن مثله غفر الله لكم ذلك ، وهذا الوجه أولى لأن التفاوت في الميل القلبي لما كان خارجاً عن الوسع لم يكن فيه حاجة إلى المغفرة .

ثم قال تعالى ﴿وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته﴾

واعلم أنه تعالى ذكر جواز الصلح إن أَرَادَ ذلك ، فإن رغباً في المفارقة فأنه سبحانه بين جوازه بهذه الآية أيضاً ، ووعد لهما أن يغني كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق ، أو يكون المعنى أنه يغني كل واحد منهما بزواج خير من زوجه الأول ، ويعيش هنا من عيشه الأول .

ثم قال ﴿وكان الله واسعا حكيماً﴾ والمعنى أنه تعالى لما وعد كل واحد منهما بأنه يغنيه من



وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ  
 مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا  
 فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا ﴿١٣١﴾ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ  
 وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿١٣٢﴾ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ  
 عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا ﴿١٣٣﴾ مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا  
 وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾

سعته وصف نفسه بكونه واسعاً، وإنما جاز وصف الله تعالى بذلك لأنه تعالى واسع الرزق، واسع  
 الفضل، واسع الرحمة، واسع القدرة واسع العلم، فلو ذكر تعالى أنه واسع في كذا لاختص ذلك بذلك  
 المذكور، ولكنه لما ذكر الواسع وما أضافه إلى شيء معين دل على أنه واسع في جميع الكمالات،  
 وتحقيقه في العقل أن الموجود إما واجب لذاته، وإما يمكن لذاته، والواجب لذاته واحد وهو الله  
 سبحانه وتعالى، وماسواه يمكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الله الواجب لذاته، وإذا كان كذلك كان  
 كل ماسواه من الموجودات فإما يوجد بإيجاده وتكوينه، فلزم من هذا كونه واسع العلم والقدرة  
 والحكمة والرحمة والفضل والجود والكرم. وقوله (حكيماً) قال ابن عباس: يريد فيها حكم ووعظ  
 وقال الكلبي: يريد فيها حكم على الزوج من إمساكها بمعروف أو تسريحها باحسان.

قوله تعالى ﴿ولله مافی السموات وما فی الأرض ولقد وصینا الذین أوتوا الكتاب من قبلکم  
 وإیاکم أن اتقوا الله وإن تکفروا فإن لله مافی السموات وما فی الأرض وكان الله غنياً حميداً والله  
 مافی السموات وما فی الأرض وكفی بالله وکیلاً إن یشأ ینهبکم ایها الناس ویأت بآخرین وكان  
 الله علی ذلك قدیراً من كان یرید ثواب الدنیا فعند الله ثواب الدنیا والآخرة وكان الله سمیعاً بصیراً﴾  
 وفي تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان: الأول: أنه تعالى لما ذكر أنه غني كلاً من سعته،  
 وأنه واسع أشار إلى ما هو كالتفسير لكونه واسعاً فقال (ولله مافی السموات وما فی الأرض) یعنی

من كان كذلك فانه لا بد وأن يكون واسع القدره والعلم والجود والفضل والرحمة . الثاني : أنه تعالى لما أمر بالعدل والاحسان إلى الیتامى والمساكين بین أنه ما أمر بهذه الأشياء لاحتیاجه إلى أعمال العباد ، لأن مالك السموات والأرض كيف یعقل أن يكون محتاجاً إلى عمل الانسان مع ما هو عليه من الضعف والقصور ، بل إنما أمر بها رعاية لما هو الاحسن لهم فی دنیاهم وأخرام ثم قال تعالى ﴿ ولقد وصینا الذین أوتوا الكتاب من قبلکم وإیاکم أن اتقوا الله ﴾ وفيه مسائل ﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد بالآیه أن الأمر بتقوى الله شریعة عامة لجميع الامم لم یلحقها نسخ ولا تبديل ، بل هو وصیه الله فی الأولین والآخرین

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (من قبلکم) فيه وجهان : الأول : أنه متعلق بوصینا ، یعنی ولقد وصینا من قبلکم الذین أوتوا الكتاب . والثاني : أنه متعلق بأوتوا ، یعنی الذین أوتوا الكتاب من قبلکم وصیناهم بذلك ، وقوله (وإیاکم) بالعطف على (الذین أوتوا الكتاب) والكتاب اسم للجنس یتناول الكتب السماویة ، والمراد اليهود والنصارى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (أن اتقوا الله) كقولك : أمرتک الخیر ، قال الکسائی: یقال أوصیتک أن افعل کذا ، وأن تفعل کذا ، ویقال : ألم أمرک أن ات زیدا ، وأن تأتی زیدا ، قال تعالى (أمرت أن أكون أول من أسلم) وقال (إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلده)

ثم قال تعالى ﴿ وإن تکفروا فان لله مافی السموات ومافی الأرض وكان الله غنیاً حمیداً ﴾ قوله (وإن تکفروا) عطف على قوله (اتقوا الله) والمعنی : أمرناهم وأمرناکم بالتقوى ، وقلنا لهم ولکم : إن تکفروا فان لله مافی السموات ومافی الأرض . وفيه وجهان : الأول : أنه تعالى خالقهم ومالكهم والمنعم عليهم بأصناف النعم كلها ، فحق كل عاقل أن يكون منقاداً لأوامره ونزاهیه یرجو ثوابه ویخاف عقابه ، والثاني : أنکم إن تکفروا فان لله مافی سمواته ومافی أرضه من أصناف المخلوقات من یعبده ویتقیه ، وكان مع ذلك غنیاً عن خلقهم وعن عبادتهم ، ومستحقاً لأن یحمد لكثرة نعمه ، وإن لم یحمده أحد منهم فهو فی ذاته محمود سواء حمدوه أو لم یحمدوه

ثم قال تعالى ﴿ ولله مافی السموات ومافی الأرض وکنی بالله وکیلاً ﴾

فان قيل : ما الفائدة فی تکریر قوله (ولله مافی السموات ومافی الأرض)

قلنا : إنه تعالى ذکر هذه الكلمات فی هذه الآية ثلاث مرات لتقریر ثلاثة أمور : فأولها : أنه تعالى قال (وإن یتفرقا یغن الله کلاً من سعته) والمراد منه كونه تعالى جواداً متفضلاً ، فذكر عقبیه قوله (ولله مافی السموات وما فی الأرض) والغرض تقریر كونه واسع الجود والکرم ، وثانيها :

قال (وان تكفروا فان لله مافي السموات وما في الأرض) والمراد منه أنه تعالى منزه عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين ، فلا يزداد جلاله بالطاعات ، ولا ينقص بالمعاصي والسيئات ، فذكر عقبيه قوله (فان لله مافي السموات وما في الأرض) والغرض منه تقرير كونه غنياً لذاته عن الكل ، وثالثها : قال (ولله مافي السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلان يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين وكان الله على ذلك قديرا) والمراد منه أنه تعالى قادر على الافناء والايجاد ، فان عصيته فهو قادر على إعدامكم وإفنائكم بالكلية ، وعلى أن يوجد قوماً آخرين يشتغلون بمبوديته وتعظيمه ، فالغرض ههنا تقدير كونه سبحانه وتعالى قادراً على جميع المقدورات ، وإذا كان الدليل الواحد دليلاً على مدلولات كثيرة فانه يحسن ذكر ذلك الدليل ليستدل به على أحد تلك المدلولات ، ثم يذكره مرة أخرى ليستدل به على الثاني ، ثم يذكره ثالثاً ليستدل به على المدلول الثالث ، وهذه الاعادة أحسن وأولى من الاكتفاء بذكر الدليل مرة واحدة ، لأن عند إعادة ذكر الدليل يختر في الذهن ما يوجب العلم بالمدلول ، فكان العلم الحاصل بذلك المدلول أقوى وأجلى ، فظهر أن هذا التكرير في غاية الحسن والكمال . وأيضاً فاذا أعدته ثلاث مرات وفرغت عليه في كل مرة إثبات صفة أخرى من صفات جلال الله تنبه الذهن حيث ذلك كون تخليق السموات والأرض دالاً على أسرار شريفة ومطالب جليلة ، فعند ذلك يجتهد الانسان في التفكير فيها والاستدلال بأحوالها وصفاتها على صفات الخالق سبحانه وتعالى ، ولما كان الغرض الكلي من هذا الكتاب الكريم صرف العقول والأفهام عن الاشتغال بغير الله إلى الاستغراق في معرفة الله ، وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب ويؤكد ، لاحرم كان في غاية الحسن والكمال . وقوله (وكان الله على ذلك قديرا) معناه أنه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفاً بالقدرة على جميع المقدورات ، فان قدرته على الأشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة الى قدرة أخرى ولزم التسلسل

ثم قال تعالى ﴿من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة﴾ والمعنى أن هؤلاء الذين يريدون بمجاهدكم الغنيمة فقط محضون ، وذلك لأن عند الله ثواب الدنيا والآخرة ، فلم اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع أنه كان كالعدم بالنسبة الى ثواب الآخرة ، ولو كانت عاقلاً لطلب ثواب الآخرة حتى يحصل له ذلك ويحصل له ثواب الدنيا على سبيل التبع .

فان قيل : كيف دخل الفاء في جواب الشرط وعنده تعالى ثواب الدنيا والآخرة سواء حصلت هذه الإرادة أو لم تحصل ؟

قلنا : تقرير الكلام : فعند الله ثواب الدنيا والآخرة له ان أراده الله تعالى ، وعلى هذا التقدير يتعلق الجزاء بالشرط .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ  
 أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا  
 الْهَوَىَٰ إِن تَعَدَلُوا وَإِن تَلُؤُوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ  
 خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾

ثم قال ﴿وكان الله سميعا بصيرا﴾ يعنى يسمع كلامهم أنهم لا يطلبون من الجهاد سوى الغنيمة ويرى أنهم لا يسعون في الجهاد ولا يجتهدون فيه الا عند توقع الفوز بالغنيمة ، وهذا كالزجر منه تعالى لهم عن هذه الاعمال .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وان تلوا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا﴾ وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في اتصال الآية بما قبلها وجوه : الأول : أنه لما تقدم ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهن وبين الأزواج عقبه بالأمر بالقيام بأداء حقوق الله تعالى وبالشهادة لأحياء حقوق الله ، وبالجملة فكانه قيل : ان اشتغلت بتحصيل مشبهاتك كنت لنفسك لا لله ، وان اشتغلت بتحصيل مأمورات الله كنت لله لا لنفسك ، ولا شك أن هذا المقام أعلى وأشرف ، فكانت هذه الآية تأكيدا لما تقدم من التكليف . الثاني : ان الله تعالى لما منع الناس عن أن يقصروا عن طلب ثواب الدنيا وأمرهم بأن يكونوا طالبين لثواب الآخرة ذكر عقبيه هذه الآية ، وبين أن كمال سعادة الانسان في أن يكون قوله لله وفعله لله وحرركته لله وسكونه لله حتى يصير من الذين يكونون في آخر مراتب الانسانية وأول مراتب الملائكة ، فأما اذا عكس هذه القضية كان مثل البهيمة التي منتهى أمرها وجدان علف ، أو السبع الذي غاية أمره ايداء حيوان . الثالث : أنه تقدم في هذه السورة أمر الناس بالقسط كما قال ﴿وان خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى﴾ وأمرهم بالاشهاد عند دفع أموال اليتامى اليهم ، وأمرهم بعد ذلك ببذل النفس والمال في سبيل الله ، وأجرى في هذه السورة قصة طعنة بن أبيرق واجتماع قومه على الذب عنه بالكذب والشهادة على اليهودى

بالباطل . ثم إنه تعالى أمر في هذه الآيات بالمصالحة مع الزوجة ، ومعلوم أن ذلك أمر من الله لعباده بأن يكونوا قوامين بالقسط ، شاهدين لله على كل أحد ، بل وعلى أنفسهم ، فكانت هذه الآية كالمؤكد لكل ماجرى ذكره في هذه السورة من أنواع التكليف .

(المسألة الثانية) القوام مبالغة من قائم ، والقسط العدل ، فهذا أمر منه تعالى لجميع المكلفين بأن يكونوا مبالغين في اختيار العدل والاحتراز عن الجور والميل ، وقوله (شهداء لله) أى تقيمون شهادتكم لوجه الله كما أمرتم بأقامتها ، ولو كانت الشهادة على أنفسكم أو آبائكم أو أقاربكم ، وشهادة الانسان على نفسه لها تفسيران : الأول : أن يقر على نفسه لأن الاقرار كالشهادة في كونه موجبا لإلزام الحق . والثاني : أن يكون المراد وإن كانت الشهادة وبالاعلى أنفسكم وأقاربكم ، وذلك أن يشهد على من يتوقع ضرره من سلطان ظالم أو غيره

(المسألة الثالثة) في نصب «شهداء» ثلاثة أوجه : الأول : على الحال من (قوامين) . والثاني : أنه خبر على أن (كونوا) لها خبران ، والثالث : أن تكون صفة لقوامين

(المسألة الرابعة) إنما قدم الأمر بالقيام بالقسط على الأمر بالشهادة لوجوه : الأول : أن أكثر الناس عادتهم أنهم يأمرون غيرهم بالمعروف ، فاذا آل الأمر إلى أنفسهم تركوه حتى أن أقيح القبيح إذا صدر عنهم كان في محل المسامحة وأحسن الحسن ، وإذا صدر عن غيرهم كان في محل المنازعة فالثاني سبحانه نبه في هذه الآية على سوء هذه الطريقة ، وذلك أنه تعالى أمرهم بالقيام بالقسط أولا ، ثم أمرهم بالشهادة على الغير ثانيا ، تنبيها على أن الطريقة الحسنة أن تكون مضايقة الانسان مع نفسه فوق مضايقته مع الغير . الثاني : أن القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن الغير ، وهو الذى عليه الحق ، ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير ، الثالث : أن القيام بالقسط فعل ، والشهادة قول ، والفعل أقوى من القول

فان قيل : إنه تعالى قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط) فقدم الشهادة على القيام بالقسط ، وههنا قدم القيام بالقسط ، فما الفرق ؟

قلنا : شهادة الله تعالى عبارة عن كونه تعالى خالقا للمخلوقات ، وقيامه بالقسط عبارة عن رعاية القوامين بالعدل في تلك المخلوقات ، فيلزم هناك أن تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط ، أما في حق العباد فالقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعى للعدل ومباينا للجور ، ومعلوم أنه ما لم يكن الانسان كذلك لم تكن شهادته على الغير مقبولة؛ فثبت أن الواجب في قوله (شهد الله) أن تكون تلك الشهادة مقدمة على القيام بالقسط . والواجب ههنا أن تكون الشهادة متأخرة عن القيام بالقسط ،

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ  
وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ

ومن تأمل علم أن هذه الأسرار مما لا يمكن الوصول إليها إلا بالتأييد الإلهي والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما﴾ أى إن يكن المشهود عليه غنيا أو فقيرا فلا تكتموا الشهادة إما لطلب رضا الغنى أو الترحم على الفقير ، فالله أولى بأمرهما ومصالحهما ، وكان من حق الكلام أن يقال : فالله أولى به ، لأن قوله ﴿إن يكن غنيا أو فقيرا﴾ فى معنى إن يكن أحد هذين إلا أنه بنى الضمير على الرجوع إلى المعنى دون اللفظ ، أى الله أولى بالفقير والغنى ، وفى قراءة أبى فالحه أولى بهم ، وهو راجع إلى قوله (أو الوالدين والأقربين) وقرأ عبدالله : إن يكن غنى أو فقير ، على «كان» التامة .

ثم قال تعالى ﴿فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا﴾ والمعنى اتركوا متابعة الهوى حتى تصيروا موصوفين بصفة العدل ، وتحقيق الكلام أن العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى ، ومن ترك أحد النقيضين فقد حصل له الآخر ، فتقدير الآية : فلا تتبعوا الهوى لأجل أن تعدلوا يعنى اتركوا متابعة الهوى لأجل أن تعدلوا .

ثم قال تعالى ﴿وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا﴾ وفى الآية قراءة ثان قرأ الجمهور (وإن تلووا) بوأوين ، وقرأ ابن عامر وحمزة (تلوا) وأما قرأوا ففيه وجهان : أحدهما : أن يكون بمعنى الدفع والاعراض من قولهم : لواه حقه إذا مطله ودفعه . الثانى : أن يكون بمعنى التحريف والتبديل من قولهم : لوى الشيء إذا قتله ، ومنه يقال : التوى هذا الأمر إذا تعقد وتعسر تشبيها بالشيء المنفلت ، وأما (تلوا) ففيه وجهان : الأول : أن ولاية الشيء إقبال عليه واشتغال به ، والمعنى أن تقبلوا عليه فتموه أو تعرضوا عنه فإن الله كان بما تعملون خبيرا فيجازى المحسن المقبل باحسانه والمسيء المعرض بإساءته ، والحاصل : إن تلووا عن إقامتها أو تعرضوا عن إقامتها ، والثانى : قال الفراء والزجاج : يجوز أن يقال : (تلوا) أصله تلووا ثم قلبت الواو همزة ، ثم حذفت الهمزة وألقيت حركتها على الساكن الذى قبلها فصار (تلوا) وهذا أضعف الوجهين ، وأما قوله (فإن الله كان بما تعملون خبيرا) فهو تهديد ووعد للذين ووعدهم بالاحسان للبطيعين .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله

## وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾

والكتاب الذى أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر فقد

ضل ضلالا بعيدا ﴿

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان : الأول : أنها متصلة بقوله ( كونوا قوامين بالقسط) وذلك لأن الانسان لا يكون قائما بالقسط إلا اذا كان راسخا فى الايمان بالاشياء المذكورة فى هذه الآية، وثانيهما : أنه تعالى لما بين الأحكام الكثيرة فى هذه السورة ذكر عقيبها آية الأمر بالايمان .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن ظاهر قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله) مشعر بأنه أمر بتحصيل الحاصل ، ولا شك أنه محال ، فلهذا السبب ذكر المفسرون فيه وجوها وهى منحصرة فى قولين : الأول : أن المراد بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) المسلمون ، ثم فى تفسير الآية تفرعا على هذا القول وجوه : الأول : أن المراد منه يا أيها الذين آمنوا آمنوا دوموا على الايمان واثبتوا عليه ، وحاصله يرجع إلى هذا المعنى : يا أيها الذين آمنوا فى الماضى والحاضر آمنوا فى المستقبل ، ونظيره قوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله) مع أنه كان عالما بذلك . وثانيها : يا أيها الذين آمنوا على سبيل التقليد آمنوا على سبيل الاستدلال . وثالثها : يا أيها الذين آمنوا بحسب الاستدلالات الجملية آمنوا بحسب الدلائل التفصيلية . ورابعها : يا أيها الذين آمنوا بالدلائل التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسوله آمنوا بأن كنه عظمة الله لا تنتهى إليه عقولكم ، وكذلك أحوال الملائكة وأسرار الكتب وصفات الرسل لا تنتهى إليها على سبيل التفصيل عقولنا . وخامسها : روى أن جماعة من أجبارة اليهود جاؤا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا : يا رسول الله انا تؤمن بك وبكتابك وبوسى والتوراة وعزير ، ونكفر بما سواه من الكتب والرسل ، فقال صلى الله عليه وسلم : بل آمنوا بالله ورسوله وبمحمد وبكتابه القرآن وبكل كتاب كان قبله ، فقالوا : لا نفعل ، فنزلت هذه الآية فكلهم آمنوا .

﴿القول الثانى﴾ أن المخاطبين بقوله ( آمنوا) ليس هم المسلمون ، وفى تفسير الآية تفرعا على

هذا القول وجوه : الأول : أن الخطاب مع اليهود والنصارى ، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا بموسى والتوراة وعيسى والانجيل آمنوا بالقرآن . وثانيها : أن الخطاب مع المنافقين ، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا باللسان آمنوا بالقلب ، ويتأكد هذا بقوله تعالى (من الذين قالوا آهنا بأفواههم

ولم تؤمن قلوبهم) وثالثها: أنه خطاب مع الذين آمنوا وجه النهار وكفروا آخره، وانتقدير: يأيها الذين آمنوا وجه النهار آمنوا أيضاً آخره. ورابعها: أنه خطاب للبشر كين تقديره: يأيها الذين آمنوا باللات والعزى آمنوا بالله، وأكثر العلماء رجحوا القول الأول لأن لفظ المؤمن لا يتناول عند الإطلاق إلا المسلمين.

(المسألة الثالثة) قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو (والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل) على ما لم يسم فاعله، والباقون (نزل وأنزل) بالفتح، فمن ضم فحجته قوله تعالى (لتبين للناس منازل الهمم) وقال في آية أخرى (والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك) ومن فتح فحجته قوله (إنا نحن نزلنا الذكر) وقوله (وأنزلنا الذكر) وقال بعض العلماء: كلاهما حسن إلا أن الضم أنغم كما في قوله (وقيل يأرض ابلى ماءك)

(المسألة الرابعة) اعلم أنه أمر في هذه الآية بالإيمان بأربعة أشياء: أولها بالله، وثانيها برسوله، وثالثها: بالكتاب الذي نزل على رسوله، ورابعها بالكتاب الذي أنزل من قبل، وذكر في الكفر أموراً خمسة: فأولها الكفر بالله، وثانيها الكفر بملائكته، وثالثها الكفر بكتبه، ورابعها الكفر برسوله، وخامسها الكفر باليوم الآخر.

ثم قال تعالى (فقد ضل ضللاً بعيداً) وفي الآية سؤالات:

(السؤال الأول) لم قدم في مراتب الإيمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب، وفي مراتب الكفر قلب القضية؟

الجواب: لأن في مرتبة النزول من معرفة الخالق إلى الخالق كان الكتاب مقدماً على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق إلى الخالق يكون الرسول مقدماً على الكتاب.

(السؤال الثاني) لم ذكر في مراتب الإيمان أموراً ثلاثة: الإيمان بالله وبالرسول وبالكتب، وذكر في مراتب الكفر أموراً خمسة: الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب وبالرسول وباليوم الآخر.

والجواب: أن الإيمان بالله وبالرسول وبالكتب متى حصل فقد حصل الإيمان بالملائكة واليوم الآخر لا محالة، إذ ربما ادعى الإنسان أنه يؤمن بالله وبالرسول وبالكتب، ثم انه ينكر الملائكة وينكر اليوم الآخر، ويزعم أنه يجعل الآيات الواردة في الملائكة وفي اليوم الآخر محمولة على التأويل، فلما كان هذا الاحتمال قائماً لا جرم نص ان منكر الملائكة ومنكر القيامة كافر بالله.

(السؤال الثالث) كيف قيل لأهل الكتب (والكتاب الذي أنزل من قبل) مع أنهم ما كانوا



إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ  
يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا «١٣٧» بَشَرِ الْمُنَافِقِينَ بَأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا  
أَلِيمًا «١٣٨»

كافرين بالتوراة والانجيل بل مؤمنين بهما ؟

والجواب عنه من وجهين : الاول : أنهم كانوا مؤمنين بهما فقط وما كانوا مؤمنين بكل ما أنزل  
من الكتب ، فأمروا أن يؤمنوا بكل الكتب المنزلة : الثاني : أن إيمانهم ببعض الكتب دون  
البعض لا يصح لأن طريق الايمان هو المعجزة ، فاذا كانت المعجزة حاصلة في الكل كان ترك  
الايمان بالبعث طعنا في المعجزة ، وإذا حصل الطعن في المعجزة امتنع التصديق بشئ منها ، وهذا  
هو المراد بقوله تعالى (ويقولون تؤمن ببعض وتسكف ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا  
أولئك هم الكافرون حقا)

(السؤال الرابع) لم قال (نزل على وسوله وأنزل من قبل)

والجواب : قال صاحب الكشاف : لأن القرآن نزل مفرقا منجما في عشرين سنة بخلاف  
الكتب قبله . وأقول : الكلام في هذا سبق في تفسير قوله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا  
لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل من قبل)

(السؤال الخامس) قوله (والكتاب الذي أنزل من قبل) لفظ مفرد ، وأى الكتب  
هو المراد منه ؟

الجواب : انه اسم جنس فيصالح للعموم .

قوله تعالى (ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله  
ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما)  
وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما أمر بالايمان ورغب فيه بين فساد طريقة من يكفر بعد  
الايمان فذكر هذه الآية :

واعلم أن فيها أقوالاً كثيرة: الأول: أن المراد منه الذين يتكرر منهم الكفر بعد الإيمان مرات وكرات، فإن ذلك يدل على أنه لا وقع للإيمان في قلوبهم، إذ لو كان للإيمان وقع ورتبة في قلوبهم لما تركوه بأذى سبب، ومن لا يكون للإيمان في قلبه وقع فالظاهر أنه لا يؤمن بالله إيماناً صحيحاً معتبراً فهذا هو المراد بقوله ﴿لم يكن الله ليغفر لهم﴾ وليس المراد أنه لو أتى بالإيمان الصحيح لم يكن معتبراً، بل المراد منه الاستبعاد والاستغراب على الوجه الذي ذكرناه، وكذلك نرى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع ثم يتوب ثم يرجع فإنه لا يكاد يرجع منه الثبات، والغالب أنه يموت على الفسق، فكذا هنا. الثاني: قال بعضهم: اليهود آمنوا بالتوراة وبموسى، ثم كفروا بعزير، ثم آمنوا بدادود، ثم كفروا ببيسى، ثم ازدادوا كفراً عند مقدم محمد عليه الصلاة والسلام. الثالث: قال آخرون: المراد المنافقون، فالإيمان الأول إظهارهم الإسلام، وكفرهم بعد ذلك هو نفاقهم وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم، والإيمان الثاني هو أنهم كلما لقوا جمعاً من المسلمين قالوا إننا مؤمنون والكفر الثاني هو أنهم إذا دخلوا على شياطينهم قالوا إننا معكم إنما نحن مستهزؤون، وازديادهم في الكفر هو جدهم واجتهادهم في استخراج أنواع المكر والكيد في حق المسلمين، وإظهار الإيمان قد يسمى إيماناً قال تعالى (ولا تتكفروا للمشركين حتى يؤمن) قال الفقهاء رحمة الله عليه: وليس المراد بيان هذا العدد، بل المراد ترددهم كما قال (مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء) قال والذي يدل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (بشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً). الرابع: قال قوم: المراد طائفة من أهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين فكانوا يظهرهم الإيمان تارة، والكفر أخرى على ما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا (آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون) وقوله (ثم ازدادوا كفراً) معناه أنهم بلغوا في ذلك إلى حد الاستهزاء والسخرية بالإسلام

(المسألة الثانية) دلت الآية على أنه قد يحصل الكفر بعد الإيمان وهذا يبطل مذهب القائلين بالموافاة، وهي أن شرط صحة الإسلام أن يموت على الإسلام وهم يجيبون عن ذلك بأننا نحمل الإيمان على إظهار الإيمان

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن الكفر يقبل الزيادة والنقصان، فوجب أن يكون الإيمان أيضاً كذلك لأنهما ضدان متافيان، فإذا قبل أحدهما تفاوت فكذلك الآخر، وذكروا في تفسير هذه الزيادة وجوهاً: الأول: أنهم ماتوا على كفرهم. الثاني: أنهم ازدادوا كفراً بسبب

ذنوب أصابوها حال كفرهم ، وعلى هذا التقدير لما كانت إصابة الذنوب وقت الكفر زيادة في الكفر فكذلك إصابة الطاعات وقت الايمان يجب أن تكون زيادة في الايمان . الثالث : أن الزيادة في الكفر إنما حصلت بقولهم (إنما نحن مستهزؤن) وذلك يدل على أن الاستهزاء بالدين أعظم درجات الكفر وأقوى مراتبه .

ثم قال تعالى ﴿لم يكن الله ليغفر لهم﴾ وفيه سؤالان : الأول : أن الحكم المذكور في هذه الآية إما أن يكون مشروطاً بما قبل التوبة أو بما بعدها ، والأول باطل لأن الكفر قبل التوبة غير المذكور على الإطلاق ، وحينئذ تضيع هذه الشرائط المذكورة في هذه الآية . والثاني أيضاً باطل لأن الكفر بعد التوبة مغفور ، ولو كان ذلك بعد ألف مرة ، فعلى كلا التقديرين فالسؤال لازم والجواب عنه من وجوه : الأول : أنا لا نحمل قوله (إن الذين) على الاستفراق ، بل نحمله على المعهود السابق ، والمراد به أقوام معينون علم الله تعالى منهم أنهم يموتون على الكفر ولا يتوبون عنه قط فقوله (لم يكن الله ليغفر لهم) إخبار عن موتهم على الكفر ، وعلى هذا التقدير زال السؤال . الثاني : أن الكلام خرج على الغالب المعتاد ، وهو أن كل من كان كثير الانتقال من الاسلام إلى الكفر لم يكن للاسلام في قلبه وقع ولا عظم ، والظاهر من حال مثل هذا الانسان أنه يموت على الكفر على ما قررناه . الثالث : أن الحكم المذكور في الآية مشروط بعدم التوبة عن الكفر ، وقول السائل : إن على هذا التقدير تضيع الصفات المذكورة .

قالنا : إن أفرادهم بالذكر يدل على أن كفرهم أخش وخياتهم أعظم وعقوبتهم في القيامة أقوى بجرى هذا مجرى قوله (وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) خصهما بالذكر لأجل التشریف ، وكذلك قوله (وملائكته وجبريل وميكال)

﴿السؤال الثاني﴾ في قوله (ليغفر لهم) اللام للتأكيد فقوله (لم يكن الله ليغفر لهم) يفيد نفي التأكيد ، وهذا غير لائق بهذا الموضع إنما اللائق به تأكيد النفي ، فما الوجه فيه ؟ والجواب : أن نفي التأكيد إذا ذكر على سبيل التهكم كان المراد منه المبالغة في تأكيد النفي . ثم قال تعالى ﴿ولا يهديهم سبيلاً﴾ قال أصحابنا : هذا يدل على أنه سبحانه وتعالى لم يهد الكافر إلى الايمان خلافاً للمعتزلة ، وهم أجابوا عنه بأنه محمول على المنع من زيادة اللطف . أو على أنه تعالى لا يهديه في الآخرة إلى الجنة .

ثم قال تعالى ﴿بشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً﴾  
واعلم أن من حمل الآية المتقدمة على المنافقين قال إنه تعالى بين أنه لا يغفر لهم كفرهم ولا

الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيْبَتَّغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ  
فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا «١٣٩»

يهدبهم الى الجنة ، ثم قال : وكما لا يوصلهم الى دار الثواب فانه مع ذلك يوصلهم الى أعظم أنواع العقاب ، وهو المراد من قوله (بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما) وقوله (بشر) تهكم بهم ، والعرب تقول : تحيتك الضرب ، وعتابك السيف

ثم قال تعالى ﴿الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أيتبعون عندهم العزة فان العزة لله جميعا﴾ الذين : نصب على الذم ، بمعنى أريد الذين ، أو رفع بمعنى هم الذين ، واتفق المفسرون على أن المراد بالذين يتخذون: المنافقون ، وبالكافرين اليهود ، وكان المنافقون يوالونهم ويقول بعضهم لبعض : إن أمر محمد لايتم ، فيقول اليهود بأن العزة والمنعة لهم

ثم قال تعالى ﴿أيتبعون عندهم العزة﴾ قال الواحدي : أصل العزة في اللغة الشدة ، ومنه قيل للأرض الصلبة الشديدة : عزاز ، ويقال : قد استعز المرض على المريض إذا اشتد مرضه وكاد أن يهلك ، وعز الهم اشتد ، ومنه عز على أن يكون كذا بمعنى اشتد ، وعز الشيء إذا قل حتى لا يكاد يوجد لأنه اشتد مطلبه ، واعز فلان بفلان إذا اشتد ظهره به ، وشاة عزوز التي يشتد حلها ويصعب والعزة القوة منقولة من الشدة لتقارب معنيهما ، والعزير القوى المنيع بخلاف الذليل

إذا عرفت هذا فنقول : إن المنافقين كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالمهم باليهود ، ثم إنه تعالى أبطل عليهم هذا الرأي بقوله (فان العزة لله جميعا)

فان قيل : هذا كالمناقض لقوله (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين)

قلنا : القدرة الكاملة لله ، وكل من سواه فباقداره صار قادراً ، وباعزازه صار عزيزاً ، فالعزة الحاصلة للرسول عليه الصلاة والسلام وللمؤمنين لم تحصل إلا من الله تعالى ، فكان الأمر عند التحقيق أن العزة جميعاً لله

وَقَدْ نَزَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيَسْتَهْزَأُ  
بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثَلْتُمْ إِنَّ اللَّهَ  
جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا «١٤٠»

ثم قال تعالى ﴿وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره﴾

قال المفسرون: إن المشركين كانوا في مجالسهم يخوضون في ذكر القرآن ويستهزئون به، فأنزل الله تعالى (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره) وهذه الآية نزلت بمكة، ثم إن أحبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون مثل فعل المشركين، والقاعدون معهم والموافقون لهم على ذلك الكلام هم المنافقون، فقال تعالى مخاطباً للمنافقين إنه (قد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها) والمعنى إذا سمعتم الكفر بآيات الله والاستهزاء بها، ولكن أوقع فعل السماع على الآيات والمراد به سماع الاستهزاء. قال الكسائي: وهو كما يقال: سمعت عبد الله يلام. وعندى فيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى: إذا سمعتم آيات الله حال ما يكفر بها ويستهزأ بها، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى ما قال الكسائي، فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غير الكفر والاستهزاء.

ثم قال ﴿إنكم إذا مثلتم﴾

والمعنى: أيها المنافقون أنتم مثل أولئك الأحبار في الكفر. قال أهل العلم: هذا يدل على أن من رضى بالكفر فهو كافر، ومن رضى بمنكر يراه وغالط أهله وإن لم يباشر كان في الأثم بمنزلة المباشر بدليل أنه تعالى ذكر لفظ المثل ههنا، هذا إذا كان الجالس راضياً بذلك الجلوس، فأما إذا كان ساخطاً لقولهم وإنما جلس على سبيل التقية والخوف فالامر ليس كذلك، ولهذا الدقيقة قلنا بأن المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود، وكانوا يطعنون في القرآن والرسول كانوا كافرين مثل أولئك اليهود، والمسلمون الذين كانوا بالمدينة كانوا بمكة يجالسون الكفار الذين كانوا يطعنون في القرآن فانهم كانوا باقين على الإيمان، والفرق أن المنافقين كانوا يجالسون اليهود مع الاختيار، والمسلمين كانوا يجالسون الكفار عند الضرورة.

الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِنْ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ  
وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِنَ الْمُؤْمِنِينَ  
فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ  
سَبِيلًا «١٤١» إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ

ثم إنه تعالى حقق كون المنافقين مثل الكافرين في الكفر فقال ﴿إن الله جامع المنافقين  
والكافرين في جهنم جميعاً﴾

يريد كما أنهم اجتمعوا على الاستهزاء بآيات الله في الدنيا فكذلك يجتمعون في عذاب جهنم  
يوم القيامة ، وأراد جامع بالتنوين لأنه بعد ما جمعهم ولكن حذف التنوين استخفافاً من اللفظ  
وهو مراد في الحقيقة .

قوله تعالى ﴿الذين يتربصون بكم فإن كان لكم فتح من الله قالوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ  
نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ  
لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾

اعلم أن قوله (الذين يتربصون بكم) إما بدل من الذين يتخذون ، وإما صفة للمنافقين ، وإما  
نصب على الذم ، وقوله (يتربصون) أى ينتظرون ما يحدث من خير أو شر ، فإن كان لكم فتح أى  
ظهور على اليهود قالوا للمؤمنين أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ ، أى فأعطوا ناسباً من الغنيمة ، وإن كان للكافرين يعنى اليهود  
نصيب ، أى ظفر على المسلمين قالوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ ، يقال : استحذ على فلان ، أى غلب عليه  
وفي تفسير هذه الآية وجهان : الأول : أن يكون بمعنى أَلَمْ نَغْلِبْكُمْ وتمكن من قتلكم وأسرکم ثم لم  
نعمل شيئاً من ذلك ونمنعكم من المسلمين بأن نبطنهم عنكم وخيلنا لهم ماضعت به قلوبهم وتوايننا  
في مظاهرتهم عليكم فهاتوا لنا نصيباً مما أصبتم . الثاني : أن يكون المعنى أن أولئك الكفار واليهود  
كانوا قد هموا بالدخول في الاسلام ، ثم ان المنافقين حذروهم عن ذلك وبالغوا في تنفيرهم عنه  
وأطمعوه أنه سيضعف أمر محمد وسيقوى أمركم ، فاذا اتفقت لهم صولة على المسلمين قال المنافقون :  
ألسنا غلبناكم على رأيكم في الدخول في الاسلام ومنعناكم منه وقلنا لكم بأنه سيضعف أمره ويقوى

## وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى

أمركم ، فلما شاهدتم صدق قولنا فادفعوا إلينا نصيبا مما وجدتم . والحاصل أن المنافقين يمنون على الكافرين بأننا نحن الذين أُرشدناكم إلى هذه المصالح ، فادفعوا إلينا نصيبا مما وجدتم .

فان قيل : لم سمي ظفر المسلمين فتحا وظفر الكفار نصيبا ؟

قلنا : تعظيما لشأن المؤمنين واحتقارا لحظ الكافرين ، لأن ظفر المؤمنين أمر عظيم تفتح له أبواب السماء حتى تنزل الملائكة بالفتح على أولياء الله ، وأما ظفر الكافرين فإلا لاحظ ذنوبه يتقضى ولا يبقى منه إلا الدم في الدنيا والعقوبة في العاقبة .

ثم قال تعالى ﴿فإنه يحكم بينكم يوم القيامة﴾ أى بين المؤمنين والمنافقين : والمعنى أنه تعالى ما وضع السيف في الدنيا عن المنافقين ، بل أخرج عقابهم إلى يوم القيامة .

ثم قال ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ وفيه قولان . الأول : وهو قول على عليه السلام وابن عباس رضى الله عنهما : أن المراد به فى القيامة بدليل أنه عطف على قوله (فإنه يحكم بينكم يوم القيامة) الثانى : أن المراد به فى الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة ، والمعنى أن حجة المسلمين غالبية على حجة الكفار ، وليس لأحد أن يغلبهم بالحجة والدليل . الثالث : هو أنه عام فى الكل إلا ما خصه الدليل ، وللشافعى رحمه الله مسائل : منها أن الكافر إذا استولى على مال المسلم وأحرزه بدار الحرب لم يملكه بدلالة هذه الآية ، ومنها أن الكافر ليس له أن يشتري عبدا مسلما بدلالة هذه الآية ، ومنها أن المسلم لا يقتل بالذمى بدلالة هذه الآية .

قوله تعالى ﴿إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم﴾ قد مر تفسير الخداع فى سورة البقرة فى قوله (يخادعون الله والذين آمنوا) قال الزجاج فى تفسير هذه الآية (يخادعون الله) أى يخادعون رسول الله ، أى يظهرون له الإيمان ويبتغون الكفر كما قال (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) وقوله (وهو خادعهم) أى مجازيهم بالعقاب على خداعهم . قال ابن عباس رضى الله عنهما : إنه تعالى خادعهم فى الآخرة ، وذلك أنه تعالى يعطيهم نورا كما يعطى المؤمنين ، فإذا وصلوا إلى الصراط انطفأ نورهم وبقوا فى الظلمة ، ودليله قوله تعالى (مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون)

ثم قال تعالى ﴿وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى﴾ يعنى وإذا قاموا إلى الصلاة مع المسلمين قاموا كسالى ، أى متأقلين متباطئين وهو معنى الكسل فى اللغة ، وسبب ذلك الكسل أنهم يستقلونها

يَرَأُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ۝١٤٢. مُذَبِّدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ  
لَا إِلَىٰ هُوَ لَا إِلَىٰ هُوَ ۚ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ۝١٤٣.

في الحال ولا يرجون بها ثوابا ولا من تركها عقابا، فكان الداعي للترك قويا من هذه الوجوه،  
والداعي إلى الفعل ليس إلا خوف الناس، والداعي إلى الفعل متى كان كذلك وقع الفعل على وجه  
الكسل والفتور. قال صاحب الكشاف: قرئ (كسالى) بضم الكاف وفتحها جمع كسلان  
كسكارى في سكران.

ثم قال تعالى (يراؤون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا) والمعنى أنهم لا يقومون إلى الصلاة  
إلا لأجل الرياء والسعنة، لأجل الدين.  
فان قيل: مامعنى المراءاة وهى مفاعلة من الرؤية.

قلنا: ان المرأى يريهم عمله وهم يرونه استحسان ذلك العمل، وفي قوله (ولا يذكرون الله إلا  
قليلا) وجوه: الأول: أن المراد بذكر الله الصلاة، والمعنى أنهم لا يصلون إلا قليلا، لأنه متى لم  
يكن معهم أحد من الأجانب لم يصلوا، وإذا كانوا مع الناس فعند دخول وقت الصلاة يتكلمون  
حتى يصيروا غائبين عن أعين الناس. الثانى: أن المراد بذكر الله أنهم كانوا في صلاتهم لا يذكرون  
الله إلا قليلا، وهو الذى يظهر مثل التكبيرات، فأما الذى يخفى مثل القراءة والتسبيحات فهم  
لا يذكرونها. الثالث: المراد أنهم لا يذكرون الله في جميع الأوقات سواء كان ذلك الوقت وقت  
الصلاة أو لم يكن وقت الصلاة إلا قليلا نادرا، قال صاحب الكشاف: وهكذا نرى كثيرا من  
المتظاهرين بالاسلام، ولو صحبتهم الأيام والليالى لم تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة، ولكن حديث الدنيا  
يستغرق به أيامه وأوقاته لا يفتر عنه. الرابع: قال قتادة إنما قيل: إلا قليلا، لأن الله تعالى لم  
يقبله، وما رده الله تعالى فكثيره قليل، وما قبله الله فقليله كثير.

ثم قال تعالى (مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا)  
وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) مذبذبين. إما حال من قوله (يراؤون) أو من قوله (لا يذكرون الله إلا قليلا)

ويحتمل أن يكون منصوبا على الذم.

(المسألة الثانية) مذبذبين: أى متحيرين، وحقيقة المذبذب الذى يذب عن كلا الجانبين، أى



يرد ويدفع فلا يقر في جانب واحد، إلا أن الذبذبة فيها تكرير ليس في الذب، فكان المعنى كلما مال إلى جانب ذب عنه.

واعلم أن السبب في ذلك أن الفعل يتوقف على الداعي، فإذا كان الداعي إلى الفعل هو الاغراض المتعلقة بأحوال هذا العالم كثر التذبذب والاضطراب، لأن منافع هذا العالم وأسبابه متغيرة سريعة التبدل، وإذا كان الفعل تبعاً للداعي، والداعي تبعاً للمقصود ثم إن المقصود سريع التبدل والتغير لزم وقوع التغير في الميل والرغبة، وربما تعارضت الدواعي والصوارف فيبقى الإنسان في الحيرة والتردد. أما من كان مطلوبه في فعله انشاء الخيرات الباقية، واكتساب السعادات الروحانية، وعلم أن تلك المطالب أمور باقية بريئة عن التغير والتبدل لا جرم كان هذا الإنسان ثابتاً راسخاً، فلهاذا المعنى وصف الله تعالى أهل الإيمان بالثبات فقال (ثبت الله الذين آمنوا) وقال (ألا يذكر الله تطمئن القلوب) وقال (بأيتها النفس المطمئنة)

(المسألة الثالثة) قرأ ابن عباس (مذبذبين) بكسر الذال اثنان، والمعنى يذبذبون قلوبهم أو دينهم أو رأيهم، بمعنى يذبذبون كما جاء صلصل وتصلصل بمعنى، وفي مصحف عبد الله بن مسعود: متذبذبين، وعن أبي جعفر: مذبذبين بالبدال المهملة، وكأن المعنى أنهم تارة يكونون في دبة وتارة في أخرى، فلا يقون على دبة واحدة، والدبة الطريقة وهي التي تدب فيها الدواب.

(المسألة الرابعة) قوله (بين ذلك) أي بين الكفر والإيمان، أو بين الكافرين والمؤمنين، وكلمة «ذلك» يشار به إلى الجماعه، وقد تقدم تقريره في تفسير قوله (عوان بين ذلك) وذكر الكافرين والمؤمنين قد جرى في هذه القصة عند قوله (الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) وإذا جرى ذكر الفريقين فقد جرى ذكر الكفر والإيمان قال قتادة: معنى الآية ليسوا مؤمنين مخلصين ولا مشركين مصرحين بالشرك.

(المسألة الخامسة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الحيرة في الدين إنما تحصل بإيجاد الله تعالى وقالوا: إن قوله (مذبذبين) يقتضى فاعلاً قد ذذبهم وصيرهم متحيرين مترددين، وذلك ليس باختيار العبد، فإن الإنسان إذا وقع في قلبه الدواعي المتعارضة الموجبة للتردد والحيرة، فلو أراد أن يدفع ذلك التردد عن نفسه لم يقدر عليه أصلاً، ومن رجع إلى نفسه وتأمل في أحواله علم أن الأمر كما ذكرنا، وإذا كانت تلك الذبذبة لا بد لها من فاعل، وثبت أن فاعلها ليس هو العبد ثبت أن فاعلها هو الله تعالى، فثبت أن الكل من الله تعالى.

فان قيل: قوله تعالى (لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء) يقتضى ذمهم على ترك طريقة المؤمنين

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُونَ  
 أَنْ يَجْعَلُوا اللَّهَ عَالِيكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا «١٤٤» إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ  
 النَّارِ وَلَنْ يَجْعَدَ لَهُمْ نَصِيرًا «١٤٥»

وطريقة الكافرين ، وذلك يقتضى أنه تعالى ماذمهم على طريقة الكفار وإنه غير جائز ؛  
 قلنا : إن طريقة الكفار وإن كانت خبيثة إلا أن طريقة النفاق أخبث منها ، ولذلك فانه تعالى  
 ذم الكفار في أول سورة البقرة في آيتين ، وذم المنافقين في بضع عشرة آية ، وما ذاك إلا أن  
 طريقة النفاق أخبث من طريقة الكفار ، فهو تعالى إنما ذمهم لأنهم تركوا الكفر ، بل لأنهم  
 عدلوا عنه إلى ما هو أخبث منه .

ثم قال تعالى ﴿ومن يضل الله فليس له سيلا﴾ واحتج أصحابنا بهذه الآية على قولهم من  
 وجهين : الأول : أن ذكر هذا الكلام عقيب قوله (مذبذبين) يدل على أن تلك الذبذبة من الله  
 تعالى ، وإلا لم يتصل هذا الكلام بما قبله . والثاني : أنه تصريح بأن الله تعالى أضله عن الدين .  
 قالت المعتزلة : معنى هذا الاضلال سلب اللطاف ، أو هو عبارة عن حكم الله عليه بالاضلال ، أو  
 هو عبارة عن أن الله تعالى يضله يوم القيامة عن طريق الجنة ، وهذه الوجوه قد تكلمنا عليها مرارا .  
 قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾

اعلم أنه تعالى لما ذم المنافقين بأنهم مرة إلى الكفرة ومرة إلى المسلمين من غير أن يستقروا  
 مع أحد الفريقين نهى المسلمين في هذه الآية أن يفعلوا مثل فعلهم فقال (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا  
 الكافرين أولياء من دون المؤمنين) والسبب فيه أن الأنصار بالمدينة كان لهم في بنى قريظة رضاع  
 وحلف ومودة ، فقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم : من تتولى ؟ فقال : المهاجرين ،  
 فنزلت هذه الآية .

﴿والوجه الثاني﴾ ما قاله الفقهاء رحمه الله : وهو أن هذا نهى للمؤمنين عن موالاته المنافقين  
 يقول : قد بينت لكم أخلاق المنافقين ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم أولياء .

ثم قال تعالى ﴿أتريدون أن يجعلوا الله عليكم سلطانا مبينا﴾  
 فإن حملنا الآية الأولى على أنه تعالى نهى المؤمنين عن موالاته الكفار كان معنى الآية أتريدون

أن تجعلوا لله سلطاناً ميئناً على كونكم منافقين ، والمراد أن تريدون أن تجعلوا لأهل دين الله وهم الرسول وأمه ، وإن حملنا الآية الأولى على المنافقين كان المعنى : تريدون أن تجعلوا الله عليكم في عقابكم حجة بسبب موالاتكم للمنافقين .

ثم قال تعالى ﴿ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الليث : الدرك أقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه ، فعلى هذا المراد بالدرك الأسفل أقصى قعر جهنم ، وأصل هذا من الإدراك بمعنى اللحوق ، ومنه إدراك الطعام وإدراك الغلام ، فالدرك ما يلحق به من الطبقة ، وظاهره أن جهنم طبقات ، والظاهر أن أشدها أسفلها . قال الضحاك : الدرج إذا كان بعضها فوق بعض ، والدرك إذا كان بعضها أسفل من بعض .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم (في الدرك) بسكون الراء ، والباقون بفتحها ، قال الزجاج : هما لغتان مثل الشمع والشمع ، إلا أن الاختيار فتح الراء لأنه أكثر استعمالاً قال أبو حاتم : جمع الدرك أدراك كقولهم : جمل وأجمال ، وفرس وأفرس ، وجمع الدرك أدرك مثل فلس وأفلس وكلب وأكلب .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال ابن الأنباري : انه تعالى قال في صفة المنافقين إنهم في الدرك الأسفل ، وقال في آل فرعون (أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) فأيهما أشد عذاباً ، المنافقون أم آل فرعون؟ وأجاب بأنه يحتمل ان أشد العذاب إنما يكون في الدرك الأسفل ، وقد اجتمع فيه الفريقان

﴿المسألة الرابعة﴾ لما كان المنافق أشد عذاباً من الكافر لأنه مثله في الكفر ، وضم إليه نوع آخر من الكفر ، وهو الاستهزاء بالاسلام وبأهله ، وبسبب أنهم لما كانوا يظهرون الاسلام يمكنهم الاطلاع على أسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك فكانت تتضاعف المحنة من هؤلاء المنافقين ، فلهذا الأسباب جعل الله عذابهم أزيد من عذاب الكفار .

ثم قال تعالى ﴿ولن تجد لهم نصيراً﴾ وهذا تهديد لهم . واحتج أصحابنا بهذا على إثبات الشفاعة في حق الفساق من أهل الصلاة ، قالوا : انه تعالى خص المنافقين بهذا التهديد ، ولو كان ذلك حاصلًا في حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجراً عن النفاق من حيث أنه نفاق ، وليس هذا استدلالاً بدليل الخطاب ، بل وجه الاستدلال فيه أنه تعالى ذكره في معرض الزجر عن النفاق ، فلو حصل ذلك مع عدمه لم يبق زجراً عنه من حيث أنه نفاق .

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَٰئِكَ  
مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا «١٤٦» مَا يَفْعَلُ اللَّهُ  
بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا «١٤٧»

ثم قال تعالى ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين أجراً عظيماً﴾

واعلم أن هذه الآية فيها تغليظات عظيمة على المنافقين ، وذلك لأنه تعالى شرط في إزالة العقاب عنهم أموراً أربعة : أولها : التوبة ، وثانيها : إصلاح العمل ، فالتوبة عن القبيح ، وإصلاح العمل عبارة عن الإقدام على الحسن ، وثالثها : الاعتصام بالله ؛ وهو أن يكون غرضه من التوبة وإصلاح العمل طلب مرضاة الله تعالى لا طلب مصلحة الوقت ، لأنه لو كان مطلوبه جلب المنافع ودفع المضار لتغير عن التوبة وإصلاح العمل سريعا ، أما إذا كان مطلوبه مرضاة الله تعالى وسعادة الآخرة والاعتصام بدين الله ببق على هذه الطريقة ولم يتغير عنها . ورابعها : الاخلاص ، والسبب فيه أنه تعالى أمرهم ألا يترك القبيح ، وثانياً بفعل الحسن ، وثالثاً أن يكون غرضهم في ذلك الترك والفعل طلب مرضاة الله تعالى . ورابعاً : أن يكون ذلك الغرض وهو طلب مرضاة الله تعالى خالصاً وأن لا يمتزج به غرض آخر ، فإذا حصلت هذه الشرائط الأربعة فعند ذلك قال (فأولئك مع المؤمنين) ولم يقل فأولئك مؤمنون ، ثم أوقع أجر المؤمنين في التشريف لانضمام المنافقين اليهم ، فقال (وسوف يؤت الله المؤمنين أجراً عظيماً) وهذه القرائن دالة على أن حال المنافق شديد عند الله تعالى .

قوله تعالى ﴿ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكراً عليماً﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أيعذبكم لأجل التشنى ، أم لطلب النفع ، أم لدفع الضرر ، كل ذلك محال في حقه لأنه تعالى غنى لذاته عن الحاجات ، منزه عن جلب المنافع ودفع المضار ، وإنما المقصود منه حمل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز عن القبيح ، فإذا أتيتم بالحسن وتركتم القبيح فكيف يليق بكرمه أن يعذبكم .

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : دلت هذه الآية على قولنا ، وذلك لأنها دالة على أنه سبحانه

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا

عَلِيمًا «١٤٨»

ماخلق خلقا لأجل التعذيب والعقاب ، فان قوله ( ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم ) صريح في أنه لم يخاق أحدا لغرض التعذيب ، وأيضا الآية تدل على أن فاعل الشكر والايمن هو العبد ، وليس ذلك فعلا لله تعالى ، وإلا لصار التقدير : ما يفعل الله بعذابكم إذا خلق الشكر والايمن فيكم ، ومعلوم أن هذا غير منتظم ، وقد سبق الجواب عن هذه الكلمات .

(المسألة الثالثة) قال أصحابنا : دلت هذه الآية على أنه لا يعذب صاحب الكبيرة لانا نفرض الكلام فيمن شكر وآمن ثم أقدم على الشرب أو الزنا ، فهذا وجب أن لا يعاقب بدليل قوله تعالى ( ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم ) فان قالوا لانسلم أن صاحب الكبيرة مؤمن ، قلنا : ذكرنا الوجوه الكثيرة في هذا الكتاب على أنه مؤمن .

(المسألة الرابعة) في تقدم الشكر على الايمان وجهان : الأول : أنه على التقديم والتأخير ، أى ان آمنتم وشكرتم ، لأن الايمان مقدم على سائر الطاعات . الثاني : إذا قلنا : الواو لا توجب الترتيب فالسؤال زائل . الثالث : أن الانسان إذا نظر في نفسه رأى النعمة العظيمة حاصلة في تخليقها وترتيبها فيشكر شكرا مجملا ، ثم إذا تم النظر في معرفة المنعم آمن به ثم شكر شكرا مفصلا ، فكان ذلك الشكر المجمل مقدما على الايمان ، فلهذا قدمه عليه في الذكر .

ثم قال ( وكان الله شاكرا عليما ) لأنه تعالى لما أمرهم بالشكر سمى جزاء الشكر شكرا على سبيل الاستعارة ، فالمراد من الشاكر في حقه تعالى كونه مثنياً على اشكر ، والمراد من كونه عليما أنه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع الغايط له ألينة ، فلا جرم يوصل الثواب إلى الشاكر والعقاب إلى المعرض .

قوله تعالى ( لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم وكان الله سميعا عليما )  
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في كيفية النظم وجهان : الأول : أنه تعالى لما هتك ستر المنافقين وفضحهم وكان هتك الستر غير لائق بالرحيم الكريم ذكر تعالى مايجرى مجرى العذر في ذلك فقال ( لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم ) يعنى أنه تعالى لا يحب إظهار الفضائح

والقبائح إلا في حق من عظم ضرره وكثر مكره وكبده ، فعند ذلك يجوز إظهار فضائحه ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «اذكروا الفاسق بما فيه كي تحذره الناس» وهؤلاء المنافقون قد كان كثير مكرهم وكيدهم وظلمهم في حق المسلمين وعظم ضررهم ، فلهذا المعنى ذكر الله فضائحهم وكشف أسرارهم . الثاني : أنه تعالى ذكر في هذه الآية المتقدمة أن هؤلاء المنافقين إذا تابوا وأخلصوا صاروا من المؤمنين ، فيحتمل أنه كان يتوب بعضهم ويخلص في توبته ثم لا يسلم بعد ذلك من التعيير والذم من بعض المسلمين بسبب ما صدر عنه في الماضي من النفاق ، فبين تعالى في هذه الآية أنه تعالى لا يجب هذه الطريقة ، ولا يرضى بالجهر بالسوء من القول إلا من ظلم نفسه وأقام على نفاقه فإنه لا يكره ذلك .

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة : دلت الآية على أنه تعالى لا يريد من عباده فعل القبائح ولا يخلقها ، وذلك لأن محبة الله تعالى عبارة عن إرادته ، فلما قال (لا يجب الله الجهر بالسوء من القول) علمنا أنه لا يريد ذلك ، وأيضا لو كان خالقا لأفعال العباد لكان مريدا لها ، ولو كان مريدا لها لكان قد أحب إيجاد الجهر بالسوء من القول ، وإنه خلاف الآية .

والجواب : المحبة عندنا عبارة عن إعطاء الثواب على الفعل ، وعلى هذا الوجه يصح أن يقال : انه تعالى أراده ولكنه ما أحبه والله أعلم ..

(المسألة الثالثة) قال أهل العلم : انه تعالى لا يجب الجهر بالسوء من القول ، ولا غير الجهر أيضا ، ولكنه تعالى إنما ذكر هذا الوصف لأن كفيته الواقعة أوجبت ذلك كقوله (إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا) والتبين واجب في الطعن والاقامة ، فكذا هنا .

(المسألة الرابعة) في قوله (إلا من ظلم) قولان ، وذلك لأنه إما أن يكون استثناء منقطعا ، أو متصلا .

(القول الأول) انه استثناء متصل ، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان : الأول : قال أبو عبيدة هذا من باب حذف المضاف على تقدير : إلا جهر من ظلم . ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه ، الثاني : قال الزجاج : المصدر هنا أقيم مقام الفاعل ، والتقدير : لا يجب الله المجاهر بالسوء إلا من ظلم .

(القول الثاني) أن هذا الاستثناء منقطع ، والمعنى لا يجب الله الجهر بالسوء من القول ، لكن المظلوم له أن يجهر بظلامته .

(المسألة الخامسة) المظلوم ماذا يفعل ؟ فيه وجوه : الأول : قال قتادة وابن عباس : لا يجب

إِنْ تَبْدُوا خَيْرًا أَوْ تَحْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْوًا

قَدِيرًا «١٤٩»

الله رفع الصوت بما يسوء غيره إلا المظلوم فإن له أن يرفع صوته بالدعاء على من ظلمه . الثاني : قال مجاهد : إلا أن يخبر بظلم ظالمه له . الثالث . لا يجوز إظهار الأحوال المستورة المكتومة ، لأن ذلك يصير سبياً لوقوع الناس في الغيبة ووقوع ذلك الانسان في الرية ، لكن من ظلم فيجوز إظهار ظلمه بأن يذكر أنه سرق أو غصب ، وهذا قول الأصم . الرابع : قال الحسن : إلا أن ينتصر من ظلمه . قيل نزلت الآية في أبي بكر رضي الله عنه ، فإن رجلا شتمه فسكت مرارا ، ثم رد عليه فقام النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال أبو بكر : شتمني وأنت جالس ، فلما رددت عليه قت ، قال : إن ملكا كان يجيب عنك ، فلما رددت عليه ذهب ذلك الملك وجاء الشيطان ، فلم أجلس عند بجى الشيطان ، فنزلت هذه الآية

(المسألة السادسة) قرأ جماعة من الكبار : الضحاك وزيد بن أسلم وسعيد بن جبير (إلا من ظلم) بفتح الظاء، وفيه وجهان : الأول : أن قوله (لا يجب الله الجهر بالسوء من القول) كلام تام ، وقوله (إلا من ظلم) كلام منقطع عما قبله ، والتقدير : لكن من ظلم فدعوه وخلوه ، وقال الفراء والزجاج : يعنى لكن من ظلم نفسه فإنه يجهر بالسوء من القول ظلماً واعتداء . الثاني : أن يكون الاستثناء متصلاً والتقدير (إلا من ظلم) فإنه يجوز الجهر بالسوء من القول معه

ثم قال (وكان الله سميعاً عليماً) وهو تحذير من التعدى في الجهر المأذون فيه ، يعنى فليتق الله ولا يقل إلا الحق ولا يقذف مستوراً بسوء فإنه يصير عاصياً لله بذلك ، وهو تعالى سميع لما يقوله عليم بما يضمه

قوله تعالى «إن تبدوا خيراً أو تحفوه أو تعفوا عن سوء فإن الله كان عفواً قديراً»

اعلم أن معاقبة الخيرات على كثرتها محصورة في أمرين : صدق مع الحق ، وخلق مع الخلق ، والذي يتعاق بالخلق محصور في قسمين . إيصال نفع اليهم ودفع ضرر عنهم ، فقوله (إن تبدوا خيراً أو تحفوه) إشارة إلى إيصال النفع اليهم ، وقوله (أو تعفوا) إشارة إلى دفع الضرر عنهم ، فدخل في هاتين الكلمتين جميع أنواع الخير وأعمال البر

ثم قال تعالى «فإن الله كان عفواً قديراً» وفيه وجوه : الأول : أنه تعالى يعفو عن الجانبين

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ يُؤْمِنُونَ أَنَّهُمْ يَدْعُونَ إِلَهًا مِّثْلَ مَا دَعَا آلَ اللَّهِ وَرَسُولَهُ وَيَقُولُونَ تَوْحِيدٌ بِعِيسَى وَنَكَرٌ بِبَعْضِ وَرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا «١٥٠» أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا «١٥١»

مع قدرته على الانتقام ، فليكن أن تقتدوا بسنة الله تعالى وهو قول الحسن . الثاني : إن الله كان عفواً لمن عفا ، قديراً على إيصال الثواب إليه . الثالث : قال الكلبي : إن الله تعالى أقدر على عفو ذنوبك منك على عفو صاحبك

قوله تعالى ﴿إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون تؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً أولئك هم الكافرون حقا وأعدنا للكافرين عذاباً مهيناً﴾

اعلم أنه تعالى لما تكلم على طريقة المناقنين عاديتكلم على مذاهب اليهود والنصارى ومناقضاتهم وذكر في آخر هذه السورة من هذا الجنس أنواعاً :

﴿النوع الأول﴾ من أباطيلهم : إيمانهم ببعض الانبياء دون البعض . فقال (ان الذين يكفرون بالله ورسله) فان اليهود آمنوا بموسى والتوراة وكفروا بعيسى والانجيل ، والنصارى آمنوا بعيسى والانجيل وكفروا بمحمد والقرآن (ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله) أى يريدون أن يفرقوا بين الايمان بالله ورسله (ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً) أى بين الايمان بالكل وبين الكفر بالكل سبيلاً أى واسطة ، وهى الايمان بالبعض دون البعض .

ثم قال تعالى (أولئك هم الكافرون حقا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى خبر (ان قولان : أحدهما : أنه محذوف ، كأنه قيل جمعوا المخازى . والثانى : هو قوله (أولئك هم الكافرون) والأول أحسن لوجهين : أحدهما : أنه أبلغ لأنه اذا حذف الجواب ذهب الوهم كل مذهب من العيب ، واذا ذكر بقى مقتصر على المذكور ، والثانى : أنه رأس الآية ، والاحسن أن لا يكون الخبر منفصلاً عن المبتدأ .



وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَمْ يَفْرُقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أَوْلَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرُهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٥٢﴾

(المسألة الثانية) أنهم إنما كانوا كافرين حقا لوجهين: الأول: أن الدليل الذي يدل على نبوة البعض ليس الامعجز، وإذا كان دليلا على النبوة لزم القطع بأنه حيث حصل حصلت النبوة فان جوزنا في بعض المواضع حصول المعجز بدون الصدق تعذر الاستدلال به على الصدق، وحيث يُلزم الكفر بجميع الانبياء. فثبت أن من لم يقبل نبوة أحد منهم لزمه الكفر بجميعهم فان قيل: هب أنه يلزمهم الكفر بكل الانبياء، ولكن ليس اذا توجه بعض الازمات على الانسان لزم أن يكون ذلك الانسان قاتلا به، فالزام الكفر غير، والزام الكفر غير، والقوم لما لم يلزموا ذلك فكيف يقضى عليهم بالكفر.

قلنا: الازم اذا كان خفيا بحيث يحتاج فيه الى فكر وتأمل كان الأمر فيه كما ذكرتم، أما اذا كان جليا واضحا لم يبق بين الازم والالتزام فرق، والثاني: وهو أن قبول بعض الانبياء إن كان لأجل الانقياد لطاعة الله تعالى وحكمه وجب قبول الكل، وإن كان لطلب الرياسة كان ذلك في الحقيقة كفرا بكل الانبياء.

(المسألة الثالثة) في قوله (حقا) وجهان: الأول: أنه انتصب على مثل قولك: زيد أخوك حقا، والتقدير: أخبرتك بهذا المعنى إخباراً حقا، والثاني: أن يكون التقدير: أولئك هم الكافرون كفرا حقا. طعن الواحدى فيه وقال: الكفر لا يكون حقا بوجه من الوجوه.

والجواب أن المراد بهذا الحق الكامل، والمعنى أولئك هم الكافرون كفرا كاملا ثابتا حقا يقينا واعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد أردفه بالوعد فقال (والذين آمنوا بالله ورسوله ولم يفرقوا بين أحد منهم أولئك سوف يؤتيهم أجورهم وكان الله غفورا رحيمًا) وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) إنما قال (ولم يفرقوا بين أحد منهم) مع أن التفريق يقتضى شيئين فصاعدا إلا أن أحدهما لفظ يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث، ويدل عليه وجهان: الأول: صحة الاستثناء. والثاني: قوله تعالى (لستن كأحد من النساء)

إذا عرفت هذا فتقدير الآية: ولم يفرقوا بين اثنين منهم أو بين جماعة

(المسألة الثانية) تمسك أصحابنا بهذه الآية في إثبات العفو وعدم الاجباط فقالوا: إنه تعالى

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى  
 أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا  
 الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا  
 مُبِينًا ﴿١٥٣﴾ وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمْ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا  
 لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴿١٥٤﴾

وعد من آمن بالله ورسله بأنه يؤتيم أجورهم ، والمفهوم منه يؤتيم أجورهم على ذلك الايمان ،  
 وإلا لم تصلح هذه الآية لأن تكون ترغيباً في الايمان ، وذلك يوجب القطع بعدم الاحباط  
 والقطع بالعمو وبالاجراخ من النار بعد الادخال فيها

(المسألة الثالثة) قرأ عاصم في رواية حفص (يؤتيمهم) بالياء والضمير راجع الى اسم الله ،  
 والباقون بالنون ، وذلك أولى لوجهين : أحدهما : أنه أفخم . والثاني : أنه مشاكل لقوله (وأعدنا)  
 (المسألة الرابعة) قوله تعالى (سوف يؤتيم أجورهم) معناه أن إيتاها كائن لاجل حاله وإن تأخر  
 فالغرض به توكيد الوعد وتحقيقه لا كونه متأخراً

ثم قال (وكان الله غفوراً رحيماً) والمراد أنه وعدمه بالثواب ثم أخبرهم بعد ذلك بأنه يتجاوز  
 عن سيئاتهم ويعفو عنها ويغفرها

قوله تعالى (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من  
 ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات  
 فعفونا عن ذلك وآتيناهم موسى سلطاناً مبيناً ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجداً  
 وقلنا لهم لا تعدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً)

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من جهالات اليهود، فانهم قالوا: إن كنت رسولا من عند الله فأتنا بكتاب من  
 السماء جملة كما جاء موسى بالألواح. وقيل: طلبوا أن ينزل عليهم كتاباً من السماء إلى فلان وكتاباً إلى فلان بأنك

رسول الله وقيل : كتاباً نعاينه حين ينزل ، وإنما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت لأن معجزات الرسول كانت قد تقدمت ، وحصلت فكان طلب الزيادة من باب التعنت

ثم قال تعالى ﴿ فقد سألو موسى أكبر من ذلك ﴾ وإنما أسند السؤال إليهم وإن وجد من آباؤهم في أيام موسى عليه السلام وهم النقباء السبعون لأنهم كانوا على مذهبهم وراضين بسؤالهم ومشاكلين لهم في التعنت .

واعلم أن المقصود من الآية بيان ماجلوا عليه من التعنت ، كانه قيل : ان موسى لما نزل عليه كتاب من السماء لم يكتفوا بذلك القدر . بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاينة ، وهذا يدل على أن طلب هؤلاء لنزول الكتاب عليهم من السماء ليس لأجل الاسترشاد بل لمحض العناد ،

ثم قال تعالى ﴿ فقد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴾ وهذه القصة قد فسرناها في سورة البقرة ، واستدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية قد أجبننا عنه هناك .

ثم قال تعالى ﴿ ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات ﴾ والمعنى بيان كمال جهالاتهم واصرارهم على كفرهم فانهم لما كتفوا بعد نزول التوراة عليهم بطلب الرؤية جهرة ، بل ضموا اليه عبادة العجل وذلك يدل على غاية بعدهم عن طلب الحق والدين ، والمراد بالبينات من قوله (من بعد ما جاءتهم البينات) أمور : أحدها : أنه تعالى جعل ما أراهم من الصاعقة بينات ، فان الصاعقة وان كانت شيئاً واحداً الا انها كانت دالة على قدرة الله تعالى وعلى عله وعلى قدمه ، وعلى كونه مخالفاً للجسام والاعراض وعلى صدق موسى عليه السلام في دعوى النبوة . وثانيها : أن المراد بالبينات انزال الصاعقة واحياؤهم بعد ما أماتهم . وثالثها : أنهم انما عبدوا العجل من بعد أن شاهدوا معجزات موسى عليه السلام التي كان يظهرها في زمان فرعون ، وهي العصا واليد البيضاء وقلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة ، والمقصود من ذلك الكلام ان هؤلاء يطلبون منك يا محمد أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فاعلم يا محمد أنهم لا يطلبونه منك الا عنادا ولجاجاً ، فان موسى قد أنزل الله عليه هذا الكتاب وأنزل عليه سائر المعجزات القاهرة ، ثم انهم طلبوا الرؤية على سبيل العناد وأقبلوا على عبادة العجل ، وكل ذلك يدل على أنهم مجبولون على اللجاج والعناد والبعد عن طريق الحق .

ثم قال ﴿ فمفونا عن ذلك ﴾ يعني لم نستأصل عبدة العجل (وآتيناهم موسى سلطاناً مبيناً) يعني أن قوم موسى وان كانوا اقدبالغو افي اظهار اللجاج والعناد معه لكننا نصرناه وقويناه فعظم أمره وضعف خصمه ، وفيه بشارة للرسول صلى الله عليه وسلم على سبيل التنبيه ، والرمز بأن هؤلاء الكفار وإن كانوا يعاندونه فانه

بالآخرة يستولى عليهم ويقهرهم ، ثم حكى تعالى عنهم سائر جهالاتهم وإصرارهم على أباطيلهم : فأحدها : أنه تعالى رفع فوقهم الطور بميثاقهم ، وفيه وجوه : الأول : أنهم أعطوا الميثاق على أن لا يرجعوا عن الدين . ثم رجعوا عنه وهموا بالرجوع ، فرفع الله فوقهم الطور حتى يخافوا فلا ينقضوا الميثاق الثاني : أنهم امتنعوا عن قبول شريعة التوراة فرفع الله الجبل فوقهم حتى قبلوا ، وصار المعنى : ورفعنا فوقهم الطور لاجل أن يعطوا الميثاق بقبول الدين . الثالث : أنهم أعطوا الميثاق على أنهم إن هموا بالرجوع عن الدين فالتة يعذبهم بأى نوع من أنواع العذاب أراد ، فلما هموا بترك الدين أظل الله الطور عليهم وهو المراد من قوله (ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم) وثانيها : قوله (وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا) ومضى بيانه في سورة البقرة . وثالثها : قوله (وقلنا لهم لا تعدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقا غليظا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لا تعدوا في السبت ، فيه وجهان : الأول : لا تعدوا باقتناص السمك فيه قال الواحدى : يقال عدا عليه أشد العداء والعدو والعدوان ، أى ظلمه وجاوز الحد ، ومنه قوله (فيسبوا الله عدوا) الثاني : لا تعدوا في السبت من العدو بمعنى الحضر ، والمراد النهى عن العمل والكسب يوم السبت ، كأنه قال لهم : اسكنوا عن العمل في هذا اليوم واقعدوا في منازلكم فأنا الرزاق .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ نافع (لا تعدوا) ساكنة العين مشددة الدال ، وأراد : لا تعدوا ، وحثه قوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) فجاء في هذه القصة بعينها افتعلوا ، ثم أدغم التاء في الدال لتقاربهما ولأن الدال تزيد على التاء في الجهر ، وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين إذا كان الثاني منهما مدغما ولم يكن الأول حرف لين نحو دابة وشابة ، وقيل لهم ، ويقولون : ان المد يصير عوضا عن الحركة ، وروى ورش عن نافع (لا تعدوا) بفتح العين وتشديد الدال ، وذلك لأنه لما أدغم التاء في الدال نقل حركتها إلى العين ، والباقون (تعدوا) بضم الدال وسكون العين حقيقة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القفال : الميثاق الغليظ هو العهد المؤكد غاية التوكيد ، وذلك بين فيما يدعونه من التوراة .

﴿فَبِمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفِّرْتُمْ بآيَاتِ اللَّهِ وَقَتَلْتُمُ الْإِنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلَهُمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾

ثم قال تعالى ﴿فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الانبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف﴾  
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في متعلق الباء في قوله ﴿فبما نقضهم﴾ قولان : الأول : انه محذوف تقديره ﴿فبما نقضهم ميثاقهم وكذا، لعناهم وسخطنا عليهم ، والحذف أفتح لأن عند الحذف يذهب الوهم كل مذهب ، ودلائل المحذوف أن هذه الأشياء المذكورة من صفات الذم فيدل على اللعن . الثاني : أن متعلق الباء هو قوله ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾ وهذا قول الزجاج وزعم ان قوله ﴿فبظلم من الذين هادوا﴾ بدل من قوله ﴿فبما نقضهم﴾

واعلم أن القول الأول أولى، ويدل عليه وجهان : أحدهما : ان من قوله ﴿فبما نقضهم ميثاقهم﴾ إلى قوله ﴿فبظلم﴾ الآيتين بعيد جداً ، فجعل أحدهما بدلاً عن الآخر بعيد . الثاني : ان تلك الجنايات المذكورة عظيمة جداً لأن كفرهم بالله وقتلهم الانبياء وإنكارهم للتكليف بقولهم : قلوبنا غلف أعظم الذنوب ، وذكر الذنوب العظيمة إنما يليق أن يفرع عليه العقوبة العظيمة ، وتحريم بعض المأكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة .

﴿المسألة الثانية﴾ اتفقوا على أن «ما» في قوله ﴿فبما نقضهم ميثاقهم﴾ صلة زائدة ، والتقدير : فبنقضهم ميثاقهم ، وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير قوله ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾

﴿المسألة الثالثة﴾ انه تعالى أدخل حرف الباء على أمور : أولها : نقض الميثاق . وثانيها : كفرهم بآيات الله ، والمراد منه كفرهم بالمعجزات ، وقد بينا فيما تقدم أن من أنكر معجزة رسول واحد فقد أنكر جميع معجزات الرسل ، ولهذا السبب حكم الله عليهم بالكفر بآيات الله . وثالثها : قتلهم الانبياء بغير حق ، وذكرنا تفسيره في سورة البقرة . ورابعها : قولهم ﴿قلوبنا غلف﴾ وذكر القفال فيه وجهين : أحدهما : ان غلفاً جمع غلاف والأصل غلف بتحريك اللام فحذف بالتسكين ، كما قيل كتب ورسل بتسكين التاء والسين ، والمعنى على هذا أنهم قالوا قلوبنا غلف، أى أوعية للعلم فلا حاجة بنا إلى علم سوى ما عندنا ، فكذبوا الانبياء بهذا القول . والثاني : أن

بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾ وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ

عَلَىٰ مَرْيَمَ بِهَتَانَا عَظِيمًا ﴿١٥٦﴾

غلفا جمع أغلف وهو المتغطى بالغلاف أى بالغطاء ، والمعنى على هذا أنهم قالوا قلوبنا فى أغطية فهى لاتفقه ماتقولون، نظيره ما حكى الله فى قوله (وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا إليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب)

ثم قال تعالى ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾

فان حملنا الآية المتقدمة على التأويل الأول كان المراد من هذه الآية أنه تعالى كذبهم فى ادعائهم أن قلوبهم أوعية للعلميين أنه تعالى طبع عليها وختم عليها فلا يصل أثر الدعوة والبيان إليها ، وهذا يليق بمذهبنا ، وإن حملنا الآية المتقدمة على التأويل الثانى كان المراد من هذه الآية أنه تعالى كذبهم فى ادعائهم أن قلوبهم فى الأكنة والأغطية ، وهذا يليق بمذهب المعتزلة ، إلا أن الوجه الأول أولى ، وهو المطابق لقوله (بل طبع الله عليها بكفرهم)

ثم قال ﴿فلا يؤمنون إلا قليلا﴾ أى لا يؤمنون إلا بموسى والتوراة ، وهذا إخبار منهم على حسب دعواهم وزعمهم ، وإلا فقد بينا أن من يكفر برسول واحد وبمعجزة واحدة فإنه لا يمكنه الايمان بأحد من الرسل البتة .

وخامسها : قوله ﴿وبكفرهم وقولهم على مريم بهتاناً عظيماً﴾

اعلم أنهم لما نسبوا مريم إلى الزنا لانكارهم قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الأب ومنكر قدرة الله على ذلك كافر لأنه يلزمه أن يقول : كل ولد ولد فهو مسبوق بالدلائل إلى أول ، وذلك يوجب القول بقدوم العالم والدهر ، والقدح فى وجود الصانع المختار ، فالقوم لا شك أنهم أولا أنكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الأب ، وثانيا نسبوا مريم إلى الزنا ، فالمراد بقوله (وبكفرهم) هو إنكارهم قدرة الله تعالى ، وبقوله (وقولهم على مريم بهتاناً عظيماً) نسبتهم إياها إلى الزنا ، ولما حصل التغير لاجرم حسن العطف ، وإنما صار هذا الطعن بهتاناً عظيماً لأنه ظهر عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دل على براءتها من كل عيب ، نحو قوله (وهزى إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا) ونحو كلام عيسى عليه السلام حال كونه طفلا منفصلا عن أمه ، فان كل ذلك دلائل قاطعة على براءة مريم عليها السلام من كل ريبة ، فلا

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَّبُوهُ  
وَلَكِنْ شَبَّهُهُمُ

جرم وصف الله تعالى طعن اليهود فيها بأنه بهتان عظيم ، وكذلك وصف طعن المنافقين في عائشة بأنه بهتان عظيم حيث قال (سبحانك هذا بهتان عظيم) وذلك يدل على أن الروافض الذين يطعنون في عائشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون في مريم عليها السلام .

وسادسها: قوله تعالى ﴿وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله﴾ وهذا يدل على كفر عظيم منهم لأنهم قالوا فعلنا ذلك، وهذا يدل على أنهم كانوا راغبين في قتله مجتهدين في ذلك ، فلا شك ان هذا القدر كفر عظيم .

فان قيل : اليهود كانوا كافرين بعيسى أعداء له عامدين لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة والفاعل ابن الفاعلة ، فكيف قالوا : انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله ؟

والجواب عنه من وجهين : الأول : انهم قالوه على وجه الاستهزاء كقول فرعون (ان رسولكم الذي أرسل اليكم لمجنون) وكقول كفار قريش لمحمد صلى الله عليه وسلم (يا أيها الذين نزل عليه الذكر إنك لمجنون) والثاني : انه يجوز أن يضع الله الذكر الحسن مكان ذكرهم القبيح في الحكاية عنهم رفعا لعيسى عليه السلام عما كانوا يذكرونه به .

ثم قال تعالى ﴿وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم﴾

واعلم أنه تعالى لما حكي عن اليهود أنهم زعموا أنهم قتلوا عيسى عليه السلام فأنه تعالى كتبهم في هذه الدعوى . وقال (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم) وفي الآية سؤالان : (السؤال الأول) قوله (شبه) مسند إلى ماذا ؟ ان جعلته مسندا إلى المسيح فهو مشبه به وليس بمشبهه ، وان أسندته إلى المقتول فالمقتول لم يحمله ذكر .

والجواب من وجهين : الأول : أنه مسند إلى الجار والمجرور ، وهو كقولك : خيل إليه كأنه قيل : ولكن وقع لهم الشبه . الثاني : أن يسند إلى ضمير المقتول لان قوله (وما قتلوه) يدل على أنه وقع القتل على غيره فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق ، فحسن اسناد (شبه) إليه .

(السؤال الثاني) انه ان جاز أن يقال : ان الله تعالى يلقى شبه انسان على انسان آخر فهذا يفتح باب السفسطة ، فانا إذا رأينا زيدا فلعله ليس بزید ، ولكنه ألقي شبه زيد عليه ، وعند ذلك

لا يبقى النكاح والطلاق ، الملك ، وثوقه ، وأيضا يفضى إلى القدح في التواتر لأن خبر التواتر إنما يفيد العلم بشرط انتهائه في الآخرة إلى المحسوس ، فإذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجه الطعن في التواتر ، وذلك يوجب القدح في جميع الشرائع ، وليس لمجيب أن يجيب عنه بأن ذلك مختص بزمان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، لانا نقول : لو صح ما ذكرتم فذاك إنما يعرف بالدليل والبرهان ، فمن لم يعلم ذلك ، دليل وذلك البرهان وجب أن لا يقطع بشيء من المحسوسات ووجب أن لا يعتمد على شيء من الأخبار المتواترة ، وأيضا في زماننا ان انسدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح ، وحينئذ يعود الاحتمال المذكور في جميع الأزمنة : وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن في التواتر ، والطعن فيه يوجب الطعن في نبوة جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فهذا فرع يوجب الطعن في الأصول فكان مردودا

والجواب : اختلفت مذاهب العلماء في هذا الموضوع وذكروا وجوها:

الأول : قال كثير من المتكلمين: إن اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله تعالى الى السماء فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة من عوامهم ، فأخذوا إنساناً وقتلوه وصلبوه ولبسوا على الناس أنه المسيح ، والناس ما كانوا يعرفون المسيح إلا بالاسم لأنه كان قليل المخالطة للناس ، وبهذا الطريق زال السؤال . لا يقال : إن النصارى ينقلون عن أسلافهم أنهم شاهدوه مقتولا ، لانا نقول : إن تواتر النصارى ينتهي الى أقوام فليين لا يبعد اتفاقهم على الكذب

(والطريق الثاني) أنه تعالى ألقى شبهه على إنسان آخر ثم فيه وجوه : الأول : أن اليهود لما علموا أنه حاضر في البيت الفلاني مع أصحابه أمر يهوذا رأس اليهود رجلا من أصحابه يقال له طيطايوس أن يدخل على عيسى عليه والسلام ويخرجه ليقته ، فلما دخل عليه أخرج الله عيسى عليه السلام من سقف البيت وألقى على ذلك الرجل شبه عيسى فظنوه هو فصلبوه وقتلوه . الثاني : وكلوا بعيسى رجلا يحرسه وصعد عيسى عليه السلام في الجبل ورفع الى السماء ، وألقى الله شبهه على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى . الثالث : أن اليهود لما هموا بأخذه وكان مع عيسى عشرة من أصحابه قال لهم : من يشتري ما بأن يلقى عليه شبهي؟ فقال واحد منهم أنا ، فألقى الله شبه عيسى عليه فأخرج وقتل ، ورفع الله عيسى عليه السلام . الرابع : كان رجل يدعى أنه من أصحاب عيسى عليه السلام ، وكان منافقا فذهب إلى اليهود ودلهم عليه ، فلما دخل مع اليهود لأخذه ألقى الله تعالى شبهه عليه فقتل وصلب . وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله أعلم بحقائق الأمور



وَإِنَّ الَّذِينَ اِخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ

ثم قال تعالى ﴿وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن﴾  
وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) اعلم أن في قوله (وان الذين اختلفوا فيه) قولين : الأول : أنهم هم النصارى وذلك لأنهم بأسرهم متفقون على أن اليهود قوموه، إلا أن كبار فرق النصارى ثلاثة : النسطورية ، والملكانية ، واليعقوية

أما النسطورية فقد زعموا أن المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته ، وأكثر الحكماء يرون ما يقرب من هذا القول، قالوا : لأنه ثبت أن الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو إما جسم شريف مناسب في هذا البدن ، وإما جوهر روحاني مجرد في ذاته وهو مبدئي في هذا البدن ، فالقتل إنما ورد على هذا الهيكل ، وأما النفس التي هي في الحقيقة عيسى عليه السلام فالقتل ماورد عليه ، لا يقال : فكل انسان كذلك فالوجه لهذا التخصيص ؟ لأننا نقول : ان نفسه كانت قدسية علوية سماوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب من أرواح الملائكة ، والنفس متى كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب البدن ، ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فسحة السموات وأنوار عالم الجلال فيعظم بهجتها وسعادتها هناك ، ومعلوم أن هذه الأحوال غير حاصلة لكل الناس بل هي غير حاصلة من مبدا خلق آدم عليه السلام الى قيام القيامة إلا لأشخاص قليلين ، فهذا هو الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة .

وأما الملكانية فقالوا : القتل والصلب وصلا الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة وقالت اليعقوية : القتل والصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متولد من جوهرين ، فهذا هو شرح مذاهب النصارى في هذا الباب ، وهو المراد من قوله (وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه)

(والقول الثاني) ان المراد بالذين اختلفوا هم اليهود ، وفيه وجهان : الأول : أنهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد أتى على وجهه ولم يلق عليه شبه جسد عيسى عليه السلام ، فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا : الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره . الثاني : قال السدي : إن اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين في بيت ، فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله ، فألقى الله شبه عيسى عليه ورفع الى السماء ، فاخذوا ذلك الرجل وقتلوه على أنه عيسى عليه السلام ، ثم

## وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ

قالوا : ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا ، وان كان صاحبنا فأين عيسى ؟ فذلك اختلافهم فيه .  
 ﴿المسألة الثانية﴾ احتج نفاة القياس بهذه الآية وقالوا : العمل بالقياس اتباع للظن ، واتباع الظن مذموم في كتاب الله بدليل أنه إنما ذكره في معرض الذم ، ألا ترى أنه تعالى وصف اليهود والنصارى ههنا في معرض الذم بهذا فقال (ما لهم به من علم إلا اتباع الظن) وقال في سورة الأنعام في مذمة الكفار (إن يتبعون إلا الظن وإن هم لا يخرصون) وقال في آية أخرى (وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً) وكل ذلك يدل على أن اتباع الظن مذموم  
 والجواب : لانسلم أن العمل بالقياس اتباع الظن ، فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوماً لا مضموناً ، وهذا الكلام له غور وفيه بحث  
 ثم قال تعالى ﴿وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله إليه﴾

واعلم أن هذا اللفظ يحتمل وجهين : أحدهما : يقين عدم القتل ، والآخر يقين عدم الفعل ، فعلى التقدير الأول يكون المعنى : أنه تعالى أخبر أنهم شاكون في أنه هل قتلوه أم لا ، ثم أخبر بحمداً بأن اليقين حاصل بأنهم ما قتلوه ، وعلى التقدير الثاني يكون المعنى أنهم شاكون في أنه هل قتلوه ؟ ثم أكد ذلك بأنهم قتلوا ذلك الشخص الذي قتلوه لا على يقين أنه عيسى عليه السلام ، بل حين ما قتلوه كانوا شاكين في أنه هل هو عيسى أم لا ، والاحتمال الأول أولى لأنه تعالى قال بعده (بل رفعه الله إليه) وهذا الكلام إنما يصح إذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل

أما قوله ﴿بل رفعه الله إليه﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو عمرو والكسائي (بل رفعه الله إليه) بادغام اللام في الراء والباقون بترك الادغام ، حجتهما قرب مخرج اللام من الراء والراء أقوى من اللام بحصول التكرير فيها ، ولهذا لم يجز إدغام الراء في اللام لأن الانقاص يدغم في الأفضل ، وحجة الباقيين أن الراء واللام حرفان من كلمتين فالأولى ترك الادغام

﴿المسألة الثانية﴾ المشبهة احتجوا بقوله تعالى (بل رفعه الله إليه) في إثبات الجهة  
 والجواب : المراد الرفع الرفع الرفع لا يجرى فيه حكم غير الله تعالى كقوله (والى الله ترجع الأمور) وقال تعالى (ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله) وكانت الهجرة في ذلك الوقت إلى المدينة ، وقال إبراهيم (إني ذاهب إلى ربي)

وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٥٨﴾ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ  
مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴿١٥٩﴾

(المسألة الثالثة) رفع عيسى عليه السلام إلى السماء ثابت بهذه الآية، ونظير هذه الآية قوله في آل عمران (إني متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا) واعلم أنه تعالى لما ذكر عقيب ما شرح أنه وصل إلى عيسى أنواع كثيرة من البلاء والمحنة أنه رفعه إليه دل ذلك على أن رفعه إليه أعظم في باب الثواب من الجنة ومن كل فيها من اللذات الجسمانية، وهذه الآية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية

ثم قال تعالى ﴿وكان الله عزيزاً حكيماً﴾

والمراد من العزة كمال القدرة، ومن الحكمة كمال العلم، فبه هذا على أن رفع عيسى من الدنيا إلى السموات وإن كان كالتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة إلى قدرتي وإلى حكمتي، وهو نظير قوله تعالى (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً) فإن الأسراء وإن كان متعذراً بالنسبة إلى قدرة محمد إلا أنه سهل بالنسبة إلى قدرة الحق سبحانه.

ثم قال تعالى ﴿وان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيداً﴾

واعلم أنه تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبائح أفعالهم وشرح أنهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين أنه ما حصل لهم ذلك المقصود، وأنه حصل لعيسى أعظم المناصب وأجل المراتب بين تعالى أن هؤلاء اليهود الذين كانوا مبغضين في عداوته لا يخرج أحد منهم من الدنيا إلا بعد أن يؤمن به فقال (وان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته)

واعلم أن كلمة «ان» بمعنى «ما» النافية لقوله (وان منكم الا واردها) فصار التقدير: وما أحد من أهل الكتاب الا ليؤمنن به. ثم انما نرى أكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى عليه السلام والجواب من وجهين. الأول: ماروى عن شهر بن حوشب قال: قال الحجاج انى ما قرأتها الا وفى نفسى منها شيء، يعنى هذه الآية فانى أضرب عنق اليهودى ولا أسمع منه ذلك. فقلت: إن اليهودى إذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه وديره، وقالوا يا عدو الله أتاك عيسى نبيا فكذبت به، فيقول آمنت أنه عبد الله، وتقول للانصرانى: أتاك عيسى نبيا فرعمت أنه هو الله وابن الله،

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ  
سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدَّحُوهُنَّ عَنْهُ وَأَكَلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ  
بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦١﴾

فيقول : آمنت أنه عبد الله فأهل الكتاب يؤمنون به ، ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الايمان ، فاستوى  
الحجاج جالسا وقال : عن نقلت هذا ؟ فقلت : حدثني به محمد بن علي بن الحنفية فاخذ ينكت في  
الأرض بقضيب ثم قال : لقد أخذتهما من عين صافية . وعن ابن عباس أنه فسره كذلك فقال له عكرمة : فان  
خر من سقف بيت أو احترق أو أكل سبع قال : يتكلم بهاني الهواء ولا يخرج روحه حتى يؤمن به ، وبدل  
عليه قراءة أبي (إلا ليؤمنن به قبل موته) بضم النون على معنى وإن منهم أحد إلا سيؤمنون به قبل  
موتهم لأن أحدا يصلح للجمع ، قال صاحب الكشاف : والفائدة في اخبار الله تعالى بإيمانهم بعيسى  
قبل موتهم أنهم متى علموا أنه لا بد من الايمان به لا محالة فلأن يؤمنوا به حال ما ينفعهم ذلك الايمان  
أولى من أن يؤمنوا به حال ما لا ينفعهم ذلك الايمان .

(والوجه الثاني) في الجواب عن أصل السؤال : أن قوله (قبل موته) أي قبل موت عيسى ،  
والمراد أن أهل الكتاب الذين يكونون موجودين في زمان نزوله لا بد وأن يؤمنوا به : قال بعض  
المتكلمين : إنه لا يمنع نزوله من السماء إلى الدنيا إلا أنه إنما ينزل عند ارتفاع التكليف أو بحيث  
لا يعرف ، إذ لو نزل مع بقاء التكليف على وجه يعرف أنه عيسى عليه السلام لكان إما أن يكون  
نيايا ولانبي بعد محمد عليه الصلاة والسلام ، أو غير نبي وذلك غير جائز على الأنبياء ، وهذا الاشكال  
عندي ضعيف لأن انتهاء الأنبياء إلى مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ، فعند مبعثه انتهت تلك المدة ،  
فلا يبعد أن يصير بعد نزوله تبعاً لمحمد عليه الصلاة والسلام .

ثم قال تعالى (ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا) قيل : يشهد على اليهود أنهم كذبوه  
وطعنوا فيه ، وعلى النصارى أنهم أشركوا به ، وكذلك كل نبي شاهد على أمته .

ثم قال تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدمهم عن سبيل  
الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعدنا للكافرين منهم  
عذاباً أليماً)

لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا  
 أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
 الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا «١٦٢»

واعلم أنه تعالى لما شرح فضائح أعمال اليهود وقبائح الكافرين وأفعالهم ذكر عقبيه تشديده  
 تعالى عليهم في الدنيا وفي الآخرة ، أما تشديده عليهم في الدنيا فهو أنه تعالى حرم عليهم طيبات  
 كانت محللة لهم قبل ذلك ، كما قال تعالى في موضع آخر (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن  
 البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم  
 بينهم وإنما لصادقون) ثم إنه تعالى بين ما هو كالعلة الموجبة لهذه التشديدات .

واعلم أن أنواع الذنوب محصورة في نوعين : الظلم للخلق ، والاعراض عن الدين الحق ، أما  
 ظلم الخلق فإليه الإشارة بقوله (وبصدهم عن سبيل الله) ثم إنهم مع ذلك في غاية الحرص في طلب  
 المسال ، فتارة يحصلونه بالربا مع أنهم نهوا عنه ، وتارة بطريق الرشوة وهو المراد بقوله (وأكلهم  
 أموال الناس بالباطل) ونظيره قوله تعالى (سماعون للكذب أكالون للسحت) فهذه الأربعة هي  
 الذنوب الموجبة للتشديد عليهم في الدنيا وفي الآخرة ، أما التشديد في الدنيا فهو الذي تقدم ذكره  
 من تحريم الطيبات عليهم ، وأما التشديد في الآخرة فهو المراد من قوله (وأعتدنا للكافرين منهم  
 عذاباً أليماً)

واعلم أنه تعالى لما وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود وصف طريقة المؤمنين منهم  
 فقال ﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك  
 والمقيمِينَ الصلاةَ والمؤتُونَ الزكاةَ والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجراً عظيماً﴾  
 وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن المراد من ذلك عبدالله بن سلام وأصحابه الراسخون في العلم الثابتون  
 فيه ، وهم في الحقيقة المستدلون بأن المقلد يكون بحيث إذا شكك يشك ، وأما المستدل فإنه لا يتشكك  
 البتة ، فالراسخون هم المستدلون والمؤمنون ، يعنى المؤمنين منهم أو المؤمنين من المهاجرين والأنصار  
 وارتفع الراسخون على الابتداء (ويؤمنون) خبره ، وأما قوله (والمقيمِينَ الصلاةَ والمؤتُونَ الزكاةَ)

ففيه أقوال: الأول: روى عن عثمان وعائشة أنهما قالوا: إن في المصحف لحنا وستقيمه العرب بألسنتها.

واعلم أن هذا بعيد لأن هذا المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه، الثاني وهو قول البصريين: أنه نصب على المدح لبيان فضل الصلاة، قالوا إذا قلت: مررت بزيد الكريم فلك أن تجر الكريم لكونه صفة لزيد، ولك أن تنصبه على تقدير أعنى، وإن شئت رفعت على تقدير هو الكريم، وعلى هذا يقال: جاءني قومك المطعمين في المحل والمغيثون في الشدائد، والتقدير جاءني قومك أعنى المطعمين في المحل وهم المغيثون في الشدائد فكذا ههنا تقدير الآية: أعنى المقيمين الصلاة وهم المؤتون الزكاة، طعن الكسائي في هذا القول وقال: النصب على المدح إنما يكون بعد تمام الكلام، وههنا لم يتم الكلام، لأن قوله (لكن الراسخون في العلم) منتظر للخبر، والخبر هو قوله (أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما) والجواب: لانسلم أن الكلام لم يتم إلا عند قوله (أولئك) لآنا بينا أن الخبر هو قوله (يؤمنون) وأيضا لم يبحوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر؛ وما الدليل على امتناعه؟ فهذا القول هو المعتمد في هذه الآية.

(والقول الثالث) وهو اختيار الكسائي، وهو أن المقيمين خفض بالعطف على «ما» في قوله (بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) والمعنى: والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالمقيمين الصلاة، ثم عطف على قوله (والمؤمنون) قوله (والمؤتون الزكاة) والمراد بالمقيمين الصلاة الأنبياء، وذلك لأنه لم يخل شرع أحد منهم من الصلاة. قال تعالى في سورة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بعد أن ذكر أعدادا منهم (وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة) وقيل: المراد بالمقيمين الصلاة الملائكة الذين وصفهم الله بأنهم الصافون وهم المسبحون وأنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون، فقوله (يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) يعني يؤمنون بالكتب، وقوله (والمقيمين الصلاة) يعني يؤمنون بالرسول. الرابع: جاء في مصحف عبد الله بن مسعود (والمقيمون الصلاة) بالواو، وهي قراءة مالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي.

(المسألة الثانية) اعلم أن العلماء على ثلاثة أقسام: الأول: العلماء بأحكام الله تعالى فقط. والثاني: العلماء بذات الله وصفات الله فقط. والثالث: العلماء بأحكام الله وبذات الله، أما الفريق الأول فهم العالمون بأحكام الله وتكاليفه وشرائعه، وأما الثاني فهم العالمون بذات الله وبصفاته الواجبة والجائزة والممتعة، وأما الثالث فهم الموصوفون بالعاملين وهم أكابر العلماء، وإلى هذه الأقسام الثلاثة أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله «جالس العلماء وغالط الحكام ورافق الكبراء»

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى  
 إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ  
 وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآدَمَ دَاوُدَ زَبُورًا «١٦٣» وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ  
 مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا «١٦٤» رُسُلًا  
 مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا  
 حَكِيمًا «١٦٥»

وإذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى وصفهم بكونهم راسخين في العلم ، ثم شرح ذلك فبين أولاً  
 كونهم عالمين بأحكام الله تعالى وعاملين بتلك الأحكام ، فأما علمهم بأحكام الله فهو المراد من قوله  
 والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) وأما عملهم بتلك الأحكام فهو المراد بقوله  
 (والمقيمون الصلاة والمؤتون الزكاة) وخصهما بالذكر لكونهما أشرف الطاعات لأن الصلاة أشرف  
 الطاعات البدنية ، والزكاة أشرف الطاعات المالية ، ولما شرح كونهم عالمين بأحكام الله وعاملين  
 بها شرح بعد ذلك كونهم عالمين بالله ، وأشرف المعارف العلم بالمبدأ والمعاد ، فالعلم بالمبدأ هو المراد  
 بقوله (والمؤمنون بالله) والعلم بالمعاد هو المراد من قوله (واليوم الآخر) ولما شرح هذه الأقسام  
 ظهر كون هؤلاء المذكورين عالمين بأحكام الله تعالى وعاملين بها ، وظهر كونهم عالمين بالله وبأحوال  
 المعاد ، وإذا حصلت هذه العلوم والمعارف ظهر كونهم راسخين في العلم لأن  
 الانسان لا يمكنه أن يتجاوز هذا المقام في الكمال وعلو الدرجة ، ثم أخبر عنهم بقوله (أو لئلا  
 سنؤتيهم أجراً عظيماً)

قوله تعالى «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم  
 وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان وآتينا داود  
 زبوراً ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليماً رسلاً  
 مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيماً»

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما حكى أن اليهود سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم أن ينزل عليهم كتابا من السماء ، وذكر تعالى بعده أنهم لا يطلبون ذلك لأجل الاسترشاد ولكن لأجل العناد واللجاج ، وحكى أنواعا كثيرة من فضائعهم وقبائحهم ، وامتد الكلام إلى هذا المقام ، شرع الآن في الجواب عن تلك الشبهة فقال (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنيين من بعده) والمعنى : أنا توافقنا على نبوة نوح وإبراهيم واسماعيل وجميع المذكورين في هذه الآية ، وعلى أن الله تعالى أوحى إليهم ، ولا طريق إلى العلم بكونهم أنبياء الله ورسله إلا ظهور المعجزات عليهم ولكل واحد منهم نوع آخر من المعجزات على التعيين ، وما أنزل الله على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما أنزل إلى موسى ، فلما لم يكن عدم إنزال الكتاب على هؤلاء دفعة واحدة قادحا في نبوتهم ، بل كفي في إثبات نبوتهم ظهور نوع واحد من أنواع المعجزات عليهم ، علنا أن هذه الشبهة زائفة ، وأن إصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل ، وتحقيق القول فيه أن إثبات المدلول يتوقف على ثبوت الدليل ، ثم إذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل آخر تكون طلبا للزيادة وإظهارا للتعنت واللجاج ، والله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فلا اعتراض عليه لأحد بأنه لم أعطى هذا الرسول هذه المعجزة وذلك الرسول الآخر معجزا آخر ، وهذا الجواب المذكور ههنا هو الجواب المذكور في قوله تعالى (وقالوا لن تومن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا) يعني أنك إنما ادعيت الرسالة ، والرسول لا بد له من معجزة تدل على صدقه ، وذلك قد حصل ، وأما أن تأتي بكل ما يطلب منك فذاك ليس من شرط الرسالة ، فهذا جواب معتمد عن الشبهة التي أوردها اليهود ، وهو المقصود الأصلي من هذه الآية .

(المسألة الثانية) قال الزجاج : الإيحاء الإعلام على سبيل الخفاء ، قال تعالى (فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا) أي أشار إليهم ، وقال (وإذ أوحيت إلى الخواريين أن آمنوا بي) وقال (وأوحى ربك إلى النحل . وأوحينا إلى أم موسى) والمراد بالوحى في هذه الآيات الثلاثة الإلهام

(المسألة الثالثة) قالوا إنما بدأ تعالى بذكر نوح لأنه أول نبي شرع الله تعالى على لسانه الأحكام والحلال والحرام ، ثم قال تعالى (والنيين من بعده) ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم كقوله (وملائكته ورسله وجبريل وميكال)

واعلم أن الأنبياء المذكورين في هذه الآية سوى موسى عليه السلام اثناعشر ولم يذكر موسى



معهم ، وذلك لأن اليهود قالوا : إن كنت يا محمد نبياً فأتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما أتى موسى عليه السلام بالتوراة دفعة واحدة ، فالتة تعالى أجاب عن هذه الشبهة بأن هؤلاء الأنبياء الاثني عشر كلهم كانوا أنبياء ورسلا مع أن واحداً منهم ما أتى بكتاب مثل التوراة دفعة واحدة ، وإذا كان المقصود من تعديد هؤلاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام هذا المعنى لم يجر ذكر موسى معهم ، ثم ختم ذكر الأنبياء بقوله (وآتينا داود زبوراً) يعني أنكم اعترقتم بأن الزبور من عند الله ، ثم إنه ما نزل على داود دفعة واحدة في ألواح مثل ما نزلت التوراة دفعة واحدة على موسى عليه السلام في الألواح ، فدل هذا على أن نزول الكتاب لاعلى الوجه الذى نزلت التوراة لا يقدرح في كون الكتاب من عندالله ، وهذا إلزام حسن قوى

(المسألة الرابعة) قال أهل اللغة : الزبور الكتاب ، وكل كتاب زبور ، وهو فعول بمعنى مفعول ، كالرسول والركوب والحلوب ، وأصله من زبرت بمعنى كتبت ، وقد ذكرنا ما فيه عند قوله (جاؤا بالبينات والزبر)

(المسألة الخامسة) قرأ حمزة (زبوراً) بضم الزاى فى كل القرآن ، والباقون بفتحها ، حجة حمزة أن الزبور مصدر فى الأصل ، ثم استعمل فى المفعول كقولهم : ضرب الأمير ، ونسج فلان فصار اسماً ثم جمع على زبر كشهود وشهد ، والمصدر إذا أقيم مقام المفعول فانه يجوز جمعه كما يجمع الكتاب على كتب ، فعلى هذا ، الزبور الكتاب ، والزبر بضم الزاى الكتب ، أما قراءة الباين فهى أولى لأنها أشهر ، والقراءة بها أكثر

ثم قال تعالى (ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك) واعلم انه اتصب قوله (رسلا) بمضمر يفسره قوله (قد قصصناهم عليك) والمعنى أنه تعالى انما ذكر أحوال بعض الانبياء فى القرآن ، والاكثر من غير مذكورين على سبيل التفصيل .

ثم قال (وكلم الله موسى تكليماً) والمراد أنه بعث كل هؤلاء الانبياء والرسل وخص موسى عليه السلام بالتكلم معه ، ولم يلزم من تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف الطعن فى نبوة سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام ، فكذلك لم يلزم من تخصيص موسى بانزال التوراة عليه دفعة واحدة طعن فىمن أنزل الله عليه الكتاب لاعلى هذا الوجه ، وعن ابراهيم ويحيى بن وثاب أنهما قرآ (وكلم الله) بالنصب ، وقال بعضهم : وكلم الله معناه وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن وهذا تفسير باطل .

ثم قال تعالى ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيم﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في انتصاب قوله (رسلا) وجوه: الأول: قال صاحب الكشاف: الوجه أن ينتصب على المدح. والثاني: أنه انتصب على البدل من قوله (ورسلا) الثالث: أن يكون التقدير: أوحينا إليهم رسلا فيكون منصوبا على الحال والله أعلم.

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن هذا الكلام أيضا جواب عن شبهة اليهود، وتقريره أن المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام أن ينشروا الخلق على اشتغالهم بعبودية الله، وأن يندروهم على الاعراض عن العبودية، فهذا هو المقصود الاصلى من البعثة، فاذا حصل هذا المقصود فقد كمل الغرض وتم المطلوب، وهذا المقصود الاصلى حاصل بانزال الكتاب المشتمل على بيان هذا المطلوب، ومن المعلوم أنه لا يختلف حال هذا المطلوب بأن يكون ذلك الكتاب مكتوبا في الاواح أو لم يكن، وبأن يكون نازلا دفعة واحدة أو منجما مفرقا، بل لو قيل: إن إنزال الكتاب منجما مفرقا أقرب الى المصلحة لكان أولى لأن الكتاب إذا نزل دفعة واحدة كثرت التكاليف وتوجهت بأسرها على المكلفين فيثقل عليهم قبولها، ولهذا السبب أصروم موسى عليه السلام على التردد ولم يقبلوا تلك التكاليف، أما إذا نزل الكتاب منجما مفرقا لم يكن كذلك، بل يزل التكاليف شيئا فشيئا وجزءاً فجزءاً، فحينئذ يحصل الانقياد والطاعة من القوم وحاصل هذا الجواب أن المقصود من بعثة الرسل وإنزال الكتب هو الاعذار والانذار، وهذا المقصود حاصل سواء نزل الكتاب دفعة واحدة أو لم يكن كذلك، فكان اقتراح اليهود في إنزال الكتاب دفعة واحدة اقتراحا فاسدا. وهذا أيضا جواب عن تلك الشبهة في غاية الحسن، ثم ختم الآية بقوله (وكان الله عزيزا حكيم) يعني هذا الذي يطلبونه من الرسول أمرهين في القدرة، ولكنكم طلبتموه على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز، وعزته تقتضى أن لا يجاب المتعنت الى مطلوبه فكذلك حكمته تقتضى هذا الامتناع لعله تعالى بأنه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على لجاجهم، وذلك لأنه تعالى أعطى موسى عليه السلام هذا التشريف ومع ذلك فقومه بقوا معه على المكابرة والاصرار واللجاج والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى لا يثبت إلا بالسمع قالوا لأن قوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) يدل على أن قبل البعثة يكون للناس حجة في ترك الطاعات والعبادات، ونظيره قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقوله (ولو أنا أهلكتناهم بعداب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت لنا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزي

لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعَلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى

بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿١٦٦﴾

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة: دلت هذه الآية على أن العبد قد يحتج على الرب، وأن الذي يقوله أهل السنة من أنه تعالى لا اعتراض عليه في شيء، وأن له أن يفعل ما يشاء كما يشاء ليس بشيء. قالوا: لأن قوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) يقتضى أن لهم على الله حجة قبل الرسل، وذلك يبطل قول أهل السنة

والجواب: المراد لئلا يكون للناس على الله حجة أى ما يشبه الحجة فيما بينكم. قالت المعتزلة: وتدل هذه الآية أيضاً على أن تكليف مالا يطاق غير جائز لأن عدم إرسال الرسل إذا كان يصلح عذراً فبأن يكون عدم المكنته والقدرة صالحاً لأن يكون عذراً كان أولى، وجوابه المعارضة بالعلم والله أعلم

قوله تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيداً) وفي الآية مسألتان:

(المسألة الأولى) اعلم أن قوله (لكن) لا يبتدأ به لأنه استدراك على ما سبق، وفي ذلك المستدرك قولان: الأول: أن هذه الآيات بأسرها جواب عن قوله (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء) وهذا الكلام يتضمن أن هذا القرآن ليس كتاباً نازلاً عليهم من السماء، فكأنه قيل: إنهم وإن شهدوا بأن القرآن لم ينزل عليه من السماء لكن الله يشهد بأنه نازل عليه من السماء. الثاني: أنه تعالى لما قال (انا أوحينا إليك) قال القوم: نحن لا نشهد لك بذلك، فنزل (لكن الله يشهد)

(المسألة الثانية) شهادة الله انما عرفت بسبب أنه أنزل عليه هذا القرآن البالغ في الفصاحة في اللفظ والشرف في المعنى الى حيث عجز الأولون والآخرون عن معارضته، فكان ذلك معجزاً وإظهار المعجزة شهادة بكون المدعى صادقاً، ولما كانت شهادته انما عرفت بواسطة انزال القرآن لاجرم قال (لكن الله يشهد بما أنزل إليك) أى يشهد لك بالنبوة بواسطة هذا القرآن الذى أنزله إليك:

ثم قال تعالى (أنزله بعلمه) وفيه مسألتان

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا «١٦٧»  
 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا «١٦٨»  
 إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا «١٦٩»

(المسألة الأولى) انه تعالى لما قال : (يشهد بما أنزل اليك) بين صفة ذلك الانزال وهو أنه تعالى أنزله بعلم تام وحكمة بالغة، فصار قوله (أنزله بعلمه) جارياً مجرى قول القائل : كتبت بالقلم وقطعت بالسكين ، والمراد من قوله (أنزله بعلمه) وصف القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال ، وهذا مثل ما يقال في الرجل المشهور بكال الفضل والعلم اذا صف كتاباً واستقصى في تحريره : إنه إنما صنف هذا بكال علمه وفضله ، يعني أنه اتخذ جملة علومه آلة ووسيلة الى تصنيف هذا الكتاب . فيدل ذلك على وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة ونهاية الحسن ، فكذا ههنا والله اعلم

(المسألة الثانية) قال أصحابنا : دلت الآية على أن الله تعالى علماً ، وذلك لأنها تدل على اثبات علم الله تعالى ، ولو كان علمه نفس ذاته لزم إضافة الشيء الى نفسه وهو محال .

ثم قال (والملائكة يشهدون) وإنما نعرف شهادة الملائكة له بذلك لأن ظهور المعجز على يده يدل على أنه تعالى شهد له بالنبوة ، واذا شهد الله له بذلك فقد شهدت الملائكة لاحتماله بذلك لما ثبت في القرآن أنهم لا يسبقونه بالقول ، والمقصود كأنه قيل : يا محمد ان كذبك هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فان الله تعالى وهو إله العالمين يصدقك في ذلك ، وملائكة السموات السبع يصدقونك في ذلك ، ومن صدقه رب العالمين وملائكة العرش والكرسى والسموات السبع أجمعون لم يلتفت الى تكذيب أخس الناس ، وهم هؤلاء اليهود .

ثم قال تعالى (وكفى بالله شهيداً) والمعنى وكفى الله شهيداً ، وقد سبق الكلام في مثل هذا . قوله تعالى (إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالاً بعيداً إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم خالدين فيها أبداً وكان ذلك على الله يسيراً)

اعلم أن هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم ، والمراد أنهم كفروا بمحمد وبالقرآن وصدوا غيرهم عن سبيل الله ، وذلك بالقاء الشبهات في قلوبهم نحو قولهم : لو كان رسولا لآتى

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمَنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ  
تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا «١٠٧»

بكتابه دفعة واحدة من السماء كما نزلت التوراة على موسى ، وقولهم : إن الله تعالى ذكر في التوراة أن شريعة موسى لا تبدل ولا تنسخ إلى يوم القيامة ، وقولهم : إن الأنبياء لا يكونون إلا من ولد هرون وداود ، وقوله (قد ضلوا ضلالا بعيداً) وذلك لأن أشد الناس ضلالا من كان ضالا ويعتقد في نفسه أنه محق ، ثم إنه يتوسل بذلك الضلال إلى اكتساب المال والجاه ، ثم إنه يبذل كنه جهده في إلقاء غيره في مثل ذلك الضلال ، فهذا الانسان لاشك أنه قد بلغ في الضلال إلى أقصى الغايات وأعظم النهايات ، فلماذا قال تعالى في حقهم (قد ضلوا ضلالا بعيداً) ولما وصف تعالى كيفية ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال (إن الذين كفروا وظلموا) محمداً بكتمان ذكر بعثته وظلموا عوامهم بالقاء الشبهات في قلوبهم (لم يكن الله ليغفر لهم)

واعلم أنا إن حملنا قوله (إن الذين كفروا) على المعهود السابق لم يحتاج إلى إضمار شرط في هذا الوعيد ، لأننا نحمل الوعيد في الآية على أقوام علم الله منهم أنهم يموتون على الكفر ، وإن حملناه على الاستغراق أضمرنا فيه شرط عدم التوبة ، ثم قال (ولا يهديهم طريقاً إلا طريق جهنم) ثم قال تعالى ﴿خالدين فيها أبداً﴾ والمعنى أنه تعالى لا يهديهم يوم القيامة إلى الجنة بل يهديهم إلى طريق جهنم (وكان ذلك على الله يسيراً) انتصب خالدين على الحال ، والعامل فيه معنى لا يهديهم لأنه بمنزلة نفاقهم خالدين ، وانتصب «أبداً» على الظرف ، وكان ذلك على الله يسيراً ، والمعنى لا يتعذر عليه شيء فكان إيصال الألم إليهم شيئاً بعد شيء إلى غير النهاية يسيراً عليه وإن كان متعذراً على غيره .

قوله تعالى ﴿يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم وإن تكفروا فإن لله ما في السموات والأرض وكان الله عليماً حكيماً﴾

اعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهة اليهود على الوجوه الكثيرة وبين فساد طريقتهم ذكر خطاباً عاماً يعمهم ويعم غيرهم في الدعوة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام فقال (يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم) وهذا الحق فيه وجهان : الأول : أنه جاء بالقرآن ، والقرآن معجز فيلزم أنه جاء بالحق من ربه . والثاني : أنه جاء بالدعوة إلى عبادة الله والاعراض عن غيره ، والعقل

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا  
 الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا  
 بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ  
 يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا «١٧١» لَنْ  
 يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ  
 يَسْتَنْكِفَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَيَسِيحْشُرْهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا «١٧٢» فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا

يدل على أن هذا هو الحق ، فيلزم أنه جاء بالحق من ربه .

ثم قال تعالى ﴿ فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ ﴾ يعني فأمنوا يكن ذلك الايمان خيرا لكم مما أتم فيه ، أى  
 أحد عاقبة من الكفر ، وان تكفروا فان الله غنى عن إيمانكم لأنه مالك السموات والارض  
 وخالقهما ، ومن كان كذلك لم يكن محتاجا إلى شيء ، ويحتمل أن يكون المراد : فان لله ما في السموات  
 والارض ، ومن كان كذلك كان قادرا على ازالة العذاب الشديد عليكم لو كفرتم ، ويحتمل أن  
 أن يكون المراد : انكم ان كفرتم فله ملك السموات والارض وله عبيد يعبدونه وينقادون  
 لأمره وحكمه .

ثم قال تعالى ﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ أى عليما لا يخفى عليه من أعمال عباده المؤمنين والكافرين  
 شيء ، و(حكيما) لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوى بين المؤمن والكافر والمسيء والمحسن ، وهو  
 كقوله (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار)  
 قوله تعالى ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ  
 عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا  
 ثَلَاثَةٌ انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي  
 الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ

وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا  
وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا  
نَصِيرًا «١٧٣»

يستنكف عن عبادته ويستكبرون فسيحشرهم إليه جميعاً فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات  
فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذاباً أليماً ولا  
يجدون لهم من دون الله ولياً ولا نصيراً ﴿

واعلم أنه تعالى لما أجاز عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى في هذه الآية ،  
والتقدير : يا أهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم أى لا تفرطوا في تعظيم المسيح ، وذلك  
لأنه تعالى حكى عن اليهود أنهم يباليغون في الطعن في المسيح ، وهؤلاء النصارى يباليغون في تعظيمه  
وكلا طرفي قصدهم ذمهم ، فلهذا قال للنصارى (لا تغلوا في دينكم) وقوله (ولا تقولوا على الله إلا الحق)  
يعنى لا تصفوا الله بالخلول والاتحاد في بدن الانسان أو روحه، وزهوه عن هذه الأحوال . ولما  
منعهم عن طريق الغلو أرشدهم إلى طريق الحق ، وهو أن المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وعبد  
وأما قوله (وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه)

فاعلم أناسرنا «الكلمة» في قوله تعالى (إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح) والمعنى أنه وجد  
بكلمة الله وأمره من غير واسطة ولا نطفة كما قال (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال  
له كن فيكون) وأما قوله (وروح منه) ففيه وجوه : الأول : أنه جرت عادة الناس أنهم إذا وصفوا  
شيئاً بغاية الطهارة والنظافة قالوا : إنه روح ، فلما كان عيسى لم يتكون من نطفة الأب وإنما تكون  
من نفخة جبريل عليه السلام لا جرم وصف بأنه روح ، والمراد من قوله (منه) التشريف والتفضيل  
كما يقال : هذه نعمة من الله ، والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة . الثاني : أنه كان سبباً لحياة  
الخلق في أديانهم ، ومن كان كذلك وصف بأنه روح . قال تعالى في صفة القرآن (وكذلك أوحينا  
إليك روحاً من أمرنا) الثالث : روح منه أى رحمة منه ، قيل في تفسير قوله تعالى (وأيدهم بروح  
منه) أى برحمة منه ، وقال عليه الصلاة والسلام «إنما أنا رحمة مهداة» فلما كان عيسى رحمة من الله  
على الخلق من حيث أنه كان يرشدهم إلى مصالحهم في ديارهم وديانهم لا جرم سمي روحاً منه . الرابع :

أن الروح هو النفخ في كلام العرب، فإن الروح والريح متقاربان، فالروح عبارة عن نفخة جبريل وقوله (منه) يعني أن ذلك النفخ من جبريل كان بأمر الله وإذنه فهو منه، وهذا كقوله (فنفخنا فيها من روحنا) الخامس: قوله (روح) أدخل التشكير في لفظ (روح) وذلك يفيد التعظيم، فكان المعنى: وروح من الأرواح الشريفة القدسية العالية، وقوله (منه) إضافة لذلك الروح إلى نفسه لأجل التشريف والتعظيم.

ثم قال تعالى ﴿فآمنوا بالله ورسوله﴾ أى ان عيسى من رسل الله فآمنوا به كإيمانكم بسائر الرسل ولا تجعلوه إلهاً.

ثم قال ﴿ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم﴾ وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ المعنى: ولا تقولوا إن الله سبحانه واحد بالجواهر ثلاثة بالأقانيم.

واعلم أن مذهب النصارى مجهول جداً، والذي يتحصل منه أنهم أثبتوا ذاتاً موصوفة بصفات ثلاثة، إلا أنهم وان سموها صفات فهي في الحقيقة ذوات، بدليل أنهم يجوزون عليها الحلول في عيسى وفي مريم بأنفسها، والالما جوزوا عليها أن تحل في الغير وأن تفارق ذلك الغير مرة أخرى، فهم وان كانوا يسمونها بالصفات إلا أنهم في الحقيقة يثبتون ذوات متعددة قائمة بأنفسها، وذلك محض الكفر، فلهذا المعنى قال تعالى (ولا تقولوا ثلاثة انتهوا) فأما ان حملنا الثلاثة على أنهم يثبتون صفات ثلاثة، فهذا لا يمكن إنكاره، وكيف لا نقول ذلك وانا نقول: هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام الحى القادر المريد، ونفهم من كل واحد من هذه الألفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الآخر، ولا معنى لتعدد الصفات إلا ذلك، فلو كان القول بتعدد الصفات كفراً لزم رد جميع القرآن ولزم رد العقل من حيث انا نعلم بالضرورة أن المفهوم من كونه تعالى عالماً غير المفهوم من كونه تعالى قادراً أوحياً.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ثلاثة) خبر مبتدأ محذوف، ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدأ على وجوه الأول: ما ذكرناه، أى ولا تقولوا الاقانيم ثلاثة. الثانى: قال الزجاج: ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة، وذلك لأن القرآن يدل على أن النصارى يقولون: ان الله والمسيح ومريم ثلاثة آلهة، والدليل عليه قوله تعالى (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمى إلهين من دون الله) الثالث: قال الفراء ولا تقولوا هم ثلاثة كقوله (سيقولون ثلاثة) وذلك لأن ذكر عيسى ومريم مع الله تعالى بهذه العبارة يوهم كونهما إلهين، وبالجملة فلا ترى مذهباً في الدنيا أشد ركاكة وبعداً عن العقل من



مذهب النصارى .

ثم قال تعالى ﴿ انتهوا خيراً لكم ﴾ وقد ذكرنا وجه اتصابه عند قوله ﴿ فآمنوا خيراً لكم ﴾ ثم أكد التوحيد بقوله ﴿ إنما الله إله واحد ﴾ ثم نزه نفسه عن الولد بقوله ﴿ سبحانه أن يكون له ولد ﴾ ودلائل تنزيهه الله عن الولد قد ذكرناها في سورة آل عمران وفي سورة مريم على الاستقصاء . وقرأ الحسن : إن يكون ، بكسر الهمزة من « ان » ورفع النون من يكون ، أى سبحانه ما يكون له ولد ، وعلى هذا التقدير فالكلام جملتان

ثم قال تعالى ﴿ له ما فى السموات وما فى الأرض ﴾

واعلم أنه سبحانه فى كل موضع نزه نفسه عن الولد ذكر كونه ملكاً ومالكا لما فى السموات وما فى الأرض فقال فى مريم ( ان كل من فى السموات والأرض الا آتى الرحمن عبداً ) والمعنى : من كان مالكا لكل السموات والأرض ولكل ما فيها كان مالكا لعيسى ولمريم لأنهما كانا فى السموات وفى الأرض ، وما كانا أعظم من غيرهما فى الذات والصفات ، وإذا كان مالكا هو أعظم منهما فأن يكون مالكا لهما أولى ، وإذا كانا مملوكين له فكيف يعقل مع هذا توهم كونهما له ولداً وزوجة

ثم قال ﴿ وكفى بالله وكيلاً ﴾ والمعنى أن الله سبحانه كافى فى تدبير المخلوقات وفى حفظ المحدثات فلا حاجة معه الى القول باثبات إله آخر ، وهو إشارة إلى ما يذكره المتكلمون من أنه سبحانه لما كان عالماً بجميع المعلومات قادراً على كل المقدورات كان كافياً فى الإلهية ، ولو فرضنا لها آخر معه لكان معطلاً لا فائدة فيه ، وذلك نقص ، والناقص لا يكون لها

ثم قال تعالى ﴿ لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ﴾ وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الزجاج : لن يستنكف أى لن يأنف ، وأصله فى اللغة من نكفت الدمع إذا نحيته بأصبعك عن خدك ، فتأويل ( لن يستنكف ) أى لن يتنقص ولن يمتنع ، وقال الأزهرى : سمعت المنذرى يقول : سمعت أبا العباس وقد سئل عن الاستنكاف فقال : هو من النكف ، يقال ما عليه فى هذا الأمر من نكف ولا وكف ، والنكف أن يقال له سوء ، واستنكف إذا دفع ذلك سوء عنه

﴿ المسألة الثانية ﴾ روى أن وفد نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم : لم تعيب صاحبنا قال : ومن صاحبكم؟ قالوا عيسى ، قال : وأى شيء قلت؟ قالوا تقول إنه عبد الله ورسوله ، قال إنه

ليس بعار أن يكون عبداً لله ، فنزلت هذه الآية ، وأنا أقول : إنه تعالى لما أقام الحجة القاطعة على أن عيسى عبداً لله ، ولا يجوز أن يكون ابناً له أشار بعده إلى حكاية شبهتهم وأجاب عنها ، وذلك لأن الشبهة التي عليها يعولون في إثبات أنه ابن الله هو أنه كان يخبر عن المغييات وكان يأتي بخوارق العادات من الاحياء والابرار ، فكأنه تعالى قال (لن يستنكف المسيح) بسبب هذا القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله تعالى فان الملائكة المقربين أعلى حالاً منه في العلم بالمغييات لأنهم مطلعون على اللوح المحفوظ ، وأعلى حالاً منه في القدرة لأن ثمانية منهم حملوا العرش على عظمتهم ، ثم ان الملائكة مع كمال حالهم في العلوم والقدرة لن يستنكفوا عن عبودية الله ، فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا القدر القليل الذي كان معه من العلم والقدرة ، واذا حملنا الآية على ما ذكرناه صارت هذه الآيات متناسبة متتابعة ومناظرة شريفة كاملة ، فكان حمل الآية على هذا الوجه أولى

(المسألة الثالثة) استدل المعتزلة بهذه الآية على أن الملك أفضل من البشر . وقد ذكرنا استدلالهم بها في تفسير قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وأجبتنا عن هذا الاستدلال بوجوه كثيرة ، والذي نقول ههنا : اننا نسلم أن اطلاع الملائكة على المغييات أكثر من اطلاع البشر عليها ونسلم أن قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم أشد من قدرة البشر ، كيف ويقال : ان جبريل قلع مدائن قوله لوط بريشة واحدة من جناحه انما النزاع في أن ثواب طاعات الملائكة أكثر أم ثواب طاعات البشر ، وهذه الآية لا تدل على ذلك البتة ، وذلك لأن التنصاري انما أثبتوا إلهية عيسى بسبب أنه أخبر عن الغيوب وآتى بخوارق العادات . فايراد الملائكة لأجل إبطال هذه الشبهة انما يستقيم إذا كانت الملائكة أقوى حالاً في هذا العلم ، وفي هذه القدرة من البشر ، ونحن نقول بوجهه . فاما أن يقال : المراد من الآية تفضيل الملائكة على المسيح في كثرة الثواب على الطاعات فذلك مما لا يناسب هذا الموضوع ولا يليق به ، فظهر أن هذا الاستدلال انما قوى في الاوهام لأن الناس ما لخصوا محل النزاع والله أعلم .

(المسألة الرابعة) في الآية سؤال ، وهو أن الملائكة معطوفون على المسيح فيصير التقدير : ولا الملائكة المقربون في أن يكونوا عبيداً لله وذلك غير جائز .

والجواب فيه وجهان : أحدهما : أن يكون المراد ولا كل واحد من المقربين . والثاني : أن يكون المراد ولا الملائكة المقربون أن يكونوا عبيداً فحذف ذلك لدلالة قوله (عبداً لله) عليه على طريق الإيجاز .

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ﴿١٧٤﴾  
فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ  
إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ﴿١٧٥﴾

(المسألة الخامسة) قرأ على بن أبي طالب رضى الله عنه (عبيد الله) على التصغير .

(المسألة السادسة) قوله (ولا الملائكة المقربون) يدل على أن طبقات الملائكة مختلفة في  
الدرجة والفضيلة فالأكابر منهم مثل جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل وحملة العرش ، وقد  
شرحنا طبقاتهم في سورة البقرة في تفسير قوله (وإذا قال ربك للملائكة)

ثم قال تعالى ﴿ومن يستكبر عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعاً﴾ والمعنى أن من  
استكبر عن عبادة الله واستكبر عنها فإن الله يحشرهم إليه أى يجمعهم إليه يوم القيامة حيث  
لا يملكون لأنفسهم شيئاً .

واعلم أنه تعالى لما ذكر أنه يحشر هؤلاء المستكبرين المستكبرين لم يذكر ما يفعل بهم بل ذكر  
أولاً ثواب المؤمنين المطيعين

فقال ﴿فأما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفهم أجورهم ويزيدهم من فضله﴾ ثم ذكر آخرأ  
عقاب المستكبرين المستكبرين

فقال ﴿وأما الذين استكفوا واستكبروا فيعذبهم عذاباً أليماً ولا يجردون لهم من دون الله  
ولياً ولا نصيراً﴾ والمعنى ظاهر لا إشكال فيه ، وإنما قدم ثواب المؤمنين على عقاب المستكبرين  
لأنهم إذا رأوا أولاً ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب أنفسهم كان ذلك أعظم في الحسرة

قوله تعالى ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً فأما الذين آمنوا  
بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً﴾

واعلم أنه تعالى : لما أورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى  
وأجاب عن جميع شبهاتهم عمم الخطاب . ودعا جميع الناس الى الاعتراف برسالة محمد عليه الصلاة  
والسلام فقال (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم) والبرهان هو محمد عليه الصلاة والسلام ،  
وإنما سماه برهاناً لأن حرفته إقامة البرهان على تحقيق الحق وإبطال الباطل ، والنور المبين هو

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمْرٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ  
 أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا  
 الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ  
 وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٧٦)

القرآن ، وسماه نوراً لأنه سبب لوقوع نور الايمان في القلب ، ولما قرر على كل العالمين كون  
 محمد رسولا وكون القرآن كتاباً حقاً أمرهم بعد ذلك أن يتمسكوا بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم  
 ووعدهم عليه بالثواب فقال (فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به) والمراد آمنوا بالله في ذاته وصفاته  
 وأفعاله وأحكامه وأسمائه ، واعتصموا به أى بالله في أن يثبتهم على الايمان ويصونهم عن نزغ  
 الشيطان ويدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطاً مستقيماً ، فوعده بأمور ثلاثة : الرحمة  
 والفضل والهداية . قال ابن عباس : الرحمة الجنة ، والفضل ما يفضل به عليهم مما لا عين رأت ولا  
 أذن سمعت (ويهديهم اليه صراطاً مستقيماً) يريد ديناً مستقيماً

وأقول : الرحمة والفضل محمولان على ما في الجنة من المنفعة والتعظيم ، وأما الهداية فالمراد منها  
 السعادات الحاصلة بتجلي أنوار عالم القدس والكبرياء في الأرواح البشرية وهذا هو السعادة  
 الروحانية ، وأخر ذكرها عن القسمين الأولين تنبيهاً على أن البهجة الروحانية أشرف من  
 اللذات الجسدية

قوله تعالى ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمْرٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا  
 نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً  
 رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾  
 اعلم أنه تعالى تكلم في أول السورة في أحكام الاموال وختم آخرها بذلك ليكون الآخر  
 مشاكلاً للاول ، ووسط السورة مشتمل على المناظرة مع الفرق المخالفين للدين . قال أهل العلم :  
 ان الله تعالى أنزل في الكلاله آيتين احدهما في الشتاء وهي التي في أول هذه السورة ، والآخرى  
 في الصيف وهي هذه الآية ، ولهذا تسمى هذه الآية آية الصيف وقد ذكرنا أن الكلاله اسم يقع على

الوارث وعلى الموروث، فإن وقع على الوارث فهو من سوى الوالد والولد، وإن وقع على الموروث فهو الذي مات ولا يرثه أحد الوالدين ولا أحد من الأولاد، ثم قال (إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك) ارتفع امرؤ بمضمر يفسره الظاهر، ومحل (ليس له ولد) الرفع على الصفة، أي إن هلك امرؤ غير ذي ولد.

واعلم أن ظاهر هذه الآية فيه تقييدات ثلاث: الأولى: أن ظاهر الآية يقتضي أن الأخت تأخذ النصف عند عدم الولد، فأما عند وجود الولد فإنها لا تأخذ النصف، وليس الأمر كذلك، بل شرط كون الأخت تأخذ النصف أن لا يكون للبيت ولد ابن، فإن كان له بنت فإن الأخت تأخذ النصف. الثاني: أن ظاهر الآية يقتضي أنه إذا لم يكن للبيت ولد فإن الأخت تأخذ النصف وليس كذلك، بل الشرط أن لا يكون للبيت ولد ولا والد، وذلك لأن الأخت لا ترث مع الوالد بالاجماع. الثالث: أن قوله (وله أخت) المراد منه الأخت من الأب والأم، أو من الأب، لأن الأخت من الأم والأخ من الأم قد بين الله حكمه في أول السورة بالاجماع.

ثم قال تعالى ﴿وهو يرثها إن لم يكن لها ولد﴾ يعني أن الأخ يستغرق ميراث الأخت إذا لم يكن للأخت ولد، إلا أن هذا الأخ من الأب والأم أو من الأب، أما الأخ من الأم فإنه لا يستغرق الميراث.

ثم قال تعالى ﴿فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك﴾ وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين﴾ وهذه الآية دالة على أن الأخت المذكورة ليست هي الأخت من الأم فقط، وروى أن الصديق رضى الله عنه قال في خطبته: ألا إن الآية التي أنزلها الله في سورة النساء في الفرائض، فأولها في الولد والوالد، وثانيها في الزوج والزوجة والإخوة من الأم، والآية التي ختم بها سورة النساء أنزلها في الإخوة والأخوات من الأب والأم، والآية التي ختم بها سورة الانفال أنزلها في أولى الأرحام.

ثم قال تعالى ﴿بين الله لكم أن تضلوا﴾ وفيه وجوه: الأول: قال البصريون: المضاف هنا محذوف وتقديره: بين الله لكم كراهة أن تضلوا، إلا أنه حذف المضاف كقوله (واسأل القرية) الثاني: قال الكوفيون: حرف النفي محذوف، والتقدير: بين الله لكم لثلاث تضلوا، ونظيره قوله (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) أي لثلاث تزولا. الثالث: قال الجرجاني صاحب النظم: بين الله لكم الضلالة لتعلموا أنها ضلالة فتجتنبوها.

ثم قال تعالى ﴿والله بكل شيء عليم﴾ فيكون بيانه حقاً وتعريفه صدقاً.

واعلم أن في هذه السورة لطيفة عجيبة ، وهي أن أولها مشتمل على بيان كمال قدرة الله تعالى فانه قال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة) وهذا يدل على سعة القدرة ، وآخرها مشتمل على بيان كمال العلم وهو قوله (والله بكل شيء عليم) وهذان الوصفان هما اللذان بهما تثبت الربوبية والالهية والجلالة والعزة ، وبهما يجب على العبد أن يكون مطيعاً للأوامر والنواهي منقاداً لكل التكاليف .

قال المصنف فرغت من تفسير هذه السورة يوم الثلاثاء ثاني عشر جمادى الآخرة من سنة خمس وتسعين وخمسمائة .

## سورة المائدة

مدنية إلا آية ٣ فنزلت بعرفات في حجة الوداع

وآياتها ١٢٠ نزلت بعد الفتح

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

## سورة المائدة

مائة وعشرون آية مدنية

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) يقال : وفي بالعهد وأوفى به ، ومنه (الموفون بعدهم) والعقد هو وصل الشيء بالشيء على سبيل الاستيثاق والاحكام ، والعهد الزام ، والعقد التزام على سبيل الاحكام ، ولما كان الايمان عبارة عن معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وأحكامه وأفعاله وكان من جملة أحكامه أنه يجب على جميع الخلق إظهار الاقياد لله تعالى في جميع تكاليفه وأوامره ونواهيه فكان هذا العقد أحد الأمور المعبرة في تحقق ماهية الايمان ، فلهذا قال (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) يعني يا أيها الذين التزمتم بايمانكم أنواع العقود والمهود في إظهار طاعة الله أوفوا بتلك العقود ، وإنما سمي الله تعالى هذه التكاليف عقودا كما في هذه الآية لأنه تعالى ربطها بعباده كما يربط الشيء بالشيء بالحبل الموثق .

## أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ

واعلم أنه تعالى تارة يسمى هذه التكاليف عقودا كما في هذه الآية، وكما في قوله (ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان) وتارة عهودا، قال تعالى (وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) وقال (وأوفوا بعهدي الله إذا عاهدتم ولا تقضوا الأيمان) وحاصل الكلام في هذه الآية أنه أمر بأداء التكاليف فعلا وتركها

(المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله: إذا نذر صوم يوم العيد أو نذر ذبح الولد لنا، وقال أبو حنيفة رحمه الله: بل يصح. حجة أبي حنيفة أنه نذر الصوم والذبح فيلزمه الصوم والذبح، بيان الأول أنه نذر صوم يوم العيد، ونذر ذبح الولد، وصوم يوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه في يوم العيد، وكذلك ذبح الولد ماهية مركبة من الذبح ومن وقوعه في الولد، والآتي بالمركب يكون آتيا بكل واحد من مفرديه، فلتزم صوم يوم العيد وذبح الولد يكون لا محالة ملتزما للصوم والذبح.

إذا ثبت هذا فنقول: وجب أن يجب عليه الصوم والذبح لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) ولقوله تعالى (لم تقولون ما لا تفعلون) ولقوله (يوفون بالنذر) ولقوله عليه الصلاة والسلام «ف بنذرك» أقصى ما في الباب أنه لنا هذا النذر في خصوص كون الصوم واقعا في يوم العيد، وفي خصوص كون الذبح واقعا في الولد، إلا أن انعام بعد التخصيص حجة. وحجة الشافعي رحمه الله: أن هذا نذر في المعصية فيكون لغوا لقوله عليه الصلاة والسلام «لا نذر في معصية الله»

(المسألة الثالثة) قال أبو حنيفة رحمه الله: خيار المجلس غير ثابت، وقال الشافعي رحمه الله: ثابت، حجة أبي حنيفة أنه لما انعقد البيع والشراء وجب أن يحرم الفسخ، لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) وحجة الشافعي تخصيص هذا العموم بالخبر، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «المتبايعان بالخيار كل واحد منهما ما لم يتفرقا»

(المسألة الرابعة) قال أبو حنيفة رحمه الله: الجمع بين الطلقات حرام، وقال الشافعي رحمه الله: ليس بحرام، حجة أبي حنيفة أن النكاح عقد من العقود لقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح) فوجب أن يحرم رفعه لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) ترك العمل به في الطلقة الواحدة بالاجماع فيبقى فيما عداها على الأصل، والشافعي رحمه الله خصص هذا العموم بالقياس، وهو أنه لو حرم الجمع لما نفذ وقد نفذ فلا يحرم.

قوله تعالى «أحلت لكم بهيمة الأنعام»



اعلم أنه تعالى لما قرر بالآية الأولى على جميع المكلفين أنه يلزمهم الانقياد لجميع تكاليف الله تعالى ، وذلك كالأصل الكلي والقاعدة الجملية ، شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة ، فبدأ بذكر ما يحل وما يحرم من المطعومات فقال (أحلت لكم بهيمة الأنعام) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قالوا : كل حي لا عقل له فهو بهيمة ، من قولهم : استبهم الأمر على فلان إذا أشكل ، وهذا باب مبهم أى مسدود الطريق ، ثم اختص هذا الاسم بكل ذات أربع في البر والبحر ، والأنعام هي الأبل والبقر والغنم ، قال تعالى (والأنعام خلقها لكم فيها دفء) إلى قوله (والخيل والبغال والحمير) ففرق تعالى بين الأنعام وبين الخيل والبغال والحمير . وقال تعالى (بما علمت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون وذللتناها لهم فيها ركوبهم ومنها يأكلون) وقال (ومن الأنعام حولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله) إلى قوله (ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين) وإلى قوله (ومن الأبل اثنين ومن البقر اثنين) قال الواحدى رحمه الله : ولا يدخل في اسم الأنعام الحافر لأنه مأخوذ من نعومة الوطاء .

إذا عرفت هذا فنقول : في لفظ الآية سؤالات : الأول : أن البهيمة اسم الجنس ، والأنعام اسم النوع فقوله (بهيمة الأنعام) يجرى مجرى قول القائل : حيوان الإنسان وهو مستدرك . الثاني : أنه تعالى لو قال : أحلت لكم الأنعام ، لكان الكلام تاما بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى (وأحلت لكم الأنعام لإمايتلى عليكم) فأى فائدة في زيادة لفظ البهيمة في هذه الآية . الثالث : أنه ذكر لفظ البهيمة بلفظ الوجدان ، ولفظ الأنعام بلفظ الجمع ، فما الفائدة فيه ؟

والجواب عن السؤال الأول من وجهين : الأول : أن المراد بالبهيمة وبالأنعام شيء واحد ، وإضافة البهيمة إلى الأنعام للبيان ، وهذه الإضافة بمعنى «من» كخاتم فضة ، ومعناه البهيمة من الأنعام أو للتأكيد كقولنا : نفس الشيء وذاته وعينه . الثاني : أن المراد بالبهيمة شيء ، وبالأنعام شيء آخر وعلى هذا التقدير ففيه وجهان : الأول : أن المراد من بهيمة الأنعام الظباء وبقر الوحش ونحوها ، كأنهم أرادوا ما يماثل الأنعام ويدانها من جنس البهائم في الاجترار وعدم الأنياب ، فأضيفت إلى الأنعام لحصول المشابهة . الثاني : أن المراد ببهيمة الأنعام أجنة الأنعام . روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن بقرة ذبحت فوجد في بطنها جنين ، فأخذ ابن عباس بذنبها وقال : هذا من بهيمة الأنعام . وعن ابن عمر رضى الله عنهما أنها أجنة الأنعام ، وذكاته ذكاة أمه .

واعلم أن هذا الوجه يدل على صحة مذهب الشافعى رحمه الله في أن الجنين مذكى بذكاة الأم .

(المسألة الثانية) قالت الثنوية : ذبح الحيوانات إيلام ، والإيلام قبيح ، والقبيح لا يرضى به

الاله الرحيم الحكيم ، فيمتنع أن يكون الذبح حلالا مباحا بحكم الله . قالوا : والذي يحقق ذلك أن هذه الحيوانات ليس لها قدرة عن الدفع عن أنفسها ، ولا لها لسان تتخج على من قصد إيلاها ، والايلام قبيح إلا أن إيلام من بلغ في العجز والحيرة إلى هذا الحد أقبح .

واعلم أن فرق المسلمين اختلفوا فرقا كثيرة بسبب هذه الشبهة فقالت المكرمية : لانسلم أن هذه الحيوانات تألم عند الذبح ، بل لعل الله تعالى يرفع ألم الذبح عنها . وهذا كالمكابرة في الضروريات ، وقالت المعتزلة : لانسلم أن الايلام قبيح مطلقا ، بل إنما يقبح اذا لم يكن مسبوقا بجناية ولا ملحقا بعموس . وههنا الله سبحانه يعوض هذه الحيوانات في الآخرة بأعواض شريفة ، وحينئذ يخرج هذا الذبح عن أن يكون ظلما ، قالوا : والذي يدل على صحة ما قلناه ما تقرر في العقول أنه يحسن تحمل ألم الفصد والحجامة لطلب الصحة ، فاذا حسن تحمل الألم القليل لاجل المنفعة العظيمة ، فكذلك القول في الذبح . وقال أصحابنا : إن الاذن في ذبح الحيوانات تصرف من الله تعالى في ملكه ، والمالك لا اعتراض عليه اذا تصرف في ملك نفسه ، والمسألة طويلة مذكورة في علم الأصول والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قال بعضهم: قوله (أحلت لكم بهيمة الأنعام) مجمل: لأن الاحلال إنما يضاف إلى الافعال ، وههنا أضيف إلى الذات فتعذر اجراؤه على ظاهره فلا بد من إضمار فعل ، وليس إضمار بعض الافعال أولى من بعض ، فيحتمل أن يكون المراد إحلال الانتفاع بجملها أو عظمها أو صوفها أو لحنها ، أو المراد احلال الانتفاع بالاكل ، ولاشك أن اللفظ محتمل للكل فصارت الآية مجملة ، الا أن قوله تعالى (والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون) دل على أن المراد بقوله (أحلت لكم بهيمة الأنعام) اباحة الانتفاع بها من كل هذه الوجوه .

واعلم أنه تعالى لما ذكر قوله (أحلت لكم بهيمة الأنعام) ألحق به نوعين من الاستثناء : الأول : قوله (الا ما يتلى عليكم) واعلم أن ظاهر هذا الاستثناء مجمل ، واستثناء الكلام المجمل من الكلام المفصل مجمل مابق بعد الاستثناء مجملا أيضا ، إلا أن المفسرين أجمعوا على أن المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه الآية وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخفة والموقودة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيت وما ذبح على النصب) ووجه هذا أن قوله (أحلت لكم بهيمة الأنعام) يقتضى احلالها لهم على جميع الوجوه فبين الله تعالى أنها ان كانت ميتة ، أو موقودة أو متردية أو نطيحة أو افترسها السبع أو ذبحت على غير اسم الله تعالى فهي محرمة .

إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحَلِّيِ الصَّيْدِ وَأَتَمِّ حَرَمٍ إِنَّ اللَّهَ يُحْكِمُ مَا يُرِيدُ ﴿١﴾

(النوع الثاني) من الاستثناء قوله تعالى (غير محلي الصيد وأتم حرم) وفيه مسائل :  
(المسألة الأولى) انه تعالى لما أحل بهيمة الأنعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها ،  
فعرفنا ان ما كان منها صيداً ، فانه حلال في الاحلال دون الاحرام ، وما لم يكن صيداً فانه حلال  
في الحالين جميعاً والله أعلم .

(المسألة الثانية) قوله (وأتم حرم) أى محرمون أى داخلون في الاحرام بالحج والعمرة  
أو أحدهما ، يقال : أحرم بالحج والعمرة فهو محرم وحرم ، كما يقال : أجنب فهو مجنب وجنب ،  
ويستوى فيه الواحد والجمع ، يقال قوم حرم كما يقال قوم جنب . قال تعالى (وان كنتم جنباً فاطهروا)  
واعلم أنا إذا قلنا : أحرم الرجل فله معنيان : الأول هذا ، والثاني أنه دخل الحرم فقوله (وأتم  
حرم) يشتمل على الوجهين ، فيحرم الصيد على من كان في الحرم كما يحرم على من كان محرماً بالحج  
أو العمرة ، وهو قول الفقهاء .

(المسألة الثالثة) اعلم أن ظاهر الآية يقتضى ان الصيد حرام على المحرم ، ونظير هذه الآية  
قوله تعالى (وإذا حللتهم فاصطادوا) فان «إذا» للشرط ، والمعلق بكلمة الشرط على الشيء عدم  
عند عدم ذلك الشيء ، إلا أنه تعالى بين في آية أخرى أن المحرم على المحرم إنما هو صيد البر  
لاصيد البحر ، قال تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد  
البر مادمتم حرماً) فصارت هذه الآية بيانا لتلك الآيات المطلقة .

(المسألة الرابعة) انتصب (غير) على الحال من قوله (أحلت لكم) كما تقول : أحل لكم الطعام  
غير معتدين فيه . قال الفراء : هو مثل قولك : أحل لك الشيء لامفرطاً فيه ولا متعدياً ، والمعنى  
أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا أن تحلوا الصيد في حال الاحرام فانه لايجل لكم ذلك  
إذا كنتم محرمين .

ثم قال تعالى (ان الله يحكم ما يريد) والمعنى أنه تعالى أباح الأنعام في جميع الأحوال ، وأباح  
الصيد في بعض الأحوال دون بعض ، فلو قال قائل : ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص كان  
جوابه أن يقال : انه تعالى مالك الأشياء وخالقها فلم يكن على حكمه اعتراض بوجه من الوجوه ،  
وهذا هو الذى يقوله أصحابنا أن علة حسن التكليف هى الربوبية والعبودية لا مايقوله المعتزلة  
من رعاية المصالح

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهُدَى  
وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام﴾

اعلم أنه تعالى : لما حرم الصيد على المحرم في الآية الأولى أكد ذلك بالهبة في هذه الآية عن مخالفة تكاليف الله تعالى فقال (يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله) واعلم أن الشعائر جمع ، والاكثر على أنها جمع شعيرة . وقال ابن فارس : واحدها شعارة ، والشعيرة فعيلة بمعنى مفعلة ، والمشعرة المعلقة ، والاشعار الاعلام ، وكل شيء أشعر فقد أعلم ، وكل شيء جعل علما على شيء أو علم بعلامة جاز أن يسمى شعيرة ، فالهدى الذي يهدى إلى مكة يسمى شعائر لأنها معللة بعلامات دالة على كونها هديا . واختلف المفسرون في المراد بشعائر الله ، وفيه قولان : الأول : قوله (لا تحلوا شعائر الله) أي لا تحلوا بشيء من شعائر الله وفي آئضه التي حدها لعباده وأوجها عليهم ، وعلى هذا القول فشعائر الله عام في : تكاليفه غير مخصوص بشيء معين ، ويقرب منه قول الحسن : شعائر الله دين الله . والثاني : أن المراد منه شيء خاص من التكاليف ، وعلى هذا القول فذكروا وجوها : الأول : المراد لا تحلوا ما حرم الله عليكم في حال إحرامكم من الصيد . والثاني : قال ابن عباس : ان المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظمون المشاعر وينحرون ، فأراد المسلمون أن يغيروا عليهم ، فأنزل الله تعالى (لا تحلوا شعائر الله) الثالث : قال الفراء : كانت عامة العرب لا يرون الصفا والمروة من شعائر الحج ولا يطوفون بهما ، فأنزل الله تعالى : لا تستحلوا تركيهم من مناسك الحج واتوا بجميعها على سبيل الكمال والتام . الرابع : قال بعضهم : الشعائر هي الهدايا تطعن في أسنانها وتقلد ليعلم أنها هدى ، وهو قول أبي عبيدة قال : ويدل عليه قوله تعالى (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله) وهذا عندي ضعيف لأنه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليها الهدى ، والمعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه .

ثم قال تعالى ﴿ولا الشهر الحرام﴾ أي لا تحلوا الشهر الحرام بالقتال فيه .

واعلم أن الشهر الحرام هو الشهر الذي كانت العرب تعظمه وتحرم القتال فيه ، قال تعالى (ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم)

يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ  
شَنَاةُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ  
وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

### العقاب (٢)

فقيل: هي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب، فقوله (ولا الشهر الحرام) يجوز أن يكون إشارة إلى جميع هذه الأشهر كما يطلق اسم الواحد على الجنس، ويجوز أن يكون المراد هو رجب لأنه أكل الأشهر الأربعة في هذه الصفة.

ثم قال تعالى ﴿ولا الهدى﴾ قال الواحدى: الهدى مأهذى إلى بيت الله من ناقة أو بقرة أو شاة، واحدها هدية بتسكين الدال، ويقال أيضا هدية، وجمعها هدى. قال الشاعر:

حلفت رب مكة والمصلى وأعناق الهدى مقلدات

ونظير هذه الآية قوله تعالى (هديا بالغ الكعبة) وقوله (والهدى معكوكا أن يبلغ محله) ثم قال تعالى ﴿ولا القلائد﴾ والقلائد جمع قلادة وهي التي تشد على عنق البعير وغيره وهي مشهورة. وفي التفسير وجوه: الأول: المراد منه الهدى ذوات القلائد، وعطفت على الهدى مبالغة في التوصية بها لأنها أشرف الهدى كقوله (وجبريل وميكال) كأنه قيل: والقلائد منها خصوصا الثاني: انه نهى عن التعرض لقلائد الهدى مبالغة في النهى عن التعرض للهدى على معنى: ولا تحلوا قلائدكم فضلا عن أن تحلوا، كما قال (ولا يبدن زينتكم) فنهى عن إبداء الزينة مبالغة في النهى عن إبداء مواضعها. الثالث: قال بعضهم: كانت العرب في الجاهلية مواظبين على المحاربة إلا في الأشهر الحرم، فمن وجد في غير هذه الأشهر الحرم أصيب منه، إلا أن يكون مشعرا بدنة أو بقرة من لحاء شجر الحرم، أو محرما بعمرة إلى البيت، فحينئذ لا يتعرض له، فأمر الله المسلمين بتقرير هذا المعنى.

ثم قال ﴿ولا آمين البيت الحرام﴾ أى قوما قاصدين المسجد الحرام، وقرأ عبد الله: ولا آمى البيت الحرام على الإضافة

ثم قال تعالى ﴿يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا﴾ وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ حميد بن قيس الاعرج (ببتغون) بالتاء على خطاب المؤمنين .

(المسألة الثانية) في تفسير الفضل والرضوان وجهان : الأول : يبتغون فضلا من ربهم بالتجارة المباحة لهم في حجهم ، كقوله (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) قالوا : نزلت في تجارتهم أيام الموسم ، والمعنى : لا تمنعهم فأنما قصدوا البيت لاصلاح معاشهم ومعادهم ، فابتغاء الفضل للدين ، وابتغاء الرضوان للآخرة . قال أهل العلم : ان المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان الله وإن كانوا لا ينالون ذلك ، فلا يبعد أن يحصل لهم بسبب هذا القصد نوع من الحرمة .

(والوجه الثاني) أن المراد بفضل الله الثواب ، وبالرضوان أن يرضى عنهم ، وذلك لأن الكافر وإن كان لا ينال الفضل والرضوان ولكنه يظن أنه بفعله طالب لها ، فيجوز أن يوصف بذلك بناء على ظنه ، قال تعالى (وانظر إلى إلهك) وقال (ذق إنك أنت العزيز الكريم)

(المسألة الثالثة) اختلف الناس فقال بعضهم : هذه الآية منسوخة ، لأن قوله (لا تأخروا شعائر الله ولا الشهر الحرام) يقتضى حرمة القتال في الشهر الحرام ، وذلك منسوخ بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله (ولا آمين البيت الحرام) يقتضى حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام وذلك منسوخ بقوله (فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) وهذا قول كثير من المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة . وقال الشعبي : لم ينسخ من سورة المائدة إلا هذه الآية . وقال قوم آخرون من المفسرين : هذه الآية غير منسوخة ، وهؤلاء لهم طريقتان : الأول : أن الله تعالى أمرنا في هذه الآية أن لا نخيف من يقصد بيته من المسلمين ، وحرّم علينا أخذ الهدى من المهديين إذا كانوا مسلمين ، والدليل عليه أول الآية وآخرها ، أما أول الآية فهو قوله (لا تأخروا شعائر الله) وشعائر الله إنما تليق بنسك المسلمين وطاعتهم لا بنسك الكفار ، وأما آخر الآية فهو قوله (ببتغون فضلا من ربهم ورضوانا) وهذا إنما يليق بالمسلم لا بالكافر . الثاني : قال أبو مسلم الأصفهاني : المراد بالآية الكفار الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما زال العهد بسورة براءة زال ذلك الحظر ولزم المراد بقوله تعالى (فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا)

ثم قال تعالى (وإذا حللتم فاصطادوا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرئ : وإذا أحللتهم يقال حل المحرم وأحل ، وقرئ بكسر الفاء وقيل هو بدل من كسر الهمزة عند الابتداء .

(المسألة الثانية) هذه الآية متعلقة بقوله (غير محلي الصيد وأتم حرم) يعني لما كان المانع من حل الاصطياد هو الاحرام . فاذا زال الاحرام وجب أن يزول المنع .

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر الأمر وإن كان للوجوب إلا أنه لا يفيد ههنا إلا الإباحة ، وكذا في قوله (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض) ونظيره قول القائل : لا تدخلن هذه الدار حتى تؤدى ثمنها ، فاذا أديت فادخلها ، أى فاذا أديت فقد أبيع لك دخولها ، وحاصل الكلام أنا إنما عرفنا أن الأمر ههنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿ولا يجرمكم شأن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال القفال رحمه الله : هذا معطوف على قوله (لا تحلوا شعائر الله) إلى قوله (ولا آمين البيت الحرام) يعنى ولا تحملنكم عداوتكم لقوم من أجل أنهم صدوكم عن المسجد الحرام على أن تعتدوا فتمنعوهم عن المسجد الحرام ، فإن الباطل لا يجوز أن يعتدى به . وليس للناس أن يعين بعضهم بعضاً على العدوان حتى إذا تعدى واحد منهم على الآخر تعدى ذلك الآخر عليه ، لكن الواجب أن يعين بعضهم بعضاً على ما فيه البر والتقوى ، فهذا هو المقصود من الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشف «جرم» يجرى مجرى كسب في تعديه تارة إلى مفعول واحد ، وتارة إلى اثنين ، تقول : جرم ذنباً نحو كسبه ، وجرمه ذنباً نحو كسبته إياه ، ويقال : أجرمته ذنباً على نقل المتعدى إلى مفعول بالهمزة إلى مفعولين . كقولهم : أ كسبته ذنباً . وعليه قراءة عبد الله (ولا يجرمكم) بضم الياء ، وأول المفعولين على القراءتين ضمير المخاطبين . والثاني : أن تعتدوا ، والمعنى لا يكسبنكم بغض قوم لأن صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم عليه

﴿المسألة الثالثة﴾ الشنآن البغض ، يقال : شنأت الرجل أشنؤه شنأً وشنأً وشنأةً وشنأةً وشنأنا بفتح الشين وكسرهما ، ويقال : رجل شنآن وامرأة شنآنة مصر وفان ، ويقال شنآن بغير صرف ، وفلان قد جاء وصفاً وقد جاء مصدراً .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم وسميع عن نافع بجزم النون الأولى ، والباقون بالفتح . قالوا : والفتح أجود لكثرة نظائرها في المصادر كالضربان والسيلان والغليان والغشيان ، وأما بالسكون فقد جاء في الأكثر وصفاً . قال الواحدي : وما جاء مصدراً قولهم : لويته حقه ليانا ، وشنان في قول أبي عبيدة . وأنشد للأحوص .

وان عاب فيه ذو الشنان وفندا

فقوله : ذو الشنان على التخفيف كقولهم : لاني ظنان ، وفلان ظنان ، بحذف الهمزة وإلقاء حر كتبها على ما قبلها .

حَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ  
وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ  
وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فِسْقٌ

(المسألة الخامسة) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (إن صدوكم) بكسر الألف على الشرط والجزاء والباقون بفتح الألف، يعني لأن صدوكم. قال محمد بن جرير الطبري: وهذه القراءة هي الاختيار لأن معنى صدم إياهم عن المسجد الحرام منع أهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يوم الحديبية عن العمرة، وهذه السورة نزلت بعد الحديبية، وكان هذا الصد متقدما لاحتمال على نزول هذه الآية.

ثم قال تعالى (واتقوا الله إن الله شديد العقاب) والمراد منه التهديد والوعيد، يعني اتقوا الله ولا تستحلوا شيئا من محارمه إن الله شديد العقاب، لا يطيق أحد عقابه

قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردة والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام) اعلم أنه تعالى قال في أول السورة (أحلت لكم بهيمة الأنعام) ثم ذكر فيه استثناء أشياء تلى عليكم، فههنا ذكر الله تعالى تلك الصور المستثناة من ذلك العموم، وهي أحد عشر نوعا: الأول: الميتة: وكانوا يقولون: إنكم تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله.

واعلم أن تحريم الميتة موافق لما في العقول، لأن الدم جوهر لطيف جدا، فإذا مات الحيوان حتف أنفه احتبس الدم في عروقه وتعفن وفسد وحصل من أكله مضار عظيمة. والثاني: الدم: قال صاحب الكشاف: كانوا يملؤون المعى من الدم ويشوونوه ويطعمونه الضيف، فالله تعالى حرم ذلك عليهم. والثالث: لحم الخنزير، قال أهل العلم: الغذاء يصير جزءا من جوهر المعتدى، فلا بد أن يحصل للمعتدى أخلاق وصفات من جنس ما كان حاصلها في الغذاء، والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة في المشتبهات، فحرم أكله على الإنسان لئلا يتكيف بتلك الكيفية، وأما الشاة فانها حيوان في غاية السلامة، فكانها ذات عارية عن جميع الأخلاق، فلذلك لا يحصل للإنسان بسبب أكل لحمها كيفية أجنبية عن أحوال الإنسان. الرابع: ما أهل لغير الله به، والاهلال



رفع الصوت ، ومنه يقال أهل فلان بالحج اذا لبي به ، ومنه استهل الصبي وهو صراخه اذا ولد ، وكانوا يقولون عند الذبح : باسم اللات والعزى لحرمة الله تعالى ذلك . والخامس : المنخنقة ، يقال : خنقه فاخنتق ، والخنق والاختناق انحصار الحلق .

واعلم أن المنخنقة على وجوه : منها أن أهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة فاذا ماتت أكلوها ، ومنها ما يخنق بحبل الصائد ، ومنها ما يدخل رأسها بين عودين في شجرة فتختنق فتموت ، وبالجملة فبأى وجه اخنتقت فهي حرام .

واعلم أن هذه المنخنقة من جنس الميتة ، لأنها لمسامات وما سال دما كانت كالميت ختف أنفه . والسادس : الموقوذة ، وهي التي ضربت إلى أن ماتت يقال : وقذها وأوقذها إذا ضربها إلى أن ماتت ، ويدخل في الموقوذة مارمى بالبندق فمات ، وهي أيضاً في معنى الميتة وفي معنى المنخنقة فانها ماتت ولم يسلب دماها . السابع : المتردية ، والمتردى هو الواقع في الردى وهو الهلاك . قال تعالى ( وما يغني عنه ماله إذا تردى ) أى وقع في النار ، ويقال : فلان تردى من السطح ، فالمتردية هي التي تسقط من جبل أو موضع مشرف فتموت ، وهذا أيضاً من الميتة لأنها ماتت وما سال منها الدم ، ويدخل فيه ما إذا أصابه سهم وهو في الجبل فسقط على الأرض فانه يحرم أكله لأنه لا يعلم أنه مات بالتردى أو بالسهم ، والثامن : النطيحة ، وهي المنطوحة إلى أن ماتت ، وذلك مثل شاتين تناطحا إلى أن ماتا أو مات أحدهما ، وهذا أيضاً داخل في الميتة لأنها ماتت من غير سيلان الدم

واعلم أن دخول الهاء في هذه الكلمات الأربع ، أعنى : المنخنقة ، والموقوذة ، والمتردية ، والنطيحة ، إنما كان لأنها صفات لموصوف مؤنث وهو الشاة ، كأنه قيل : حرمت عليكم الشاة المنخنقة والموقوذة ، وخصت الشاة لأنها من أعم ما يأكله الناس ، والكلام يخرج على الأعم الأغلب ويكون المراد هو الكل .

فان قيل : لم أثبت الهاء في النطيحة مع أنها كانت في الأصل منطوحة فعدل بها إلى النطيحة ، وفي مثل هذا الموضع تكون الهاء محذوفة ، كقولهم : كف خضيب ، ولحية دهن ، وعين كحيل قلنا : إنما تحذف الهاء من الفعلية إذا كانت صفة لموصوف يتقدمها ، فاذا لم يذكر الموصوف وذكرت الصفة وضعتها موضع الموصوف ، تقول : رأيت قتيلة بنى فلان بالهاء لأنك إن لم تدخل الهاء لم يعرف أرجل هو أو امرأة ، فعلى هذا إنما دخلت الهاء في النطيحة لأنها صفة لمؤنث غير المذكور وهو الشاة ، والتاسع : قوله ( وما أكل السبع إلا ذكيم ) وفيه مسائل

( المسألة الأولى ) السبع : اسم يقع على ماله ناب ويعدو على الانسان والدواب ويفترسها ،

مثل الأسد ومادونه ، ويجوز التخفيف في سبع فيقال : سبع وسبعة ، وفي رواية عن أبي عمرو : السبع يسكون الباء ، وقرأ ابن عباس : وأكيل السبع .

(المسألة الثانية) قال قتادة : كان أهل الجاهلية إذا جرح السبع شيئا قتلته وأكل بعضه أكلوا ما بقي ، حرمه الله تعالى . وفي الآية محذوف تقديره : وما أكل منه السبع لأن ما أكله السبع فقد نفذ ولا حكم له ، وإنما الحكم للباقي .

(المسألة الثالثة) أصل الذكاء في اللغة إتمام الشيء ، ومنه الذكاء في الفهم وهو تمامه ، ومنه الذكاء في السن ، وقيل : جرى المذكيات غلاب ، أي جرى المسنات التي قد أسنت ، وتأويل تمام السن النهاية في الشباب ، فاذا نقص عن ذلك أو زاد فلا يقال له الذكاء في السن ، ويقال ذكيت النار أي أتممت أشعالتها .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : الاستثناء المذكور في قوله (إلا ما ذكيتم) فيه أقوال : الأول : أنه استثناء من جميع ما تقدم من قوله (والمنخفة) إلى قوله (وما أكل السبع) وهو قول علي وابن عباس والحسن وقاتدة ، فعلى هذا إنك إن أدركت ذكاته بأن وجدت له عينا تطفرف أو ذنبا يتحرك أو رجلا تركض فاذبح فانه حلال ، فانه لولا بقاء الحياة فيه لما حصلت هذه الأحوال ، فلما وجدت مع هذه الأحوال دل على أن الحياة بتمامها حاصلة فيه .

(والقول الثاني) أن هذا الاستثناء مختص بقوله (وما أكل السبع)

(والقول الثالث) أنه استثناء منقطع كأنه قيل : لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال .

(والقول الرابع) أنه استثناء من التحريم لا من المحرمات ، يعني حرم عليكم ماضى الا ما ذكيتم فانه لكم حلال . وعلى هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعا أيضا . العاشر : من المحرمات المذكورة في هذه الآية قوله تعالى (وما ذبح على نصب) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) النصب يحتمل أن يكون جمعا وأن يكون واحدا ، فان قلنا إنه جمع ففي واحده ثلاثة أوجه : الأول : أن واحده نصاب ، فقولنا : نصاب ونصب كقولنا : حمار وحر . الثاني : أن واحده النصب ، فقولنا نصب ونصب كقولنا : سقف وسقف ورهن ورهن ، وهو قول ابن النبارى . والثالث : أن واحده النصب . قال الليث : النصب جمع النصب ، وهي علامة تنصب للقوم ، أما إن قلنا : ان النصب واحد فجمعه أنصاب ، فقولنا : نصب وأنصاب كقولنا نطب وأطاب . قال الأزهرى : وقد جعل الأعشى النصب واحدا فقال :

ولا النصب المنسوب لا تنسكنه لعاقبة والله ربك فاعبدا

(المسألة الثانية) من الناس من قال: النصب هي الأوثان، وهذا بعيد لأن هذا معطوف على قوله (وما أهل لغير الله به) وذلك هو الذبح على اسم الأوثان، ومن حق المعطوف أن يكون مغايراً للمعطوف عليه. وقال ابن جريج: النصب ليس بأصنام فإن الأصنام أحجار مصورة منقوشة، وهذه النصب أحجار كانوا ينصبونها حول الكعبة، وكانوا يذبحون عندها للأصنام، وكانوا يلطخونها بتلك الدماء ويضعون اللحم عليها، فقال المسلمون: يا رسول الله كان أهل الجاهلية يعظمون البيت بالدم، فنحن أحق أن نعظمه، وكان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينكره، فأنزل الله تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها)

واعلم أن «ما» في قوله (وما ذبح) في محل الرفع لأنه عطف على قوله (حرمت عليكم الميتة) إلى قوله (وما أكل السبع)

واعلم أن قوله (وما ذبح على النصب) فيه وجهان: أحدهما: وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب، والثاني: وما ذبح للنصب، و«اللام» و«على» يتعاقبان، قال تعالى (فسلام لك من أصحاب اليمين) أي فسلام عليك منهم، وقال (وإن أسأتم فلها) أي فعلها.

(النوع الحادى عشر) قوله تعالى (وأن تستقسموا بالأزلام) قال القفال رحمه الله: ذكر هذا في جملة المطاعم لأنه مما أبدعه أهل الجاهلية وكان موافقاً لما كانوا فعلوه في المطاعم، وذلك أن الذبح على النصب إنما كان يقع عند البيت، وكذا الاستقسام بالأزلام كانوا يفعلونه عند البيت إذا كانوا هناك، وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) في الآية قولان: الأول: كان أحدهم إذا أراد سفراً أو غزواً أو تجارة أو نكاحاً أو أمراً آخر من معازم الأمور ضرب بالقداح، وكانوا قد كتبوا على بعضها: أمرنى ربى، وعلى بعضها: نهانى ربى، وتركوا بعضها خالياً عن الكتابة، فإن خرج الأمر أقدم على الفعل، وإن خرج النهى أمسك، وإن خرج الغفل أعاد العمل مرة أخرى، فعنى الاستقسام بالأزلام طلب معرفة الخير والشر بواسطة ضرب القداح. الثاني: قال المؤرج وكثير من أهل اللغة: الاستقسام هنا هو الميسر المنهى عنه، والأزلام قداح الميسر، والقول الأول اختيار الجمهور.

(المسألة الثانية) الأزلام القداح واحدها زلم، ذكره الاخفش. وإنما سميت القداح بالأزلام لأنها زلمت أى سويت. ويقال: رجل مزلم وامرأة مزلمة إذا كان خفيفاً قليل العلائق، ويقال قدح مزلم وزلم إذا ظرف وأجيد قدحه وصنعتة، وما أحسن ما زلم سهمه، أى سواه، ويقال لقوائم البقر أزلام، شبهت بالقداح للطاقتها.

الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ  
لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ  
فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣﴾

ثم قال تعالى ﴿ذلك فسق﴾ وفيه وجهان : الأول : أن يكون راجعا إلى الاستقسام بالازلام فقط ومقتصرا عليه . والثاني : أن يكون راجعا إلى جميع ما تقدم ذكره من التحليل والتحرير ، فمن خالف فيه راداً على الله تعالى كفر .

فان قيل : على القول الأول لم صار الاستقسام بالازلام فسقا ؟ أليس أنه صلى الله عليه وسلم كان يجب الفأل ، وهذا أيضا من جملة الفأل فلم صار فسقا ؟

قلنا : قال الواحدى : إنما يحرم ذلك لأنه طلب لمعرفة الغيب ، وذلك حرام لقوله تعالى (وما تدري نفس ماذا تكسب غدا) وقال (قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله) وروى أبو الدرداء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «من تكهن أو استقسم أو تطير طيرة ترده عن سفره لم ينظر إلى الدرجات العلى من الجنة يوم القيامة»

ولقاتل أن يقول : لو كان طلب الظن بناء على الامارات المتعارفة طلبا لمعرفة الغيب لزم أن يكون علم التعبير غيبا أو كفرا لأنه طلب للـغيب ، ويلزم أن يكون التمسك بالفأل كفرا لأنه طلب للـغيب ، ويتعين أن يكون أصحاب الكرامات المدعون للالهامات كفارا ، ومعلوم أن ذلك كله باطل ، وأيضا فالآيات إنما وردت فى العلم ، والمستقسم بالازلام نسلم أنه لا يستفيد من ذلك علما وإنما يستفيد من ذلك ظنا ضعيفا ، فلم يكن ذلك داخلا تحت هذه الآيات . وقال قوم آخرون أنهم كانوا يحملون تلك الازلام عند الاصنام ويعتقدون أن ما يخرج من الأمر والنهى على تلك الازلام فإرشاد الاصنام وإعانتهم ، فلهذا السبب كان ذلك فسقا وكفرا ، وهذا القول عندى أولى وأقرب .

قوله تعالى ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون﴾

اعلم أنه تعالى لما عدد فيما مضى ما حرمه من بهيمة الأنعام وما أحله منها ختم الكلام فيها بقوله ﴿ذلك فسق﴾ والغرض منه تحذير المكلفين عن مثل تلك الأعمال ، ثم حرضهم على التمسك

بمأشروع لهم بأكمل ما يكون فقال (اليوم ينس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوه) أى فلا تخافوا المشركين فى خلافكم إياهم فى الشرائع والأديان ، فأنى أنعمت عليكم بالدولة القاهرة والقوة العظيمة وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندكم ، وحصل لهم اليأس من أن يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم ، فإذا صار الأمر كذلك فيجب عليكم أن لا تلتفتوا إليهم ، وأن تقبلوا على طاعة الله تعالى والعمل بشرائعه وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (اليوم ينس الذين كفروا من دينكم) فيه قولان : الأول : أنه ليس المراد هو ذلك اليوم بعينه حتى يقال إنهم ما ينسوا قبله بيوم أو يومين ، وإنما هو كلام خارج على عادة أهل اللسان معناه لا حاجة بكم الآن إلى مداينة هؤلاء الكفار لأنكم الآن صرتم بحيث لا يطمع أحد من أعدائكم فى توهين أمركم ، ونظيره قوله : كنت بالأمس شابا واليوم قد صرت شيخا ، ولا يريد بالأمس اليوم الذى قبل يومك ، ولا باليوم يومك الذى أنت فيه .

(والقول الثانى) أن المراد به يوم نزول هذه الآية ، وقد نزلت يوم الجمعة وكان يوم عرفة بعد المصر فى حجة الوداع سنة عشر والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفات على ناقته العضاء .

(المسألة الثانية) قوله (ينس الذين كفروا من دينكم) فيه قولان : الأول : ينسوا من أن تحلوا هذه الخبائث بعد أن جعلها الله محرمة . والثانى : ينسوا من أن يغلبوك على دينكم ، وذلك لأنه تعالى كان قد وعد بأعلاء هذا الدين على كل الأديان ، وهو قوله تعالى (ليظهره على الدين كله) فحقق تلك النصره وأزال الخوف بالكلية وجعل الكفار مغلوبين بعد أن كانوا غالبين ، ومقهورين بعد أن كانوا قاهرين ، وهذا القول أولى .

(المسألة الثالثة) قال قوم : الآية دالة على أن التقية جائزة عند الخوف ، قالوا لأنه تعالى أمرهم بإظهار هذه الشرائع وإظهار العمل بها وعلل ذلك بزوال الخوف من جهة الكفار ، وهذا يدل على أن قيام الخوف يجوز تركها .

ثم قال تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) فى الآية سؤال وهو أن قوله (اليوم أكملت لكم دينكم) يقتضى أن الدين كان ناقصا قبل ذلك ، وذلك يوجب أن الدين الذى كان صلى الله عليه وسلم مواظبا عليه أكثر عمره كان ناقصا ، وأنه إنما وجد الدين الكامل فى آخر عمره مدة قليلة .

واعلم أن المفسرين لأجل الاحتراز عن هذا الاشكال ذكروا و بوجها : الأول : أن المراد من قوله

(أكلت لكم دينكم) هو إزالة الخوف عنهم واطهار القدره لهم على أعدائهم ، وهذا كما يقول الملك عند ما يستولى على عدوه ويقهره قهرا كليا : اليوم كمل ملكنا ، وهذا الجواب ضعيف لأن ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصا . الثاني : أن المراد : إنى أكلت لكم ماتحتاجون اليه في تكاليفكم من تعلم الحلال والحرام ، وهذا أيضا ضعيف لأنه لو لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين اليه من الشرائع كان ذلك تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة ، وانه لا يجوز . الثالث : وهو الذى ذكره القفال وهو المختار : أن الدين ما كان ناقصا البتة ، بل كان أبدا كاملا ، يعنى كانت الشرائع النازلة من عند الله فى كل وقت كافية فى ذلك الوقت ، إلا أنه تعالى كان عالما فى أول وقت المبعث بأن ما هو كامل فى هذا اليوم ليس بكامل فى الغد ولا صلاح فيه ، فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم ، وأما فى آخر زمان المبعث فأنزل الله شريعة كاملة وحكم يبقاها إلى يوم القيامة ، فالشرع أبدا كان كاملا ، إلا أن الأول كمال إلى زمان مخصوص ، والثانى كمال إلى يوم القيامة فلاجل هذا المعنى قال (اليوم أكلت لكم دينكم)

(المسألة الثانية) قال نفاة القياس : دلت الآية على أن القياس باطل ، وذلك لأن الآية دلت على أنه تعالى قد نص على الحكم فى جميع الوقائع ، اذ لو بقى بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا ، وإذا حصل النص فى جميع الوقائع فالقياس ان كان على وفق ذلك النص كان عبثا ، وان كان على خلافه كان باطلا .

أجاب مثبتو القياس بان المراد بأكمال الدين انه تعالى بين حكم جميع الوقائع بعضها بالنص وبعضها بأن بين طريق معرفة الحكم فيها على سبيل القياس ، فانه تعالى لما جعل الوقائع قسمين أحدهما التى نص على أحكامها ، والقسم الثانى أنواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الأول ، ثم انه تعالى لما أمر بالقياس وتعبد المكلفين به كان ذلك فى الحقيقة بيانا لكل الاحكام ، وإذا كان كذلك كان ذلك اكالا للدين . قال نفاة القياس : الطرق المقتضية للاحق غير المنصوص بالمنصوص اما أن تكون دلائل قاطعة أو غير قاطعة ، فان كان القسم الأول فلا نزاع فى صحته ، فانا نسلم أن القياس المبني على المقدمات اليقينية حجة ، إلا أن مثل هذا القياس يكون المصيب فيه واحدا ، والمخالف يكون مستحقا للعقاب ، وينقض قضاء القاضى فيه وأتم لاتقولون بذلك ، وان كان الحق هو القسم الثانى كان ذلك تمكينا لكل أحد أن يحكم بما غلب على ظنه من غير أن يعلم انه هل هو دين الله أم لا ، وهل هو الحكم الذى حكم به الله أم لا ، ومعلوم أن مثل هذا لا يكون إكالا للدين ، بل يكون ذلك القاء للخلق فى ورطة الظنون والجهالات ، قال

مثبتو القياس : اذا كان تكليف كل مجتهد أن يعمل بمقتضى ظنه كان ذلك إكالا للدين ، ويكون كل مكلف قاطعا بانه عامل بحكم الله فزال السؤال .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال أصحابنا : هذه الآية دالة على بطلان قول الرافضة ، وذلك لانه تعالى بين أن الذين كفروا يتسوا من تبديل الدين ، وأكد ذلك بقوله ( فلا تخشوم واخشون ) فلو كانت إمامة علي بن أبي طالب رضى الله عنه منصوصا عليها من قبل الله تعالى وقبل رسوله صلى الله عليه وسلم نضا واجب الطاعة لكان من أراد إخفائه وتغييره آيسا من ذلك بمقتضى هذه الآية ، فكان يلزم أن لا يقدر أحد من الصحابة على انكار ذلك النص وعلى تغييره واخفائه ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، بل لم يجز هذا النص ذكر ، ولا ظهر منه خبر ولا أثر ، علمنا ان ادعاء هذا النص كذب ، وأن علي بن أبي طالب رضى الله عنه ما كان منصوصا عليه بالامامة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال أصحاب الآثار : إنه لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعد نزولها الا أحدا وثمانين يوما ، أو اثنين وثمانين يوما ، ولم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة ، وكان ذلك جاريا مجرى اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن قرب وفاته ، وذلك لإخبار عن الغيب فيكون معجزا ، وما يؤكد ذلك ما روى أنه صلى الله عليه وسلم لما قرأ هذه الآية على الصحابة فرحوا جدا وأظهروا السرور العظيم الا أبا بكر رضى الله عنه فانه بكى فستل عنه فقال : هذه الآية تدل على قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ليس بعد الكمال الا الزوال ، فكان ذلك دليلا على كمال علم الصديق حيث وقف من هذه الآية على سر لم يقف عليه غيره

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال أصحابنا : دلت الآية على أن الدين لا يحصل الا بخلق الله تعالى وإيجاده ، والدليل عليه أنه أضاف إكمال الدين الى نفسه فقال ( اليوم أكملت لكم دينكم ) ولن يكون إكمال الدين منه الا وأصله أيضا منه

واعلم أنا سواء قلنا : الدين عبارة عن العمل ، أو قلنا إنه عبارة عن المعرفة ، أو قلنا إنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والقرار والفعل فالاستدلال ظاهر .

وأما المعتزلة فانهم يحملون ذلك على إكمال بيان الدين وإظهار شرائعه ، ولا شك أن الذى ذكروه عدول عن الحقيقة إلى المجاز .

ثم قال تعالى ﴿ وَأَمَّتْ عَلَيْكُمْ نَعْمَتِي ﴾ ومعنى أممت عليكم نعمتي باكمال أمر الدين والشريعة كأنه قال : اليوم أكملت لكم دينكم وأممت عليكم نعمتي بسبب ذلك الاكمال لانه لإنعمة آم من نعمة الإسلام .

واعلم أن هذه الآية أيضاً دالة على أن خالق الايمان هو الله تعالى ، وذلك لانا نقول : الدين الذى هو الاسلام نعمة ، وكل نعمة فمن الله ، فيلزم أن يكون دين الاسلام من الله .  
إنما قلنا : إن الاسلام نعمة لوجهين : الأول : الكلمة المشهورة على لسان الأمة وهى قولهم : الحمد لله على نعمة الاسلام .

﴿والوجه الثانى﴾ أنه تعالى قال فى هذه الآية (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى) ذكر لفظ النعمة مهمة ، والظاهر أن المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين .  
فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد بتمام النعمة جعلهم قاهرين لاعدائهم ، أو المراد به جعل هذا الشرع بحيث لا يتطرق إليه نسخ ؟

قلنا : أما الأول فقد عرف بقوله (اليوم يثس الذين كفروا من دينكم) فحمل هذه الآية عليه أيضاً يكون تكريراً .  
وأما الثانى فلا ن إبقاء هذا الدين لما كان إتماماً للنعمة ووجب أن يكون أصل هذا الدين نعمة لاحالة ، ثبت أن دين الاسلام نعمة .

وإذا ثبت هذا فنقول : كل نعمة فهى من الله تعالى ، والدليل عليه قوله تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) وإذا ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بأن دين الاسلام إنما حصل بتخليق الله تعالى وتكوينه وإيجاده .

ثم قال تعالى ﴿ورضيت لكم الاسلام ديناً﴾ والمعنى أن هذا هو الدين المرضى عند الله تعالى ويؤكد قوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه)

ثم قال تعالى ﴿فن اضطر في منحة غير متجانف لآثم فان الله غفور رحيم﴾  
وهذان تمام ما تقدم ذكره فى المطاعم التى حرمها الله تعالى ، يعنى أنها وإن كانت محرمة إلا أنها محل فى حالة الاضطرار ، ومن قوله (ذلك فسق) إلى ههنا اعتراض وقع فى البين ، والغرض منه تأكيد ما ذكر من معنى التحريم ، فان تحريم هذه الحباثت من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والاسلام الذى هو الدين المرضى عند الله تعالى ، ومعنى اضطر أصيب بالضر الذى لا يمكنه الامتناع معه من الميتة ، والمخمصة المجاعة . قال أهل اللغة : الخنص والمخمصة خلو البطن من الطعام عند الجوع ، وأصله من الخنص الذى هو ضمور البطن . يقال : رجل خميص وخنصان وامرأة خميص وخمصانة والجمع خمائص وخنصانات ، وقوله (غير متجانف لآثم) أى غير متعمد ، وأصله فى اللغة من الجنف الذى هو الميل ، قال تعالى (فن خاف من موص جنفا أو اثماً) أى ميلاً ، فقوله غير (متجانف) أى غير



يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ  
 مُكَلِّبِينَ تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ  
 وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ «٤»

مائل وغير منحرف، ويجوز أن ينتصب «غير» بمحذوف مقدر على معنى فتناول غير متجانف،  
 ويجوز أن ينصب بقوله (اضطر) ويكون المقدر متأخرا على معنى: فمن اضطر غير متجانف لأثم  
 فتناول فان الله غفور رحيم، ومعنى الأثم ههنا في قول أهل العراق أن يأكل فوق الشبع تلذذا،  
 وفي قول أهل الحجاز أن يكون عاصيا بسفره، وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في تفسير  
 سورة البقرة في قوله (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) وقوله (فان الله غفور رحيم) يعنى يغفر لهم  
 أكل المحرم عندما اضطر الى أكله، ورحيم بعباده حيث أحل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم  
 الى أكله.

قوله تعالى ﴿يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات﴾ وهذا أيضا متصل بما تقدم  
 من ذكر المطاعم والمآكل، وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف: في السؤال معنى القول، فلذلك وقع بعده «ماذا  
 أحل لهم» كأنه قيل: يقولون لك ماذا أحل لهم، وإنما لم يقل ماذا أحل لنا حكاية لما قاله.  
 واعلم أن هذا ضعيف لأنه لو كان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قد قالوا ماذا أحل لهم، ومعلوم  
 أن هذا باطل لأنهم لا يقولون ذلك، بل إنما يقولون ماذا أحل لنا، بل الصحيح أن هذا ليس  
 حكاية لكلامهم بعبارتهم، بل هو بيان لكيفية الواقعة.

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدي: «ماذا» ان جملة اسما واحدا فهو رفع بالابتداء، وخبره  
 «أحل» وان شئت جعلت «ما» وحدها اسما، ويكون خبرها «ذا» و«أحل» من صلة «ذا» لأنه  
 بمعنى: ما الذى أحل لهم.

﴿المسألة الثالثة﴾ أن العرب في الجاهلية كانوا يحرمون أشياء من الطيبات كالبحيرة والسائبة  
 والوصيلة والحمام. فهم كانوا يحكمون بكونها طيبة الا أنهم كانوا يحرمون أكلها لشبهات ضعيفة،  
 فذكر تعالى أن كل ما يستطاب فهو حلال، وأكد هذه الآية بقوله (قل من حرم زينة الله التي أخرج

لعباده والطيبات من الرزق) ويقوله (ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث)

واعلم أن الطيب في اللغة هو المستند ، والحلال المأذون فيه يسمى أيضا طيبا تشبيها بما هو مستند ، لأنهما اجتماعا في انتفاء المضرة ، فلا يمكن أن يكون المراد بالطيبات هنا المحللات ، وإلا لصار تقدير الآية : قل أحل لكم المحللات ، ومعلوم أن هذا ركيك ، فوجب حمل الطيبات على المستند المشتهى ، فصار التقدير : أحل لكم كل ما يستند ويشتهى

ثم اعلم أن العبرة في الاستلذاذ والاستطابة بأهل المروءة والأخلاق الجميلة ، فإن أهل البادية يستطيعون أكل جميع الحيوانات ، ويتأكد دلالة هذه الآيات بقوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعا) فهذا يقتضى التمكن من الانتفاع بكل ما في الأرض ، إلا أنه أدخل التخصيص في ذلك العموم فقال (ويحرم عليهم الخبائث) ونص في هذه الآيات الكثيرة على إباحة المستلذات والطيبات فصار هذا أصلا كبيرا ، قانونا مرجوعا إليه في معرفة ما يحل ويحرم من الأطعمة ، منها أن لحم الخيل مباح عند الشافعي رحمه الله . وقال أبو حنيفة رحمه الله ليس بمباح . حجة الشافعي رحمه الله أنه مستند مستطاب ، والعلم به ضروري ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون حلالا لقوله (أحل لكم الطيبات) ومنها أن متروك التسمية عند الشافعي رحمه الله مباح ، وعند أبي حنيفة حرام ، حجة الشافعي رحمه الله أنه مستطاب مستند ، فوجب أن يحل لقوله (أحل لكم الطيبات) ويدل أيضا على صحة قول الشافعي رحمه الله في هاتين المسألتين قوله تعالى (إلا ما ذكيتم) استثنى المذكاة ثم فسر الذكاة بما بين اللبة والصدر ، وقد حصل ذلك في الخيل ، فوجب أن تكون مذكاة ، فوجب أن تحل للعموم قوله (إلا ما ذكيتم) . وأما في متروك التسمية فالذكاة أيضا حاصلة لانا أجمعنا على أنه لو ترك التسمية ناسيا فهم مذكاة ، وذلك يدل على أن ذكر الله تعالى باللسان ليس جزءا من ماهية الذكاة ، وإذا كان كذلك كان الاتيان بالذكاة بدون الاتيان بالتسمية ممكنا ، فنحن مثلكم فيما إذا وجد ذلك ، وإذا حصلت الذكاة دخل تحت قوله (إلا ما ذكيتم) ومنها أن لحم الحمر الأهلية مباح عند مالك وعند بشر المريسي وقد احتج بهاتين الآيتين ، إلا أنا نعتمد في تحريم ذلك على ما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حرم لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر

ثم قال تعالى ﴿وما علمتم من الجوارح مكليين تعلقونهم بما علمكم الله﴾

وفيه مسائل

(المسألة الأولى) في هذه الآية قولان : الأول : ان فيها إضمارا ، والتقدير أحل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح مكليين ، فحذف الصيد وهو مراد في الكلام لدلالة الباقي عليه ، وهو

قوله (فكلوا مما أمسكن عليكم). الثاني: أن يقال إن قوله (وما علمتم من الجوارح مكلين) ابتداء كلام، وخبره هو قوله (فكلوا مما أمسكن عليكم) وعلى هذا التقدير يصح الكلام من غير حذف وإضمار

(المسألة الثانية) في الجوارح قولان: أحدهما: أنها الكواسب من الطير والسباع، واحدها جارحة، سميت جوارح لأنها كواسب من جرح واجترح إذا اكتسب، قال تعالى (والذين اجترحوا السيئات) أي اكتسبوا، وقال (ويعلم ما جرحتم بالنهار) أي ما كسبتم. والثاني: أن الجوارح هي التي تجرح، وقالوا: إن ما أخذ من الصيد فلم يسلم منه دم لم يجرح

(المسألة الثالثة) نقل عن ابن عمر والضحاك والسدي، أن ما صاده غير الكلاب فلم يدرك ذكاته لم يجز أكله، وتمسكوا بقوله تعالى (مكلين) قالوا: لأن التخصيص يدل على كون هذا الحكم مخصوصاً به، وزعم الجمهور أن قوله (وما علمتم من الجوارح) يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به، كالفهد والسباع من الطير: مثل الشاهين والباشق والعقاب، قال الليث: سئل مجاهد عن الصقر والبازي والعقاب والفهد وما يصطاد به من السباع، فقال: هذه كلها جوارح. وأجابوا عن التمسك بقوله تعالى (مكلين) من وجوه: الأول: أن المكلب هو مؤدب الجوارح ومعلمها أن تصطاد لصاحبها، وإنما اشتق هذا الاسم من الكلب لأن التأديب أكثر ما يكون في الكلاب، فاشتق منه هذا اللفظ لكثرة في جنسه. الثاني: أن كل سبع فانه يسمى كلباً، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «اللهم سلط عليه كلباً من كلابك فأكله الأسد». الثالث: أنه مأخوذ من الكلب الذي هو بمعنى الضراوة، يقال فلان: كلب بكذا إذا كان حريصاً عليه. والرابع: هب أن المذكور في هذه الآية إباحة الصيد بالكلب، لكن تخصيصه بالذكر لا ينفى حل غيره، بدليل أن الاصطياد بالرمي ووضع الشبكة جائز، وهو غير مذكور في الآية والله أعلم

(المسألة الرابعة) دلت الآية على أن الاصطياد بالجوارح إنما يحل إذا كانت الجوارح معلبة، لأنه تعالى قال (وما علمتم من الجوارح مكلين تعلمونهم مما علمكم الله) وقال صلى الله عليه وسلم لعدى بن حاتم: إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل، قال الشافعي رحمه الله: والكلب لا يصير معلباً إلا عند أمور، وهي إذا أرسل استرسل، وإذا أخذ حبس ولا يأكل، وإذا دعاه أجابه، وإذا أراده لم يفر منه، فإذا فعل ذلك مرات فهو معلم، ولم يذكر رحمه الله فيه حداً معيناً، بل قال: انه متى غلب على الظن أنه تعلم حكمه به قال لأن الاسم إذا لم يكن معلوماً من النص أو الاجماع وجب الرجوع فيه إلى العرف، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله في أظهر الروايات. وقال

الحسن البصرى رحمه الله : يصير معلماً بمرة واحدة ، وعن أبي حنيفة رحمه الله فى رواية أخرى أنه يصير معلماً بتكرير ذلك مرتين ، وهو قول أحمد رحمه الله ، وعن أبى يوسف ومحمد رحمهما الله : أنه يصير معلماً بثلاث مرات .

(المسألة الخامسة) الكلاب والمكلب هو الذى يعلم الكلاب الصيد ، فكلب صاحب التكلب كعلم صاحب التعليم ، ومؤدب صاحب التأديب . قال صاحب الكشاف : وقرئ مكلبين بالتخفيف ، وأفعل وفعل يشتركان كثيراً .

(المسألة السادسة) انتصاب مكلبين على الحال من (علمتم)

فان قيل : ما فائدة هذه الحال وقد استغنى عنها بـ «علمتم» ؟

قلنا : فائدتها أن يكون من يعلم الجوارح تحريراً فى علمه مدرباً فيه موصوفاً بالتكليب (وتعلمونهن) حال ثانية أو استئناف ، والمقصود منه المبالغة فى اشتراط التعليم .

ثم قال تعالى (فكلوا مما أمسكن عليكم) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) اعلم أنه اذا كان الكلب معلماً ثم صاد صيداً وجرحه وقتله وأدركه الصائد ميتاً فهو حلال ، وجرح الجارحة كالذبح ، وكذا الحكم فى سائر الجوارح المعلمة . وكذا فى السهم والرمح ، أما اذا صاده الكلب بجثم عليه وقتله بالفم من غير جرح فقال بعضهم : لا يجوز أكله لأنه ميتة . وقال آخرون : يحل لدخوله تحت قوله (فكلوا مما أمسكن عليكم) وهذا كله اذا لم يأكل ، فان أكل منه فقد اختلف فيه العلماء ، فعند ابن عباس وطاوس والشعبي وعطاء والسدى أنه لا يحل ، وهو أظهر أقوال الشافعى ، قالوا : لأنه أمسك الصيد على نفسه ، والآية دللت على أنه إنما يحل إذا أمسكه على صاحبه ، ويدل عليه أيضاً ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لعدى بن حاتم : إذا أرسلت كلبك فاذا كراسم الله فان أدركته ولم يقتل فاذبح واذا كراسم الله عليه ، وإن أدركته وقد قتل ولم يأكل فكل فقد أمسك عليك ، وإن وجدته قد أكل فلا تطعم منه شيئاً فانما أمسك على نفسه . وقال سلمان الفارسى وسعد بن أبى وقاص وابن عمر وأبو هريرة رضى الله عنهم : إنه يحل وإن أكل ، وهو القول الثانى للشافعى رحمه الله . واختلفوا فى البازى إذا أكل ، فقال قائلون : إنه لا فرق بينه وبين الكلب ، فان أكل شيئاً من الصيد لم يؤكل ذلك الصيد وهو مروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه . وقال سعيد بن جبير وأبو حنيفة والمزنى : يؤكل ما يقبض من جوارح الطير ولا يؤكل ما يقبض من الكلب ، الفرق أنه يمكن أن يؤدب الكلب على الأكل بالضرب ، ولا يمكن أن يؤدب البازى على الأكل

(المسألة الثانية) «من» فى قوله (مما أمسكن) فيه وجهان : الاول : أنه صلة زائدة كقوله

الْيَوْمَ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ  
حَلَّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُتُوا الْكِتَابَ  
مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ  
وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ

(كلوا من ثمره إذا أثمر) والثاني: أنه للتبعض، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان: الأول: أن  
الصيد كله لا يؤكل فإن لحمه يؤكل، أما عظمه ودمه وريشه فلا يؤكل. الثاني: أن المعنى كلوا مما  
تبقى لكم الجوارح بعد أكلها منه، قالوا: فالآية دالة على أن الكلب إذا أكل من الصيد كانت البقية  
حلالاً، قالوا وإن أكله من الصيد لا يقدر في أنه أمسكه على صاحبه لأن صفة الإمساك هو أن  
يأخذ الصيد ولا يتركه حتى يذهب، وهذا المعنى حاصل سواء أكل منه أو لم يأكل منه

ثم قال تعالى ﴿واذكروا اسم الله عليه﴾ وفيه أقوال: الأول: أن المعنى: سم الله إذا أرسلت  
كلبك. وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل» وعلى  
هذا التقدير فالضمير في قوله (عليه) عائد إلى (ما علمتم من الجوارح) أي سموا عليه عند إرساله  
﴿القول الثاني﴾ الضمير عائد إلى ما أمسكن، يعني سموا عليه إذا دركتم ذكاته. الثالث: أن يكون  
الضمير عائداً إلى الأكل، يعني واذكروا اسم الله على الأكل. روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لعمر  
ابن أبي سلمة «سم الله وكل مما يليك»

واعلم أن مذهب الشافعي رحمه الله أن متروك التسمية عامداً يحل أكله، فإن حملنا هذه الآية  
على الوجه الثالث فلا كلام، وإن حملناه على الأول والثاني كان المراد من الأمر الندب توفيقاً بينه  
وبين النصوص الدالة على حله، وسند ذكر هذه المسألة إن شاء الله تعالى في تفسير قوله (ولأن تأكلوا  
مما لم يذكر اسم الله عليه)

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله إن الله سريع الحساب﴾ أي واحذروا مخالفة أمر الله في تحليل  
مأكله وتحريم ما حرمه.

قوله تعالى ﴿اليوم أحل لكم الطيبات﴾

اعلم أنه تعالى أخبر في هذه الآية المتقدمة أنه أحل الطيبات ، وكان المقصود من ذكره الاخبار عن هذا الحكم ، ثم أعاد ذكره في هذه الآية ، والغرض من ذكره أنه قال (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) فين أنه كما أكمل الدين وأتمم النعمة في كل ما يتعلق بالدين ، فكذلك أتم النعمة في كل ما يتعلق بالدنيا ، ومنها إحلال الطيبات ، والغرض من الاعادة رعاية هذه النكتة . ثم قال تعالى ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم﴾ وفي المراد بالطعام ههنا وجوه ثلاثة : الأول : أنه الذبائح ، يعنى أنه يحل لنا أكل ذبائح أهل الكتاب ، وأما الجوس فقد سن فيهم سنة أهل الكتاب في أخذ الجزية منهم دون أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم ، وعن علي رضي الله عنه أنه استثنى نصارى بنى تغلب ، وقال : ليسوا على النصرانية ولم يأخذوا منها إلا شرب الخمر ، وبه أخذ الشافعي رحمه الله . وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن ذبائح نصارى العرب فقال لا بأس به ، وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله

﴿والوجه الثاني﴾ أن المراد هو الخبز والفاكهة وما لا يحتاج فيه الى الذكاة ، وهو منقول عن بعض أئمة الزيدية ، والثالث : أن المراد جميع المطاعم ، والأكثر على القول الأول ورجحوا ذلك من وجوه أحدها : أن الذبائح هي التي تصير طعاما بفعل الذابح ، فحمل قوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب) على الذبائح أولى ، وثانيها : أن ما سوى الذبائح فهي محللة قبل أن كانت لأهل الكتاب وبعد أن صارت لهم ، فلا يبق لتخصيصها بأهل الكتاب فائدة ، وثالثها : ما قبل هذه الآية في بيان الصيد والذبائح ، فحمل هذه الآية على الذبائح أولى .

ثم قال تعالى ﴿وطعامكم حل لكم﴾ أى ويحل لكم أن تطعموهم من طعامكم لأنه لا يمتنع أن يحرم الله أن نطعمهم من ذبائحنا ، وأيضا فالفائدة في ذكر ذلك أن إباحة المناكحة غير حاصلة في الجانيين ، وإباحة الذبائح كانت حاصلة في الجانيين ، لا جرم ذكر الله تعالى ذلك تنبيها على التمييز بين النوعين .

ثم قال تعالى ﴿والمحصنات من المؤمنات﴾ وفي المحصنات قولان : أحدهما أنها الحرائر ، والثاني : أنها العفائف ، وعلى التقدير الثاني يدخل فيه نكاح الأمة ، والقول الأول أولى لوجوه أحدها : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (إذا آتيتموهن أجورهن) ومهر الأمة لا يدفع إليها بل إلى سيدها ، وثانيها : أنا يدنا في تفسير قوله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيانكم من فتياتكم المؤمنات) أن نكاح الأمة إنما يحل بشرطين : عدم طول الحرة ، وحصول الخوف من العنت ، وثالثها : أن تخصيص العفائف بالحلل يدل ظاهرا على تحريم نكاح

الزانية، وقد ثبت أنه غير محرم، أما لو حملنا المحصنات على الحرائر يلزم تحريم نكاح الأمة ونحن نقول به على بعض التقديرات. ورابعها: أنا بيننا أن اشتقاق الاحصان من التحصن، ووصف التحصن في حق الحرّة أكثر ثبوتاً منه في حق الأمة لما بيننا أن الأمة وإن كانت غنيمة إلا أنها لا تخلو من الخروج والبروز والمخالطة مع الناس بخلاف الحرّة، فثبت أن تفسير المحصنات بالحرائر أولى من تفسيرها بغيرها.

ثم قال تعالى ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) ذهب أكثر الفقهاء إلى أنه يحل التزوج بالنزنية من اليهود والنصارى وتمسكوا فيه بهذه الآية، وكان ابن عمر رضي الله عنهما لا يرى ذلك ويحتج بقوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) ويقول: لا أعلم شركاً أعظم من قولها: إن ربها عيسى، ومن قال بهذا القول أجابوا عن التمسك بقوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) بوجوه: الأول: أن المراد الذين آمنوا منهم، فإنه كان يحتمل أن يخطر ببال بعضهم أن اليهودية إذا آمنت فهل يجوز للدسلم أن يتزوج بها أم لا؟ فبين تعالى بهذه الآية جواز ذلك، والثاني: روى عن عطاء أنه قال: إنما رخص الله تعالى في التزوج بالكتانية في ذلك الوقت لأنه كان في المسلمات قلة، وأما الآن فبين الكثرة العظيمة، فزالت الحاجة فلا جرم زالت الرخصة، والثالث: الآيات الدالة على وجوب المباحة عن الكفار، كقوله (لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وقوله (لا تتخذوا بطانة من دونكم) ولأن عند حصول الزوجية بما فوقت المحبة ويصير ذلك سبباً لميل الزوج إلى دينها، وعند حدوث الولد فبما مال الولد إلى دينها، وكل ذلك إلقاء للنفس في الضرر من غير حاجة. الرابع: قوله تعالى في خاتمة هذه الآية (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين) وهذا من أعظم المنفرات عن التزوج بالكافرة، فلو كان المراد بقوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) إباحة التزوج بالكتانية لكان ذكر هذه الآية عقيبها كالتناقض وهو غير جائز.

(المسألة الثانية) ان قلنا: المراد بالمحصنات: الحرائر، لم تدخل الأمة الكتانية تحت الآية، وان

قلنا: المراد بالمحصنات: العفائف دخلت، وعلى هذا البحث وقع الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة فعند الشافعي لا يجوز التزوج بالأمة الكتانية. قال: لأنه اجتمع في حقها نوعان من النقصان: الكفر والرق، وعند أبي حنيفة رحمه الله يجوز، وتمسك بهذه الآية بناء على أن المراد بالمحصنات العفائف وقد سبق الكلام فيه.

(المسألة الثالثة) قال سعيد بن المسيب والحسن (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) بدخل فيه الذميات والحريات ، فيجوز التزوج بكلهن ، وأكثر الفقهاء على أن ذلك مخصوص بالذمية فقط ، وهذا قول ابن عباس ، فانه قال : من نساء أهل الكتاب من يحل لنا ، وممن من لا يحل لنا ، وقرأ (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله) إلى قوله (حتى يعطوا الجزية عن يد) فمن أعطى الجزية حل ، ومن لم يعط لم يحل .

(المسألة الرابعة) اتفقوا على أن المجوس قد سن بهم سنة أهمل الكتاب في أخذ الجزية منهم دون أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم ، وروى عن ابن المسيب انه قال : إذا كان المسلم مريضاً فأمر المجوسى أن يذكر الله ويذبح فلا بأس ، وقال أبو ثور : وان أمره بذلك في الصحة فلا بأس (المسألة الخامسة) قال الكثير من الفقهاء : إنما يحل نكاح الكتانية التي دانت بالثورة والأنجيل قبل نزول القرآن ، قالوا : والدليل عليه قوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) فقوله (من قبلكم) يدل على أن من دان بالكتاب بعد نزول الفرقان خرج عن حكم الكتاب .

ثم قال تعالى (إذا أتيتموهن أجورهن) وتقيد التحليل بإتاء الأجر ويدل على تأكد وجوبها وان من تزوج امرأة وعزم على أن لا يعطيها صداقها كان في صورة الزاني ، وتسمية المهر بالأجر يدل على أن الصداق لا يتقدر ، كما أن أقل الأجر لا يتقدر في الاجارات .

ثم قال تعالى (محصنين غير مسافحين ولا متخذى أخدان) قال الشعبي : الزنا ضربان : السفاح وهو الزنا على سبيل الاعلان ، واتخاذ الخدن وهو الزنا في السر ، والله تعالى حرمهما في هذه الآية وأباح التمتع بالمرأة على جهة الاحصان وهو التزوج .

ثم قال تعالى (ومن يكفر بالايمن فقد حبط عمله) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان : الأول : أن المقصود منه الترغيب فيما تقدم من التكليف والأحكام ، يعنى ومن يكفر بشرائع الله وتكاليفه فقد خاب وخسر في الدنيا والآخرة ، والثانى : قال القفال : المعنى أن أهل الكتاب وإن حصلت لهم في الدنيا فضيلة المناكحة وإباحة الذبائح في الدنيا إلا أن ذلك لا يفرق بينهم وبين المشركين في أحوال الآخرة وفي الثواب والعقاب ، بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله في الدنيا ولم يصل إلى شيء من السعادات في الآخرة البتة .

(المسألة الثانية) قوله (ومن يكفر بالايمن فقد حبط عمله) فيه إشكال ، وهو أن الكفرانما



وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ «٥» يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ  
فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ  
إِلَى الْكَعْبَيْنِ

يعقل بالله ورسوله ، فأما الكفر بالايمان فهو محال ، فلهذا السبب اختلف المفسرون على وجوه : الأول :  
قال ابن عباس ومجاهد (ومن يكفر بالايمان) أى ومن يكفر بالله ، وانما حسن هذا المجاز لأنه تعالى  
رب الايمان ، ورب الشيء قد يسمى باسم ذلك الشيء على سبيل المجاز ، والثانى : قال الكلبي (ومن  
يكفر بالايمان) أى بشهادة أن لا إله إلا الله ، فجعل كلمة التوحيد ايمانا ، فان الايمان بهالما كان واجبا  
كان الايمان من لوازمها بحسب أمر الشرع ، وإطلاق اسم الشيء على لازمه مجاز مشهور ، والثالث :  
قال قتادة : إن ناسا من المسلمين قالوا : كيف تنزوج نساءهم مع كونهم على غير ديننا ! فأنزله الله  
تعالى هذه الآية أى ، ومن يكفر بما نزل في القرآن فهو كذا وكذا ، فسمى القرآن ايمانا لأنه هو  
المشتمل على بيان كل ما لا بد منه في الايمان .

(المسألة الثالثة) القائلون بالابسط قالوا : المراد بقوله (ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله)  
أى عقاب كفره يزيل ما كان حاصله من ثواب إيمانه ، والذين ينكرون القول بالاحباط قالوا :  
معناه أن عمله الذى أتى به بعد ذلك الايمان فقد هلك وضاع : فانه انما يأتي بتلك الأعمال بعد  
الايمان لا اعتقاده أنها خير من الايمان ، فاذا لم يكن الأمر كذلك بل كان ضائعا باطلا كانت تلك  
الأعمال باطلة فى نفسها ، فهذا المراد من قوله (فقد حبط عمله)

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (وهو في الآخرة من الخاسرين) مشروط بشرط غير مذكور  
فى الآية ، وهو أن يموت على ذلك الكفر : إذ لو تاب عن الكفر لم يكن فى الآخرة من  
الخاسرين ، والدليل على أنه لا بد من هذا الشرط قوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه  
فيمت وهو كافر) الآية .

ثم قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق  
وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين)

اعلم أنه تعالى افتتح السورة بهوله (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وذلك لأنه حصل بين

الرب وبين العبد عهد الربوبية وعهد العبودية ، فقوله (أو فوا بالعقود) طلب تعالى من عباده أن يفوا بعهد العبودية ، فكأنه قيل : إلهنا العهد نوعان : عهد الربوبية منك ، وعهد العبودية منا ، فأنت أولى بأن تقدم الوفاء بعهد الربوبية والاحسان . فقال تعالى : نعم أنا أولى أولاً بعهد الربوبية والكرم ، ومعلوم أن منافع الدنيا محصورة في نوعين : لذات المطعم ، ولذات المنكح ، فاستقصى سبحانه في بيان ما يحل ويحرم من المطاعم والمنكح ، ولما كانت الحاجة إلى المطعم فوق الحاجة إلى المنكوح ، لاجرم قدم بيان المطعم على المنكوح ، وعند تمام هذا البيان كأنه يقول : قدوفيت بعهد الربوبية فيما يطلب في الدنيا من المنافع واللذات ، فاشتغل أنت في الدنيا بالوفاء بعهد العبودية ولما كان أعظم الطاعات بعد الإيمان الصلاة ، وكانت الصلاة لا يمكن إقامتها إلا بالطهارة ، لاجرم بدأ تعالى بذكر شرائط الوضوء فقال (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن المراد بقوله (إذا قمتم إلى الصلاة) ليس نفس القيام ، وبدل عليه وجهان : الأول : أنه لو كان المراد ذلك لزم تأخير الوضوء عن الصلاة ، وأنه باطل بالاجماع . الثاني : أنهم أجمعوا على أنه لو غسل الأعضاء قبل الصلاة قاعداً أو مضطجعا لكان قد خرج عن العهدة ، بل المراد منه : إذا شمرتم للقيام إلى الصلاة وأردتم ذلك ، وهذا وإن كان مجازاً إلا أنه مشهور متعارف ، وبدل عليه وجهان : الأول : أن الإرادة الجازمة سبب لحصول الفعل . واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور . الثاني : قوله تعالى (الرجال قوامون على النساء) وليس المراد منه القيام الذي هو الانتصاب ، يقال : فلان قائم بذلك الأمر ، قال تعالى (قائماً بالقسط) وليس المراد منه البتة الانتصاب ، بل المراد كونه مريداً لذلك الفعل متهيئاً له مستعداً لأدخاله في الوجود ، فكذا ههنا قوله (إذا قمتم إلى الصلاة) معناه إذا أردتم أداء الصلاة والاشتغال بإقامتها .

(المسألة الثانية) قال قوم : الأمر بالوضوء تبع للأمر بالصلاة . وليس ذلك تكليفاً مستقلاً بنفسه ، واحتجوا بأن قوله (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) جملة شرطية ، الشرط فيها القيام إلى الصلاة ، والجزاء الأمر بالغسل ، والمعلق على الشيء بحرف الشرط عدم عند عدم الشرط ، فهذا يقتضى أن الأمر بالوضوء تبع للأمر بالصلاة . وقال آخرون : المقصود من الوضوء الطهارة ، والطهارة مقصودة بذاتها بدليل القرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى في آخر الآية (ولكن يريد ليظهركم) وأما الحديث فقوله عليه الصلاة والسلام «بني الدين على النظافة» وقال «أمي غر محجلون من آثار

الوضوء يوم القيامة» ولأن الأخبار الكثيرة واردة في كون الوضوء سببا لغفران الذنوب والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قال داود: يجب الوضوء لكل صلاة، وقال أكثر الفقهاء: لا يجب. احتج داود بهذه الآية من وجهين: الأول: أن ظاهر لفظ الآية يدل على ذلك، فإن قوله (إذا قمتم إلى الصلاة) أما أن يكون المراد منه قياما واحدا وصلاة واحدة، فيكون المراد منه الخصوص، أو يكون المراد منه العموم، والأول باطل لوجوه: الأول: أن على هذا التقدير تصير الآية بجملة لأن تعيين تلك المرة غير مذكور في الآية، وحمل الآية على الاجمال إخراج لها عن الفائدة، وذلك خلاف الأصل، وثانيها: أنه يصح إدخال الاستثناء عليه، ومن شأنه إخراج ما لولاه لدخل، وذلك يوجب العموم، وثالثها: أن الأمة بجمعة على أن الأمر بالوضوء غير مقصور في هذه الآية على مرة واحدة ولا على شخص واحد، وإذا بطل هذا وجب حمله على العموم عند كل قيام إلى الصلاة، إذ لو لم تحمل هذه الآية على هذا المحمل لزم احتياج هذه الآية في دلالتها على ما هو مراد الله تعالى إلى سائر الدلائل، فتصير هذه الآية وحدها بجملة، وقد بينا أنه خلاف الأصل، فثبت بما ذكرنا أن ظاهر هذه الآية يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة.

(الوجه الثاني) أنا نستفيد هذا العموم من إيماء اللفظ، وذلك لأن الصلاة اشتغال بخدمة المعبود، والاشتغال بالخدمة يجب أن يكون مقرونا بأقصى ما يقدر العبد عليه من التعظيم، ومن وجوه التعظيم كونه آتيا بالخدمة حال كونه في غاية النظافة، ولا شك أن تجديد الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة مبالغة في النظافة، ومعلوم أن ذكر الحكم عقيب الوصف يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف المناسب، وذلك يقتضى عموم الحكم لعبومه، فيلزم وجوب الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة. ثم قال داود: ولا يجوز أن يقال ورد في القراءة الشاذة: إذا قمتم إلى الصلاة وأتمموا حديثهم، أو يقال: أنا ترك ظاهر هذه الآية لو ردد خبر الواحد على خلافه، قال: أما القراءة الشاذة فمردودة قطعاً، لأننا إن جوزنا ثبوت قرآن غير منقول بالتواتر لزم الطعن في كل القرآن، وهو أن يقال: إن القرآن كان أكثر مما هو الآن بكثير إلا أنه لم ينقل، وأيضا فلأن معرفة أحوال الوضوء من أعظم ما عبه به البلوى، ومن أشد الأمور التي يحتاج كل أحد إلى معرفتها، فلو كان ذلك قرآنا لامتنع بقاؤه في حيز الشنوذ، وأما التمسك بخبر الواحد فقال: هذا يقتضى نسخ القرآن بالخبر، وذلك لا يجوز. قال الفقهاء: إن كلمة «إذا» لا تفيد العموم بدليل أنه لو قال لامرأته: إذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة طلقت، ثم لو دخلت ثانيا لم تطلق ثانيا، وذلك يدل على

أن كلمة «إذا» لا تفيد العموم، وأيضا إن السيد إذا قال لعبد: إذا دخلت السوق فادخل على فلان وقل له كذا وكذا، فهذا لا يفيد الأمر بالفعل إلا مرة واحدة.

واعلم أن مذهب داود في مسألة الطلاق غير معلوم: فلعلمه يلتزم العموم، وأيضا فله أن يقول: أنا قد دللنا على أن كلمة «إذا» في هذه الآية تفيد العموم لأن التكليف الواردة في القرآن مبناها على التكرير، وليس الأمر كذلك في الصور التي ذكرتم، فإن القرائن الظاهرة دلت على أنه ليس مبنى الأمر فيها على التكرير، وأما الفقهاء فانهم استدلوا على صحة قولهم بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لكل صلاة الا يوم الفتح فإنه صلى الصلوات كلها بوضوء واحد. قال عمر رضي الله عنه: قفلت له في ذلك فقال: عمدا فعلت ذلك يا عمر.

أجاب داود بأننا ذكرنا أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن، وأيضا فهذا الخبر يدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان مواظبا على تجديد الوضوء لكل صلاة، وهذا يقتضى وجوب ذلك علينا لقوله تعالى (فاتبعوه) بقرينة أن يقال: قد جاء في هذا الخبر أنه ترك ذلك يوم الفتح، فنقول: لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه: الأول: هب أن التجديد لكل صلاة ليس بواجب لكنه مندوب، والظاهر أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يزيد في يوم الفتح في الطاعات ولا ينقص منها، لأن ذلك اليوم هو يوم اتمام النعمة عليه، وزيادة النعمة من الله تناسب زيادة الطاعات لا نقصانها. والثاني: أن الاحتياط لاشك أنه من جانبنا فيكون راجحا لقوله عليه الصلاة والسلام «دع ما يريك إلى ما لا يريك» الثالث: أن ظاهر القرآن أولى من خبر الواحد، والرابع: أن دلالة القرآن على قولنا لفظية، ودلالة الخبر الذي روته على قولكم فعلية، والدلالة القولية أقوى من الدلالة الفعلية، لأن الدلالة القولية غنية عن الفعلية ولا ينعكس، فهذا ما في هذه المسألة والله أعلم والاقوى في إثبات المذهب المشهور أن يقال: لو وجب الوضوء لكل صلاة لكان الموجب للوضوء هو القيام إلى الصلاة ولم يكن لغيره تأثير في إيجاب الوضوء، لكن ذلك باطل لأنه تعالى قال في آخر هذه الآية (أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم يجذوا ماء فميموا) أو جب التيمم على المتغوط والمجماع إذا لم يجد الماء، وذلك يدل على كون كل واحد منهما سببا لوجوب الطهارة عند وجود الماء، وذلك يقتضى أن يكون وجوب الوضوء قد يكون بسبب آخر سوى القيام إلى الصلاة، وذلك يدل على ما قلناه.

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أن هذه الآية هل تدل على كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة؟ والاصح أنها تدل عليه من وجهين: الأول: أنه تعالى علق فعل الصلاة على الطهور بالماء، ثم بين

أنه متى عدم لا تصح الا بالتيمم ، ولو لم يكن شرطا لما صح ذلك . الثاني : أنه تعالى إنما أمر بالصلاة مع الوضوء ، فالآتي بالصلاة بدون الوضوء تارك للمأمور به ، وتارك للمأمور به يستحق العقاب ، ولا معنى للبقاء في عهدة التكليف الا ذلك ، فاذا ثبت هذا ظهر كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة بمقتضى هذه الآية .

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله : النية شرط لصحة الوضوء والغسل . وقال أبو حنيفة رحمه الله : ليس كذلك .

واعلم أن كل واحد منهما يستدل لذلك بظاهر هذه الآية

أما الشافعي رحمه الله فإنه قال : الوضوء مأمور به ، وكل مأمور به فإنه يجب أن يكون منويا فالوضوء يجب أن يكون منويا ، واذا ثبت هذا وجب أن يكون شرطا لأنه لا قائل بالفرق ، وإنما قلنا . إن الوضوء مأمور به لقوله (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) ولا شك أن قوله (فاغسلوا وامسحوا) أمر ، وإنما قلنا : إن كل مأمور به يجب أن يكون منويا لقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) واللام في قوله (ليعبدوا) ظاهر للتعليل ، لكن تعليل أحكام الله تعالى بحال ، فوجب حملها على الباء لما عرف من جواز اقامة حروف الجر بعضها مقام بعض ، فيصير التقدير : وما أمروا إلا بأن يعبدوا الله مخلصين له الدين ، والاخلاص عبارة عن النية الخالصة ، ومتى كانت النية الخالصة معتبرة كان أصل النية معتبرا . وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في تفسير قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) فليرجع اليه في طلب زيادة الاتقان ، فثبت بما ذكرنا أن كل وضوء مأمور به ، وثبت أن كل مأمور به يجب أن يكون منويا ، فلزم القطع بأن كل وضوء يجب أن يكون منويا أقصى ما في الباب أن قولنا : كل مأمور به يجب أن يكون منويا مخصوص في بعض الصور ، لكننا إنما أثبتنا هذه المقدمة بعموم النص ، والعام حجة في غير محل التخصيص .

وأما أبو حنيفة رحمه الله فإنه احتج بهذه الآية على أن النية ليست شرطا لصحة الوضوء ، فقال : إنه تعالى أوجب غسل الاعضاء الأربعة في هذه الآية ولم يوجب النية فيها ، فإيجاب النية زيادة على النص ، والزيادة على النص نسخ ، ونسخ القرآن بخبر الواحد وبالقياس لا يجوز . وجوابنا : انا بينا أنه إنما أوجبت النية في الوضوء بدلالة القرآن .

(المسألة السادسة) قال الشافعي رحمه الله : الترتيب شرط لصحة الوضوء ، وقال مالك وأبو حنيفة رحمه الله : ليس كذلك ، احتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية على قوله من وجوه :

الأول: أن قوله (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) يقتضى وجوب الابتداء بغسل الوجه لأن الفاء للتعقيب، وإذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره لأنه لا قائل بالفرق. فان قالوا: فاء التعقيب إنما دخلت في جملة هذه الأعمال فجرى الكلام مجرى أن يقال: إذا قمتم إلى الصلاة فأتموا بمجموع هذه الأفعال.

قلنا: فاء التعقيب إنما دخلت على الوجه لأن هذه الفاء ملتصقة بذكر الوجه، ثم إن هذه الفاء بواسطة دخولها على الوجه دخلت على سائر الأعمال، وعلى هذا دخول الفاء في غسل الوجه أصل، ودخولها على مجموع هذه الأفعال تبع لدخولها على غسل الوجه، ولا منافاة بين إيجاب تقديم غسل الوجه وبين إيجاب مجموع هذه الأفعال، فنحن اعتبرنا دلالة هذه الفاء في الأصل والتبع، وأنتم ألغيتموها في الأصل واعتبرتموها في التبع، فكان قولنا أولى

(والوجه الثانى) أن نقول: وقعت البداءة في الذكر بالوجه، فوجب أن تقع البداءة به في العمل لقوله (فاستقم كما أمرت) ولقوله عليه الصلاة والسلام «ابدؤا بما بدأ الله به» وهذا الخبر وإن ورد في قصة الصفا والمروة إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أقصى ما في الباب أنه مخصوص في بعض الصور لكن العام حجة في غير محل التخصيص، والثالث: أنه تعالى ذكر هذه الأعضاء لاعلى وفق الترتيب المعتبر في الحس، ولاعلى وفق الترتيب المعتبر في الشرع، وذلك يدل على أن الترتيب واجب. بيان المقدمة الأولى أن الترتيب المعتبر في الحس أن يبدأ من الرأس نازلاً إلى القدم، أو من القدم صاعداً إلى الرأس، والترتيب المذكور في الآية ليس كذلك، وأما الترتيب المعتبر في الشرع فهو أن يجمع بين الأعضاء المغسولة، ويفرد المسووحة عنها، والآية ليست كذلك، فانه تعالى أدرج المسووح في أثناء المغسولات. إذا ثبت هذا فنقول: هذا يدل على أن الترتيب واجب، والدليل عليه أن إهمال الترتيب في الكلام مستقبح، فوجب تنزيه كلام الله تعالى عنه، ترك العمل به فيما إذا صار ذلك محتملاً للتنبيه على أن ذلك الترتيب واجب، فيبقى في غير هذه الصورة على وفق الأصل. الرابع: أن إيجاب الوضوء غير معقول المعنى، وذلك يقتضى وجوب الاتيان به على الوجه الذى ورد في النص، بيان المقام الأول من وجوه: أحدها: أن الحدث يخرج من موضع والغسل يجب من موضع آخر وهو خلاف المعقول، وثانيها: أن أعضاء المحدث طاهرة لقوله تعالى (إنما المشركون نجس) وكلمة إنما للحصر، وقوله عليه الصلاة والسلام «المؤمن لا ينجس حياً ولا ميتاً» وتطهير الطاهر محال. وثالثها: أن الشرع أقام التيمم مقام الوضوء، ولا شك أنه ضد النظافة والوضوء، ورابعها: أن الشرع أقام المسح على الخفين مقام

الغسل ، ومعلوم أنه لا يفيد البتة في نفس العضو نظافة ، وخامسها : أن الماء الكدر العفن يفيد الطهارة ، وماء الورد لا يفيدها ، ثبت بهذا أن الوضوء غير معقول المعنى ، وإذا ثبت هذا وجب الاعتماد فيه على مورد النص ، لاحتمال أن يكون الترتيب المذكور معتبراً إما لمحض التعبد أو لحكم خفية لانعرفها ، فلهذا السبب أوجبنا رعاية انترتيب المعتبر المذكور في أركان الصلاة ، بل ههنا أولى ، لأنه تعالى لما ذكر أركان الصلاة في كتابه مرتبة وذكر أعضاء الوضوء في هذه الآية مرتبة فلما وجب الترتيب هناك فههنا أولى

واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية على قوله فقال : الواو لا توجب الترتيب ، فكانت الآية خالية عن إيجاب الترتيب . فلو قلنا بوجوب الترتيب كان ذلك زيادة على النص ، وهو نسخ وهو غير جائز .

وجوابنا : أننا ندلالة الآية على وجوب الترتيب من جهات آخر غير التمسك بأن الواو توجب الترتيب والله أعلم .

(المسألة السابعة) موالاته أفعال الوضوء ليست شرطاً لصحته في القول الجديد للشافعي رحمه الله ، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله ، وقال مالك رحمه الله : إنه شرط . لنا أنه تعالى أوجب هذه الاعمال ، ولا شك أن إيجابها قدر مشترك بين إيجابها على سبيل الموالاته وإيجابها على سبيل التراخي ثم إنه تعالى حكم في آخر هذه الآية بأن هذا القدر يفيد حصول الطهارة ، وهو قوله (ولكن يريد ليظهركم) فثبت أن الوضوء بدون الموالاته يفيد حصول الطهارة ، فوجب أن نقول بجواز الصلاة بها لقوله عليه الصلاة والسلام «مفتاح الصلاة الطهارة» .

(المسألة الثامنة) قال أبو حنيفة رحمه الله : الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء ، وقال الشافعي رحمه الله لا ينقض ، احتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية فقال : ظاهرها يقتضي الاتيان بالوضوء لكل صلاة على ما ينبت ذلك فيما تقدم ، ترك العمل به عند ما لم يخرج الخارج النجس من البدن فيبقى معمولا به عند خروج الخارج النجس ، والشافعي رحمه الله عول على ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وصلى ولم يزد على غسل أثر محاجمه .

(المسألة التاسعة) قال مالك رحمه الله : لا وضوء في الخارج من السبيلين إذا كان غير معتاد وسلم في دم الاستحاضة ، وقال ربيعة : لا وضوء أيضا في دم الاستحاضة ، لنا التمسك بعموم الآية .

(المسألة العاشرة) قال أبو حنيفة رحمه الله : الفهقهة في الصلاة المشتملة على الركوع

والسجود تنقض الوضوء ، وقال الباقرن : لاتنقض ، ولأى حنيفة رحمه الله التمسك بعموم الآية على ماقررناه

(المسألة الحادية عشرة) قال الشافعى رحمه الله : لمس المرأة ينقض الوضوء ، وقال أبو حنيفة رحمه الله لاينقضه . للشافعى أن يتمسك بعموم الآية ، قال : وهذا العموم متأكد بظاهر قوله تعالى (أولامستم النساء) وحجة الخصم خبر واحد ، أوقياس ، فلا يصير معارضاه .

(المسألة الثانية عشرة) مس الفرج ينقض الوضوء عند الشافعى رحمه الله ، وقال أبو حنيفة رحمه الله لا ينقضه ، للشافعى رحمه الله أن يتمسك بعموم الآية ، وهذا العموم متأكد بقوله عليه الصلاة والسلام «من مس ذكره فليتوضأ» والخبر الذى يتمسك به الخصم على خلاف عموم الآية فكان الترجيح معنا .

(المسألة الثالثة عشرة) لو كان على بدنه أو وجهه نجاسة فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل هل يصح وضوؤه؟ مارأيت هذه المسألة موضوعة فى كتب أصحابنا . والذى أقوله : إنه يكفى لأنه أمر بالغسل فى قوله (فاغسلوا) وقد أتى به فيخرج عن العهدة لأنه عند احتياجه إلى التبريد والتنظيف لو نوى فانه يصح وضوؤه ، كذاهنا . وأيضا قال عليه الصلاة والسلام «لكل امرئ مانوى» وهذا الانسان نوى فيجب أن يحصل له المنوى والله أعلم

(المسألة الرابعة عشرة) لو وقف تحت ميزاب حتى سال عليه الماء ونوى رفع الحدث هل يصح وضوؤه أم لا؟ يمكن أن يقال : لا يصح ، لأنه أمر بالغسل ، والغسل عمل وهو لم يأت بالعمل ، ويمكن أن يقال : يصح لأن الغسل عبارة عن الفعل المفضى إلى الانفسال ، والوقوف تحت الميزاب يفضى إلى الانفسال فكان ذلك الوقوف غسلا .

(المسألة الخامسة عشرة) اذا غسل هذه الأعضاء ثم بعد ذلك تقشرت الجلدة عنها فلاشك أن ماظهر تحت الجلدة غير مغسول ، إنما المغسول هو تلك الجلدة وقد تقلصت وسقطت .

(المسألة السادسة عشرة) الغسل عبارة عن إمرار الماء على العضو ، فلو رطب هذه الأعضاء ولكن ماسال الماء عليها لم يكف ، لأن الله تعالى أمر بإمرار الماء على العضو ، وفى غسل الجنابة احتمال أن يكفى ذلك ، والفرق أن المأمور به فى الوضوء الغسل ، وذلك لا يحصل إلا عند إمرار الماء ، وفى الجنابة المأمور به الطهر ، وهو قوله (ولكن يريد ليطهركم) وذلك حاصل بمجرد الترطيب .

(المسألة السابعة عشرة) لو أخذ الثلج وأمره على وجهه ، فان كان الهواء حارا يذيب الثلج



ويسيل جاز، وإن كان بخلافه لم يجز خلافا لمالك والأوزاعي. لنا أن قوله (فاغسلوا) يقتضى كونه مأمورا بالغسل، وهذا لا يسمى غسلا، فوجب أن لا يجزى.

(المسألة الثامنة عشرة) التلث في أعمال الوضوء سنة لا واجب، إنما الواجب هو المرة الواحدة، والدليل عليه أنه تعالى أمر بالغسل فقال (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم) وماهية الغسل تدخل في الوجود بالمرة الواحدة، ثم إنه تعالى رتب على هذا القدر حصول الطهارة فقال (ولكن يريد ليظركم) فثبت أن المرة الواحدة كافية في صحة الوضوء ثم تأكد هذا بما روى أنه صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ثم قال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به.

(المسألة التاسعة عشرة) السواك سنة، وقال داود: واجب ولكن تركه لا يقدح في الصلاة. لنا أن السواك غير مذكور في الآية، ثم حكم بحصول الطهارة بقوله (ولكن يريد ليظركم) وإذا حصلت الطهارة حصل جواز الصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام «مفتاح الصلاة الطهارة»

(المسألة العشرون) التسمية في أول الوضوء سنة، وقال أحمد وإسحق: واجبة، وإن تركها عمداً بطلت الطهارة. لنا أن التسمية غير مذكورة في الآية، ثم حكم بحصول الطهارة وقد سبق تقريره هذه الدلالة، ثم تأكد هذا بما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال «من توضأ فذكر اسم الله عليه كان طهوراً لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهوراً لأعضائه وضوئه»

(المسألة الحادية والعشرون) قال بعض الفقهاء: تقديم غسل اليدين على الوضوء واجب، وعندنا أنه سنة وليس بواجب، والاستدلال بالآية كما قررناه في السواك وفي التسمية.

(المسألة الثانية والعشرون) حد الوجه من مبدأ سطح الجبهة إلى منتهى الذقن طولاً، ومن الأذن إلى الأذن عرضاً، ولفظ الوجه مأخوذ من المواجهة فيجب غسل كل ذلك.

(المسألة الثالثة والعشرون) قال ابن عباس رضى الله عنهما: يجب إيصال الماء إلى داخل العين، وقال الباقر لا يجب، حجة ابن عباس أنه وجب غسل كل الوجه لقوله (فاغسلوا وجوهكم) والعين جزء من الوجه، فوجب أن يجب غسله. حجة الفقهاء أنه تعالى قال في آخر الآية (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) ولا شك أن في إدخال الماء في العين حرجاً والله أعلم.

(المسألة الرابعة والعشرون) المضمضة والاستنشاق لا يجبان في الوضوء والغسل عند الشافعي رحمه الله، وعند أحمد وإسحق رحمهما الله واجبان فيهما، وعند أبي حنيفة رحمه الله واجب في الغسل، غير واجب في الوضوء. لنا أنه تعالى أوجب غسل الوجه، والوجه هو الذى يكون مواجهاً وداخل الأنف والفم غير مواجهاً فلا يكون من الوجه.

إذا ثبت هذا فنقول : إيصال الماء إلى الأعضاء الأربعة يفيد الطهارة لقوله (ولكن يريد ليظهركم) والطهارة تفيد جواز الصلاة كما بيناه .

(المسألة الخامسة والعشرون) غسل البياض الذي بين العذار والاذن واجب عند أبي حنيفة ومحمد والشافعي رحمهم الله ، وقال أبو يوسف رحمه الله لا يجب . لنا أنه من الوجه ، والوجه يجب غسله بالآية ، ولأننا جمعنا على أنه يجب غسله قبل نبات الشعر ، فحيلولة الشعر بينه وبين الوجه لا تسقط كالجبهة لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب أيضا بعده .

(المسألة السادسة والعشرون) قال الشافعي رحمه الله : يجب إيصال الماء إلى ماتحت اللحية الخفيفة ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لا يجب . لنا أن قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) يوجب غسل الوجه ، والوجه اسم للجلدة الممتدة من الجبهة إلى الذقن ، ترك العمل به عند كثافة اللحية عملا بقوله (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وعند خفة اللحية لم يحصل هذا الحرج ، فكانت الآية دالة على وجوب غسله .

(المسألة السابعة والعشرون) هل يجب امرار الماء على ما نزل من اللحية عن حد الوجه وعلى الخارج منها إلى الأذنين عرضا ؟ للشافعي رحمه الله فيه قولان : أحدهما : أنه يجب . والثاني : أنه لا يجب ، وهو قول مالك وأبي حنيفة والمزني . حجة الشافعي رحمه الله أنا توافقنا على أن في اللحية الكثيفة لا يجب إيصال الماء إلى منابت الشعور وهي الجلد ، وإنما أسقطنا هذا التكليف لآنا أفتنا ظاهر اللحية مقام جلدة الوجه في كونه وجها ، وإذا كان ظاهر اللحية يسمى وجها والوجه يجب غسله بالتمام بدليل قوله (فاغسلوا وجوهكم) لزم بحكم هذا الدليل إيصال الماء إلى ظاهر جميع اللحية .

(المسألة الثامنة والعشرون) لو نبت للمرأة لحية يجب إيصال الماء إلى جلدة الوجه وإن كانت تلك اللحية كثيفة ، وذلك لأن ظاهر الآية يدل على وجوب غسل الوجه ، والوجه عبارة عن الجلدة الممتدة من مبدأ الجبهة إلى منتهى الذقن ، تركنا العمل به في حق الرجال دفعا للحرج ، ولحية المرأة نادرة فتبقى على الأصل .

واعلم أنه يجب إيصال الماء إلى ماتحت الشعر الكثيف في خمسة مواضع : العنققة ، والحاجبان والشاربان ، والعذاران ، وأهداب العينين ، لأن قوله (فاغسلوا وجوهكم) يدل على وجوب غسل كل جلد الوجه ، ترك العمل به في اللحية الكثيفة دفعا للحرج ، وهذه الشعور خفيفة فلا حرج في إيصال الماء إلى الجلدة ، فوجب أن تبقى على الأصل .

(المسألة التاسعة والعشرون) قال الشعبي : ما أقبل من الاذن معدود من الوجه فيجب غسله مع الوجه ، وما أدر منه فهو معدود من الرأس فيمسح ، وعندنا الاذن ليست البتة من الوجه إذ الوجه ما به المواجهة ، والاذن ليست كذلك .

(المسألة الثلاثون) قال الجمهور : غسل اليدين إلى المرفقين واجب معهما ، وقال مالك وزفر رحمهما الله : لا يجب غسل المرفقين ، وهذا الخلاف حاصل أيضاً في قوله (وأرجلكم إلى الكعبين) حجة زفر أن كلمة «إلى» لاتناه الغاية ، وما يجعل غاية للحكم يكون خارجاً عنه كما في قوله (ثم أتوا الصيام إلى الليل) فوجب أن لا يجب غسل المرفقين .

والجواب من وجهين : الأول : أن حد الشيء قد يكون منفصلاً عن المحدود بمقطع محسوس ، وههنا يكون الحد خارجاً عن المحدود ، وهو كقوله (ثم أتوا الصيام إلى الليل) فإن النهار منفصل عن الليل انفصلاً محسوساً لأن انفصال النور عن الظلمة محسوس ، وقد لا يكون كذلك كقولك : بعثت هذا الثوب من هذا الطرف إلى ذلك الطرف ، فإن طرف الثوب غير منفصل عن الثوب بمقطع محسوس .

إذا عرفت هذا فنقول : لاشك أن امتياز المرفق عن الساعد ليس له مفصل معين ، وإذا كان كذلك فليس إيجاب الغسل إلى جزء أولى من إيجابه إلى جزء آخر ، فوجب القول بإيجاب غسل كل المرفق .

(الوجه الثاني من الجواب) سلينا أن المرفق لا يجب غسله ، لكن المرفق اسم لما جاوز طرف العظم ، فانه هو المكان الذي يرتق به أى يتكأ عليه ، ولانزاع في أن ما وراء طرف العظم لا يجب غسله ، وهذا الجواب اختيار الزجاج والله أعلم .

(المسألة الحادية والثلاثون) الرجل إن كان أقطع ، فإن كان أقطع مما دون المرفق وجب عليه غسل ما بقى من المرفق لأن قوله (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) يتمضى وجوب غسل اليدين إلى المرفقين ، فإذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقي بحكم الآية ، وأما إن كان أقطع مما فوق المرفقين لم يجب شيء لأن محل هذا التكليف لم يبق أصلاً ، وأما إذا كان أقطع من المرفق قال الشافعي رحمه الله : يجب إمساس الماء لطرف العظم ، وذلك لأن غسل المرفق لما كان واجبا والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين ، فإذا وجب إمساس الماء للملتقى العظمين وجب إمساس الماء لطرف العظم الثاني لا محالة .

(المسألة الثانية والثلاثون) تقديم النبي على اليسرى مندوب وليس بواجب ، وقال أحمد :

هو واجب . لنا أنه تعالى ذكر الأيدي والأرجل ولم يذكر فيه تقديم اليمنى على اليسرى ، وذلك يدل على أن الواجب هو غسل اليدين بأي صفة كان والله أعلم .

(المسألة الثالثة والثلاثون) السنة أن يصب الماء على الكف بحيث يسيل الماء من الكف إلى المرفق ، فان صب الماء على المرفق حتى سال الماء إلى الكف ، فقال بعضهم : هذا لا يجوز لأنه تعالى قال (وأيديكم إلى المرافق) فجعل المرافق غاية الغسل ، فجعله مبدأ الغسل خلاف الآية فوجب أن لا يجوز . وقال جمهور الفقهاء : انه لا يخل بصحة الوضوء إلا أنه يكون تركاً للسنة .

(المسألة الرابعة والثلاثون) لو نبت من المرفق ساعدان وكفان وجب غسل الكل لعموم قوله (وأيديكم إلى المرافق) كما انه لو نبت على الكف أصبح زائدة فانه يجب غسلها بحكم هذه الآية .

(المسألة الخامسة والثلاثون) قوله تعالى (إلى المرافق) يقتضى تحديد الأمر لاتحديد المأمور به ، يعنى أن قوله (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) أمر بغسل اليدين إلى المرفقين ، فإيجاب الغسل محدود بهذا الحد ، فبقي الواجب هو هذا القدر فقط ، أما نفس الغسل فغير محدود بهذا الحد لأنه ثبت بالأخبار أن تطويل الغرة سنة مؤكدة .

(المسألة السادسة والثلاثون) قال الشافعى رحمه الله : الواجب فى مسح الرأس أقل شىء يسمى مسحاً للرأس ، وقال مالك : يجب مسح الكل ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : الواجب مسح ربع الرأس . حجة الشافعى أنه لو قال : مسحت المنديل ، فهذا لا يصدق إلا عند مسحه بالكلية أما لو قال : مسحت يدي بالمنديل فهذا يكفى فى صدقه مسح اليدين بجزء من أجزاء ذلك المنديل .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (وامسحوا برؤوسكم) يكفى فى العمل به مسح اليد بجزء من أجزاء الرأس ، ثم ذلك الجزء غير مقدر فى الآية ، فان أوجبنا تقديره بمقدار معين لم يمكن تعيين ذلك المقدار لإبدليل مغاير لهذه الآية ، فيلزم صيرورة الآية بمجمله وهو خلاف الأصل ، وان قلنا : انه يكفى فيه إيقاع المسح على أى جزء كان من أجزاء الرأس كانت الآية مبينة مفيدة ، ومعلوم أن حمل الآية على حمل تبقى الآية معه مفيدة أولى من حملها على حمل تبقى الآية معه بمجمله ، فكان المصير إلى ما قلناه أولى . وهذا استنباط حسن من الآية .

(المسألة السابعة والثلاثون) لا يجوز الاكتفاء بالمسح على العمامة ، وقال الأوزاعى والثورى وأحمد : يجوز . لنا أن الآية دالة على أنه يجب المسح على الرأس ، ومسح العمامة ليس مسحاً للرأس

واحتجوا بما روى أنه عليه الصلاة والسلام مسح على العمامة .

جوابنا : لعله مسح قدر الفرض على الرأس والبقية على العمامة .

(المسألة الثامنة والثلاثون) اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما ، فنقل القفال في تفسيره عن ابن عباس وأنس بن مالك وعكرمة والشعبي وأبي جعفر محمد بن علي الباقر : أن الواجب فيهما المسح ، وهو مذهب الامامية من الشيعة . وقال جمهور الفقهاء والمفسرين : فرضهما الغسل ، وقال داود الأصفهاني : يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من أئمة الزيدية . وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري : المكلف مخير بين المسح والغسل .

حجة من قال بوجوب المسح مبنى على القراءتين المشهورتين في قوله (وأرجلكم) فقرأ ابن كثير وحزمة وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر عنه بالجر ، وقرأ نافع وابن عامر وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب ، فنقول : أما القراءة بالجر فهي تقتضي كون الأرجل معطوفة على الرؤوس ، فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الأرجل .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذا كسر على الجوار كما في قوله : جحر ضب خرب ، وقوله

كبير أناس في بحار مزمل

قلنا : هذا باطل من وجوه : الأول : أن الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي قد يتحمل لأجل الضرورة في الشعر ، وكلام الله يجب تنزيهه عنه . وثانيها : أن الكسر إنما يصار إليه حيث يحصل الأمن من الالتباس كما في قوله : جحر ضب خرب ، فان من المعلوم بالضرورة أن الحرب لا يكون نعتاً للضب بل للجر ، وفي هذه الآية الأمن من الالتباس غير حاصل . وثالثها : أن الكسر بالجوار إنما يكون بدون حرف العطف ، وأما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب ، وأما القراءة بالنصب فقالوا أيضاً : إنها توجب المسح ، وذلك لأن قوله (وامسحوا برؤوسكم) فروسكم في محل النصب ولكنها مجرورة بالياء ، فإذا عطفت الأرجل على الرؤوس جاز في الأرجل النصب عطفاً على محل الرؤوس ، والجر عطفاً على الظاهر ، وهذا مذهب مشهور للنحاة .

إذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه يجوز أن يكون عامل النصب في قوله (وأرجلكم) هو قوله (وامسحوا) ويجوز أن يكون هو قوله (فاغسلوا) لكن العاملان إذا اجتماعاً على معمول واحد كان لإعمال الأقرب أولى ، فوجب أن يكون عامل النصب في قوله (وأرجلكم) هو قوله (وامسحوا) ثبت أن قراءة (وأرجلكم) بنصب اللام توجب المسح أيضاً ، فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح ، ثم قالوا : ولا يجوز دفع ذلك بالأخبار لأنها بأسرها من باب الآحاد ، ونسخ القرآن

بخبر الواحد لا يجوز .

واعلم أنه لا يمكن الجواب عن هذا إلا من وجهين : الأول : أن الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل ، والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس ، فكان الغسل أقرب إلى الاحتياط فوجب المصير إليه ، وعلى هذا الوجه يجب القطع بأن غسل الرجل يقوم مقام مسحها ، والثاني : أن فرض الرجلين محدود إلى الكعبين ، والتحديد إنما جاء في الغسل لافي المسح ، والقوم أجابوا عنه بوجهين : الأول : أن الكعب عبارة عن العظم الذي تحت مفصل القدم ، وعلى هذا التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين ، والثاني : أنهم سلموا أن الكعبين عبارة عن العظمين الناتين من جانبي الساق ، إلا أنهم التزموا أنه يجب أن يمسح ظهور القدمين إلى هذين الموضعين ، وحينئذ لا يبقى هذا السؤال .

(المسألة التاسعة والثلاثون) مذهب جمهور الفقهاء أن الكعبين عبارة عن العظمين الناتين من جانبي الساق ، وقالت الامامية وكل من ذهب إلى وجوب المسح : إن الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب البقر والغنم موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم ، وهو قول محمد بن الحسن رحمه الله . وكان الأصمعي يختار هذا القول ويقول : الطرفان الناتان يسميان المنجمين . هكذا رواه القفال في تفسيره .

حجة الجمهور وجوه : الأول : أنه لو كان الكعب ما ذكره الامامية لكان الحاصل في كل رجل كعباً واحداً ، فكان ينبغي أن يقال : وأرجلكم إلى الكعب ، كما أنه لما كان الحاصل في كل يديهما مرفقاً واحداً لا جرم قال (وأيديكم إلى المرافق) والثاني : أن العظم المستدير الموضوع في المفصل شيء خفي لا يعرفه إلا المشرحون ، والعظمان الناتان في طرفي الساق محسوسان معلومان لكل أحد ، ومناط التكليف العامة يجب أن يكون أمراً ظاهراً ، لا أمراً خفياً . الثالث : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «ألصقوا الكعب بالكعب» ولا شك أن المراد ما ذكرناه . الرابع : أن الكعب مأخوذ من الشرف والارتفاع ، ومنه جارية كاعب إذا تأثديها ، ومنه الكعب لكل ماله ارتفاع . حجة الامامية : أن اسم الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود في أرجل جميع الحيوانات ، فوجب أن يكون في حق الإنسان كذلك ، وأيضا المفصل يسمى كعباً ، ومنه كعوب الرمح لمفاصله ، وفي وسط القدم مفصل ، فوجب أن يكون الكعب هو هو .

والجواب : أن مناط التكليف الظاهرة يجب أن يكون شيئاً ظاهراً ، والذي ذكرناه أظهر ، فوجب أن يكون الكعب هو هو .

(المسألة الأربعون) أثبت جمهور الفقهاء جواز المسح على الخفين، وأطبقت الشيعة والخوارج على إنكاره، واحتجوا بأن ظاهر قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) يقتضى إما غسل الرجلين أو مسحهما، والمسح على الخفين ليس مسحاً للرجلين ولا غسلًا لهما، فوجب أن لا يجوز بحكم نص هذه الآية، ثم قالوا: إن القائلين بجواز المسح على الخفين إنما يعولون على الخبر، لكن الرجوع إلى القرآن أولى من الرجوع إلى هذا الخبر، ويبدل عليه وجوه: الأول: أن نسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز، والثاني: أن هذه الآية في سورة المائدة، وأجمع المفسرون على أن هذه السورة لا منسوخ فيها البتة إلا قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله) فإن بعضهم قال: هذه الآية منسوخة، وإذا كان كذلك امتنع القول بأن وجوب غسل الرجلين منسوخ، والثالث: أن خبر المسح على الخفين بتقدير أنه كان مقدماً على نزول الآية كان خبر الواحد منسوخاً بالقرآن، ولو كان بالعكس كان خبر الواحد ناسخاً للقرآن، ولا شك أن الأول أولى لوجوه: الأول: أن ترجيح القرآن المتواتر على خبر الواحد أولى من العكس، وثانيها: أن العمل بالآية أقرب إلى الاحتياط، وثالثها: أنه قد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «إذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإلا فردوه» وذلك يقتضى تقديم القرآن على الخبر، ورابعها: أن قصة معاذ تقتضى تقديم القرآن على الخبر.

(الوجه الرابع) في بيان ضعف هذا الخبر: أن العلماء اختلفوا فيه، فعن عائشة رضی الله عنها أنها قالت: لأن تقطع قدمي أحب إلى من أن أمسح على الخفين، وعن ابن عباس رضی الله عنهما أنه قال: لأن أمسح على جلد حمار أحب إلى من أن أمسح على الخفين، وأما مالك فاحدى الروایتين عنه أنه أنكر جواز المسح على الخفين، ولا نزاع أنه كان في علم الحديث كالشمس الطالعة، فلولا أنه عرف فيه ضعفاً وإلا لما قال ذلك، والرواية الثانية عن مالك أنه ما أباح المسح على الخفين للقيم، وأباحه للسافر مهما شاء من غير تقدير فيه.

وأما الشافعي وأبو حنيفة وأكثر الفقهاء فانهم جوزوه للسافر ثلاثة أيام لياليها من وقت الحدث بعد اللبس. وقال الحسن البصرى: ابتدأه من وقت لبس الخفين، وقال الأوزاعي وأحمد: يعتبر وقت المسح بعد الحدث، قالوا: فهذا الاختلاف الشديد بين الفقهاء يدل على أن الخبر ما بلغ مبلغ الظهور والشهرة، وإذا كان كذلك وجب القول بأن هذه الأقوال لما تعارضت تساقطت، وعند ذلك يجب الرجوع إلى ظاهر كتاب الله تعالى. الخامس: أن الحاجة إلى معرفة جواز المسح على الخفين حاجة عامة في حق كل المكلفين، فلو كان ذلك مشروعاً لعرفه الكل، وبلغ

## وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا

مبلغ التواتر، ولما لم يكن الأمر كذلك ظهر ضعفه، فهذا جملة كلام من أنكر المسح على الخفين .  
وأما الفقهاء فقالوا: ظهر عن بعض الصحابة القول به ولم يظهر من الباقي إنكار، فكان ذلك  
إجماعاً من الصحابة، فهذا أقوى ما يقال فيه . وقال الحسن البصرى : حدثني سبعون من أصحاب  
الرسول صلى الله عليه وسلم أنه مسح على الخفين، وأما إنكار ابن عباس رضى الله عنهما فروى أن  
عكرمة روى ذلك عنه، فلما سئل ابن عباس عنه فقال: كذب على . وقال عطاء: كان ابن عمر  
يخالف الناس في المسح على الخفين لكنه لم يمت حتى وافقهم، وأما عائشة رضى الله عنها فروى أن  
شريح بن هانئ قال: سألتها عن مسح الخفين فقالت: اذهب الى علي فاسأله فإنه كان مع الرسول  
صلى الله عليه وسلم في أسفاره، قال: فسألته فقال امسح، وهذا يدل على أن عائشة تركت  
ذلك الإنكار .

(المسألة الحادية والأربعون) رجل مقطوع اليدين والرجلين سقط عنه هذان الفرضان  
وبقى عليه غسل الوجه ومسح الرأس . فإن لم يكن معه من يوضئه أو ييممه يسقط عنه ذلك أيضاً،  
لأن قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين) مشروط بالقدرة عليه لاحالة، فاذا  
فانت القدرة سقط التكليف، فهذا جملة ما يتعلق من المسائل بآية الوضوء .

قوله تعالى (وإن كنتم جنبا فاطهروا) قال الزجاج: معناه فطهروا، إلا أن التاء تدغم في  
الطاء لانهما من مكان واحد، فاذا أدغمت التاء في الطاء سكن أول الكلمة فزيد فيها ألف الوصل  
ليبتدأ بها . فقيل: اطهروا .

واعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية الطهارة الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى، وهي  
الغسل من الجنابة وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) حصول الجنابة سبباً : الأول : نزول المني، قال عليه الصلاة والسلام  
«إنما الماء من الماء» والثاني : التقاء الختانين، وقال زيد بن ثابت ومعاذ وأبو سعيد الخدرى:  
لا يجب الغسل إلا عند نزول الماء . لنا قوله عليه الصلاة والسلام «إذا التقى الختانان وجب الغسل»  
واعلم أن ختان الرجل هو الموضع الذي يقطع منه جلدة القلفة، وأما ختان المرأة فاعلم أن  
شفرها محيطان بثلاثة أشياء: ثقبه في أسفل الفرج وهي مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد،  
وثقبه أخرى فوق هذه مثل إحليل الذكر وهي مخرج البول لاغير، والثالث فوق ثقبه البول موضع



ختانها، وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرف الديك، وقطع هذه الجلدة هو ختانها، فإذا غابت الحشفة حاذى ختانها ختانه.

(المسألة الثانية) قوله (فاطهروا) أمر بالطهارة على الاطلاق بحيث لم يكن مخصوصا بعضو معين دون عضو، فكان ذلك أمرا بتحصيل الطهارة في كل البدن على الاطلاق، ولأن الطهارة الصغرى لما كانت مخصوصة ببعض الأعضاء لا جرم ذكر الله تعالى تلك الأعضاء على التعيين، فههنا لما لم يذكر شيئا من الأعضاء على التعيين علم أن هذا الأمر أمر بطهارة كل البدن.

واعلم أن هذا التطهير هو الاغتسال كما قال في موضع آخر (ولاجنبا لإلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) (المسألة الثالثة) ذلك غير واجب في الغسل، وقال مالك رحمه الله: واجب. لنا أن قوله (فاطهروا) أمر بتطهير البدن، وتطهير البدن لا يعتبر فيه ذلك بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الاغتسال من الجنابة قال «أما أنا فأحشى على رأسي ثلاث حثيات خفيفات من الماء فإذا أنا قد طهرت» أثبت حصول الطهارة بدون ذلك، فدل على أن التطهير لا يتوقف على ذلك.

(المسألة الرابعة) لا يجوز للجنب مس المصحف. وقال داود: يجوز. لنا قوله (فاطهروا) فدل على أنه ليس بطاهر، وإلا لكان ذلك أمرا بتطهير الطاهر وإنه غير جائز، وإذا لم يكن طاهرا لم يجز له مس المصحف لقوله تعالى (لا يمسه إلا المطهرون).

(المسألة الخامسة) لا يجب تقديم الوضوء على الغسل، وقال أبو ثور وداود: يجب. لنا أن قوله (فاطهروا) أمر بالتطهير، والتطهير حاصل بمجرد الاغتسال، ولا يتوقف على الوضوء بدليل قوله عليه الصلاة والسلام «أما أنا فأحشى على رأسي ثلاث حثيات فإذا أنا قد طهرت».

(المسألة السادسة) قال الشافعي رحمه الله: المضمضة والاستنشاق غير واجبين في الغسل، وقال أبو حنيفة رحمه الله: هما واجبان.

حجة الشافعي قوله عليه الصلاة والسلام «أما أنا فأحشى على رأسي ثلاث حثيات فإذا أنا قد طهرت» وحجة أبي حنيفة الآية والخبر. أما الآية فقوله تعالى (فاطهروا) وهذا أمر بأن يطهروا أنفسهم، وتطهير النفس لا يحصل إلا بتطهير جميع أجزاء النفس، ترك العمل به في الأجزاء الباطنة التي يتعذر تطهيرها، وداخل الفم والأنف يمكن تطهيرها، فوجب بقاؤهما تحت النص، وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «بلوا الشعر وانقوا البشرة» فإن تحت كل شعرة جنابة» فقوله «بلوا الشعر» يدخل فيه الأنف لأن في داخله شعرا، وقوله «وانقوا البشرة» يدخل فيه جلدة داخل الفم.

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ

(المسألة الرابعة) شعر الرأس إن كان مفتولا مشدودا بعضه ببعض نظر ، فإن كان ذلك يمنع من وصول الماء إلى جلدة الرأس وجب نقضه ، وقال مالك لا يجب ، وإن كان لا يمنع لم يجب وقال النخعي : يجب . لنا أن قوله (فاطهروا) عبارة عن إيصال الماء إلى جميع أجزاء البدن ، فإن كان شد بعض الشعور ببعض مانعا منه وجب إزالة ذلك الشد ليزول ذلك المانع ، فإن لم يكن مانعا منه لم يجب إزالته ، لأن ما هو المقصود قد حصل فلا حاجة إليه .

(المسألة الثامنة) قال الأكرهون : لارتتيب في الغسل ، وقال اسحق : يجب البداءة بأعلى البدن لنا أن قوله (فاطهروا) أمر بالتطهير المطلق ، وذلك حاصل بإيصال الماء إلى كل البدن ، فإذا حصل التطهير وجب أن يكون كافياً في الخروج عن العهدة .

قوله تعالى ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء﴾ وفيه مسائل .

(المسألة الأولى) يجوز للمريض أن يتيمم لقوله تعالى (وإن كنتم مرضى أو على سفر) ولا يجوز أن يقال : إنه شرط فيه عدم الماء ، لأن عدم الماء يبيح التيمم ، فلامعنى لضمه إلى المرض ، وإنما يرجع قوله (فلم تجدوا ماء) إلى المسافر .

(المسألة الثانية) المرض على ثلاثة أقسام : أحدها : أن يخاف الضرر والتلف ، فههنا يجوز التيمم بالاتفاق . الثاني : أن لا يخاف الضرر ولا التلف ، فههنا قال الشافعي : لا يجوز التيمم ، وقال مالك وداود يجوز ، ووجهها أن قوله (وإن كنتم مرضى) يتناول جميع أنواع المرض . الثالث : أن يخاف الزيادة في العلة وبقاء المرض ، فههنا يجوز له التيمم على أصح قولى الشافعي رحمه الله . وبه قال مالك وأبو حنيفة رحمهما الله ، والدليل عليه عموم قوله (وإن كنتم مرضى) الرابع : أن يخاف بقاء شئ على شئ من أعضائه ، قال في الجديد : لا يتيمم . وقال في القديم يتيمم ، وهو الأصح لأنه هو المطابق للآية .

(المسألة الثالثة) إن كان المرض المانع من استعمال الماء حاصلًا في بعض جسده دون بعض ، فقال الشافعي رحمه الله : إنه يغسل ما لا ضرر عليه ثم يتيمم ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : إن كان

أكثر البدن صحيحا غسل الصحيح دون التيمم ، وان كان أكثره جريحا يكفيه التيمم . حجة الشافعي رحمه الله الاخذ بالاحتياط ، وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن الله تعالى جعل المرض أحد أسباب جواز التيمم ، والمرضى اذا كان حالا في بعض أعضائه فهو مريض فكان داخل تحت الآية (المسألة الرابعة) لو ألقى على موضع التيمم لصوقا يمنع وصول الماء الى البشرة ولا يخاف من نزع ذلك اللصوق التلف ، قال الشافعي رحمه الله : يلزمه نزع اللصوق عند التيمم حتى يصل التراب اليه ، وقال الآكثرون : لا يجب . حجة الشافعي رعاية الاحتياط ، وحجة الجمهور أن مدار الامر في التيمم على التخفيف وازالة الحرج على ما قال تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) فايجاب نزع اللصوق حرج ، فوجب أن لا يجب .

(المسألة الخامسة) يجوز التيمم في السفر القصير ، وقال بعض المتأخرين من أصحابنا : لا يجوز . لنا أن قوله تعالى (أو على سفر) مطلق وليس فيه تفصيل أن السفر هل هو طويل أو قصير ، ولقائل أن يقول : إنا اذا قلنا السفر الطويل والقصير سبيان للرخصة لكون لفظ السفر مطلقا ووجب أن نقول : المرض الخفيف والشديد سبيان للرخصة لكون لفظ المرض مطلقا ، ويدل أيضا على أن السفر القصير يبيح التيمم ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه انصرف من قومه فبلغ موضعا مشرفا على المدينة فدخل وقت العصر فطلب الماء للوضوء فلم يجد فجعل يتيمم ، فقال له مولاه : أتتيمم وها هي تنظر إليك جدران المدينة ! فقال : أو أعيش حتى أبلغها ، وتيمم وصلى ، ودخل المدينة والشمس حية بيضاء وما أعاد الصلاة .

(المسألة السادسة) المسافر إذا كان معه ماء ويخاف العطش جاز له أن يتيمم لقوله تعالى في آخر الآية (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) ولأن فرض الوضوء سقط عنه إذا أضر بماله ، بدليل أنه إذا لم يجد الماء إلا بشئ كثير لم يجب عليه الوضوء ، فاذا أضر بنفسه كان أولى .

(المسألة السابعة) إذا كان معه ماء وكان حيوان آخر عطشاناً مشرفاً على الهلاك يجوز له التيمم لأن ذلك الماء واجب الصرف إلى ذلك الحيوان ، لأن حق الحيوان مقدم على الصلاة ، ألا ترى أنه يجوز له قطع الصلاة عند إشراف صبي أو أعمى على غرق أو حرق ، فاذا كان كذلك كان ذلك الماء كالمعدوم ، فدخل حيثئذ تحت قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) .

(المسألة الثامنة) إذا لم يكن معه ماء ولكن كان مع غيره ماء ، ولا يمكنه أن يشتري إلا بالغبن الفاحش جاز التيمم له : لأن قوله (وما جعل عليكم في الدين من حرج) رفع عنه تحمل الغبن الفاحش ، وحيثئذ يكون كالفارق للماء فيدخل تحت قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) وكذا القول إذا كان يباع

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

الماء بشئ المثل لكنه لا يجد ذلك الثمن ، أو كان معه ذلك الثمن لكنه يحتاج إليه حاجة ضرورية ، فأما إذا كان واجداً لثمن المثل ولم يكن به إليه حاجة ضرورية فهنا يجب شراء الماء .

(المسألة التاسعة) إذا وهب منه ذلك الماء هل يجوز له التيمم ، قال أصحابنا : يجوز له التيمم ولا يجب عليه قبول ذلك الماء ، لأن المنة في قبول الهبة شاقة ، وأنا أتعجب منهم فأنهم لما جعلوا

هذا القدر من الحرج سبباً لجواز التيمم فلم لم يجدوا خوف زيادة الألم في المرض سبباً لجواز التيمم (المسألة العاشرة) إذا أعير منه الدلو والرشاء ، فهنا الأكثر من قالوا : لا يجوز له التيمم ، لأن

المنة في هذه الاعارة قليلة ، وكان هذا الانسان واجدا للماء من غير حرج فلم يجوز له التيمم لأن قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) دليل على أنه يشترط لجواز التيمم عدم وجدان الماء .

(المسألة الحادية عشرة) قوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) كناية عن قضاء الحاجة ، وأكثر العلماء ألحقوا به كل ما يخرج من السيلين سواء كان معتاداً أو نادراً لدلالة الأحاديث عليه .

(المسألة الثانية عشر) قال الشافعي رحمه الله : الاستنجاء واجب إما بالماء وإما بالأحجار وقال أبو حنيفة رحمه الله : غير واجب .

حجة الشافعي قوله : فليستج بثلاثة أحجار ، وحجة أبي حنيفة أنه تعالى قال (أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا) أوجب عند المجيء من الغائط الوضوء أو التيمم

ولم يوجب غسل موضع الحدث ، وذلك يدل على أنه غير واجب . (المسألة الثالثة عشرة) لمس المرأة ينقض الوضوء عند الشافعي رحمه الله ، ولا ينقض عند

أبي حنيفة رحمه الله . (المسألة الرابعة عشرة) ظاهر قوله (أو لامستم النساء) يدل على انتقاض وضوء اللامس ، أما

انتقاض وضوء الملبوس فغير مأخوذ من الآية ، بل إنما أخذ من الخبر ، أو من القياس الجلي . قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً) وفيه مسائل ، وهي محصورة في نوعين :

أحدهما : الكلام في أن الماء المطهر ماهو ؟ والثاني : الكلام في أن التيمم كيف هو ؟ أما النوع الأول ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الوضوء بالماء المسخن جائز ولا يكره ، وقال مجاهد : يكره . لنا وجهان : الأول : قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) والغسل عبارة عن إمرار الماء على العضو وقد أتى به

فيخرج عن المهدة . الثاني : أنه قال ( فلم تجدوا ماء فتيمموا ) علق جواز التيمم بفقدان الماء ، وههنا لم يحصل فقدان الماء ، فوجب أن لا يجوز التيمم .

( المسألة الثانية ) قال أصحابنا : الماء اذا قصد تشميسه في الاناء كره الوضوء به ، وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله : لا يكره . حجة أصحابنا ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « من اغتسل بماء مشمس فأصابه وضع فلا يلومن الا نفسه » ومن أصحابنا من قال : لا يكره ذلك من جهة الشرع ، بل من جهة الطب . وحجة أبي حنيفة رحمه الله انه أمر بالغسل في قوله ( فاغسلوا وجوهكم ) وهذا غسل فيكون كافيا ، الثاني انه واجد للماء فلم يجزله التيمم .

( المسألة الثالثة ) لا يكره الوضوء بما فضل عن وضوء المشرك ، وكذا لا يكره الوضوء بالماء الذى يكون في أواني المشركين . وقال احمد واسحق لا يجوز . لنا أنه أمر بالغسل وقد أتى به ولأنه واجد للماء فلا يتيمم . وروى أنه عليه الصلاة والسلام توفى من مزادة مشركة ، وتوفى عمر رضى الله عنه من ماء في جرة نصرانية .

( المسألة الرابعة ) يجوز الوضوء بماء البحر . وقال عبدالله بن عمرو بن العاص لا يجوز . لنا أنه أمر بالغسل وقد أتى به ، ولان شرط جواز التيمم عدم الماء ، ومن وجد ماء البحر فقد وجد الماء .

( المسألة الخامسة ) قال الشافعى رحمه الله : لا يجوز الوضوء بنبذ التمر . وقال أبو حنيفة رحمه الله : يجوز ذلك في السفر . حجة الشافعى قوله ( فلم تجدوا ماء فتيمموا ) أوجب الشارع عند عدم الماء التيمم ، وعند الخصم يجوز له انترك للتيمم بل يجب ، وذلك بأن يتوضأ بنبذ التمر ، فكان ذلك على خلاف الآية ، فان تمسكوا بقصة الجن قلنا : قيل ان ذلك كأن ماء نبذت فيه تمرات لازالة الملوحة ، وأيضا فقصة الجن كانت بمكة وسورة المائدة آخر منازل من القرآن ، فجعل هذا ناسخا لذلك أولى .

( المسألة السادسة ) ذهب الاوزاعى والاصم إلى أنه يجوز الوضوء والغسل بجميع المائعات الطاهرة . وقال الآكثرون : لا يجوز . لنا أن عند عدم الماء أوجب الله التيمم ، وتجزئ الوضوء بسائر المائعات يبطل ذلك . احتجوا بأن قوله تعالى ( فاغسلوا وجوهكم ) أمر بمطلق الغسل ، وإمرار المائع على العضو يسمى غسلا كقول الشاعر :

فياحسنها إذ يغسل الدمع كلها

وإذا كان الغسل اسما للقدر المشترك بين ما يحصل بالماء وبين ما يحصل بسائر المائعات كان قوله ( فاغسلوا ) إذنا في الوضوء بكل المائعات .

قلنا : هذا مطلق ، والدليل الذي ذكرناه مقيد ، وحمل المطلق على المقيد هو الواجب .

(المسألة السابعة) قال الشافعي رحمه الله : الماء المتغير بالزعفران تغيرا فاحشا لا يجوز الوضوء به . وقال أبو حنيفة رحمه الله يجوز : حجة الشافعي أن مثل هذا الماء لا يسمى ماء على الإطلاق فواجده غير واجد للماء ، فوجب أن يجب عليه التيمم ، وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن واجده واجد للماء لأن الماء المتغير بالزعفران ماء موصوف بصفة معينة ، فكان أصل الماء موجودا لاحالة ، فواجده يكون واجدا للماء ، فوجب أن لا يجوز التيمم لقوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) علق جواز التيمم بعدم الماء .

(المسألة الثامنة) الماء الذي تغير وتعفن بطول المكث طاهر طهور بدليل قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) علق جواز التيمم على عدم الماء وهذا الماء المتعفن ماء ، فوجب أن لا يجوز التيمم عند وجوده .

(المسألة التاسعة) قال مالك وداود : الماء المستعمل في الوضوء يبقى طاهرا طهورا ، وهو قول قديم للشافعي رحمه الله ، والقول الجديد للشافعي أنه لم يبق طهورا ولكنه طاهر ، وهو قول محمد بن الحسن . وقال أبو حنيفة رحمه الله في أكثر الروايات انه نجس . حجة مالك أن جواز التيمم معاق على عدم وجدان الماء ، وهو قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) وواجد الماء المستعمل واجد للماء ، فوجب أن لا يجوز التيمم ، وإذا لم يجر التيمم جازله التوضؤ ، لأنه لا قائل بالفرق . وأيضاً قال تعالى (وأنزلنا من السماء ماء طهورا) والظهور هو الذي يتكرر منه هذا الفعل كالضحوك والقنول والأكل والشروب ، والتكرار إنما يحصل إذا كان المستعمل في الطهارة يجوز استعماله فيها مرة أخرى .

(المسألة العاشرة) قال مالك : الماء إذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير الماء بتلك النجاسة بقى طاهراً طهوراً سواء كان قليلاً أو كثيراً ، وهو قول أكثر الصحابة والتابعين . وقال الشافعي رحمه الله : إن كان أقل من القلتين ينجس . وقال أبو حنيفة : إن كان أقل من عشرة في عشرة ينجس . حجة مالك أن الله جعل في هذه الآية عدم الماء شرطاً لجواز التيمم ، وواجد هذا الماء الذي فيه النزاع واجد للماء ، فوجب أن لا يجوز له التيمم . أقصى ما في الباب أن يقال : هذا المعنى موجود عند صيرورة الماء القليل متغيرا ، إلا أنا نقول : العام حجة في غير محل التخصيص ، وأيضاً قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) أمر بمطلق الغسل ، ترك العمل به في سائر المسائعات وفي الماء القليل الذي تغير بالنجاسة ، فيبقى حجة في الباقي . وقال مالك رحمه الله : ثم تأيد التمسك بهذه الآية بقوله

عليه الصلاة والسلام «خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه» ولا يعارض هذا بقوله عليه الصلاة والسلام «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا» لأن القرآن أولى من خبر الواحد، والمنطوق أولى من المفهوم.

(المسألة الحادية عشرة) يجوز الوضوء بفضل ماء الجنب. وقال أحمد وإسحق: لا يجوز بفضل ماء المرأة إذا خلت به. وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب. لنا قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) وواجد هذا الماء واجد للماء فلم يجز له التيمم، وإذا لم يجز له ذلك جاز له الوضوء لأنه لا قائل بالفرق.

(المسألة الثانية عشرة) أسأر السباع طاهرة مطهرة، وكذا سؤر الحمار. وقال أبو حنيفة رحمه الله: نجسة. لنا أن واجد هذا السؤر واجد للماء فلم يجز له التيمم، ولأن قوله (فاغسلوا) يتناول جميع أنواع الماء على ما تقدم تقرير هذين الوجهين.

(المسألة الثالثة عشرة) الماء إذا بلغ قلتين ووقعت فيه نجاسة غير مغيرة بقي طاهرا طهورا عند الشافعي رحمه الله. وقال أبو حنيفة رحمه الله ينجس. لنا أنه واجد للماء فلم يجز له التيمم، ولأنه أمر بالغسل وقد أتى به نخرج عن العهدة:

(المسألة الرابعة عشرة) الماء الذي تفتت الأوراق فيه، للناس فيه تفاصيل، لكن هذه الآية دالة على كونه طاهرا مطهرا ما لم يزل عنه اسم الماء المطلق، وبالجملة فهذه الآية دالة على أنه كلما بقي اسم الماء المطلق كان طاهرا طهورا.

(النوع الثاني) من المسائل المستخرجة من هذه الآية من مسائل التيمم.

(المسألة الأولى) قال الشافعي وأبو حنيفة والأكثرون رحمهم الله: لا بد في التيمم من النية، وقال زفر رحمه الله لا يجب. لنا قوله تعالى (فتيمموا) والتيمم عبارة عن القصد، فدل على أنه لا بد من النية.

(المسألة الثانية) قال الشافعي وأبو حنيفة: يجب تيمم اليدين إلى المرفقين، وعن علي وابن عباس إلى الرسغين، وعن مالك إلى الكوعين، وعن الزهري إلى الآباط.

لنا: اليد اسم لهذا العضو إلى الآباط فقوله (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) يقتضي المسح إلى الآباطين، تركنا العمل بهذا النص في العضدين لأننا نعلم أن التيمم بدل عن الوضوء. ومبناه على التخفيف بدليل أن الواجب تطهير أعضاء أربعة في الوضوء، وفي التيمم الواجب تطهير عضوين وتأكد هذا المعنى بقوله تعالى في آية التيمم (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) فإذا كان العضدان

غير معتبرين في الوضوء فبأن لا يكونا معتبرين في التيمم أولى ، وإذا خرج العضدان عن ظاهر النص بهذا الدليل بقى اليدان إلى المرفقين فيه ، فالحاصل انه تعالى إنما ترك تقييد التيمم في اليدين بالمرفقين لأنه بدل عن الوضوء ، فتقييده بهما في الوضوء يغني عن ذكر هذا التقييد في التيمم .

(المسألة الثالثة) يجب استيعاب العضوين في التيمم . ونقل الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه إذا يمم إلا أكثر جاز .

لنا قوله (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) والوجه واليد اسم لجملة هذين العضوين ، وذلك لا يحصل إلا بالاستيعاب ، ولقائل أن يقول : قد ذكرتم في قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم) ان الباء تقييد التبعض فكذا هنا .

(المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمه الله : إذا وضع يده على الأرض فما لم يعلق بيده شيء من الغبار لم يجزه ، وهو قول أبي يوسف رحمه الله . وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله يجزئه . لنا قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) وكلمة «منه» تدل على التمسح بشيء من ذلك التراب كما أن من قال : فلان يمسح من الدهن أفاد هذا المعنى ، وقد بالغنا في تقرير هذا في تفسير آية التيمم من سورة النساء والله أعلم .

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله : لا يجوز التيمم إلا بالتراب الخالص ، وهو قول أبي يوسف رحمه الله . وقال أبو حنيفة رحمه الله : يجوز بالتراب وبالرمل وبالخزف المدقوق والجص والنورة والزرنيخ .

لنا ما روى أن ابن عباس قال : الصعيد هو التراب ، وأيضا التيمم طهارة غير معقولة المعنى ، فوجب الاقتصار فيه على مورد النص ، والنص المفصل إنما ورد في التراب . قال عليه الصلاة والسلام «التراب طهور للمسلم ولولم يجد الماء عشر حجج» وقال «جعلت لي الأرض مسجدا وتراها طهورا» والله أعلم .

(المسألة السادسة) لو وقف على مهب الرياح فسفت الرياح التراب عليه فأمر يده عليه أولم يمر ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله أنه لا يكفي . وقال بعض المحققين يكفي ، لأنه لما وصل الغبار إلى أعضائه ثم أمر الغبار على تلك الأعضاء فقد قصد إلى استعمال الصعيد الطيب في أعضائه فكان كافيا .

(المسألة السابعة) المذهب أنه إذا يممه غيره صح ، وقيل لا يصح لأن قوله (فتيمموا) أمر



له بالفعل ولم يوجد .

(المسألة الثامنة) قال الشافعي رحمه الله : لا يجوز التيمم إلا بعد دخول وقت الصلاة . وقال أبو حنيفة رحمه الله يجوز .

لنا قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة) إلى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) والقيام إلى الصلاة إنما يكون بعد دخول وقتها .

(المسألة التاسعة) إذا ضرب رجله حتى ارتفع عنه غبار قال أبو حنيفة رحمه الله : يجوز له أن يتيمم ، وقال أبو يوسف رحمه الله لا يجوز . حجة أبي يوسف قوله تعالى (فتيمموا صعيدا طيبا) والغبار المنفصل عن التراب لا يقال إنه صعيد طيب ، فوجب أن لا يجزى .

(المسألة العاشرة) لا يجوز التيمم بتراب نجس لقوله تعالى (فتيمموا صعيدا طيبا) والنجس لا يكون طيبا .

(المسألة الحادية عشرة) قال الشافعي رحمه الله : المسافر إذا لم يجد الماء بقره لم يجز له التيمم إلا بعد الطلب عن اليمين واليسار ، وإن كان هناك واد هبط إليه ، وإن كان جبل صعده . وقال أبو حنيفة رحمه الله : إذا غلب على ظنه عدم الماء لم يجب طلبه .

لنا قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) جعل عدم وجدان الماء شرطاً لجواز التيمم ، وعدم الوجدان مشروط بتقديم الطلب ، فدل هذا على أنه لا بد من تقديم الطلب .

(المسألة الثانية عشرة) لا يصح الطلب إلا بعد دخول وقت الصلاة ، فإن طلب قبله يلزمه الطلب ثانياً بعد دخول الوقت ، إلا أن يحصل عنده يقين أن الأمر بقي كما كان ولم يتغير .

لنا قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة) إلى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) فقوله (إذا قمتم إلى الصلاة) عبارة عن دخول الوقت ، فوجب أن يكون قوله (فلم تجدوا) عبارة عن عدم الوجدان بعد دخول الوقت ، وعدم الوجدان بعد دخول الوقت مشروط بحصول الطلب بعد دخول الوقت ، فعلينا أنه لا بد من الطلب بعد دخول الوقت .

(المسألة الثالثة عشرة) لا خلاف في جواز التيمم بدلا عن الوضوء . وأما التيمم بدلا عن الغسل في حق الجنب فمن علي وابن عباس جوازه ، وهو قول أكثر الفقهاء . وعن عمر وابن مسعود أنه لا يجوز .

لنا أن قوله : إما أن يكون محتصا بالجماع أو يدخل فيه الجماع ، فوجب جواز التيمم بدلا عن الغسل لقوله (أو لا تستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا)

(المسألة الرابعة عشرة) قال الشافعي رحمه الله: لا يجمع بالتيمم بين فرضين وإن لم يحدث كما في الوضوء. وقال أحمد: يجمع بين الفوائت ولا يجمع بين صلاتي وقتين.  
حجة الشافعي: قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) إلى قوله (وإن كنتم جنبا فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا) وجه الاستدلال به أن ظاهره يقتضي الأمر بكل وضوء عند كل صلاة إن وجد الماء، وبالتيمم إن فقد الماء، ترك العمل به في الوضوء لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيبقى في التيمم على مقتضى ظاهر الآية.

(المسألة الخامسة عشرة) قال الشافعي رحمه الله: إذا لم يجد الماء في أول الوقت ويتوقع وجدانه في آخر الوقت جاز له التيمم في أول الوقت. وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: بل يؤخر الصلاة إلى آخر الوقت.

حجة الشافعي: قوله (إذا قمتم إلى الصلاة) إلى قوله (فلم تجدوا ماء) وقوله (إذا قمتم إلى الصلاة) ليس المراد منه القيام إلى الصلاة، بل المراد دخول وقت الصلاة. وهذا يدل على أن عند دخول الوقت إذا لم يجد الماء جاز له التيمم،

(المسألة السادسة عشرة) إذا وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلاة بطل تيممه. وقال أبو موسى الأشعري والشعبي: لا يبطل.

لنا قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة) إلى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) شرط عدم وجدان الماء بجواز الشروع في الصلاة بالتيمم، ومن وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلاة فقد فاته هذا الشرط فوجب أن لا يجوز له الشروع في الصلاة بذلك التيمم.

(المسألة السابعة عشرة) لو فرغ من الصلاة ثم وجد الماء لا يلزمه إعادة الصلاة. قال طاوس: يلزمه لنا قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة) إلى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) جوز له الشروع في الصلاة بالتيمم عند عدم وجدان الماء، وقد حصل ذلك، فوجب أن يكون سبباً لخروجه عن عهدة التكليف، لأن الاتيان بالمأمور به سبب، للأجزاء.

(المسألة الثامنة عشرة) لو وجد الماء في أثناء الصلاة لا يلزمه الخروج منها. وبه قال مالك وأحمد خلافاً لأبي حنيفة والثوري، وهو اختيار المزني وابن شريح.

لنا أن عدم وجدان الماء يقتضي جواز الشروع في الصلاة بحكم التيمم على ما دللت الآية عليه، فقد انعقدت عليه صلته صحيحة، فإذا وجد الماء في أثناء الصلاة فنقول: ما لم يبطل صلته

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَتِمَّ نِعْمَتَهُ  
عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

لا يصير قادراً على استعمال الماء ، وما لم يصير قادراً على استعمال الماء لا تبطل صلاته ، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر ، فيكون دورا وهو باطل . والله أعلم  
(المسألة التاسعة عشرة) لو نسي الماء في رحله وتيمم وصلى ثم علم وجود الماء لزمه الاعادة على أحد قولى الشافعى رحمه الله ، وهو قول أحمد وأبى يوسف ، والقول الثانى أنه لا يلزمه ، وهو قول مالك وأبى حنيفة . حجة القول الثانى أنه عاجز عن الماء لأن عدم الماء كما أنه سبب للعجز عن استعمال الماء ، فكذلك النسيان سبب للعجز ، ثبت أنه عند النسيان عاجز فيه ، فدخل تحت قوله (فلم تجدوا ماء فتييموا) وحجة القول الأول أنه غير معذور فى ذلك النسيان .

(المسألة العشرون) إذا ضل رحله فى الرحال ففيه الخلاف المذكور ، والأولى أن لا تجب الاعادة .  
(المسألة الحادية والعشرون) إذا نسى كون الماء فى رحله ولكنه استقصى فى الطلب فلم يجده وتيمم وصلى ثم وجده ، فالأكثر على أنه تجب الاعادة لأن العذر ضعيف . وقال قوم : لا تجب الاعادة ، لأنه لما استقصى فى الطلب صار عاجزاً عن استعمال الماء فدخل تحت قوله (فلم تجدوا ماء فتييموا صعيدا طيبا) .

(المسألة الثانية والعشرون) لو صلى بالتيمم ثم وجد ماء فى بئر بجنبه يمكن استعمال ذلك الماء ، فإن كان قد علمه أولاً ثم نسيه فهو كما لو نسى الماء فى رحله ، وإن لم يكن عالماً بها قط ، فإن كان عليها علامة ظاهرة لزمه الاعادة ، وإن لم يكن عليها علامة فلا إعادة لأنه عاجز عن استعمال الماء ، فدخل تحت قوله (فلم تجدوا ماء فتييموا صعيدا طيبا) فهذا جملة الكلام فى المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الآية ، وهى مائة مسألة ، وقد كتبتها فى موضع ما كان معنا شىء من الكتب الفقهية المعتمدة ، وكان القلب مشوشا بسبب استيلاء الكفار على بلاد المسلمين . فنسأل الله تعالى أن يكفيننا شىء ، وأن يجعل كدنا فى استنباط أحكام الله من نص الله سبباً لرجحان الحسنات على السيئات انه أعز مأمول وأكرم مشول .

قوله تعالى ﴿ ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ﴾

وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) دلت الآية على أنه تعالى مرید ، وهذا متفق عليه بين الأئمة ، إلا أنهم اختلفوا في تفسير كونه مریدا ، فقال الحسن النجار : انه مرید بمعنى أنه غير مغلوب ولا مكره ، وعلى هذا التقدير فكونه تعالى «مریدا» صفة سلبية ، ومنهم من قال : انه صفة ثبوتية ، ثم اختلفوا فقال بعضهم : معنى كونه مریداً لأفعال نفسه أنه دعاه الداعي إلى إيجادها ، ومعنى كونه مریداً لأفعال غيره أنه دعاه الداعي إلى الأمر بها ، وهو قول الجاحظ وأبي قاسم الكعبي وأبي الحسين البصري من المعتزلة . وقال الباقر : كونه مریدا صفة زائدة على العلم ، وهو الذي سميناه بالداعي ، ثم منهم من قال : انه مرید لذاته ، وهذه هي الرواية الثانية عن الحسن النجار . وقال آخرون : انه مرید بارادة ، ثم قال أصحابنا : مرید بارادة قديمة . قالت المعتزلة البصرية : مرید بارادة محدثة لافي محلها وقالت الكرامية : مرید بارادة محدثة قائمة بذاته والله أعلم .

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة : دلت الآية على أن تكليف مالا يطابق لا يوجد لانه تعالى أخبر أنه ما جعل عليكم في الدين من حرج ، ومعلوم أن تكليف مالا يطابق أشد أنواع الحرج . قال أصحابنا : لما كان خلاف المعلوم محال الوقوع فقد لزكم ما ألزمتموه علينا .

(المسألة الثالثة) اعلم أن هذه الآية أصل كبير معتبر في الشرع ، وهو أن الأصل في المضار أن لا تكون مشروعة ، ويدل عليه هذه الآية فانه تعالى قال (ما جعل عليكم في الدين من حرج) ويدل عليه أيضا قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ويدل عليه من الأحاديث قوله عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» ويدل عليه أيضا أن دفع الضرر مستحسن في العقول فوجب أن يكون الأمر كذلك في الشرع لقوله عليه السلام «مارأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» وأما بيان أن الأصل في المنافع الاباحة فوجوه : أحدها : قوله تعالى (خلق لكم ما في الارض جميعا) وثانيها : قوله (أحل لكم الطيبات) وقد بينا أن المراد من الطيبات المستلذات والأشياء التي ينتفع بها ، وإذا ثبت هذان الأصلان فعند هذا قال نفاة القياس : لا حاجة البتة أصلا إلى القياس في الشرع ؛ لأن كل حادثة تقع لحكمها المفصل إن كان مذكورا في الكتاب والسنة فذاك هو المراد وإن لم يكن كذلك ، فان كان من باب المضار حرمانه بالدلائل الدالة على أن الأصل في المضار الحرمة ، وإن كان من باب المنافع أبحناه بالدلائل الدالة على إباحة المنافع ، وليس لأحد أن يقدر في هذين الأصلين بشيء من الأقيسة لأن القياس المعارض لهذين الأصلين يكون قياسا واقعا في مقابلة النص ، وانه مردود ، فكان باطلا .

(المسألة الرابعة) قوله (ولكن يريد ليظهمكم) اختلفوا في تفسير هذا التطهير ، فقال جمهور

أهل النظر من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله : إن عند خروج الحدث تنجس الأعضاء نجاسة حكومية ، فالمقصود من هذا التطهير إزالة تلك النجاسة الحكومية ، وهذا الكلام عندنا بعيد جداً ، وبدل عليه وجوه : الأول : قوله تعالى (إنما المشركون نجس) وكلمة «إنما» للحصر ، وهذا يدل على أن المؤمن لا تنجس أعضاؤه البتة . الثاني : قوله عليه السلام «المؤمن لا ينجس حياً ولا ميتاً» فهذا الحديث مع تلك الآية كالنص الدال على بطلان ما قالوه . الثالث : أجمعت الأمة على أن بدن المحدث لو كان رطباً فأصابه ثوب لم يتنجس ، ولو حمله إنسان وصلى لم تفسد صلاته ، وذلك يدل على أنه لا نجاسة في أعضاء المحدث . الرابع : أن الحدث لو كان يوجب نجاسة الأعضاء الأربعة ثم كان تطهير الأعضاء الأربعة يوجب طهارة كل الأعضاء لوجب أن لا يختلف ذلك باختلاف الشرائع ، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك . الخامس : أن خروج النجاسة من موضع كيف يوجب تنجس موضع آخر السادس : أن قوله (ولكن يريد ليطهركم) مذكور عقيب التيمم ، ومن المعلوم بالضرورة أن التيمم زيادة في التقدير وإزالة الوضوء والنظافة ، وأنه لا يزال شيئاً من النجاسات أصلاً ، السابع : أن المسح على الخفين قائم مقام غسل الرجلين ، ومعلوم أن هذا المسح لا يزال شيئاً البتة عن الرجلين ، الثامن : أن الذي يراد زواله إن كان من جملة الاجسام فالحس يشهد ببطلان ذلك ، وإن كان من جملة الاعراض فهو محال ، لأن انتقال الاعراض محال ، ثبت بهذه الوجوه أن الذي يقوله هؤلاء الفقهاء بعيد .

(الوجه الثاني) في تفسير هذا التطهير أن يكون المراد منه طهارة القلب عن صفة التمرد عن طاعة الله تعالى ، وذلك لأن الكفر والمعاصي نجاسة للارواح ، فإن النجاسة إنما كانت نجاسة لأنها شيء يراد نفيه وإزالته وتبعيده ، والكفر والمعاصي كذلك ، فكانت نجاسات روحانية ، وكما أن إزالة النجاسات الجسائية تسمى طهارة فكذلك إزالة هذه العقائد الفاسدة والاخلاق الباطلة تسمى طهارة ، ولهذا التأويل قال الله تعالى (إنما المشركون نجس) فجعل رأيهم نجاسة ، وقال (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) فجعل برأتهم عن المعاصي طهارة لهم . وقال في حق عيسى عليه السلام (أني متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا) فجعل خلاصه عن طعنهم وعن تصرفهم فيه تطهيراً له .

وإذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى لما أمر العبد بإيصال الماء إلى هذه الأعضاء المخصوصة وكانت هذه الأعضاء طاهرة لم يعرف العبد في هذا التكليف فائدة معقولة ، فلما انقاد لهذا التكليف كان ذلك الانقياد لمحض اظهار العبودية والانقياد للربوبية ، فكان هذا الانقياد قد أزال عن قلبه آثار التمرد فكان ذلك طهارة ، فهذا هو الوجه الصحيح في تسمية هذه الاعمال طهارة ، وتأكد

وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا  
وَأَتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٧﴾

هذا بالأخبار الكثيرة الواردة في أن المؤمن إذا غسل وجهه خرت خطاياہ من وجهه ، وكذا القول في يديه ورأسه ورجليه .

واعلم أن هذه القاعدة التي قررناها أصل معتبر في مذهب الشافعي رحمه الله ، وعليه يخرج كثير من المسائل الخلافية في أبواب الطهارة والله أعلم .

أما قوله ﴿وليتم نعمته عليكم﴾ ففيه وجهان : الأول : أن الكلام متعلق بما ذكر من أول السورة الى هنا ، وذلك لأنه تعالى أنعم في أول السورة باباحة الطيبات من المطاعم والمناكح ، ثم إنه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء فكأنه قال : إنما ذكرت ذلك لتتم النعمة المذكورة أولاً وهي نعمة الدنيا ، والنعمة المذكورة ثانياً وهي نعمة الدين . الثاني : أن المراد : وليتم نعمته عليكم أي بالترخص في التيمم والتخفيف في حال السفر والمرض ، فاستدلوا بذلك على أنه تعالى يخفف عنكم يوم القيامة بأن يعفو عن ذنوبكم ويتجاوز عن سيئاتكم .

ثم قال تعالى ﴿لعلكم تشكرون﴾ والكلام في «لعل» مذكور في أول سورة البقرة في قوله تعالى ﴿لعلكم تتقون﴾ والله أعلم .

قوله تعالى ﴿واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر هذا التكليف أردفه بما يوجب عليهم القبول والانقياد ، وذلك من وجهين : الأول : كثرة نعمة الله عليهم ، وهو المراد من قوله (واذكروا نعمة الله عليكم) ومعلوم أن كثرة النعم توجب على المنعم عليه الاشتغال بخدمة المنعم والانقياد لأوامره ونواهيہ وفيه مسألان :

﴿المسألة الأولى﴾ إنما قال (واذكروا نعمة الله عليكم) ولم يقل نعم الله عليكم ، لأنه ليس المقصود منه التأمل في أعداد نعم الله ، بل المقصود منه التأمل في جنس نعم الله لأن هذا الجنس جنس لا يقدر غير الله عليه ، فمن الذي يقدر على إعطاء نعمة الحياة والصحة والعقل والهداية والصون عن الآفات والايصال إلى جميع الخيرات في الدنيا والآخرة ، لجنس نعمة الله جنس لا يقدر عليه

غير الله ، فقوله تعالى (واذكروا نعمت الله) المراد التأمل في هذا النوع من حيث انه يمتاز عن نعمة غيره ، وذلك الامتياز هو أنه لا يقدر عليه غيره ، ومعلوم أن النعمة متى كانت على هذا الوجه كان وجوب الاشتغال بشكرها أمم وأكمل .

(المسألة الثانية) قوله (واذكروا نعمت الله) مشعر بسبق النسيان ، فكيف يعقل نسيانها مع أنها متواترة متوالية علينا في جميع الساعات والأوقات ، إلا أن الجواب عنه أنها لكثرتها وتعاقبها صارت كالامر المعتاد ، فصارت غلبة ظهورها وكثرتها سببا لوقوعها في محل النسيان ، ولهذا المعنى قال المحققون : انه تعالى إنما كان باطنا لكونه ظاهرا ، وهو المراد من قولهم : سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره ، واختفى عنها بكال نوره .

(السبب الثاني) من الأسباب التي توجب عليهم كونهم منقادين لتكليف الله تعالى هو الميثاق الذي واثقهم به ، والمواثقة المعاهدة التي قد أحكمت بالعقد على نفسه ، وهذه الآية مشابهة لقوله في أول السورة (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وللفسرين في تفسير هذا الميثاق وجوه الأول : أن المراد هو المواثيق التي جرت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينهم في أن يكونوا على السمع والطاعة في المحبوب والمكروه ، مثل مبايعته مع الانصار في أول الامر ومبايعته عامة المؤمنين تحت الشجرة وغيرهما ، ثم إنه تعالى أضاف الميثاق الصادر عن الرسول الى نفسه كما قال (ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) وقال (من يطع الرسول فقد أطاع الله) ثم إنه تعالى أكد ذلك بأن ذكرهم أنهم التزموا ذلك وقبلوا تلك التكليف وقالوا سمعنا وأطعنا ، ثم حذرهم من نقض تلك العهود والمواثيق فقال (واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور) يعني لا تنقضوا تلك العهود ولا تعزموا بقلوبكم على نقضها ، فانه ان خطر ذلك ببالكم فالله يعلم بذلك وكفى به مجازيا . والثاني : قال ابن عباس رضی الله عنهما : هو الميثاق الذي أخذه الله تعالى على بنى اسرائيل حين قالوا آمنا بالتوراة وبكل ما فيها ، فلما كان من جملة ما في التوراة البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم لزمنهم الاقرار بمحمد عليه الصلاة والسلام ، والثالث : قال مجاهد والكلبي ومقاتل : هو الميثاق الذي أخذه الله تعالى منهم حين أخرجهم من ظهر آدم عليه السلام وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بربكم .

فان قيل : على هذا القول ان بنى آدم لا يذكرون هذا العهد والميثاق فكيف يؤمرون بحفظه؟ قلنا : لما أخبر الله تعالى بأنه كان ذلك حاصلا حصل القطع بحصوله ، وحينئذ يحسن أن يأمرهم بالوفاء بذلك العهد : الرابع : قال السدي : المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية التي نصبها الله تعالى على التوحيد والشرائع ، وهو اختيار أكثر المتكلمين .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ  
قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا  
تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) هذا أيضا متصل بما قبله ،  
والمراد حثهم على الانقياد لتكليف الله تعالى .

واعلم أن التكليف وان كثرت الا أنها محصورة في نوعين : التعظيم لأمر الله تعالى ، والشفقة  
على خلق الله ، فقوله ( كونوا قوامين لله ) اشارة الى النوع الاول وهو التعظيم لأمر الله ، ومعنى القيام  
لله هو أن يقوم لله بالحق في كل ما يلزمه القيام به من اظهار العبودية وتعظيم الربوبية ، وقوله  
( شهداء بالقسط ) اشارة الى الشفقة على خلق الله وفيه قولان : الاول : قال عطاء : يقول لا تحاب  
في شهادتك أهل ودك وقرابتك ، ولا تمنع شهادتك أعداءك وأضدادك . الثاني : قال الزجاج :  
المعنى تبنون دين الله ، لأن الشاهد يبين ما يشهد عليه .

ثم قال تعالى ( ولا يجرمكم شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَنْ لَا تَعْدِلُوا ) أى لا يحملكم بغض قوم على  
أن لا تعدلوا ، وأراد أن لا تعدلوا فيهم لكنه حذف للعلم ، وفي الآية قولان : الاول : انها عامه  
والمعنى لا يحملكم بغض قوم على أن تجوروا عليهم وتجاوزوا الحد فيهم ، بل اعدلوا فيهم وإن  
أساؤا عليكم ، وأحسنوا اليهم وان بالغوا في ايماشكم ، فهذا خطاب عام ، ومعناه أمر الله تعالى  
جميع الخلق بأن لا يعاملوا أحداً إلا على سبيل العدل والانصاف ، وترك الميل والظلم  
والاعتساف ، والثاني : أنها مختصة بالكفار فانها نزلت في قريش لما صدوا المسلمين عن  
المسجد الحرام .

فان قيل : فعلى هذا القول كيف يعقل ظلم المشركين مع أن المسلمين أمروا بقتلهم وسبي  
ذرائعهم وأخذ أموالهم ؟

قلنا : يمكن ظلمهم أيضا من وجوه كثيرة : منها انهم إذا أظهروا الاسلام لا يقبلونه منهم ، ومنها  
قتل أولادهم الاطفال لاغتمام الآباء ، ومنها ايقاع المثلة بهم ، ومنها نقض عهودهم ، والقول  
الاول أولى .

ثم قال تعالى ( اعدلوا هو أقرب للتقوى ) فهاهم أولاعن أن يحملهم البغضاء على ترك العدل



وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٩﴾  
وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴿١٠﴾

ثم استأنف فصرح لهم بالأمر بالعدل تأكيداً وتشديداً، ثم ذكر لهم علة الأمر بالعدل وهو قوله (هو أقرب للتقوى) ونظيره قوله (وأن تعفوا أقرب للتقوى) أى هو أقرب للتقوى، وفيه وجهان الأول: هو أقرب إلى الاتقاء من معاصي الله تعالى، والثاني هو أقرب إلى الاتقاء من عذاب الله وفيه تنبيه عظيم على وجوب العدل مع الكفار الذين هم أعداء الله تعالى، فما الظن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم أولياؤه وأحباؤه.

ثم ذكر الكلام الذي يكون وعداً مع المطيعين ووعيداً للذنبين وهو قوله تعالى ﴿واتقوا الله إن الله خير بما تعملون﴾ يعنى أنه عالم بجميع المعلومات فلا يخفى عليه شيء من أحوالكم.

ثم ذكر وعد المؤمنين فقال تعالى ﴿وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم﴾ فالمغفرة إسقاط السيئات كما قال (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) والأجر العظيم إيصال الثواب، وقوله (لهم مغفرة وأجر عظيم) فيه وجوه: الأول: أنه قال أولاً (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فكأنه قيل: وأى شيء وعدهم؟ فقال (لهم مغفرة وأجر عظيم) الثاني: التقدير كأنه قال: وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال: لهم مغفرة وأجر عظيم، والثالث أجرى قوله (وعد) بجرى قال، والتقدير: قال الله في الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم، والرابع: أن يكون «وعد» واقعا على جملة (لهم مغفرة وأجر عظيم) أى وعدهم بهذا المجموع فان قيل: لم أخبر عن هذا الوعد مع أنه لو أخبر بالموعود به كان ذلك أقوى؟

قلنا: بل الاخبار عن كون هذا الوعد وعد الله أقوى، وذلك لأنه أضاف هذا الوعد إلى الله تعالى فقال (وعد الله) والاله هو الذى يكون قادراً على جميع المقدورات عالماً بجميع المعلومات غنياً عن كل الحاجات، وهذا يتمتع الخلف في وعده، لأن دخول الخلف إنما يكون اما للجهل حيث ينسى وعده، وإما للعجز حيث لا يقدر على الوفاء بوعده، واما للبخل حيث يمنعه البخل عن الوفاء بالوعد، وإما للحاجة، فاذا كان الاله هو الذى يكون منزهاً عن كل هذه الوجوه كان دخول الخلف في وعده محالاً، فكان الاخبار عن هذا الوعد أوكد وأقوى من نفس الاخبار عن الموعود به، وأيضاً فلأن هذا الوعد يصل إليه قبل الموت فيفيده السرور عند سكرات الموت فتسهل بسببه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ «١١»

تلك الشدائد ، وبعد الموت يسهل عليه بسببه البقاء في ظلمة القبر وفي عرصة القيامة عند مشاهدة تلك الاحوال .

ثم ذكر بعد ذلك وعيد الكفار فقال ﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم﴾

هذه الآية نص قاطع في أن الخلود ليس إلا للكفار ، لأن قوله (أولئك أصحاب الجحيم) يفيد الحصر ، والمصاحبة تقتضي الملازمة كما يقال : أصحاب الصحراء ، أى الملازمون لها .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمت الله عليكم اذم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في سبب نزول هذه الآية وجهان : الأول : ان المشركين في أول الأمر كانوا غالبين ، والمسلمين كانوا مقهورين مغلوبين ، ولقد كان المشركون أبدا يريدون إيقاع البلاء والقتل والنهب بالمسلمين ، والله تعالى كان يمنعهم عن مطلوبهم إلى أن قوى الاسلام وعظمت شوكة المسلمين فقال تعالى (اذكروا نعمت الله عليكم اذم قوم) وهو المشركون (أن يبسطوا اليكم أيديهم) بالقتل والنهب والنفي فكف الله تعالى بلطفه ورحمته أيدي الكفار عنكم أيها المسلمون ، ومثل هذا الانعام العظيم يوجب عليكم أن تتقوا معاصيه ومخالفته .

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ أى كونوا مواظبين على طاعة الله تعالى ، ولا تخافوا أحدا في إقامة طاعات الله تعالى

﴿الوجه الثاني﴾ أن هذه الآية نزلت في واقعة خاصة ثم فيه وجوه : الأول : قال ابن عباس والكلبي ومقاتل : كان النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية الى بنى عامر فقتلوا بيتر معونة إلا ثلاثة نفر : أحدهم عمرو بن أمية الضمري ، وانصرف هو وآخر معه الى النبي صلى الله عليه وسلم ليخبراه خبر القوم . فلقيا رجلين من بنى سليم معهما أمان من النبي صلى الله عليه وسلم فقتلاهوا ولم يعلما أن معهما أمانا ، فجاء قومهما يطلبون الدية ، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعمر وعثمان

## وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا

وعلى حتى دخلوا على بني النضير ، وقد كانوا عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم على ترك القتال وعلى أن يعينوه في الديارات . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : رجل من أصحابي أصاب رجلين معهما أمان مني فلزمني ديتهما ، فأريد أن تعينوني ، فقالوا اجلس حتى نطعمك ونعطيك ماتريد ، ثم هموا بالفتك برسول الله وبأصحابه ، فنزل جبريل وأخبره بذلك ، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحال مع أصحابه وخرجوا ، فقال اليهود : ان قدورنا تغلي ، فأعلمهم الرسول أنه قد نزل عليه الوحي بما عزموا عليه . قال عطاء : توامروا على أن يطرحوا عليه رجا أو حجرا ، وقيل : بل ألقوا فأخذه جبريل عليه السلام ، والثاني : قال آخرون : إن الرسول نزل منزلا وتفرق الناس عنه ، وعلق رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاحه بشجرة ، فجاء أعرابي وسل سيف رسول الله ثم أقبل عليه وقال : من يمنعك مني ؟ قال : الله ، قالها ثلاثا ، فأسقطه جبريل من يده فأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : من يمنعك مني ؟ فقال لأحد ، ثم صاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بأصحابه فأخبرهم وأبى أن يعاقبه ، وعلى هذين القولين فالمراد من قوله (اذكروا نعمت الله عليكم) تذكير نعمة الله عليهم بدفع الشر والمكروه عن نبيهم ، فانه لو حصل ذلك لكان من أعظم المحن ، والثالث روى أن المسلمين قاموا الى صلاة الظهر بالجماعة وذلك بعسفان ، فلما صلوا ندم المشركون وقالوا ليتنا أوقفنا بهم في أثناء صلاتهم ، فقيل لهم : إن للمسلمين بعدها صلاة هي أحب اليهم من أبنائهم وآبائهم ، يعنون صلاة العصر ، فهموا بأن يوقعوا بهم اذا قاموا اليها ، فنزل جبريل عليه السلام بصلاة الخوف .

(المسألة الثانية) يقال : بسط اليه لسانه اذا شتمه ، وبسط اليه يده إذا بطش به . ومعنى بسط اليد مدها الى المبطوش به ، ألا ترى أن قولهم : فلان بسيط الباع ومديد الباع بمعنى واحد ، (فكف أيديهم عنكم) أي منعهما أن تصل اليكم .

قوله تعالى (ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها : الأولى : أنه تعالى خاطب المؤمنين فيما تقدم فقال (واذكروا نعمت الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا) ثم ذكر الآن أنه أخذ الميثاق من بني إسرائيل لكنهم نقضوه وتركوا الوفاء به ، فلا تكونوا أيها المؤمنون مثل أولئك اليهود في هذا الخلق الذميمة لثلاث تصيروا مثلهم فيما نزل بهم من اللعن والذلة

والمسكنة، والثاني: أنه لما ذكر قوله (اذكروا نعمت الله عليكم إذ هم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم) وقد ذكرنا في بعض الروايات أن هذه الآية نزلت في اليهود، وأنهم أرادوا إيقاع الشر برسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما ذكر الله تعالى ذلك أتبعه بذكر فضائحهم وبيان أنهم أبدا كانوا مواظبين على نقض العهود والمواثيق، الثالث: أن الغرض من الآيات المتقدمة ترغيب المكلفين في قبول التكليف وترك التمرد والعصيان، فذكر تعالى أنه كلف من كان قبل المسلمين كما كلفهم ليعلموا أن عادة الله في التكليف والالزام غير مخصوصة بهم، بل هي عادة جارية له مع جميع عباده

(المسألة الثانية) قال الزجاج: النقيب فعيل أصله من النقب وهو الثقب الواسع، يقال فلان نقيب القوم لأنه ينقب عن أحوالهم كما ينقب عن الأسرار ومنه المناقب وهي الفضائل لأنها لا تظهر إلا بالتنقيب عنها، ونقبت الحائط أي بلغت في النقب إلى آخره، ومنه النقبه من الجرب لأنه داء شديد الدخول، وذلك لأنه يطلى البعير بالهنا فيوجد طعم القطران في لحمه، والنقبه السراويل بغير رجلين لأنه قد بولغ في فتحها ونقبتها، ويقال: كلب نقيب، وهو أن ينقب حجرته لئلا يرفع صوت نباحه، وإنما يفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقتهم ضيف.

إذا عرفت هذا فنقول: النقيب فعيل، والفعيل يحتمل الفاعل والمفعول، فإن كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن أحوال القوم المفتش عنها، وقال أبو مسلم: النقيب ههنا فعيل بمعنى مفعول يعني اختارهم على علم بهم، ونظيره أنه يقال للمضروب: ضريب، وللمقتول قتل. وقال الأصم: هم المنظور إليهم والمسند إليهم أمور القوم وتدير مصالحهم.

(المسألة الثالثة) ان بني إسرائيل كانوا اثني عشر سبطا. فاختار الله تعالى من كل سبط رجلا يكون تقييا لهم وحاكما فيهم. وقال مجاهد والكبي والسدي: ان النقباء بعثوا إلى مدينة الجبارين الذين أمر موسى عليه السلام بالقتال معهم ليقفوا على أحوالهم ويرجعوا بذلك إلى نبيهم موسى عليه السلام، فلما ذهبوا إليهم رأوا أجراما عظيمة وقوة وشوكة فهابوا ورجعوا فحدثوا قومهم، وقد نهاهم موسى عليه السلام أن يحدوهم، فنكثوا الميثاق إلا كالب بن يوفنا من سبط يهوذا، ويوشع ابن نون من سبط افرائيم بن يوسف، وهما اللذان قال الله تعالى فيهما (قال رجلان من الذين يخافون) الآية.

وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي  
وَعَزَّيْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ  
جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ  
السَّبِيلِ ١٢٠

قوله تعالى ﴿وقال الله إني معكم لئن أقمت الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزتموهم وأقرضتم  
الله قرضاً حسناً لا كفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾  
وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ في الآية حذف ، والتقدير : وقال الله لهم إني معكم ، إلا أنه حذف ذلك  
لاتصال الكلام بذكرهم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله ﴿إني معكم﴾ خطاب لمن ؟ فيه قولان : الأول : أنه خطاب للنبياء ، أي  
وقال الله للنبياء إني معكم . والثاني : أنه خطاب لكل نبي إسرائيل ، وكلاهما محتمل إلا أن الأول  
أولى . لأن الضمير يكون عائداً إلى أقرب المذكورات ، وأقرب المذكور هنا النبياء والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ أن الكلام قد تم عند قوله ﴿وقال الله إني معكم﴾ والمعنى إني معكم بالعلم  
والقدرة فأسمع كلامكم وأرى أفعالكم وأعلم ضمائركم وأقدر على إيصال الجزاء إليكم ، فقوله ﴿إني  
معكم﴾ مقدمة معتبرة جداً في الترغيب والترهيب ، ثم لما وضع الله تعالى هذه المقدمة الكلية ذكر  
بعدها جملة شرطية ، والشرط فيها مركب من أمور خمسة ، وهي قوله ﴿لئن أقمت الصلاة وآتيتم  
الزكاة وآمنتم برسلي وعزتموهم وأقرضتم الله قرضاً حسناً﴾ والجزاء هو قوله ﴿لا كفرن عنكم  
سيئاتكم﴾ وذلك إشارة إلى إزالة العقاب . وقوله ﴿ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ وهو  
إشارة إلى إيصال الثواب ، وفي الآية سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ لم أخرج الايمان بالرسول عن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة مع أنه مقدم عليها ؟  
والجواب : أن اليهود كانوا مقرين بأنه لا بد في حصول النجاة من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة  
إلا أنهم كانوا مصرين على تكذيب بعض الرسل ، فذكر بعد إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة أنه لا بد  
من الايمان بجميع الرسل حتى يحصل المقصود ، وإلا لم يكن لإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة  
تأثير في حصول النجاة بدون الايمان بجميع الرسل .

فَمَا نَقَضَهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَانَهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ

(والسؤال الثاني) ماعنى التعزير؟ الجواب : قال الزجاج : العزر فى اللغة الرد ، وتأويل عزرت فلاناً ، أى فعلت به مايرده عن القبيح ويزجره عنه ، ولهذا قال الأكترون : معنى قوله (وعزرتوم) أى تصرتموم ، وذلك لأن من نصر إنساناً فقد ردعنه أعداه . قال : ولو كان التعزير هو التوقير لكان قوله (وتعزروه وتوقروه) تكراراً .

(والسؤال الثالث) قوله (وأقرضتم الله قرضاً حسناً) دخل تحت إيتاء الزكاة ، فما الفائدة فى الاعدادة؟

والجواب : المراد بإيتاء الزكاة الواجبات ، وبهذا الاقراض الصدقات المندوبة ، وخصها بالذكر تنبيها على شرفها وعلو مرتبتها قال الفراء : ولو قال : وأقرضتم الله إقراضاً حسناً لكان صواباً أيضاً إلا أنه قد يقام الاسم مقام المصدر ، ومثله قوله (فتقبلها ربها بقبول حسن) ولم يقل بتقبل ، وقوله (وأنبأنا نبأاً حسناً) ولم يقل إنبأنا .

ثم قال تعالى (فن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل) أى أخطأ الطريق المستقيم الذى هو الدين الذى شرعه الله تعالى لهم .

فان قيل : من كفر قبل ذلك أيضاً فقد ضل سواء السبيل . قلنا : أجل ، ولكن الضلال بعده أظهر وأعظم لأن الكفر إنما عظم قبجه لعظم النعمة المكفورة ، فاذا زادت النعمة زاد قبج الكفر وبلغ النهاية القصوى .

ثم قال تعالى (فما نقضهم ميثاقهم لعنهم) وفيه مسألان :

(المسألة الأولى) فى نقضهم الميثاق وجوه : الأول : بتكذيب الرسل وقتل الأنبياء . الثانى : بكتماهم صفة محمد صلى الله عليه وسلم . الثالث : بمجموع هذه الأمور .

(المسألة الثانية) فى تفسير «اللعن» وجوه : الأول : قال عطاء : لعنهم أى أخرجناهم من رحمتنا . الثانى : قال الحسن ومقاتل : مسخناهم حتى صاروا قردة وخنازير . الثالث : قال ابن عباس ضربنا الجزية عليهم .

ثم قال تعالى (وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائى (قسية) بتشديد الياء بغير ألف على وزن فعيلة ، والباقون بالألف والتخفيف ، وفى قوله (قسية) وجهاً : أحدهما : أن تكون القسية بمعنى القاسية

وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ  
عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣﴾

إلا أن القسى أبلغ من القاسى ، كما يقال : قادر وقدير ، وعالم وعليم ، وشاهد وشهيد ، فكما أن  
القدير أبلغ من القادر فكذلك القسى أبلغ من القاسى ، والثانى : أنه مأخوذ من قولهم : درهم  
قسى على وزن شقى ، أى فاسد ردى . قال صاحب الكشاف : وهو أيضاً من القسوة لأن  
الذهب والفضة الخالصين فهما لين ، والمعشوش فيه ييس وصلابة ، وقرى (قسية) بكسر  
القاف للاتباع .

(المسألة الثانية) قال أصحابنا (وجعلنا قلوبهم قاسية) أى جعلناها نائمة عن قبول الحق منصرفة  
عن الانقياد للدلائل . وقالت المعتزلة (وجعلنا قلوبهم قاسية) أى أخبرنا عنها بأنها صارت قاسية  
كما يقال : فلان جعل فلانا فاسقا وعدلا .

ثم انه تعالى ذكر بعض ما هو من نتائج تلك القسوة فقال (بحرفون الكلم عن مواضعه) وهذا  
التحريف يحتمل التأويل الباطل ، ويحتمل تغيير اللفظ ، وقد بينا فيما تقدم أن الأول أولى لأن  
الكتاب المنقول بالتواتر لا يتأتى فيه تغيير اللفظ .

ثم قال تعالى ﴿ونسوا حظا مما ذكروا به﴾ قال ابن عباس : تركوا نصيبا مما أمروا به فى  
كتابهم وهو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم .

ثم قال تعالى ﴿ولا تزال تطلع على خائنة منهم﴾ وفى الخائنة وجهان : الأول : أن الخائنة  
بمعنى المصدر ، ونظيره كثير ، كالكافية والعافية ، وقال تعالى (فأهلكوا بالطاغية) أى بالطغيان . وقال  
(ليس لوقعتها كاذبة) أى كذب . وقال (لا تسمع فيها لاغية) أى لغوا . وتقول العرب : سمعت  
راغية الابل . وثاغية الشاء يعنون رغاءها ونعائها . وقال الزجاج : ويقال عافاه الله عافية ، والثانى :  
أن يقال : الخائنة صفة ، والمعنى : تطلع على فرقة خائنة أو نفس خائنة أو على فعلة ذات خيانة . وقيل :  
أراد الخائن ، والهاء للبالغة كعلامة ونسابة . قال صاحب الكشاف : وقرى على خيانة منهم .

ثم قال تعالى ﴿إلا قليلا منهم﴾ وهم الذين آمنوا كعبد الله بن سلام وأصحابه . وقيل : يحتمل  
أن يكون هذا القليل من الذين بقوا على الكفر لكنهم بقوا على العهد ولم يخونوا فيه .

ثم قال ﴿فاعف عنهم واصفح﴾ وفيه قولان : الأول : أنه منسوخ بآية السيف ، وذلك لأنه

وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ  
فَإِعْرَابِنَا يَنْبِئُهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يَنْبِئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا  
يَصْنَعُونَ «١٤»

عفو وصفح عن الكفار ، ولا شك أنه منسوخ بآية السيف .

(والقول الثاني) أنه غير منسوخ وعلى هذا القول ففي الآية وجهان : أحدهما : المعنى فاعف عن مذنبهم ولا تواخذهم بما سلف منهم ، والثاني : أنا إذا حملنا القليل على الكفار منهم الذين بقوا على الكفر فسرنا هذه الآية بأن المراد منها أمر الله رسوله بأن يعفو عنهم ويصفح عن صفات زلاتهم ماداموا باقين على العهد ، وهو قول أبي مسلم .

ثم قال تعالى (إن الله يحب المحسنين) وفيه وجهان : الأول : قال ابن عباس : إذا عفوت فأنت محسن ، وإذا كنت محسناً فقد أحبك الله . والثاني : أن المراد بهؤلاء المحسنين هم المعنيون بقوله (إلا قليلاً منهم) وهم الذين نقضوا عهد الله ، والقول الأول أولى لأن صرف قوله (إن الله يحب المحسنين) على القول الأول إلى الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه هو المأمور في هذه الآية بالعفو والصفح ، وعلى القول الثاني إلى غير الرسول ، ولا شك أن الأول أولى .

قوله تعالى (ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون)

المراد أن سبيل النصارى مثل سبيل اليهود في نقض الموائيق من عند الله ، وإنما قال (ومن الذين قالوا إنا نصارى) ولم يقل : ومن النصارى ، وذلك لأنهم إنما سموا أنفسهم بهذا الاسم ادعاءً لنصرة الله تعالى ، وهم الذين قالوا لعيسى (نحن أنصار الله) فكان هذا الاسم في الحقيقة اسم مدح ، فبين الله تعالى أنهم يدعون هذه الصفة ولكنهم ليسوا موصوفين بها عند الله تعالى ، وقوله (أخذنا ميثاقهم) أى مكتوب في الإنجيل أن يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وتنكير (الخط) في الآية يدل على أن المراد به حظ واحد ، وهو الذى ذكرناه من الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وإنما خص هذا الواحد بالذكر مع أنهم تركوا الكثير مما أمرهم الله تعالى به لأن هذا هو المعظم والمهم ، وقوله (فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء) أى ألقنا العداوة والبغضاء بهم ، يقال : أغرى



يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ  
الْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ «١٥» يَهْدِي  
بِهِ اللَّهُ مِنَ اتِّبَاعِ رِضْوَانِهِ سَبِيلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ  
وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «١٦»

فلان بفلان اذا ولع به كأنه ألصق به ، ويقال لما التصق به الشيء : الغراء ، وفي قوله (ينهم) وجهان : أحدهما : بين اليهود والنصارى . والثاني : بين فرق النصارى ، فان بعضهم يكفر بعضا إلى يوم القيامة ، ونظيره قوله (أو يلبسكم شيئا ويذيق بعضهم بأس بعض) وقوله (وسوف ينبتهم الله بما كانوا يصنعون) وعيد لهم .

قوله تعالى ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير﴾

واعلم أنه تعالى لما حكي عن اليهود وعن النصارى تقضيم العهد وتركهم ما أمروا به ، دعاهم عقيب ذلك إلى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال (يا أهل الكتاب) والمراد بأهل الكتاب اليهود والنصارى ، وإنما وحد الكتاب لأنه خرج مخرج الجنس ، ثم وصف الرسول بأمرين : الأول : أنه بين لهم كثيرا مما كانوا يخفون . قال ابن عباس : أخفوا صفة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأخفوا أمر الرجم ، ثم إن الرسول صلى الله عليه وسلم بين ذلك لهم ، وهذا معجز لأنه عليه الصلاة والسلام لم يقرأ كتاباً ولم يتعلم علماً من أحد ، ، فلما أخبرهم بأسرار ما في كتابهم كان ذلك إخباراً عن الغيب فيكون معجزاً .

﴿الوصف الثاني للرسول﴾ قوله (ويعفو عن كثير) أي لا يظهر كثيراً مما تكتمونه أتم ، وإنما لم يظهره لأنه لا حاجة إلى إظهاره في الدين ، والفائدة في ذكر ذلك أنهم يعلبون كون الرسول عالماً بكل ما يخفونه ، فيصير ذلك داعياً لهم إلى ترك الاخفاء لئلا يفتضحوا .

ثم قال تعالى ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾ وفيه أقوال : الأول : أن المراد بالنور محمد ، وبالكتاب القرآن ، والثاني : أن المراد بالنور الاسلام ، وبالكتاب القرآن . الثالث : النور

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾

والكتاب هو القرآن ، وهذا ضعيف لأن العطف يوجب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وتسمية محمد والاسلام والقرآن بالنور ظاهرة ، لأن النور الظاهر هو الذى يتقوى به البصر على إدراك الأشياء الظاهرة ، والنور الباطن أيضا هو الذى يتقوى به البصيرة على إدراك الحقائق والمعقولات .

ثم قال تعالى ﴿ يهدى به الله ﴾ أى بالكتاب المبين ﴿ من اتبع رضوانه ﴾ من كان مطلوبه من طلب الدين اتباع الدين الذى يرتضيه الله تعالى ، فأما من كان مطلوبه من دينه تقرير ما ألفه ونشأ عليه وأخذه من أسلافه مع ترك النظر والاستدلال ، فمن كان كذلك فهو غير متبع رضوان الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿ سبيل السلام ﴾ أى طرق السلامة ، ويجوز أن يكون على حذف المضاف ، أى سبيل دار السلام ، ونظيره قوله ﴿ والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيديهم ﴾ ومعلوم أنه ليس المراد هداية الاسلام ، بل الهداية الى طريق الجنة .

ثم قال ﴿ ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ﴾ أى من ظلمات الكفر الى نور الايمان ، وذلك أن الكفر يتحير فيه صاحبه كما يتحير فى الظلام ، ويهتدى بالايمان الى طرق الجنة كما يهتدى بالنور ، وقوله ﴿ باذنه ﴾ أى بتوفيقه ، والباء تتعلق بالاتباع أى اتباع رضوانه باذنه ، ولا يجوز أن تتعلق بالهداية ولا بالاخراج لأنه لا معنى له ، فدل ذلك على أنه لا يتبع رضوان الله الا من أراد الله منه ذلك .

وقوله تعالى ﴿ ويهديهم الى صراط مستقيم ﴾ وهو الدين الحق ، لأن الحق واحد لذاته ، ومتفق من جميع جهاته ، وأما الباطل ففيه كثرة ، وكلها معوجة .

قوله تعالى ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم ﴾ فى الآية سؤال ، وهو أن أحدا من النصارى لا يقول : إن الله هو المسيح بن مريم ، فكيف حكى الله عنهم ذلك مع أنهم لا يقولون به .

وجوابه : أن كثيرا من الحلولية يقولون : ان الله تعالى قد يحل في بدن إنسان معين ، أو في روحه ، وإذا كان كذلك فلا يبعد أن يقال : إن قوما من النصارى ذهبوا إلى هذا القول ، بل هذا أقرب مما يذهب اليه النصارى ، وذلك لأنهم يقولون : أن أقنوم الكلمة اتحد بعيسى عليه السلام ، فأقنوم الكلمة إما أن يكون ذاتا أو صفة ، فإن كان ذاتا فذات الله تعالى قد حلت في عيسى واتحدت بعيسى فيكون عيسى هو الاله على هذا القول . وإن قلنا : إن الأقنوم عبارة عن الصفة ، فانتقال الصفة من ذات إلى ذات أخرى غير معقول ، ثم بتقدير انتقال أقنوم العلم عن ذات الله تعالى إلى عيسى يلزم خلو ذات الله عن العلم ، ومن لم يكن عالما لم يكن إلها ، فحينئذ يكون الاله هو عيسى على قولهم ، فثبت أن النصارى وإن كانوا لا يصرحون بهذا القول إلا أن حاصل مذهبهم ليس إلا ذلك :

ثم انه سبحانه احتج على فساد هذا المذهب بقوله ﴿ قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا ﴾ وهذه جملة شرطية قدم فيها الجزاء على الشرط . والتقدير : إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا ، فمن الذي يقدر على أن يدفعه عن مراده ومقدوره ، وقوله ﴿ فمن يملك من الله شيئا ﴾ أى فمن يملك من أفعال الله شيئا ، والملك هو القدرة ، يعنى فمن الذى يقدر على دفع شيء من أفعال الله تعالى ومنع شيء من مراده . وقوله ﴿ ومن في الأرض جميعا ﴾ يعنى أن عيسى مشاكل لمن في الأرض في الصورة والخلق والجسمية والتركيب وتغيير الصفات والأحوال ، فلما سلمتم كونه تعالى خالقا لكل مدبرا لكل وجب أن يكون أيضا خالقا لعيسى .

ثم قال تعالى ﴿ والله ملك السموات والأرض وما بينهما ﴾ إنما قال ﴿ وما بينهما ﴾ بعد ذكر السموات والأرض ، ولم يقل : بينهما لأنه ذهب بذلك مذهب الصنفين والنوعين .

ثم قال ﴿ يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير ﴾ وفيه وجهان : الأول : يعنى يخلق ما يشاء ، فتارة يخلق الانسان من الذكر والأنثى كما هو معتاد ، وتارة لا من الأب والأم كما في مرق آدم عليه السلام ، وتارة من الأم لا من الأب كما في حق عيسى عليه السلام ، والثانى : يخلق ما يشاء ، يعنى أن عيسى اذا قدر صورة الطير من الطين فالله تعالى يخلق فيه اللحمية والحياة والقدرة معجزة لعيسى ، وتارة يحيى الموتى ويبرى الآمه والأبرص معجزة له ، ولا اعتراض على الله تعالى في شيء من أفعاله .

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلِ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ  
وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ «١٨»

قوله تعالى ﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه﴾ وفيه سؤال: وهو أن اليهود لا يقولون ذلك البتة، فكيف يجوز نقل هذا القول عنهم؟ وأما النصارى فأنهم يقولون، ذلك في حق عيسى لا في حق أنفسهم، فكيف يجوز هذا النقل عنهم؟

أجاب المفسرون عنه من وجوه: الأول: أن هذا من باب حذف المضاف، والتقدير نحن أبناء رسل الله، فأضيف إلى الله ما هو في الحقيقة مضاف إلى رسل الله، ونظيره قوله (ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) والثاني: أن لفظ الابن كما يطلق على ابن الصلب فقد يطلق أيضا على من يتخذ ابنا، واتخاذ ابنا بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة والمحبة، فالقوم لما ادعوا أن عناية الله بهم أشد وأكمل من عنايته بكل ماسواهم، لاجرم عبر الله تعالى عن دعواهم كمال عناية الله بهم بأنهم ادعوا أنهم أبناء الله. الثالث: أن اليهود لما زعموا أن عزيرا ابن الله، والنصارى زعموا أن المسيح ابن الله، ثم زعموا أن عزيرا والمسيح كانا منهم، صار ذلك كأنهم قالوا نحن أبناء الله، ألا ترى أن أقارب الملك اذا فاخروا إنسانا آخر فقد يقولون: نحن ملوك الدنيا، ونحن سلاطين العالم، وغرضهم منه كونهم محتضين بذلك الشخص الذي هو الملك والسلطان فكذا ههنا، والرابع: قال ابن عباس: ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود إلى دين الاسلام وخوفهم بعقاب الله تعالى فقالوا: كيف نخوفنا بعقاب الله ونحن أبناء الله وأحباؤه، فهذه الرواية انما وقعت عن تلك الطائفة، وأما النصارى فأنهم يتلون في الانجيل الذي لهم أن المسيح قال لهم: أذهب إلى أبي وأبيكم. وجملة الكلام أن اليهود والنصارى كانوا يرون لأنفسهم فضلا على سائر الخلق بسبب أسلافهم الافاضل من الانبياء حتى انتهوا في تعظيم أنفسهم إلى أن قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه.

ثم إنه تعالى أبطل عليهم دعواهم وقال ﴿قل فلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ﴾ وفيه سؤال، وهو أن حاصل هذا الكلام أنهم لو كانوا أبناء الله وأحباؤه لما عذبهم لكنه عذبهم، فهم ليسوا أبناء الله ولا أحباؤه، والاشكال عليه أن يقال: إما أن تدعوا أن الله عذبهم في الدنيا أو تدعوا أنه سيعذبهم في الآخرة، فإن كان موضع الالزام عذاب الدنيا فهذا لا يقدر في ادعائهم كونهم أحباؤه الله لأن محمدا صلى الله

عليه وسلم كان يدعى أنه هو أمته أحباء الله ، ثم إنهم ماخلوا عن محن الدنيا . انظروا إلى وقعة أحد ، وإلى قتل الحسن والحسين ، وإن كان موضع الالزام هو أنه تعالى سيعذبهم في الآخرة فالقوم ينكرون ذلك . ويجرد إخبار محمد صلى الله عليه وسلم ليس بكاف في هذا الباب ، إذ لو كان كافيا لكان مجرد اخباره بأنهم كذبوا في ادعائهم أنهم أحباء الله كافيا ، وحينئذ يصير هذا الاستدلال ضائعا .

والجواب من وجوه : الأول : أن موضع الالزام هو عذاب الدنيا ، والمعارضة يوم أحد غير لازمة لأنه يقول : لو كانوا أبناء الله وأحباؤه لما عذبهم الله في الدنيا ، ومحمد عليه الصلاة والسلام ادعى أنه من أحباء الله ولم يدع أنه من أبناء الله فزال السؤال . الثاني : أن موضع الالزام هو عذاب الآخرة ، واليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب الآخرة كما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا ( لن تمسنا النار إلا أياما معدودة ) والثالث : المراد بقوله ( قل فلم يعذبكم بذنوبكم ) فلم مسخكم ، فالمعذب في الحقيقة اليهود الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام ، إلا أنهم لما كانوا من جنس أولئك المتقدمين حسنت هذه الاضافة ، وهذا الجواب أولى لأنه تعالى لم يكن ليأمر رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحتج عليهم بشيء لم يدخل بعد في الوجود فانهم يقولون : لانسلم أنه تعالى يعذبنا ، بل الأولى أن يحتج عليهم بشيء قد وجد وحصل حتى يكون الاستدلال به قويا متينا .

ثم قال تعالى ﴿ بل أنتم بشر من خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ﴾ يعني أنه ليس لأحد عليه حق يوجب عليه أن يغفر له ، وليس لأحد عليه حق يمنعه من أن يعذبه ، بل الملك له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

واعلم أنا بينا أن مراد القوم من قولهم ( نحن أبناء الله وأحباؤه ) كمال رحمته عليهم وكمال عنايته بهم .

وإذا عرفت هذا فذهب المعتزلة أن كل من أطاع الله واحترز عن الكبائر فإنه يجب على الله عقلا إيصال الرحمة والنعمة إليه أبد الآباد ، ولو قطع عنه بعد ألوف سنة في الآخرة تلك النعم لحظة واحدة لبطلت إلهيته ولخرج عن صفة الحكمة ، وهذا أعظم من قول اليهود والنصارى : نحن أبناء الله وأحباؤه ، وكما أن قوله ( يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ) ابطال لقول اليهود ، فبأن يكون ابطلا لقول المعتزلة أولى وأكمل .

ثم قال تعالى ﴿ ولله ملك السموات والأرض وما بينهما ﴾ بمعنى من كان ملكه هكذا وقدرته هكذا فكيف يستحق البشر الضعيف عليه حقا واجبا؟ وكيف يملك الإنسان الجاهل بعبادته

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرَّسُولِ أَنَّ  
تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

قَدِيرٌ «١٩»

الناقصة ومعرفة القليلة عليه دينا . انها كبرت كلمة تخرج من أفواههم ان يقولون الا كذبا .  
ثم قال تعالى ﴿ واليه المصير ﴾ أى واليه يؤول أمر الخلق فى الآخرة لأنه لا يملك الضر والنفع  
هناك الا هو كما قال (والامر يومئذ لله)

قوله تعالى ﴿ يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا  
من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شىء قدير ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى قوله (بين لكم) وجهان : الأول : أن يقدر المبين ، وعلى هذا التقدير  
ففيه وجهان : أحدهما : أن يكون ذلك المبين هو الدين والشرايع ، وإنما حسن حذفه لأن كل  
أحد يعلم أن الرسول إنما أرسل لبيان الشرايع ، وثانيها : أن يكون التقدير بين لكم ما كنتم  
تخفون ، وإنما حسن حذفه لتقدم ذكره .

﴿ الوجه الثانى ﴾ أن لا يقدر المبين ويكون المعنى بين لكم البيان ، وحذف المفعول أكمل لأن  
على هذا التقدير يصير أعم فائدة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (بين لكم) فى محل النصب على الحال ، أى مبينا لكم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (على فترة من الرسل) قال ابن عباس : يريد على انقطاع من الانبياء ،  
يقال : فتر الشىء يفتر فتورا اذا سكنت حدته وصار أقل مما كان عليه ، وسميت المدة التى بين  
الانبياء فترة لفتور الدواعى فى العمل بتلك الشرايع .

واعلم أن قوله (على فترة) متعلق بقوله (جاءكم) أى جاءكم على حين فتور من ارسال الرسل .  
قيل : كان بين عيسى ومحمد عليهما السلام ستائة سنة أو أقل أو أكثر . وعن الكلبي كان بين موسى  
وعيسى عليهما السلام ألف وسبعائة سنة ، وألفا نبى ، وبين عيسى ومحمد عليهما السلام أربعة من  
الانبياء : ثلاثة من بنى اسرائيل ، وواحد من العرب وهو خالد بن سنان العبسى .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الفائدة فى بعثة محمد عليه الصلاة والسلام عند فترة من الرسل هى أن التغيير

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ أذكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ  
 أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴿٢٠﴾ يَا قَوْمِ ادْخُلُوا  
 الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا

خَاسِرِينَ ﴿٢١﴾

والتحريف قد تطرق إلى الشرائع المتقدمة لتفادى عهدها وطول زمانها، وبسبب ذلك اختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب، وصار ذلك عذرا ظاهرا في اعراض الخلق عن العبادات، لأن لهم أن يقولوا: يا الهنا عرفنا أنه لا بد من عبادتك ولكننا ما عرفنا كيف نعبد، فبعث الله تعالى في هذا الوقت محمدا عليه الصلاة والسلام لإزالة لهذا العذر، وهو (أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير) يعني إنما بعثنا إليكم الرسول في وقت الفترة كراهة أن تقولوا: ما جاءنا في هذا الوقت من بشير ولا نذير.

ثم قال تعالى ﴿فقد جاءكم بشير ونذير﴾ فزال هذه العلة وارتفع هذا العذر.

ثم قال ﴿والله على كل شيء قدير﴾ والمعنى أن حصول الفترة يوجب احتياج الخلق إلى بعثة الرسل، والله تعالى قادر على كل شيء، فكان قادرا على البعثة، ولما كان الخلق محتاجين إلى البعثة، والرحيم الكريم قادرا على البعثة وجب في كرمه ورحمته أن يبعث الرسل إليهم، فالمراد بقوله (والله على كل شيء قدير) الإشارة إلى الدلالة التي قررها.

قوله تعالى (وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمت الله عليكم اذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين)

واعلم أن وجه الاتصال هو أن الواو في قوله (وإذ قال موسى لقومه) واو عطف، وهو متصل بقوله (ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل) كأنه قيل: أخذ عليهم الميثاق وذكركم موسى نعم الله تعالى وأمرهم بمحاربة الجبارين تخالفوا في القول في الميثاق، وخالفوه في محاربة الجبارين. وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) انه تعالى من عليهم بأمر ثلاثة: أولها: قوله (اذ جعل فيكم أنبياء) لأنه لم يبعث في أمة ما بعث في بني إسرائيل من الأنبياء، فمنهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه

فانطلقوا معه الى الجبل ، وأيضا كانوا من أولاد يعقوب بن اسحق بن ابراهيم وهؤلاء الثلاثة بالاتفاق كانوا من أكبر الأنبياء ، وأولاد يعقوب أيضا كانوا على قول الأكثرين أنبياء ، والله تعالى أعلم موسى أنه لا يبعث الأنبياء إلا من ولد يعقوب ومن ولد اسمعيل ، فهذا الشرف حصل بمن مضى من الأنبياء ، وبالذين كانوا حاضرين مع موسى ، وبالذين أخبر الله موسى أنه سيبعثهم من ولد يعقوب واسمعيل بعد ذلك ، ولا شك أنه شرف عظيم ، وثانيها : قوله (وجعلكم ملوكا) وفيه وجوه : أحدها : قال السدي : يعني وجعلكم أحرارا تملكون أنفسكم بعد ما كنتم في أيدي القبط بمنزلة أهل الجزية فينا ، ولا يغلبكم على أنفسكم غالب ، وثانيها : ان كل من كان رسولا ونبيا كان ملكا لأنه يملك أمر أمته ويملك التصرف فيهم ، وكان نافذ الحكم عليهم فكان ملكا ، ولهذا قال تعالى (فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) وثالثها : أنه كان في أسلافهم وأخلافهم ملوك وعظما ، وقد يقال فيمن حصل فيهم ملوك : أتم ملوك على سبيل الاستعارة ، ورابعها : ان كل من كان مستقلا بأمر نفسه ومعيشته ولم يكن محتاجا في مصالحه إلى أحد فهو ملك . قال الزجاج : الملك من لا يدخل عليه أحد إلا بإذنه . وقال الصحاح : كانت منازلهم واسعة وفيها مياه جارية ، وكانت لهم أموال كثيرة وخدم يقومون بأمرهم ، ومن كان كذلك كان ملكا .

(والنوع الثالث) من النعم التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية قوله (وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين) وذلك لأنه تعالى خصهم بأنواع عظيمة من الأكرام : أحدها : أنه تعالى فلق البحر لهم ، وثانيها : أنه أهلك عدوهم وأورثهم أموالهم ، وثالثها : أنه أنزل عليهم المن والسلوى ، ورابعها : أنه أخرج لهم المياه العذبة من الحجر ، وخامسها : أنه تعالى أظل فوقهم الغمام ، وسادسها : أنه لم يجتمع لقوم الملك والنبوة كما جمع لهم ، وسابعها : أنهم في تلك الأيام كانوا هم العلماء بالله وهم أحباب الله وأنصار دينه . واعلم أن موسى عليه السلام لما ذكرهم هذه النعمة وشرحها لهم أمرهم بعد ذلك بمجاهدة العدو فقال

(يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) روى أن إبراهيم عليه السلام لما صعد جبل لبنان قال له الله تعالى : انظر فما أدركك بصرك فهو مقدس ، وهو ميراث لذريتك . وقيل : لما خرج قوم موسى عليه السلام من مصر وعدم الله تعالى إسكان أرض الشام ، وكان بنو إسرائيل يسمون أرض الشام أرض المواعيد ، ثم بعث موسى عليه السلام اثني عشر نقيبا من الأمناء ليتجسسوا لهم عن أحوال تلك الأراضي ،



فلما دخلوا تلك البلاد رأوا أجساما عظيمة هائلة . قال المفسرون : لما بعث موسى عليه السلام النقباء لأجل التجسس رأهم واحد من أولئك الجبارين فأخذهم وجعلهم في كمه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه وأتى بهم الملك . فثرهم بين يديه وقال متعجباً للملك : هؤلاء يريدون قتالنا ، فقال الملك : ارجعوا إلى صاحبكم وأخبروه بما شاهدتم ، ثم انصرف أولئك النقباء إلى موسى عليه السلام فأخبروه بالواقعة . فأمرهم أن يكتموا ما عاهدوه فلم يقبلوا قوله ، إلا رجلاً منهم ، وهما يوشع بن نون وكالب بن يوفنا ، فانهما سهلا الأمر وقالوا : هي بلاد طيبة كثيرة النعم ، والأقوام وإن كانت أجسادهم عظيمة إلا أن قلوبهم ضعيفة ، وأما العشرة الباقية فقد أوقعوا الجبن في قلوب الناس حتى أظهروا الامتناع من غزوهم ، فقالوا لموسى عليه السلام (إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون) فدعا موسى عليه السلام عليهم فعاقبهم الله تعالى بأن أبقام في التيه أربعين سنة . قالوا : وكانت مدة غيبة النقباء للتجسس أربعين يوماً فعوقبوا بالتية أربعين سنة ، ومات أولئك العصاة في التيه ، وأهلك النقباء العشرة في التيه بعقوبات غليظة . ومن الناس من قال : إن موسى وهرون عليهما السلام ماتا أيضا في التيه : ومنهم من قال : إن موسى عليه السلام بقى وخرج معه يوشع وكالب وقاتلوا الجبارين وغلبوهم ودخلوا تلك البلاد ، فهذه هي القصة والله أعلم بكيفية الأمور .

(المسألة الثانية) الأرض المقدسة هي الأرض المطهرة طهرت من الآفات . قال المفسرون : طهرت من الشرك وجعلت مسكناً وقراراً للأنبياء ، وهذا في نظر ، لأن تلك الأرض لما قال موسى عليه الصلاة والسلام (ادخلوا الأرض المقدسة) ما كانت مقدسة عن الشرك ، وما كانت مقراً للأنبياء ، ويمكن أن يجاب بأنها كانت كذلك فيما قبل .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في تلك الأرض ، فقال عكرمة والسدي وابن زيد : هي أريحا وقال الكلبي : دمشق وفلسطين وبعض الأردن ، وقيل الطور .

(المسألة الرابعة) في قوله (كتب الله لكم) وجوه : أحدها : كتب في اللوح المحفوظ أنها لكم وثانيها : وهبها الله لكم ، وثالثها : أمركم بدخولها .

فان قيل : لم قال (كتب الله لكم) ثم قال (فانها محرمة عليهم)

والجواب : قال ابن عباس : كانت هبة ثم حرمها عليهم بشؤم تردادهم وعصيانهم . وقيل : اللفظ وان كان عاما لكن المراد هو الخصوص ، فصار كأنه مكتوب لبعضهم وحرام على بعضهم . وقيل : إن الوعد بقوله (كتب الله لكم) مشروط بقاء الطاعة ، فلما لم يوجد الشرط لاجرم لم يوجد المشروط ، وقيل : إنها محرمة عليهم أربعين سنة ، فلما مضى الأربعون حصل ما كتب .

قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَنُودُهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا  
مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ ﴿٢٢﴾ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ

(المسألة الخامسة) في قوله (كتب الله لكم) فائدة عظيمة وهي أن القوم وإن كانوا جبارين إلا أن الله تعالى لما وعد هؤلاء الضعفاء بأن تلك الأرض لهم، فإن كانوا مؤمنين مقرين بصدق موسى عليه السلام علموا قطعاً أن الله ينصرهم عليهم ويسلطهم عليهم فلا بد وأن يقدموا على قتالهم من غير جبن ولا خوف ولا هلع، فهذه هي الفائدة من هذه الكلمة.

ثم قال (ولا تتردوا على أدباركم) وفيه وجهان: الأول: لا ترجعوا عن الدين الصحيح إلى الشك في نبوة موسى عليه السلام، وذلك لأنه عليه السلام لما أخبر أن الله تعالى جعل تلك الأرض لهم كان هذا وعداً بأن الله تعالى ينصرهم عليهم، فلو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكين في صدق موسى عليه السلام فيصيروا كافرين بالألوهية والنبوة.

(والوجه الثاني) المراد لا ترجعوا عن الأرض التي أمرتم بدخولها إلى الأرض التي خرجتم عنها. يروى أن القوم كانوا قد عزموا على الرجوع إلى مصر، وقوله (فتنقلبوا خاسرين) فيه وجوه: أحدها: خاسرين في الآخرة فإنه يفوتكم الثواب ويلحقكم العقاب، وثانيها: ترجعون إلى الذل وثالثها: تموتون في التيه ولا تصلون إلى شيء من مطالب الدنيا ومنافع الآخرة.

ثم أخبر الله تعالى عنهم أنهم (قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين) وفي تفسير الجبارين وجهان: الأول: الجبار فعال من جبره على الأمر بمعنى أجبره عليه، وهو العاقب الذي يجبر الناس على ما يريد، وهذا هو اختيار الفراء والزجاج. قال الفراء: لم أسمع فعلاً من أفعل إلا في حرفين وهما: جبار من أجبر، ودراك من أدرك، والثاني: أنه مأخوذ من قولهم نخلت جبارة إذا كانت طويلة مرتفعة لا تصل الأيدي إليها، ويقال: رجل جبار إذا كان طويلاً عظيماً قوياً، تشبيهاً بالجبار من النخل والقوم كانوا في غاية القوة وعظم الأجسام بحيث كانت أيدي قوم موسى ما كانت تصل إليهم، فسموهم جبارين لهذا المعنى.

ثم قال القوم (وإننا إن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون) وإنما قالوا هذا على سبيل الاستبعاد كقوله تعالى (ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط) ثم قال تعالى (قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فإذا

اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَانْكُمُ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا  
 إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾ قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنَنَدْخُلُهَا أَبَدًا مَادَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ  
 أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَهُنَا قَاعِدُونَ ﴿٢٤﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي

دخلتموه فانكم غالبون وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين ﴿  
 وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذان الرجلان هما يوشع بن نون ، وكالب بن يوفنا ، وكانا من الذين  
 يخافون الله وأنعم الله عليهما بالهداية والثقة بعون الله تعالى والاعتماد على نصرته الله . قال القفال :  
 ويجوز أن يكون التقدير : قال رجلان من الذين يخافهم بنو اسرائيل وهم الجبارون ، وهما رجلان  
 منهم أنعم الله عليهما بالايان فأما ، وقالوا هذا القول لقوم موسى تشجيعا لهم على قتالهم ، وقراءة  
 من قرأ ( يخافون ) بالضم شاهدة لهذا الوجه .

﴿المسألة الثانية﴾ في قوله ( أنعم الله عليهما ) وجهان : الأول : انه صفة لقوله ( رجلان ) ، والثاني :  
 انه اعتراض وقع في البين يؤكد ماهو المقصود من الكلام .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله ( ادخلوا عليهم الباب ) مبالغة في الوعد بالنصر والظفر ، كأنه قال :  
 متى دخلتم باب بلدهم انهزموا ولا يبقى منهم نافع نار ولا ساكن دار ، فلا تخافوهم . والله اعلم  
 ﴿المسألة الرابعة﴾ انما جزم هذان الرجلان في قولهما ( فاذا دخلتموه فانكم غالبون ) لأنهما  
 كانا جازمين بنبوة موسى عليه السلام ، فلما أخبرهم موسى عليه السلام بأن الله قال ( ادخلوا الارض  
 المقدسة التي كتب الله لكم ) لاجرم قطعاً بأن النصر لهم والغلبة حاصلة في جانبهم ، ولذلك  
 ختموا كلامهم بقولهم ( وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين ) يعني لما وعدمكم الله تعالى النصر فلا  
 ينبغي أن تصيروا خائفين من شدة قوتهم وعظم أجسامهم . بل توكلوا على الله في حصول هذا  
 النصر لكم ان كنتم مؤمنين مقرين بوجود الاله القادر ومؤمنين بصحة نبوة موسى عليه السلام  
 ثم قال تعالى ﴿ قالوا يا موسى انا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا انا  
 ههنا قاعدون ﴾ وفي قوله ( اذهب أنت وربك ) وجوه : الأول : لعل القوم كانوا مجسمة ، وكانوا  
 يجوزون الذهاب والمجيء على الله تعالى . الثاني : يحتمل أن لا يكون المراد حقيقة الذهاب بل هو  
 كما يقال : كلمته فذهب يجيئني ، يعني يريد أن يجيئني ، فكانهم قالوا : كن أنت وربك مريدين لقتالهم ،

فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٥﴾ قَالَ فَانَهَا مُحْرَمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيَهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٦﴾

والثالث: التقدير: اذهب أنت وربك معين لك بزعمك فأضمر خبر الابتداء.

فان قيل: اذا أضمرنا الخبر فكيف يجعل قوله (فقاتلا) خبرا أيضا؟

قلنا: لا يمتنع خبر بعد خبر، والرابع: المراد بقوله (وربك) أخوه هرون، وسموه ربا لأنه كان أكبر من موسى. قال المفسرون: قولهم (اذهب أنت وربك) إن قالوه على وجه الذهاب من مكان الى مكان فهو كفر، وإن قالوه على وجه التمرد عن الطاعة فهو فسق، ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى في هذه القصة (فلا تأس على القوم الفاسقين) والمقصود من هذه القصة شرح خلاف هؤلاء اليهود وشدة بغضهم وغلوهم في المنازعة مع أنبياء الله تعالى منذ كانوا.

ثم إنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه لما سمع منهم هذا الكلام ﴿قال رب إني لأملك لإلنفسى وأخى﴾ ذكر الزجاج في إعراب قوله (وأخى) وجهين: الرفع والنصب، أما الرفع فمن وجهين: أحدهما: أن يكون نسقا على موضع «إني» والمعنى أنا لأملك لإلنفسى، وأخى كذلك ومثله قوله (ان الله برىء من المشركين ورسوله) والثاني: أن يكون عطفاً على الضمير في «أملك» وهو «أنا» والمعنى: لأملك أنا وأخى إلا أنفسنا، وأما النصب فمن وجهين: أحدهما أن يكون نسقا على الياء، والتقدير: إني وأخى لأملك إلا أنفسنا، والثاني: أن يكون «أخى» معطوفا على «نفسى» فيكون المعنى لأملك لإلنفسى، ولأملك لإلأخى، لأن أخاه إذا كان مطيعاً له فهو مالك طاعته.

فان قيل: لم قال لأملك لإلنفسى وأخى، وكان معه الرجلان المذكوران؟

قلنا: كأنه لم يثق بهما كل الوثوق لما رأى من إطباق الآكثرين على التمرد، وأيضا لعله إنما قال ذلك تقليلا لمن يوافقه، وأيضا يجوز أن يكون المراد بالأخ من يواخيه في الدين، وعلى هذا التقدير فكانا داخلين في قوله (وأخى).

ثم قال ﴿فافرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ يعنى فافصل بيننا وبينهم بأن تحكم لنا بما نستحق وتحكم عليهم بما يستحقون، وهو في معنى الدعاء عليهم، ويحتمل أن يكون المراد خلصنا من صحبتهم، وهو كقوله (ونجى من القوم الظالمين).

ثم إنه تعالى ﴿قال فانها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين﴾

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (فانها) أى الأرض المقدسة محرمة عليهم ، وفى قوله (أربعين سنة) قولان : أحدهما : أنها منصوبة بالتحريم ، أى الأرض المقدسة محرمة عليهم أربعين سنة ، ثم فتح الله تعالى تلك الأرض لهم من غير محاربة ، هكذا ذكره الربيع بن أنس .

(والقول الثانى) أنها منصوبة بقوله (يتيمون فى الأرض) أى بقوا فى تلك الحالة أربعين سنة ، وأما الحرمة فقد بقيت عليهم وماتوا . ثم إن أولادهم دخلوا تلك البلدة .

(المسألة الثانية) يحتمل أن موسى عليه السلام لما قال فى دعائه على القوم (فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين) لم يقصد بدعائه هذا الجنس من العذاب ، بل أخف منه . فلما أخبره الله تعالى بالتيه علم أنه يحزن بسبب ذلك فعزاه وهون أمرهم عليه ، فقال (فلا تأس على القوم الفاسقين) قال مقاتل : ان موسى لما دعا عليهم أخبره الله تعالى بأحوال التيه ، ثم ان موسى عليه السلام أخبر قومه بذلك ، فقالوا له : لم دعوت علينا وندم موسى على ما عمل ، فأوحى الله تعالى إليه (لا تأس على القوم الفاسقين) وجائز أن يكون ذلك خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، أى لا تحزن على قوم لم يزل شأنهم المعاصى ومخالفة الرسل والله أعلم .

(المسألة الثالثة) اختلف الناس فى أن موسى وهرون عليهما السلام هل بقيا فى التيه أم لا ؟ فقال قوم : انهما ما كانا فى التيه ، قالوا : ويدل عليه وجوه : الأول : أنه عليه السلام دعا الله يفرق بينه وبين القوم الفاسقين ، ودعوات الانبياء عليهم الصلاة والسلام مجابة ، وهذا يدل على انه عليه السلام ما كان معهم فى ذلك الموضع ، والثانى : أن ذلك التيه كان عذابا والانبياء لا يعذبون ، والثالث : أن القوم انما عذبوا بسبب أنهم تمردوا وموسى وهرون ما كانا كذلك ، فكيف يجوز أن يكونا مع أولئك الفاسقين فى ذلك العذاب . وقال آخرون : إنهما كانا مع القوم فى ذلك التيه الا أنه تعالى سهل عليهما ذلك العذاب كما سهل النار على ابراهيم فجعلها بردا وسلاما ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى أنهما هل ماتا فى التيه أو خرجا منه ؟ فقال قوم : ان هرون مات فى التيه ثم مات موسى بعده بسنة ، وبقى يوشع بن نون وكان ابن أخت موسى ووصيه بعهد موته ، وهو الذى فتح الأرض المقدسة .

وقيل : إنه ملك الشام بعد ذلك . وقال آخرون : بل بقى موسى بعد ذلك وخرج من التيه وحارب الجبارين وقهرهم وأخذ الأرض المقدسة والله اعلم .

(المسألة الرابعة) قوله (فانها محرمة عليهم) الاكثرون على أنه تحريم منع لا تحريم تعبد ،

وَآتَلَ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ  
مِنَ الْآخَرَ قَالَ لَاقْتُلْنَاكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ «٢٧» لئن بسطت إلي  
يدك لتقتلني ما أنا بياسط يدي إليك لآقتلك إني أخاف الله رب العالمين «٢٨»

وقيل: يجوز أيضا أن يكون تحريم تعبد، فأمرهم بأن يمكثوا في تلك المفازة في الشدة والبلية عقابا لهم على سوء صنيعهم.

(المسألة الخامسة) اختلفوا في التيه فقال الربيع: مقدار ستة فراسخ، وقيل: تسعة فراسخ في ثلاثين فرسخا. وقيل: ستة في اثني عشر فرسخا، وقيل: كانوا ستمائة ألف فارس.

فان قيل: كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم في هذا القدر الصغير من المفازة أربعين سنة بحيث لا يتفق لأحد منهم أن يجد طريقا إلى الخروج عنها، ولو أنهم وضعوا أعينهم على حركة الشمس أو الكواكب لخرجوا منها ولو كانوا في البحر العظيم، فكيف في المفازة الصغيرة؟

قلنا: فيه وجهان: الأول: أن انخراق العادات في زمان الأنبياء غير مستبعد، إذ لو فتحنا باب الاستبعاد لزم الطعن في جميع المعجزات، وإنه باطل. الثاني: إذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال لاحتمال أن الله تعالى حرم عليهم الرجوع إلى أوطانهم، بل أمرهم بالمكث في تلك المفازة أربعين سنة مع المشقة والمحنة جزاء لهم على سوء صنيعهم، وعلى هذا التقدير فقد زال الإشكال.

(المسألة السادسة) يقال: تهاوته وتوها، والته أعمها، والتهاء الأرض التي لا يهتدى فيها. قال الحسن: كانوا يصبحون حيث أمسوا، ويمسون حيث أصبحوا، وكانت حركتهم في تلك المفازة على سبيل الاستدارة، وهذا مشكل فانهم إذا وضعوا أعينهم على مسير الشمس ولم ينعطفوا ولم يرجعوا فانهم لا بد وأن يخرجوا عن المفازة، بل الأولى حمل الكلام على تحريم التعبد على ما قررناه والله أعلم.

قوله تعالى (واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق) وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه: الأول: أنه تعالى قال فيما تقدم (يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمت الله عليكم إذ هم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم) فذكر تعالى أن

الأعداء يريدون إيقاع البلاء والمحنة بهم ولكنه تعالى يحفظهم بفضله ويمنع أعداءهم من إيصال الشر إليهم، ثم إنه تعالى لأجل التسلية وتخفيف هذه الأحوال على القلب ذكر قصصاً كثيرة في أن كل من خصه الله تعالى بالنعم العظيمة في الدين والدنيا فإن الناس ينازعونه حسداً وبغياً، فذكر أولاً قصة النقباء الاثني عشر وأخذ الله تعالى الميثاق منهم، ثم إن اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا في اللعن والقساوة، وذكر بعده شدة إصرار النصارى على كفرهم وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة لهم على فساد ما هم عليه، وما ذلك إلا لحسدكم لمحمد صلى الله عليه وسلم فيما آتاه الله من الدين الحق، ثم ذكر بعده قصة موسى في محاربة الجبارين وإصرار قومه على التمرد والعصيان، ثم ذكر بعده قصة ابني آدم وأن أحدهما قتل الآخر حسداً منه على أن الله تعالى قبل قربانه، وكل هذه القصص دالة على أن كل ذى نعمة محسود، فلما كانت نعم الله على محمد صلى الله عليه وسلم أعظم النعم لا جرم لم يبعد اتفاق الأعداء على استخراج أنواع المكرو والكيد في حقه، فكان ذكر هذه القصص تسلية من الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم لما هم قوم من اليهود أن يكرروا به وأن يوقعوا به آفة ومحنة. والثاني: أن هذا متعلق بقوله (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفون عن كثير) وهذه القصة وكيفية إيجاب القصص عليها من أسرار التوراة، والثالث: أن هذه القصة متعلقة بما قبلها، وهي قصة محاربة الجبارين، أى اذكر لليهود حديث ابني آدم ليعلموا أن سبيل أسلافهم في الندامة والحسرة الحاصلة بسبب إقدامهم على المعصية كان مثل سبيل ابني آدم في إقدام أحدهما على قتل الآخر. والرابع: قيل هذا متصل بقوله حكاية عن اليهود والنصارى (نحن أبناء الله وأحباؤه) أى لا ينفعهم كونهم من أولاد الأنبياء مع كفرهم كما لم ينتفع ولد آدم عند معصيته بكون أبيه نبياً معظماً عند الله تعالى. الخامس: لما كفر أهل الكتاب بمحمد صلى الله عليه وسلم حسداً أخبرهم الله تعالى بخبر ابن آدم وأن الحسد أوقعه في سوء العاقبة، والمقصود منه التحذير عن الحسد.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (واتل عليهم) فيه قولان: أحدهما: وأتل على الناس. والثاني: وأتل على أهل الكتاب، وفي قوله (ابني آدم) قولان: الأول: أنهما ابنا آدم من صلبه، وهما هايل وقايل. وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان: أحدهما: أن هايل كان صاحب غنم، وقايل كان صاحب زرع، فقرب كل واحد منهما قرباناً، فطلب هايل أحسن شاة كانت في غنمه وجعلها قرباناً، وطلب قايل شر حنطة في زرعه فجعلها قرباناً، ثم تقرب كل واحد بقربانه إلى الله فنزلت نار من السماء فاحتملت قربان هايل ولم تحمل قربان قايل، فعلم قايل أن الله تعالى قبل قربان أخيه

ولم يقبل قربانه فحسده وقصد قتله ، وثانيهما : ماروى أن آدم عليه السلام كان يولد له في كل بطن غلام وجارية وكان يزوج البنت من بطن الغلام من بطن آخر ، فولد له قاييل وتوأمته ، وبعدهما هايل وتوأمته ، وكانت توامة قاييل أحسن الناس وجها ، فأراد آدم أن يزوجهما من هايل ، فأبى قاييل ذلك وقال أنا أحق بها ، وهو أحق بأخته ، وليس هذا من الله تعالى ، وإنما هو رأيك ، فقال آدم عليه السلام لهما : قربا قربانا ، فأيكما قبل قربانه زوجتهما منه ، فقبل الله تعالى قربان هايل بأن أنزل الله تعالى على قربانه نارا ، فقتله قاييل حسدا له .

(والقول الثاني) وهو قول الحسن والضحاك : أن ابني آدم الذين قربانا ما كانا ابني آدم لصلبه ، وإنما كانا رجلين من بني إسرائيل . قالا : والدليل عليه قوله تعالى في آخر القصة (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا) إذ من الظاهر أن صدور هذا الذنب من أحد ابني آدم لا يصلح أن يكون سببا لايجاب القصاص على بني إسرائيل ، أما لما أقدم رجل من بني إسرائيل على مثل هذه المعصية أمكن جعل ذلك سببا لايجاب القصاص عليهم زجرا لهم عن المعاودة إلى مثل هذا الذنب . ومما يدل على ذلك أيضا أن المقصود من هذه القصة بيان إصرار اليهود أبدا من قديم الدهر على التمرد والحسد حتى بلغ بهم شدة الحسد إلى أن أحدهما لما قبل الله قربانه حسده الآخر وأقدم على قتله ، ولا شك أنها رتبة عظيمة في الحسد ، فانه لما شاهد أن قربان صاحبه مقبول عند الله تعالى فذلك مما يدعوه إلى حسن الاعتقاد فيه والمبالغة في تعظيمه ، فلما أقدم على قتله وقتله مع هذه الحالة دل ذلك على أنه كان قد بلغ في الحسد إلى أقصى الغايات ، وإذا كان المراد من ذكر هذه القصة بيان أن الحسد دأب قديم في بني إسرائيل وجب أن يقال : هذان الرجلان كانا من بني إسرائيل .

واعلم أن القول الأول هو الذي اختاره أكثر أصحاب الأخبار ، وفي الآية أيضا ما يدل عليه لأن الآية تدل على أن القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى تعلم ذلك من عمل الغراب ، ولو كان من بني إسرائيل لما خفي عليه هذا الأمر ، وهو الحق والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله (بالحق) فيه وجوه : الأول بالحق ، أي تلاوة متلبسة بالحق والصحة من عند الله تعالى . الثاني : أي تلاوة متلبسة بالصدق والحق موافقة لما في التوراة والإنجيل . الثالث : بالحق ، أي بالغرض الصحيح وهو تقييح الحسد ، لأن المشركين وأهل الكتاب كانوا يحسدون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويغنون عليه . الرابع : بالحق ، أي ليعتبروا به لا يحملوه على اللعب والباطل مثل كثير من الإفاصيص التي لا فائدة فيها ، وإنما هي لهو الحديث ، وهذا



يدل على أن المقصود بالذکر من الأفاضل والقصص في القرآن العبرة لا مجرد الحكاية ، ونظيره قوله تعالى ( لقد كان في قصصهم عبرة لأولی الألباب )

ثم قال تعالى ( إذ قربا قربانا ) وفيه مسائل

( المسألة الأولى ) إذ : نصب بماذا ؟ فيه قولان : الأول : أنه نصب بالنبأ ، أي قصتهم في ذلك الوقت . الثاني : يجوز أن يكون بدلا من « النبأ » أي واتل عليهم من النبأ نبأ ذلك الوقت ، على تقدير حذف المضاف .

( المسألة الثانية ) القربان : اسم لما يتقرب به إلى الله تعالى من ذبيحة أو صدقة ، ومضى الكلام على القربان في سورة آل عمران .

( المسألة الثالثة ) تقدير الكلام وهو قوله ( إذ قربا قربانا ) قرب كل واحد منهما قربانا إلا أنه جمعهما في الفعل وأفرد الاسم ، لأنه يستدل بفعلهما على أن لكل واحد قربانا . وقيل : إن القربان اسم جنس فهو يصلح للواحد والعدد ، وأيضا فالقربان مصدر كالرجحان والعدوان والكفران والمصدر لا يثنى ولا يجمع .

ثم قال تعالى ( فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر ) وفيه مسائل

( المسألة الأولى ) قيل : كانت علامة القبول أن تأكله النار وهو قول أكثر المفسرين . وقال مجاهد : علامة الرد أن تأكله النار ، والأول أولى لاتفاق أكثر المفسرين عليه . وقيل : ما كان في ذلك الوقت فقير يدفع إليه ما يتقرب به إلى الله تعالى ، فكانت النار تنزل من السماء فتأكله .

( المسألة الثانية ) إنما صار أحد القربانين مقبولا والآخر مردودا لأن حصول التقوى شرط في قبول الأعمال . قال تعالى ههنا حكاية عن المحق ( إنما يتقبل الله من المتقين ) وقال فيما أمرنا به من القربان بالبدن ( لن ينال الله لحومها ولادماؤها ولكن يناله التقوى منكم ) فأخبر أن الذي يصل إلى حضرة الله ليس إلا التقوى . والتقوى من صفات القلوب . قال عليه الصلاة والسلام « التقوى ههنا » وأشار إلى القلب ، وحقيقة التقوى أمور : أحدها : أن يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه في تلك الطاعة فيبقى بأقصى ما يقدر عليه عن جهات التقصير ، وثانيها : أن يكون في غاية الاتقاء من أن يأتي بتلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضاة الله تعالى . وثالثها : أن يتقن أن يكون لغير الله فيه شركة ، وما أصعب رعاية هذه الشرائط ! وقيل في هذه القصة : إن أحدهما جعل قربانه أحسن ما كان معه ، والآخر جعل قربانه أردأ ما كان معه . وقيل : إنه أضمر أنه لا يبالي سواء قبل أو لم يقبل ولا يزوج أخته من هابيل . وقيل : كان قابيل ليس من أهل التقوى والطاعة ، فلذلك لم يقبل الله قربانه .

ثم حكى الله تعالى عن قاييل أنه قال لهبايل ﴿لاقتلك﴾ فقال هايل (إنما يتقبل الله من المتقين) وفي الكلام حذف، والتقدير: كأن هايل قال: لم تقتلني؟ قال لأن قربانك صار ممبولا، فقال هايل: وما ذنبي؟ إنما يتقبل الله من المتقين. وقيل: هذا من كلام الله تعالى لنيه محمد صلى الله عليه وسلم اعتراضا بين القصة؛ كأنه تعالى بين لمحمد صلى الله عليه وسلم أنه إنما لم يقبل قربانه لأنه لم يكن متقيا.

ثم حكى تعالى عن الأخ المظلوم أنه قال ﴿لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بإسبط يدي إليك لاقتلك إني أخاف الله رب العالمين﴾  
وفي الآية سؤالان:

﴿السؤال الأول﴾ وهو أنه لم يدفع القاتل عن نفسه مع أن الدفع عن النفس واجب؟ وهب أنه ليس بواجب فلا أقل من أنه ليس بحرام، فلم قال (إني أخاف الله رب العالمين) والجواب من وجوه: الأول: يحتمل أن يقال: لاح للمقتول بأمارات تغلب على الظن أنه يريد قتله، فذكر له هذا الكلام على سبيل الوعظ والنصيحة، يعني أنا لأجوز من نفسي أن أبدأك بالقتل الظلم العدوان، وإنما لا أفعله خوفا من الله تعالى، وإنما ذكر له هذا الكلام قبل إقدام القاتل على قتله وكان غرضه منه تسييح القتل العمد في قلبه، ولهذا يروى أن قاييل صبر حتى نام هايل فضرب رأسه بحجر كبير فقتله.

﴿والوجه الثاني في الجواب﴾ أن المذكور في الآية قوله (ما أنا بإسبط يدي إليك لاقتلك) يعني لا أبسط يدي إليك لغرض قتلك، وإنما أبسط يدي إليك لغرض الدفع. وقال أهل العلم: الدافع عن نفسه يجب عليه أن يدفع بالأيسر فالأيسر، وليس له أن يقصد القتل بل يجب عليه أن يقصد الدفع، ثم إن لم يندفع إلا بالقتل جاز له ذلك.

﴿الوجه الثالث﴾ قال بعضهم: المقصود بالقتل إن أراد أن يستسلم جاز له ذلك، وهكذا فعل عثمان رضي الله تعالى عنه. وقال النبي عليه الصلاة والسلام لمحمد بن مسلمة «ألق كك على وجهك وكن عبدالله المقتول ولا تكن عبدالله القاتل»

﴿الوجه الرابع﴾ وجوب الدفع عن النفس أمر يجوز أن يختلف باختلاف الشرائع. وقال مجاهد: إن الدفع عن النفس ما كان مباحا في ذلك الوقت.

﴿السؤال الثاني﴾ لم جاء الشرط بلفظ الفعل، والجزاء بلفظ اسم الفاعل، وهو قوله (لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بإسبط)

إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِأِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ  
الظَّالِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٣٠﴾

والجواب: ليفيد أنه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع، ولذلك أكد بالباء المؤكد للنفي.

ثم قال تعالى ﴿إني أريد أن تبوء بأثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين﴾ وفيه سؤالان:

الأول: كيف يعقل أن يبوء القاتل بأثم المقتول مع أنه تعالى قال (ولا تزر وازرة وزر أخرى) والجواب من وجهين: الأول: قال ابن عباس رضي الله عنهما وابن مسعود والحسن وقادة رضي الله عنهم: معناه تحمل إثم قتلي وإثمك الذي كان منك قبل قتلي، وهذا بحذف المضاف، والثاني قال الزجاج: معناه ترجع إلى الله بأثم قتلي وإثمك الذي من أجله لم يتقبل قربانك.

﴿السؤال الثاني﴾ كما لا يجوز للانسان أن يريد من نفسه أن يعصى الله فكذلك لا يجوز أن يريد من غيره أن يعصى الله، فلم قال ﴿إني أريد أن تبوء بأثمي وإثمك﴾

والجواب من وجوه: الأول: قد ذكرنا أن هذا الكلام إنما دار بينهما عند ما غلب على ظن المقتول أنه يريد قتله، وكان ذلك قبل اقدام القاتل على إيقاع القتل به، وكأنه لما وعظه ونصحه قال له: وإن كنت لا تنزجر عن هذه الكبيرة بسبب هذه النصيحة فلا بد وأن تترصد قتلي في وقت أكون غافلاً عنك وعاجزاً عن دفعك، فحينئذ لا يمكنني أن أدفعك عن قتلي إلا إذا قتلتك ابتداء بمجرد الظن والحسبان، وهذا مني كبيرة ومعصية، وإذا دار الأمر بين أن يكون فاعل هذه المعصية أنا وبين أن يكون أنت، فانا أحب أن تحصل هذه الكبيرة لك لالي، ومن المعلوم ان ارادة صدور الذنب من الغير في هذه الحالة وعلى هذا الشرط لا يكون حراماً، بل هو عين الطاعة ومحض الاخلاص.

﴿والوجه الثاني في الجواب﴾ أن المراد: اني أريد أن تبوء بعقوبة قتلي، ولا شك أنه يجوز للظالم أن يريد من الله عقاب ظالمه، والثالث: روى أن الظالم إذا لم يجد يوم القيامة ما يرضى خصمه أخذ من سيئات المظلوم وحمل على الظالم، فعلى هذا يجوز أن يقال: إني أريد أن تبوء بأثمي في أنه يحمل عليك يوم القيامة إذا لم تجد ما يرضيني، وبأثمك في قتلك إياي، وهذا يصلح جواباً عن السؤال الأول والله أعلم..

ثم قال تعالى ﴿ فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين ﴾ قال المفسرون : سهلت له نفسه قتل أخيه . ومنهم من قال شجعته ، وتحقيق الكلام أن الانسان إذا تصور من القتل العمد العدوان كونه من أعظم الكبائر . فهذا الاعتقاد يصير صارفأله عن فعله ، فيكون هذا الفعل كالشي العاصي المتمرد عليه الذي لا يطيعه بوجه البتة ، فإذا أوردت النفس أنواع وساوسها صار هذا الفعل سهلا عليه ، فكان النفس جعلت بوساوسها العجيبة هذا الفعل كالمطيع له بعد أن كان كالعاصي المتمرد عليه . فهذا هو المراد بقوله ( فطوعت له نفسه قتل أخيه ) قالت المعتزلة : لو كان خالق الكل هو الله تعالى لكان ذلك التزيين والتطويع مضافا إلى الله تعالى لا إلى النفس .

وجوابه : أنه لما أسندت الأفعال إلى الدواعي ، وكان فاعل تلك الدواعي هو الله تعالى فكان فاعل الأفعال كلها هو الله تعالى

ثم قال تعالى ﴿ فقتله ﴾ قيل : لم يدر قابيل كيف يقتل هابيل ، فظهر له إبليس وأخذ طيرا وضرب رأسه بحجر . فتعلم قابيل ذلك منه ، ثم إنه وجد هابيل نائما يوما فضرب رأسه بحجر فمات . وعن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا تقتل نفس ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها » وذلك أنه أول من سن القتل .

ثم قال تعالى ﴿ فأصبح من الخاسرين ﴾ قال ابن عباس : خسردنياه وآخرته ، أما الدنيا فهو أنه أسخط والديه وبق مذموما إلى يوم القيامة ، وأما الآخرة فهو العقاب العظيم . قيل : ان قابيل لما قتل أخاه هرب إلى عدن من أرض اليمن ، فأتاه إبليس وقال : إنما أكلت النار قربان هابيل لأنه كان يخدم النار ويعبدها ، فان عبدك النار أيضا حصل مقصودك ، فبنى بيت نار وهو أول من عبد النار . وروى ان هابيل قتل وهو ابن عشرين سنة ، وكان قتله عند عقبة حراء ، وقيل بالبصرة في موضع المسجد الأعظم ، وروى أنه لما قتله اسود جسده وكان أبيض ، فسأله آدم عن أخيه ، فقال ما كنت عليه وكيفا ، فقال بل قتلته ، ولذلك اسود جسدي ، ومكث آدم بعده مائة سنة لم يضحك قط . قال صاحب الكشاف : يروى أنه رثاه بشعر . قال وهو كذب بحت ، وما الشعر إلا منحول ملحون ، والانبيا معصومون عن الشعر ، وصدق صاحب الكشاف فيما قال ، فان ذلك الشعر في غاية الركاكة لا يليق بالحقى من المعلمين ، فكيف ينسب إلى من جعل الله علمه حجة على الملائكة .

فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى  
أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴿٣١﴾

ثم قال تعالى ﴿فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سؤة أخيه﴾ وفيه مسائل :  
﴿المسألة الأولى﴾ قيل : لما قتله تركه لا يدري ما يصنع به ، ثم خاف عليه السباع فعمله في  
جراب على ظهره سنة حتى تغير فبعث الله غراباً ، وفيه وجوه : الأول : بعث الله غرابين فاقتلا ،  
فقتل أحدهما الآخر ، فحفر له بمقاره ورجليه ثم ألقاه في الحفرة ، فتعلم قايل ذلك من الغراب .  
الثاني : قال الاصم : لما قتله وتركه بعث الله غرابا يحثو التراب على المقتول ، فلما رأى القاتل أن  
الله كيف يكرمه بعد موته ندم وقال : يا ويلتى . الثالث : قال أبو مسلم : عادة الغراب دفن الاشياء  
بجاء غراب فدفن شيئاً فتعلم ذلك منه .

﴿المسألة الثانية﴾ «ليريه» فيه وجهان : الأول : ليريه الله أوليريه الغراب ، أى ليعلمه . لأنه لما  
كان سبب تعلمه فكأنه قصد تعليمه على سبيل المجاز

﴿المسألة الثالثة﴾ «سؤة أخيه» عورة أخيه ، وهو ما لا يجوز أن ينكشف من جسده ،  
والسؤة الفضيحة لقبها . وقيل سؤة أخيه ، أى جيفة أخيه

ثم قال تعالى ﴿قال ياويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سؤة أخى فأصبح  
من النادمين﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لاشك أن قوله (ياويلتى) كلمة تحسر وتلطف ، وفي الآية احتمالان : الأول  
أنه ما كان يعلم كيف يدفن المقتول ، فلما تعلم ذلك من الغراب علم أن الغراب أكثر علماً منه  
وعلم أنه إنما أقدم على قتل أخيه بسبب جهله وقلة معرفته ، فندم وتلطف وتحسر على فعله . الثاني :  
أنه كان عالماً بكيفية دفنه ، فانه يبعد في الانسان أن لا يهتدى إلى هذا القدر من العمل ، إلا أنه لما  
قتله تركه بالعراء استخفافه ، ولما رأى الغراب يدفن الغراب الآخر حرق قلبه وقال : إن هذا الغراب  
لما قتل ذلك الآخر فبعد أن قتله أخفاه تحت الأرض ، أفأكون أقل شفقة من هذا الغراب ،  
وقيل : إن الغراب جاء وكان يحثى التراب على المقتول ، فلما رأى أن الله أكرمه حال حياته بقبول  
قربانه . وأكرمه بعد موته بأن بعث هذا الغراب ليدفنه تحت الأرض علم أنه عظيم الدرجة عند الله

مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾

فتلهف على فعله ، وعلم أنه لا قدرة له على التقرب إلى أخيه إلا بأن يدفعه في الأرض ، فلا جرم قال : يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب

(المسألة الثانية) قوله (يا ويلتي) اعتراف على نفسه باستحقاق العذاب ، وهي كلمة تستعمل عند وقوع الداهية العظيمة ، ولفظها لفظ النداء ، كأن الويل غير حاضر له فناداه ليحضره ، أى أيها الويل احضر ، فهذا أوان حضورك ، وذكر « يا » زيادة بيان كما في قوله (يا ويلتي أألد) والله أعلم .  
(المسألة الثالثة) لفظ الندم وضع للزوم ، ومنه سمي النديم نديماً لأنه يلازم المجلس . وفيه سؤال : وهو أنه صلى الله عليه وسلم قال « الندم توبة » فلما كان من النادمين كان من التائبين فلم تقبل توبته ؟

أجابوا عنه من وجوه : أحدها : أنه لما لم يعلم الدفن إلا من الغراب صار من النادمين على حمله على ظهره سنة ، والثاني : أنه صار من النادمين على قتل أخيه : لأنه لم ينتفع بقتله ، وسخط عليه بسية أبواه وإخوته ، فكان ندمه لأجل هذه الأسباب لا لكونه معصية ، والثالث : أن ندمه كان لأجل أنه تركه بالعراء استخفافاً به بعد قتله ، فلما رأى أن الغراب لما قتل الغراب دفعته ندم على قساوة قلبه وقال : هذا أخى وشقيقى ولحمه محتلط بلحمى ودمه محتلط بدمى ، فإذا ظهرت الشفقة من الغراب على الغراب ولم تظهر منى على أخى كنت دون الغراب فى الرحمة والأخلاق الحميدة فكان ندمه لهذه الأسباب ، لا لأجل الخوف من الله تعالى فلا جرم لم ينفعه ذلك الندم .

ثم قال تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (من أجل ذلك) أى بسبب فعلته .

فان قيل عليه سؤالان : الأول : أن قوله (من أجل ذلك) أى من أجل ما مر من قصة قاييل وهابيل كتبنا على بني إسرائيل القصاص ، وذلك مشكل فانه لامناسبة بين واقعة قاييل وهابيل وبين وجوب القصاص على بني إسرائيل . الثاني : أن وجوب القصاص حكم ثابت في جميع الأمم فما فائدة تخصيصه ببني إسرائيل ؟

والجواب عن الأول من وجهين : أحدهما : قال الحسن : هذا القتل إنما وقع في بني اسرائيل لايين ولدى آدم من صلبه ، وقد ذكرنا هذه المسألة فيما تقدم ، والثاني : انا نسلم أن هذا القتل وقع بين ولدى آدم من صلبه ، ولكن قوله (من أجل ذلك) ليس اشارة الى قصة قاييل وهابيل ، بل هو اشارة الى ما مر ذكره في هذه القصة من أنواع المفاسد الحاصلة بسبب القتل الحرام ، منها قوله (فأصبح من الخاسرين) ومنها قوله (فأصبح من النادمين) فقوله (فأصبح من الخاسرين) اشارة الى أنه حصلت له خسارة الدين والدنيا ، وقوله (فأصبح من النادمين) اشارة الى أنه حصل في قلبه أنواع الندم والحسرة والحزن مع أنه لا دفع له البتة ، فقوله (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل) أى من أجل ذلك الذى ذكرنا في أثناء القصة من أنواع المفاسد المتولدة من القتل العمد العدوان شرعنا القصاص في حق القاتل ، وهذا جواب حسن والله أعلم .

(وأما السؤال الثاني) فالجواب عنه ان وجوب القصاص في حق القاتل وان كان عاما في جميع الاديان والملل ، إلا أن التشديد المذكور ههنا في حق بني اسرائيل غير ثابت في جميع الاديان لأنه تعالى حكم ههنا بأن قتل النفس الواحدة جار مجرى قتل جميع الناس ، ولا شك في أن المقصود منه المبالغة في شرح عقاب القتل العمد العدوان ، والمقصود من شرح هذه المبالغة ان اليهود مع علمهم بهذه المبالغة العظيمة أقدموا على قتل الأنبياء والرسل . وذلك يدل على غاية قساوة قلوبهم ونهاية بعدهم عن طاعة الله تعالى ، ولما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام في الواقعة التى ذكرنا أنهم عزموا على القتل برسول الله صلى الله عليه وسلم وبأكابر أصحابه ، كان تخصيص بني اسرائيل في هذه القصة بهذه المبالغة العظيمة مناسبا للكلام ومؤكدا للمقصود .

(المسألة الثانية) قرئ (من أجل ذلك) بحذف الهمزة وفتح النون لالقاء حركتها عليها وقرأ أبو جعفر (من أجل ذلك) بكسر الهمزة ، وهى لغة ، فاذا خفف كسر النون ملقيا لكسر الهمزة عليها .

(المسألة الثالثة) قال القائلون بالقياس: دلت الآية على أن أحكام الله تعالى قد تكون معللة بالعلل، وذلك لأنه تعالى قال (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل) كذا وكذا، وهذا تصریح بأن كتبه تلك الأحكام معللة بتلك المعاني المشار إليها بقوله (من أجل ذلك) والمعتزلة أيضاً قالوا: دلت هذه الآية على أن أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد، ومتى ثبت ذلك امتنع كونه تعالى خالفاً للكفر والقبائح فيهم مريداً وقوعها منهم، لأن خالق القبائح وإرادتها تمنع من كونه تعالى مراعياً للمصالح، وذلك يبطل التعليل المذكور في هذه الآية.

قال أصحابنا: القول بتعليل أحكام الله تعالى محال لوجوه: أحدها: أن العلة إن كانت قديمة لزم قدم المعلول، وإن كانت محدثة وجب تعليلها بعلة أخرى ولزم التسلسل، وثانيها: لو كان معللاً بعلة فوجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إلى الله تعالى إن كان على السوية امتنع كونه علة، وإن لم يكن على السوية فأحدهما به أولى، وذلك يقتضى كونه مستفيداً لتلك الأولوية من ذلك الفعل، فيكون ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وهو محال. وثالثها: أنه قد ثبت توقف الفعل على الدواعي، ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي، بل يجب انتهاءها إلى الداعية الأولى التي حدثت في العبد لا من العبد بل من الله، وثبت أن عند حدوث الداعية يجب الفعل، وعلى هذا التقدير فالكل من الله، وهذا يمنع من تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه. فثبت أن ظاهر هذه الآية من التشابهات لا من المحكمات، والذي يؤكد ذلك قوله تعالى (قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً) وذلك نص صريح في أنه يحسن من الله كل شيء ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصالح.

(المسألة الرابعة) قوله (أو فساد في الأرض)، قال الزجاج: إنه معطوف على قوله (نفس) والتقدير من قتل نفساً بغير نفس أو بغير فساد في الأرض، وإنما قال تعالى ذلك لأن القتل يحل لأسباب كثيرة، ومنها القصاص وهو المراد بقوله (من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض) ومنها الكفر مع الحراب، ومنها الكفر بعد الإيمان، ومنها قطع الطريق وهو المراد بقوله تعالى بعد هذه الآية (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) لجمع تعالى كل هذه الوجوه في قوله (أو فساد في الأرض).

(المسألة الخامسة) قوله (فكأنما قتل الناس جميعاً) فيه إشكال. وهو أن قتل النفس الواحدة كيف يكون مساوياً لقتل جميع الناس، فإن من الممتنع أن يكون الجزء مساوياً للكل. وذكر المقسرون بسبب هذا السؤال وجوهاً من الجواب وهي بأسرها مبنية على مقدمة واحدة وهي أن تشبيه أحد الشئيين بالآخر لا يقتضى الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه، لأن قولنا: هذا يشبه ذلك أعم من قولنا: إنه يشبهه من كل الوجوه، أو من بعض الوجوه، وإذا



إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا  
أَوْ يَصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ

ظهرت صحة هذه المقدمة فنقول : الجواب من وجوه : الأول : المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم أمر القتل العمد العدوان وتفخيم شأنه ، يعني كما أن قتل كل الخلق أمر مستعظم عند كل أحد ، فكذلك يجب أن يكون قتل الانسان الواحد مستعظما مهيبا فالمقصود مشاركتهما في الاستعظام ، لا بيان مشاركتهما في مقدار الاستعظام ، وكيف لا يكون مستعظما وقد قال تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً جزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً)

(الوجه الثاني في الجواب) هو أن جميع الناس لو علموا من انسان واحد أنه يقصد قتلهم بأجمعهم فلا شك أنهم يدفعونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده ، فكذلك إذا علموا منه أنه يقصد قتل انسان واحد معين يجب أن يكون جدهم واجتهادهم في منعه عن قتل ذلك الانسان مثل جدهم واجتهادهم في الصورة الأولى .

(الوجه الثالث في الجواب) وهو أنه لما أقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة ، ومتى كان الأمر كذلك كان هذا الترجيح حاصلًا بالنسبة إلى كل واحد ، فكان في قلبه أن كل أحد نازعه في شيء من مطالبه فانه لو قدر عليه لقتله ، ونية المؤمن في الخيرات خير من عمله ، فكذلك نية المؤمن في الشرور شر من عمله ، فيصير المعنى : ومن يقتل انسانا قتلا عمدا عدوانا فكأنما قتل جميع الناس ، وهذه الاجوبة الثلاثة حسنة .

(المسألة السادسة) قوله (ومن أحيائها فكأنما أحيانا جميعا) المراد من احياء النفس تخليصها عن المهلكات : مثل الحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحرق المفرطين ، والكلام في أن احياء النفس الواحدة مثل احياء النفوس على قياس ما قررناه في أن قتل النفس الواحدة مثل قتل النفوس ثم قال تعالى (ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون)

والمعنى أن كثيرا من اليهود بعد ذلك ، أي بعد مجيء الرسل ، وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون ، يعني في القتل لا يبالون بعظمته .

قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا

أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ﴿

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى تغليظ الأثم في قتل النفس بغير قتل نفس ولا فساد في الأرض أتبعه ببيان أن الفساد في الأرض الذي يوجب القتل ماهو ، فإن بعض ما يكون فساداً في الأرض لا يوجب القتل فقال (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في أول الآية سؤال ، وهو أن المحاربة مع الله تعالى غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة مع أولياء الله ، والمحاربة مع الرسل ممكنة لفظة المحاربة إذا نسبت إلى الله تعالى كان مجازاً ، لأن المراد منه المحاربة مع أولياء الله ، وإذا نسبت إلى الرسول كانت حقيقة ، فلفظ يحاربون في قوله (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) يلزم أن يكون محمولا على المجاز والحقيقة معاً ، وذلك متنع ، فهذا تقرير السؤال .

وجوابه من وجهين : الأول : أنا نحمل المحاربة على مخالفة الأمر والتكليف ، والتقدير : إنما جزاء الذين يخالفون أحكام الله وأحكام رسوله ويسعون في الأرض فساداً كذا وكذا ، والثاني : تقدير الكلام إنما جزاء الذين يحاربون أولياء الله تعالى وأولياء رسوله كذا وكذا . وفي الخبر أن الله تعالى قال «من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة»

﴿المسألة الثانية﴾ من الناس من قال : هذا الوعيد مختص بالكفار ، ومنهم من قال : إنه في فساق المؤمنين ، أما الأولون فقد ذكروا وجوهاً : الأول : أنها نزلت في قوم من عريضة نزلوا المدينة مظهرين ، للإسلام ، فرضت أبدانهم واصفرت ألوانهم ، فبعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى إبل الصدقة ليشربوا من أبوالها وألبانها فيصحوا ، فلما وصلوا إلى ذلك الموضع شربوا وصحوا قتلوا الرعاة وساقوا الإبل وارتدوا ، فبعث النبي صلى الله عليه وسلم في أثرهم وأمر بهم فقطعت أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركوا هناك حتى ماتوا ، فنزلت هذه الآية نسخاً لما فعله الرسول ، فصارت تلك السنة منسوخة بهذا القرآن ، وعند الشافعي رحمه الله لما لم يجز نسخ السنة بالقرآن كان الناسخ لتلك السنة سنة أخرى ونزل هذا القرآن مطابقاً للسنة الناسخة ، والثاني : أن الآية نزلت في قوم أبي برزة الأسلمي ، وكان قد عاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فرقوم من كنانة يريدون الإسلام وأبو برزة غائب ، فقتلوه وأخذوا أموالهم . الثالث : أن هذه الآية في هؤلاء الذين حكى الله تعالى عنهم من بني إسرائيل أنهم بعد أن غلظ الله عليهم عقاب القتل العمدة العدوان فهم مسرفون في القتل مفسدون في الأرض ، فمن أتى منهم بالقتل والفساد في الأرض جزاؤهم كذا وكذا .

﴿والوجه الرابع﴾ أن هذه الآية نزلت في قطاع الطريق من المسلمين وهذا قول أكثر

الفقهاء، قالوا: والذي يدل على أنه لا يجوز حمل الآية على المرتدين وجوه: أحدها: أن قطع المرتد لا يتوقف على المحاربة ولا على إظهار الفساد في دار الإسلام، والآية تقتضي ذلك. وثانيها: لا يجوز الاقتصار في المرتد على قطع اليد ولا على النقي، والآية تقتضي ذلك. وثالثها: أن الآية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة وهو قوله (الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها، فدل ذلك على أن الآية لا تعلق لها بالمرتدين. ورابعها: أن الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع ههنا، فوجب أن لا تكون الآية مختصة بالمرتد. وخامسها: أن قوله (الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا) يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفة، سواء كان كافرا أو مسلما، أقصى ما في الباب أن يقال الآية نزلت في الكفار لكنك تعلم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(المسألة الثالثة) المحاربون المذكورون في هذه الآية هم القوم الذين يجتمعون ولهم منعة بمن أرادهم بسبب أنهم يحمي بعضهم بعضا ويقصدون المسلمين في أرواحهم ودمايتهم، وإنما اعتبرنا القوة والشوكة لأن قاطع الطريق إنما يمتاز عن السارق بهذا القيد، واتفقوا على أن هذه الحالة إذا حصلت في الصحراء كانوا قاطع الطريق، فأما لو حصلت في نفس البلدة فقال الشافعي رحمه الله: إنه يكون أيضا ساعيا في الأرض بالفساد ويقام عليه هذا الحد. قال: وأراهم في المصران لم يكونوا أعظم ذنبا فلا أقل من المساواة، وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: إذا حصل ذلك في المصر فإنه لا يقام عليه الحد. وجه قول الشافعي رحمه الله النص والقياس، أما النص فعموم قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا) ومعلوم أنه إذا حصل هذا المعنى في البلد كان لا محالة داخلا تحت عموم هذا النص، وأما القياس فهو أن هذا حد فلا يختلف في المصر وغير المصر كسائر الحدود. وجه قول أبي حنيفة رحمه الله أن الداخل في المصر يلحقه الغوث في الغالب فلا يتمكن من المقاتلة فصار في حكم السارق.

(المسألة الرابعة) قوله (أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض) للعلماء في لفظ «أو» في هذه الآية قولان: الأول: أنها للتخيير وهو قول ابن عباس في رواية علي بن أبي طلحة وقول الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد، والمعنى أن الامام إن شاء قتل وإن شاء صلب، وإن شاء قطع الأيدي والأرجل، وإن شاء نقي، أي واحد من هذه الأقسام شاء فعل. وقال ابن عباس في رواية عطاء: كلمة «أو» ههنا ليست للتخيير، بل هي لبيان أن الأحكام تختلف باختلاف الجنايات، فمن اقتصر على القتل قتل، ومن قتل وأخذ المال قتل

وصلب ، ومن اقتصر على أخذ المال قطع يده ورجله من خلاف . ومن أخاف السبل ولم يأخذ المال نفى من الأرض ، وهذا قول الأكثرين من العلماء ، وهو مذهب الشافعي رحمه الله ، والذي يدل على ضعف القول الأول وجهان : الأول : أنه لو كان المراد من الآية التخيير لوجب أن يمكن الامام من الاقتصار على النفي ، ولما أجمعوا على أنه ليس له ذلك علمنا أنه ليس المراد من الآية التخيير ، والثاني : أن هذا المحارب إذا لم يقتل ولم يأخذ المال فقد هم بالمعصية ولم يفعل ، وذلك لا يوجب القتل كالعزم على سائر المعاصي ، فثبت أنه لا يجوز حمل الآية على التخيير ، فيجب أن يضم في كل فعل على حدة فعلا على حدة ، فصار التقدير : أن يقتلوا إن قتلوا ، أو يصلبوا إن جمعوا بين أخذ المال والقتل ، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن اقتصروا على أخذ المال أو ينفوا من الأرض إن أخافوا السبل ، والقياس الجلي أيضا يدل على صحة ما ذكرناه لأن القتل العمد العدوان يوجب القتل ، فغلظ ذلك في قاطع الطريق ، وصار القتل حتما لا يجوز العفو عنه ، وأخذ المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق ، فغلظ ذلك في قاطع الطريق بقطع الطرفين ، وإن جمعوا بين القتل وبين أخذ المال جمع في حقهم بين القتل وبين الصلب ، لأن بقاءه مصلوبا في عمر الطريق يكون سببا لاشتهار إيقاع هذه العقوبة ، فيصير ذلك زاجراً لغيره عن الاقدام على مثل هذه المعصية ، وأما إن اقتصر على مجرد الاخافة اقتصر الشرع منه على عقوبة خفيفة وهي النفي من الأرض .

(المسألة الخامسة) قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا قتل وأخذ المال فالامام مخير فيه بين ثلاثة أشياء . أن يقتلهم فقط ، أو يقتلهم ويقطع أيديهم وأرجلهم قبل القتل ، أو يقتلهم ويصلبهم ، وعند الشافعي رحمه الله : لا بد من الصلب ، وهو قول أبي يوسف رحمه الله .

حجة الشافعي رحمه الله : أنه تعالى نص على الصلب كما نص على القتل فلم يجز إسقاط الصلب كما لم يجز إسقاط القتل . ثم اختلفوا في كيفية الصلب ، فقيل : يصلب حيا ثم يزج بطنه برمح حتى يموت ، وقال الشافعي رحمه الله : يقتل ويصلب عليه ثم يصلب .

(المسألة السادسة) اختلفوا في تفسير النفي من الأرض . قال الشافعي رحمه الله : معناه أن وجد هؤلاء المحاربين قتلهم وصلبهم وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، وإن لم يجدهم طلبهم أبدا حتى إذا قدر عليهم فعل بهم ما ذكرناه ، وبه قال أحمد واسحق رحمهما الله . وقال أبو حنيفة رحمه الله : النبي من الأرض هو الحبس ، وهو اختيار أكثر أهل اللغة ، قالوا : ويدل عليه أن قوله (أو ينفوا من الأرض) أما أن يكون المراد النفي من جميع الأرض ، وذلك غير ممكن مع بقاء الحياة ، وأما أن يكون إخراجه من تلك البلدة إلى بلدة أخرى ، وهو أيضا غير جائز ؛ لأن الغرض من هذا النبي دفع شره

ذَلِكَ لَهُمْ خَزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ «٢٣» إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٢٤»

عن المسلمين ، فلو أخرجناه الى بلد آخر لاستضر به من كان هناك من المسلمين ، واما أن يكون المراد اخراجه الى دار الكفر وهو أيضا غير جائز ، لأن اخراج المسلم الى دار الكفر تعريض له بالردة وهو غير جائز ، ولما بطل الكل لم يبق الا أن يكون المراد من النقي نفيه عن جميع الأرض لإمكان الحبس . قالوا : والمحبوس قد يسمى منقيا من الأرض لأنه لا ينفع بتىء من طيبات الدنيا ولذاتها ، ولا يرى أحدا من أحبائه ، فصار منقيا عن جميع اللذات والشهوات والطيبات فكان كالمنقئ في الحقيقة . ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر شعرا ، منه قوله :

خرجنا عن الدنيا وعن وصل أهلها      فلسنا من الاحياء ولسنا من الموتى  
إذا جاءنا السجن يوما لحاجة      عجبتنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

قال الشافعي رحمه الله : هذا النقي المذكور في الآية محمول على وجهين : الأول : أن هؤلاء المحاربين اذا قتلوا وأخذوا المال فالامام إن أخذهم أقام عليهم الحد ، وان لم يأخذهم طلبهم أبدا فكونهم خائفين من الامام . هاربيين من بلد الى بلد هو المراد من النقي . الثاني : القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثرون جمع هؤلاء المحاربين ويخيفون المسلمين ولكنهم ماقتلوا وما أخذوا المال فالامام ان أخذهم أقام عليهم الحد ، وان لم يأخذهم طلبهم أبدا . فيقول الشافعي ههنا : إن الامام يأخذهم ويعزهم ويحبسهم ، فالمراد بنفيهم عن الأرض هو هذا الحبس لا غير ، والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ ذلك لهم خزي في الدنيا ﴾ أى فضيحة وهوان ﴿ ولهم في الآخرة عذاب عظيم ﴾ قالت المعتزلة : الآية دالة على القطع بوعيد الفساق من أهل الصلاة ، ودالة على أن قتلهم قد أحبط ثوابهم ، لأنه تعالى حكم بأن ذلك لهم خزي في الدنيا والآخرة ، وذلك يدل على كونهم مستحقين للذم ، وكونهم مستحقين للذم في الحال يمنع من بقاء استحقاقهم للذم والتعظيم لما أن ذلك جمع بين الضدين ، وإذا كان الأمر كذلك ثبت القول بالقطع بوعيد الفساق ، وثبت القول بالاجباط .

والجواب : لاتزاع بيننا وبينكم في أن هذا الحد إنما يكون واقعا على جهة الخزي والاستخفاف

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ  
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣٥﴾

إذا لم تحصل التوبة، فأما عند حصول التوبة فإن هذا الحد لا يكون على جهة الخزي والاستخفاف، بل يكون على جهة الامتحان، فإذا جاز لكم أن تشتروا هذا الحكم بعدم التوبة لدليل دل على اعتبار هذا الشرط، فنحن أيضا نشرط هذا الحكم بشرط عدم العفو، وحينئذ لا يبق الكلام إلا في أنه هل دل هذا الدليل على أنه تعالى يعفو عن الفساق أم لا؟ وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

ثم قال تعالى ﴿إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم﴾ قال الشافعي رحمه الله تعالى: لما شرح ما يجب على هؤلاء المحاربين من الحدود والعقوبات استثنى عنه ما إذا تابوا قبل القدرة عليهم. وضبط هذا الكلام أن ما يتعلق من تلك الأحكام بحقوق الله تعالى فإنه يسقط بعد هذه التوبة، وما يتعلق منها بحقوق الأدميين فإنه لا يسقط، فهؤلاء المحاربون إن قتلوا إنسانا ثم تابوا قبل القدرة عليهم كان ولى الدم على حقه في القصاص والعفو، إلا أنه يزول حتم القتل بسبب هذه التوبة، وإن أخذ مالا وجب عليه رده ولم يكن عليه قطع اليد أو الرجل، وأما إذا تاب بعد القدرة فظاهر الآية أن التوبة لا تنفعه، وتقام الحدود عليه. قال الشافعي رحمه الله تعالى: ويحتمل أن يسقط كل حد لله بالتوبة، لأن «ما عزا» لما رجم أظهر توبته، فلما تمم وارجمه ذكره وذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: هلا تركتموه، أو لفظ هذا معناه، وذلك يدل على أن التوبة تسقط عن المكلف كل ما يتعلق بحق الله تعالى،

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون﴾

وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) في النظم وجهان: الأول: اعلم أنا قد بينا أنه تعالى لما أخبر رسوله أن قوما من اليهود هموا أن يبسطوا أيديهم إلى الرسول وإلى إخوانه من المؤمنين وأصحابه بالعدو والمكر ومنعهم الله تعالى عن مرادهم، فعند ذلك شرح للرسول شدة عتيتهم على الأنبياء وكال إصرارهم على إيذائهم، وامتد الكلام إلى هذا الموضع، فعند هذا رجع الكلام إلى المقصود الأول وقال (يا أيها

الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة) كأنه قيل: قد عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسائل للعبد إلى الرب ، فكونوا يا أيها المؤمنون بالضد من ذلك ، وكونوا متقين عن معاصي الله ، متوسلين إلى الله بطاعات الله .

(الوجه الثاني في النظم) أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (نحن أبناء الله وأحباؤه) أي نحن أبناء أنبياء الله ، فكان افتخارهم بأعمال آبائهم ، فقال تعالى : يا أيها الذين آمنوا ليكن مفاخرتكم بأعمالكم لا بشرف آبائكم وأسلافكم ، فاتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة ، والله أعلم .

(المسألة الثانية) اعلم أن مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما : أحدهما : ترك المنهيات ، وإليه الإشارة بقوله (اتقوا الله) وثانيهما : فعل المأمورات ، وإليه الإشارة بقوله تعالى (وابتغوا إليه الوسيلة) ولما كان ترك المنهيات مقدما على فعل المأمورات بالذات لاجرم قدمه تعالى عليه في الذكر . وإنما قلنا : إن الترك مقدم على الفعل لأن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي ، والفعل هو الايقاع والتحصيل ، ولا شك أن عدم جميع المحدثات سابق على وجودها ، فكان الترك قبل الفعل لا محالة .

فان قيل : ولم جعلت الوسيلة مخصوصة بالفعل مع انا نعلم أن ترك المعاصي قد يتوسل به إلى الله تعالى ؟

قلنا : الترك ابقاء الشيء على عدمه الأصلي ، وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به إلى شيء البتة فثبت أن الترك لا يمكن أن يكون وسيلة ، بل من دعاه داعي الشهوة إلى فعل قبيح ، ثم تركه لطلب مرضاة الله تعالى ، فهنا يحصل التوسل بذلك الامتناع إلى الله تعالى ، إلا أن ذلك الامتناع من باب الأفعال ، ولهذا قال المحققون : ترك الشيء عبارة عن فعل ضده .

إذا عرفت هذا فنقول : إن الترك والفعل أمران معتبران في ظاهر الأفعال ، فالذي يجب تركه هو المحرمات ، والذي يجب فعله هو الواجبات ، ومعتبران أيضاً في الأخلاق ، فالذي يجب حصوله هو الأخلاق الفاضلة ، والذي يجب تركه هو الأخلاق الذميمة ، ومعتبران أيضاً في الأفكار فالذي يجب فعله هو التفكير في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة والمعاد ، والذي يجب تركه هو الالتفات إلى الشبهات ، ومعتبران أيضاً في مقام التجلي ، فالفعل هو الاستغراق في الله تعالى ، والترك هو الالتفات إلى غير الله تعالى : وأهل الرياضة يسمون الفعل والترك بالتحلية والتخلية ، وبالحو والصحو ، وبالنبني والاثبات ، وبالفناء والبقاء ، وفي جميع المقامات التي تقدم على الاثبات ، ولذلك كان قولنا «لا إله إلا الله» النبي مقدم فيه على الاثبات .

(المسألة الثالثة) الوسيلة فعيلة ، من وسل إليه إذا تقرب إليه . قال لبيد الشاعر :

أرى الناس لا يدرون ما قدر أمرهم ألا كل ذي لب إلى الله واسل

أى متوسل ، فالوسيلة هي التي يتوسل بها إلى المقصود . قالت التعليمية : دلت الآية على أنه لا سبيل إلى الله تعالى إلا بمعلم يعلمنا معرفته ، ومرشد يرشدنا إلى العلم به ، وذلك لأنه أمر بطلب الوسيلة إليه مطلقا ، والايان به من أعظم المطالب وأشرف المقاصد ، فلا بد فيه من الوسيلة .

وجوابنا : أنه تعالى إنما أمر بابتغاء الوسيلة إليه بعد الايمان به ، والايان به عبارة عن المعرفة به فكان هذا أمر بابتغاء الوسيلة إليه بعد الايمان وبعد معرفته ، فيمتنع أن يكون هذا أمر بطلب الوسيلة إليه في معرفته ، فكان المراد طلب الوسيلة إليه في تحصيل مرضاته وذلك بالعبادات والطاعات .

ثم قال تعالى (وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون) واعلم أنه تعالى لما أمر بترك ما لا ينبغي بقوله (اتقوا الله) وبفعل ما ينبغي ، بقوله (وابتغوا إليه الوسيلة) وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس والشهوة ، فان النفس لا تدعو إلا إلى الدنيا واللذات المحسوسة ، والعقل لا يدعو إلا إلى خدمة الله وطاعته والاعراض عن المحسوسات ، وكان بين الحالتين تضاد وتناف ، ولذلك فإن العلماء ضربوا المثل في مظان طلب الدنيا والآخرة بالضرتين ، والضدين ، وبالمشرق والمغرب ، وبالليل والنهار ، وإذا كان كذلك كان الانقياد لقوله تعالى ( اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة ) من أشق الأشياء على النفس وأشدّها ثقلا على الطبع ، فلهذا السبب أردف ذلك التكليف بقوله (وجاهدوا في سبيله) لعلكم تفلحون وهذه الآية آية شريفة مشتملة على أسرار روحانية ، ونحن نشير ههنا إلى واحد منها ، وهو أن من يعبد الله تعالى فريقان ، منهم من يعبد الله لا لغرض سوى الله ، ومنهم من يعبده لغرض آخر .

(والمقام الأول) هو المقام الشريف العالی ، واليه الإشارة بقوله (وجاهدوا في سبيله) أي

في سبيل عبوديته وطريق الاخلاص في معرفته وخدمته .

(والمقام الثاني) دون الأول ، واليه الإشارة بقوله (لعلكم تفلحون) والفلاح اسم جامع

للخلاص عن المكروه والفوز بالمحجوب .

واعلم أنه تعالى لما أرشد المؤمنين في هذه الآية إلى معاهد جميع الخيرات ، ومفاتيح كل السعادات أتبعه بشرح حال الكفار ، وبوصف عاقبة من لم يعرف حياة ولا سعادة إلا في هذه الدار ، وذكر من جملة تلك الأمور القطيعة نوعين :



إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تَقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٣٦﴾ يَرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَاهُمْ إِلَّا بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴿٣٧﴾

أحدهما: قوله تعالى ﴿ان الذين كفروا لو ان لهم مافی الارض جميعاً ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم ولهم عذاب أليم﴾ وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) الجملة المذكورة مع كلمة «لو» خبر «ان»

فان قيل: لم وحد الراجع في قوله (ليفتدوا به) مع أن المذكور السابق بيان مافی الارض جميعاً ومثله؟

قلنا: التقدير كأنه قيل: ليفتدوا بذلك المذكور.

(المسألة الثانية) قوله (ولهم عذاب أليم) يحتمل أن يكون في موضع الحال، ويحتمل أن يكون عطفاً على الخبر.

(المسألة الثالثة) المقصود من هذا الكلام التمثيل للزوم العذاب لهم، فانه لا سبيل لهم إلى الخلاص منه. وعن النبي صلى الله عليه وسلم «يقال للكافر يوم القيامة أرايت لو كان لك ملء الارض ذهباً أكنت تفتدى به فيقول نعم فيقال له قد سئلت أيسر من ذلك فأبيت»

(النوع الثاني) من الوعيد المذكور في هذه الآية

قوله ﴿يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم﴾ وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) إرادتهم الخروج تحتمل وجهين: الأول: أنهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج منها كما قال تعالى (كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيبوا فيها)

قيل: إذا دفعهم لهب النار إلى فوق فهناك يتمنون الخروج. وقيل: يكادون يخرجون من النار لقوة النار ودفعها للبعدين، والثاني: أنهم تمنوا ذلك وأرادوه بقلوبهم، كقوله تعالى في موضع آخر (ربنا أخرجنا منها) ويؤكد هذا الوجه قراءة من قرأ (يريدون أن يخرجوا من النار) بضم الياء.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ  
عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ  
غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٩﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مَلَكٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ  
يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤٠﴾

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يخرج من النار من قال «لا إله إلا الله»  
على سبيل الاخلاص . قالوا : لأنه تعالى يجعل هذا المعنى من تهديدات الكفار ، وأنواع ما خوفهم  
به من الوعيد الشديد ، ولولا أن هذا المعنى يختص بالكفار وإلا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى  
والله أعلم . وما يؤيد هذا الذي قلناه قوله (ولهم عذاب مقيم) وهذا يفيد الحصر ، فكان المعنى ولهم  
عذاب مقيم لا لغيرهم ، كما أن قوله (لكم دينكم) أى لكم لا لغيركم ، فكذا ههنا .  
قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله  
عزیز حکیم)

في اتصال الآية بما قبلها وجهان : الأول : أنه تعالى لما أوجب في الآية المتقدمة قطع الأيدي  
والأرجل عند أخذ المال على سبيل المحاربة ، بين في هذه الآية أن أخذ المال على سبيل السرقة يوجب  
قطع الأيدي والأرجل أيضاً ، والثاني : أنه لما ذكر تعظيم أمر القتل حيث قال (من قتل نفساً بغير  
نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً) ذكر بعد  
هذا الجنايات التي تبيح القتل والابلام ، فذكر أو لا قطع الطريق ، وثانياً : أمر السرقة ، وفي الآية مسائل :  
(المسألة الأولى) اختلف النحويون في الرفع في قوله (والسارق والسارقة) على وجوه :  
الأول وهو قول سيويه والأخفش : أن قوله (والسارق والسارقة) مر فوعان بالابتداء ، والخبر محذوف  
والتقدير : فيما يتلى عليكم السارق والسارقة ، أى حكمهما كذا ، وكذا القول في قوله (الزانية والزاني)  
فاجلدوا كل واحد منهما) وفي قوله (واللذان يأتياها منكم فأذوهما) وقرأ عيسى بن عمر (والسارق  
والسارقة) بالنصب ، ومثله (الزانية والزاني) والاختيار عند سيويه النصب في هذا . قال لأن  
قول القائل : زيداً فاضربه أحسن من قولك : زيد فاضربه ، وأيضاً لا يجوز أن يكون (فاقطعوا) خبر  
المبتدا ، لأن خبر المبتدا لا يدخل عليه الفاء .

(والقول الثاني) وهو اختيار الفراء: أن الرفع أولى من النصب، لأن الألف واللام في قوله (والسارق والسارقة) يقومان مقام «الذي» فصار التقدير: الذي سرق فاقطعوا يده، وعلى هذا التقدير حسن إدخال حرف الفاء على الخبر لأنه صار جزاء، وأيضاً النصب إنما يحسن إذا أردت سارقاً بعينه أو سارقة بعينها، فأما إذا أردت توجيه هذا الجزاء على كل من أتى بهذا الفعل فالرفع أولى، وهذا القول هو الذي اختاره الزجاج وهو المعتمد.

وبما يدل على أن المراد من الآية الشرط والجزاء وجوه: الأول: أن الله تعالى صرح بذلك وهو قوله (جزاء بما كسب) وهذا دليل على أن القطع شرع جزاء على فعل السرقة، فوجب أن يعم الجزاء لعموم الشرط، والثاني: أن السرقة جنائية، والقطع عقوبة، وربط العقوبة بالجنائية مناسب، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على أن الوصف علة لذلك الحكم، والثالث: أنا لو حملنا الآية على هذا الوجه كانت الآية مفيدة، ولو حملناها على سارق معين صارت جملة غير مفيدة، فكان الأول أولى.

وأما القول الذي ذهب إليه سيويه فليس بشيء، ويدل عليه وجوه: الأول: أنه طعن في القرآن المنقول بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن جميع الأمة، وذلك باطل قطعاً، فإن قال لا أقول: إن القراءة بالرفع غير جائزة ولكني أقول: القراءة بالنصب أولى، فنقول: وهذا أيضاً ردى. لأن ترجيح القراءة التي لم يقرأ بها إلا عيسى بن عمر على قراءة الرسول وجميع الأمة في عهد الصحابة والتابعين أمر منكر وكلام مردود. والثاني: أن القراءة بالنصب لو كانت أولى لوجب أن يكون في القراء من قرأ (والذين يأتيناها منكم) بالنصب، ولما لم يوجد في القراء أحد قرأ كذلك علينا سقوط هذا القول.

(الوجه الثالث) أنا إذا قلنا (والسارق والسارقة). مبتدأ، وخبره هو الذي نضمه، وهو قولنا فيما يتلى عليكم، حينئذ قد تمت هذه الجملة بمبتدأها وخبرها، فأبى شيء تتعلق الفاء في قوله (فاقطعوا أيديهما) فإن قال: الفاء تتعلق بالفعل الذي دل عليه قوله (والسارق والسارقة) يعني أنه إذا أتى بالسرقة فاقطعوا يديه فنقول: إذا احتجت في آخر الأمر إلى أن تقول: السارق والسارقة تقديره: من سرق، فاذكر هذا أولاً حتى لا تحتاج إلى الاضمار الذي ذكرته. والرابع: أنا إذا اخترنا القراءة بالنصب لم يدل ذلك على كون السرقة علة لوجوب القطع، وإذا اخترنا القراءة بالرفع أفادت الآية هذا المعنى، ثم هذا المعنى متأكد بقوله (جزاء بما كسب) فثبت أن القراءة بالرفع أولى. الخامس: أن سيويه قال: هم يقدمون الأهم فالأهم، والذي هم بشأنه أعنى، فالقراءة بالرفع تقتضى تقديم

ذكر كونه سارقاً على ذكر وجوب القطع ، وهذا يقتضى أن يكون أكبر العناية مصروفاً الى شرح ما يتعلق بحال السارق من حيث أنه سارق ، وأما القراءة بالنصب فإنها تقتضى أن تكون العناية ببيان القطع أتم من العناية بكونه سارقاً ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، فإن المقصود في هذه الآية بيان تقييح السرقة والمبالغة في الزجر عنها ، فثبت أن القراءة بالرفع هي المتعينة قطعاً والله أعلم .

(المسألة الثانية) قال كثير من المفسرين الأصوليين : هذه الآية بجملة من وجوه : أحدها : أن الحكم معلق على السرقة ، ومطلق السرقة غير موجب للقطع ، بل لا بد وأن تكون هذه السرقة سرقة لمقدار مخصوص من المال ، وذلك القدر غير مذكور في الآية فكانت بجملة ، وثانيها : أنه تعالى أوجب قطع الأيدي ، وليس فيه بيان أن الواجب قطع الأيدي الأيمان والشمال ، وبالاجماع لا يجب قطعهما معاً فكانت الآية بجملة ، وثالثها : أن اليد اسم يتناول الأصابع فقط ، ألا ترى أنه لو حلف لا يمس فلاناً بيده فسه بأصابعه فإنه يحث في يمينه ، فاليد اسم يقع على الأصابع وحدها ، ويقع على الأصابع مع الكف ، ويقع على الأصابع والكف والساعدين الى المرفقين ، ويقع على كل ذلك إلى المنكبين ، وإذا كان لفظ اليد محتملاً لكل هذه الأقسام ، والتعيين غير مذكور في هذه الآية فكانت بجملة ، ورابعها : أن قوله (فاقطعوا) خطاب مع قوم ، فيحتمل أن يكون هذا التكليف واقعاً على مجموع الأمة ، وأن يكون واقعاً على طائفة مخصوصة منهم ، وأن يكون واقعاً على شخص معين منهم ، وهو إمام الزمان كما يذهب إليه الأكثرون ، ولما لم يكن التعيين مذكوراً في الآية كانت الآية بجملة ، فثبت بهذه الوجوه أن هذه الآية بجملة على الإطلاق ، هذا تقرير هذا المذهب . وقال قوم من المحققين : الآية ليست بجملة البتة ، وذلك لأننا بينا أن الألف واللام في قوله (والسارق والسارقة) قائمان مقام «الذي» والفاء في قوله (فاقطعوا) للجزاء ، فكان التقدير : الذي سرق فاقطعوا يده ، ثم تأكد هذا بقوله تعالى (جزاء بما كسب) وذلك الكسب لا بد وأن يكون المراد به ما تقدم ذكره وهو السرقة ، فصار هذا دليلاً على أن مناط الحكم ومتعلقه هو ماهية السرقة ومقتضاه أن يعم الجزاء فيما حصل هذا الشرط ، اللهم إلا إذا قام دليل منفصل يقتضى تخصيص هذا العام ، وأما قوله «الأيدي» عامة فنقول : مقتضاه قطع الأيدي ولكنه لما انعقد الاجماع على أنه لا يجب قطعهما معاً ، ولا الابتداء باليد اليسرى أخرجناه عن العموم .

وأما قوله : لفظ اليد دائر بين أشياء فنقول : لا نسلم ، بل اليد اسم لهذا العضو الى المنكب ، ولهذا السبب قال تعالى (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق) فلولا دخول العضدين في هذا الاسم والا لما احتيج الى التقييد بقوله (الى المرافق) فظاهر الآية يوجب قطع اليدين من المنكبين كما هو قول الخوارج ، إلا أننا تركنا ذلك لدليل منفصل ،

وأما قوله : رابعا يحتمل أن يكون الخطاب مع كل واحد . وأن يكون مع واحد معين . قلنا : ظاهره أنه خطاب مع كل أحد ، ترك العمل به فيما صار مخصوصا بدليل منفصل فيبقى معمولا به في الباقي .

والحاصل أنا نقول : الآية عامة ، فصارت مخصوصة بدلائل منفصلة في بعض الصور فتبقى حجة فيما عداها ، ومعلوم أن هذا القول أولى من قول من قال : إنها مجملة فلا تفيد فائدة أصلا .

(المسألة الثالثة) قال جمهور الفقهاء : القطع لا يجب الا عند شرطين : قدر النصاب ، وأن تكون السرقة من الحرز . وقال ابن عباس وابن الزبير والحسن البصرى : القدر غير معتبر ، فالقطع واجب في سرقة القليل والكثير ، والحرز أيضا غير معتبر ، وهو قول داود الاصفهاني ، وقول الخوارج ، وتمسكوا في المسألة بعموم الآية كما قررناه ، فإن قوله (والسارق والسارقة) يتناول السرقة سواء كانت قليلة أو كثيرة . وسواء سرقت من الحرز أو من غير الحرز .

إذا ثبت هذا فنقول : لو ذهبنا الى التخصيص لكان ذلك إما بخبر الواحد ، أو بالقياس ، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس غير جائز . وحجة جمهور الفقهاء أنه لا حاجة بنا الى القول بالتخصيص ، بل نقول : إن لفظ السرقة لفظه عريضة ، ونحن بالضرورة نعلم أن أهل اللغة لا يقولون لمن أخذ حبة من حنطة الغير ، أو تبة واحدة ، أو كسرة صغيرة من خبز : إنه سرق ماله ، فعلينا أن أخذ مال الغير كيفما كان لا يسمى سرقة ، وأيضا السرقة مشتقة من مسارقة عين المالك ، وإنما يحتاج الى مسارقة عين المالك لو كان المسروق أمرا يكون متعلق الرغبة في محل الشح والضنة حتى يرغب السارق في أخذه ويتضايق المسروق منه في دفعه الى الغير ولهذا الطريق اعتبرنا في وجوب القطع أخذ المال من حرز المثل ؛ لأن ما لا يكون موضوعا في الحرز لا يحتاج في أخذه الى مسارقة الأعين فلا يسمى أخذه سرقة . وقال داود : نحن لا نوجب القطع في سرقة الحبة الواحدة ، ولا في سرقة التبة الواحدة ، بل في أقل شيء يجرى فيه الشح والضنة ، وذلك لأن مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة ، وربما استحقق الملك الكبير آلافا مؤلفة ، وربما استعظم الفقير طسوفا ، ولهذا قال الشافعي رحمه الله : لو قال لفلان على مال عظيم ، ثم فسر بالحبة يقبل قوله فيه لاحتمال أنه كان عظيما عندة لغاية فقره وشدة احتياجه اليه ، ولما كانت مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على أقل ما يسمى مالا ، وليس لقائل أن يستبعد ويقول : كيف يجوز قطع اليد في سرقة الطسوفا الواحدة ، لأن الملحدة قد جعلوا هذا طعننا في الشريعة . فقالوا : اليد لما كانت قيمتها خمسمائة دينار من الذهب . فكيف تقطع لأجل القليل من المال ؟ ثم إنا أجبننا عن هذا الطعن بأن

الشرع إنما قطع يده بسبب أنه تحمل الدنائة والحساسة في سرقة ذلك القدر القليل ، فلا يبعد أن يعاقبه الشرع بسبب تلك الدنائة بهذه العقوبة العظيمة ، وإذا كان هذا الجواب مقبولاً من الكل فليكن أيضاً مقبولاً منا في إيجاب القطع في القليل والكثير . قال : وبما يدل على أنه لا يجوز تخصيص عموم القرآن ههنا بخبر الواحد ، وذلك لأن القائلين بتخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه ، فقال الشافعي رحمه الله : يجب القطع في ربع دينار ، وروى فيه قوله عليه الصلاة والسلام « لا قطع إلا في ربع دينار » وقال أبو حنيفة رحمه الله : لا يجوز القطع إلا في عشرة دراهم مضروبة وروى فيه قوله عليه الصلاة والسلام « لا قطع إلا في ثمن المجن » والظاهر أن ثمن المجن لا يكون أقل من عشرة دراهم . وقال مالك وأحمد وإسحق : إنه مقدر بثلاثة دراهم أو ربع دينار . وقال ابن أبي ليلى : مقدر بخمسة دراهم ، وكل واحد من هؤلاء المجتهدين يطعن في الخبر الذي يرويه الآخر ، وعلى هذا التقدير فهذه التخصصات صارت متعارضة ، فوجب أن لا يلتفت إلى شيء منها ، ويرجع في معرفة حكم الله تعالى إلى ظاهر القرآن . قال : وليس لأحد أن يقول : إن الصحابة رضی الله عنهم أجمعوا على أنه لا يجب القطع إلا في مقدار معين . قال : لأن الحسن البصري كان يوجب القطع بمطلق السرقة ، وكان يقول : احذر من قطع يدك بدرهم ، ولو كان الاجماع منعقداً لما خالف الحسن البصري فيه مع قربه من زمان الصحابة وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين ، فهذا تقرير مذهب الحسن البصري وداود الأصفهاني .

وأما الفقهاء فانهم اتفقوا على أنه لا بد في وجوب القطع من القدر ، ثم قال الشافعي رحمه الله : القطع في ربع دينار فصاعداً وهو نصاب السرقة ، وسائر الأشياء تقوم به . وقال أبو حنيفة والثوري : لا يجب القطع في أقل من عشرة دراهم مضروبة ، ويقوم غيرها بها . وقال مالك رحمه الله : ربع دينار أو ثلاثة دراهم . وقال ابن أبي ليلى : خمسة دراهم .

حجة الشافعي رحمه الله أن ظاهر قوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) يوجب القطع في القليل والكثير ، إلا أن الفقهاء توافقوا فيما بينهم على أنه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار ، فوجب أن يبقى في ربع دينار فصاعداً على ظاهر النص ، ثم أكد هذا بما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال « لا قطع إلا في ربع دينار »

وأما الذي تمسك به أبو حنيفة رحمه الله من قوله عليه الصلاة والسلام « لا قطع إلا في ثمن المجن » فهو ضعيف لوجهين : الأول : أن ثمن المجن مجهول ، فتخصيص عموم القرآن بخبر واحد بمثل مجهول المعنى لا يجوز . الثاني : أنه إن كان ثمن المجن مقدراً بعشرة دراهم كان التخصيص

الحاصل بسببه في عموم قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) أكثر من التخصيص  
الحاصل في عموم هذه الآية بقوله عليه الصلاة والسلام «لاقطع الا في ربع دينار» فكان الترجيح  
لهذا الجانب .

(المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمه الله : الرجل إذا سرق أولاً قطعت يده اليمنى ، وفي الثانية  
رجله اليسرى ، وفي الثالثة يده اليسرى ، وفي الرابعة رجله اليمنى ، وقال أبو حنيفة والثوري :  
لا يقطع في المرة الثالثة والرابعة .

واحتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية من وجهين : الأول : ان السرقة علة لوجوب القطع ، وقد  
وجدت في المرة الثالثة ، فوجب القطع في المرة الثالثة أيضاً ، انما قلنا : ان السرقة علة لوجوب  
القطع لقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقد بينا أن المعنى : الذي سرق فاقطعوا يده ،  
وأيضاً الفاء في قوله (فاقطعوا أيديهما) يدل على أن القطع وجب جزاء على تلك السرقة ، فالسرقة  
علة لوجوب القطع ، ولاشك أن السرقة حصلت في المرة الثالثة ، فما هو الموجب للقطع حاصل في  
المرة الثالثة ، فلا بد وأن يترتب عليه موجه ، ولا يجوز أن يكون موجه هو القطع في المرأة الأولى لأن  
الحكم لا يسبق العلة ، وذلك لأن القطع وجب بالسرقة الأولى ، فلم يبق الا أن تكون السرقة في المرة الثالثة  
توجب قطعاً آخر وهو المطلوب ، والثاني : أنه تعالى قال (فاقطعوا أيديهما) ولفظ الأيدي . لفظ  
جمع ، وأقله ثلاثة ، والظاهر يقتضي وجوب قطع ثلاثة من الأيدي في السارق والسارقة ، ترك العمل  
به ابتداءً فيبقى معمولاً به عند السرقة الثالثة .

فان قالوا : إن ابن مسعود قرأ فاقطعوا أيماهما ، فكان هذا الحكم محتصاً باليمين لافي مطلق  
الأيدي ، والقراءة الشاذة جارية مجرى خبر الواحد .

قلنا : القراءة الشاذة لا تبطل القراءة المتواترة ، فنحن نتمسك بالقراءة المتواترة في إثبات مذهبنا  
وأيضاً القراءة الشاذة ليست بحجة عندنا ، لأننا نقطع أنها ليست قرآناً ، إذ لو كانت قرآناً لكانت  
متواترة ، فانا لو جوزنا أن لا ينقل شيء من القرآن إلينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن  
الروافض والملاحدة في القرآن ، ولعله كان في القرآن آيات دالة على إمامة علي بن أبي طالب رضي  
الله عنه نصاً ، وما نقلت إلينا ، ولعله كان فيه آيات دالة على نسخ أكثر هذه الشرائع وما نقلت إلينا  
ولما كان ذلك باطلاً بأنه لو كان قرآناً لكان متواتراً ، فلما لم يكن متواتراً قطعنا أنه ليس بقرآن ،  
فثبت أن القراءة الشاذة ليست بحجة ألبتة .

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله : أغرم السارق ماسرق . وقال أبو حنيفة والثوري

وأحمد وإسحق : لا يجمع بين اقطع والغرم ، فان غرم فلا قطع ، وإن قطع فلا غرم . وقال مالك رحمه الله : يقطع بكل حال ، وأما الغرم فيلزمه إن كان غنياً ، ولا يلزمه إن كان فقيراً .  
حجة الشافعي رحمه الله أن الآية دلت على أن السرقة توجب القطع ، وقوله عليه الصلاة والسلام «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» يوجب الضمان ، وقد اجتمع الأمران في هذه السرقة فوجب أن يجب القطع والضمان ، فلو ادعى مدع أن الجمع بمنع كان ذلك معارضة ، وعليه الدليل ، على أنا نقول : إن حد الله لا يمنع حق العباد ، بدليل أنه يجتمع الجزاء والقيمة في الصيد المملوك ، وبدليل أنه لو كان المسروق باقياً وجب رده بالاجماع ، ويدل عليه أيضاً أن المسروق كان باقياً على ملك المالك الى وقت قطع يد السارق بالاتفاق . فعند حصول القطع إما أن يحصل الملك فيه مقتصرأ على وقت القطع ، أو مستندأ إلى أول زمان السرقة ، والأول لا يقول به الخصم ، والثاني يقتضى أن يقال : إنه حدث الملك فيه من وقت القطع في الزمان الذي كان سابقاً على ذلك الوقت ، وهذا يقتضى وقوع الفعل في الزمان الماضي ، وهذا محال .

حجة أبي حنيفة رحمه الله أنه تعالى حكم بكون هذا القطع جزاء ، والجزاء هو الكافي ، فدل ذلك على أن هذا القطع كاف في جناية السرقة ، وإذا كان كافياً وجب أن لا يضم الغرم اليه .  
والجواب : لو كان الامر كما قلتم لوجب أن لا يلزم رد المسروق عند كونه قائماً ، والله أعلم بالصواب .

(المسألة السادسة) قال الشافعي رحمه الله : السيد يملك إقامة الحد على المالك . وقال أبو حنيفة رحمه الله : لا يملك .

حجة الشافعي أن قوله (فاقطعوا أيديهما) عام في حق الكل ، لأن هذا الخطاب ليس فيه ما يدل على كونه مخصوصاً ببعض دون البعض ، ولما عم الكل دخل فيه المولى أيضاً ، ترك العمل به في حق غير الامام والمولى ، فوجب أن يبق معمولاً به في حق الامام والمولى .

(المسألة السابعة) احتج المتكلمون بهذه الآية في أنه يجب على الأمة أن ينصبوا لأنفسهم إماماً معنا ، والدليل عليه أنه تعالى أوجب بهذه الآية إقامة الحد على السارق والزناة ، فلا بد من شخص يكون مخاطباً بهذا الخطاب ، وأجمعت الأمة على أنه ليس لأحد الرعية إقامة الحدود على الجناة ، بل أجمعوا على أنه لا يجوز إقامة الحدود على الاحرار الجناة إلا للامام ، فلما كان هذا التكليف تكليفاً جازماً ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا التكليف إلا عند وجود الامام ، ومالا يتأتى الواجب الا به ، وكان مقدوراً للمكلف ، فهو واجب ، فلزم القطع بوجود نصب الامام حينئذ .



﴿المسألة الثامنة﴾ قالت المعتزلة : قوله (نكالا من الله) يدل على أنه إنما أقيم عليه هذا الحد على سبيل الاستخفاف والاهانة، وإذا كان الأمر كذلك لزم القطع بكونه مستحقا للاستخفاف والذم والاهانة، ومتى كان الأمر كذلك امتنع أن يقال : إنه بقى مستحقا للمدح والتعظيم، لأنهما ضدان واجمع بينهما محال، وذلك يدل على أن عقاب الكبير يحبط ثواب الطاعات .  
واعلم أنا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة في بطلان القول بالايجاب في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى) فلا نعيدها هنا .

ثم الجواب عن كلام المعتزلة أنا أجمعنا على أن كون الحد واقعا على سبيل التنكيل مشروط بعدم التوبة، فبتقدير أن يدل دليل على حصول العفو من الله تعالى لزم القطع بأن اقامة الحد لا تكون أيضا على سبيل التنكيل، بل تكون على سبيل الامتحان، لكننا ذكرنا الدلائل الكثيرة على العفو .

﴿المسألة التاسعة﴾ قالت المعتزلة : قوله (جزاء بما كسبا نكالا من الله) يدل على تعليل أحكام الله، فإن الباء في قوله (بما كسبا) صريح في أن القطع إنما وجب معللا بالسرقة .  
وجوابه ما ذكرناه في هذه السورة في قوله (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس) .

﴿المسألة العاشرة﴾ قوله (جزاء بما كسبا) قال الزجاج : جزاء نصب لأنه مفعول له، والتقدير فاقطعوهم لجزاء فعلهم، وكذلك (نكالا من الله) فإن شئت كانا منصوبين على المصدر الذي دل عليه (فاقطعوا) والتقدير : جاز وهم ونكلوا بهم جزاء بما كسبا نكالا من الله .  
أما قوله (والله عزيز حكيم) فالمعنى : عزيز في انتقامه، حكيم في شرائعه وتكاليفه . قال الأصمعي كنت أقرأ سورة المائدة ومعى أعرابي، فقرأت هذه الآية فقلت (والله غفور رحيم) سهواً، فقال الأعرابي : كلام من هذا؟ فقلت كلام الله، قال أعد، فأعدت : والله غفور رحيم، ثم تنبهت فقلت : والله عزيز حكيم . فقال : الآن أصبت . فقلت كيف عرفت؟ قال : يا هذا عزيز حكيم فأمر بالقطع فلو غفر ورحم لما أمر بالقطع .

ثم قال تعالى ﴿فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم﴾ وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ دلت الآية على أن من تاب فان الله يقبل توبته، فان قيل : قوله (وأصلح) يدل على أن مجرد التوبة غير مقبول .

قلنا : المراد من قوله (وأصلح) أى يتوب بنية صالحة صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن سائر الأغراض .

(المسألة الثانية) إذا تاب قبل القطع تاب الله عليه ، وهل يسقط عنه الحد ؟ قال بعض العلماء التابعين : يسقط عنه الحد ، لأن ذكر الغفور الرحيم فى آخر هذه الآية يدل على سقوط العقوبة عنه ، والعقوبة المذكورة فى هذه الآية هى الحد ، فظاهر الآية يقتضى سقوطها . وقال الجمهور : لا يسقط عنه هذا الحد ، بل يقام عليه على سبيل الامتحان .

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى لأنه تعالى تمدح بقبول التوبة ، والتمدح إنما يكون بفعل الفضل والاحسان ، لأبأداء الواجبات .

ثم قال تعالى (ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شىء قدير)

واعلم أنه تعالى لما أوجب قطع اليد وعقاب الآخرة على السارق قبل التوبة ، ثم ذكر أنه يقبل توبته إن تاب أردفه ببيان أن له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء ، وإنما قدم التعذيب على المغفرة لأنه فى مقابلة تقدم السرعة على التوبة . قال الواحدى : الآية واضحة للقدرية فى التعديل والتجويز ، وقولهم بوجوب الرحمة للطبيع ، ووجوب العذاب للعاصى على الله ، وذلك لأن الآية دالة على أن الرحمة مفوضة إلى المشيئة والوجوب ينافى ذلك .

وأقول : فيه وجه آخر يبطل قولهم ، وذلك لأنه تعالى ذكر أولاً قوله (ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض) ثم رتب عليه قوله (يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء) وهذا يدل على أنه إنما حسن منه التعذيب تارة ، والمغفرة أخرى ، لأنه مالك الخلق وربهم وإلههم ، وهذا هو مذهب أصحابنا فانهم يقولون : إنه تعالى يحسن منه كل ما يشاء ويريد لأجل كونه مالكا لجميع المحدثات ، والمالك له أن يتصرف فى ملكه كيف شاء وأراد : أما المعتزلة فانهم يقولون : حسن هذه الافعال من الله تعالى ليس لأجل كونه إلهها للخلق ومالك لهم ، بل لأجل رعاية المصالح والمفاسد ، وذلك يبطله صريح هذه الآية كما قررناه .

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا  
بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ  
لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ  
هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتُوهُ فَاخْذُرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ  
شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حِزْبٌ وَإِلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ  
عَذَابٌ عَظِيمٌ «٤١» سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ  
أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرَضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرَّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ  
بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ «٤٢» وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّورَةُ فِيهَا  
حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ «٤٣»

قوله تعالى ﴿يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم  
ولم تؤمن قلوبهم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين بعض التكليف والشرائع ، وكان قد علم من بعض الناس كونهم متسارعين  
إلى الكفر لاجرم صبر رسوله على تحمل ذلك ، وأمره بأن لا يحزن لأجل ذلك ، فقال (يا أيها الرسول  
لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر) وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى خاطب محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله : يا أيها النبي في مواضع  
كثيرة ، وما خاطبه بقوله : يا أيها الرسول إلا في موضعين : أحدهما : ههنا ، والثاني : قوله (يا أيها  
الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) وهذا الخطاب لاشك أنه خطاب تشريف وتعظيم .

﴿المسألة الثانية﴾ قرئ (لا يحزنك) بضم الياء ، ويسرعون ، والمعنى لا تهتم ولا تبال بمسارعة  
المنافقين في الكفر وذلك بسبب احتيالهم في استخراج وجوه الكيد والمكر في حق المسلمين  
وفي مبالغتهم في موالاته المشركين فإني ناصر كعليهم وكافيك شرهم . يقال : أسرع فيه الشيب وأسرع

فيه الفساد بمعنى وقع فيه سريعا ، فكذلك مسارعهم في الكفر عبارة عن إلقائهم أنفسهم فيه على أسرع الوجوه متى وجدوا فيه فرصة ، وقوله (من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) فيه تقديم وتأخير ، والتقدير : من الذين قالوا بأفواههم آمنا ولم تؤمن قلوبهم ولا شك أن هؤلاء هم المنافقون .

ثم قال تعالى ﴿ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك﴾ وفيه مسألان :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكر الفراء والزجاج ههنا وجهين : الأول : أن الكلام إنما يتم عند قوله (ومن الذين هادوا) ثم يبدأ الكلام من قوله (سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين) وتقدير الكلام : لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين ومن اليهود ، ثم بعد ذلك وصف الكل بكونهم سماعين لقوم آخرين .

﴿الوجه الثاني﴾ أن الكلام تم عند قوله (ولم تؤمن قلوبهم) ثم ابتداء من قوله (ومن الذين هادوا سماعون للكذب) وعلى هذا التقدير فقوله (سماعون) صفة مخدوف ، والتقدير : ومن الذين هادوا قوم سماعون . وقيل : خبر مبتدأ مخدوف ، يعني هم سماعون .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر الزجاج في قوله (سماعون للكذب) وجهين : الأول : أن معناه قابلون للكذب ، والسمع يستعمل ويراد منه القبول ، كما يقال : لا تسمع من فلان أى لا تقبل منه ، ومنه «سمع الله لمن حمده» ، وذلك الكذب الذى يقبلونه هو ما يقوله رؤسائهم من الأكاذيب فى دين الله تعالى فى تحريف التوراة ، وفى الطعن فى محمد صلى الله عليه وسلم .

﴿والوجه الثاني﴾ أن المراد من قوله (سماعون للكذب) نفس السماع ، واللام فى قوله (للكذب) لام كى ، أى يسمعون منك لكى يكذبوا عليك . وأما قوله (سماعون لقوم آخرين لم يأتوك) فالمعنى أنهم أعين وجواسيس لقوم آخرين لم يأتوك ولم يحضروا عندك لينقلوا إليهم أخبارك ، فعلى هذا التقدير قوله (سماعون للكذب) أى سماعون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأجل أن يكذبوا عليه بأن يمزجوا ما سمعوا منه بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير ، سماعون من رسول الله لأجل قوم آخرين من اليهود ، وهم عيون ليلغومهم ما سمعوا منه .

ثم إنه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة أخرى فقال ﴿يخرفون الكلم من بعد مواضعه﴾ أى من بعد أن وضعه الله مواضعه ، أى فرض فروضه وأحل حلاله وحرم حرامه . قال المفسرون : إن رجلا وامرأة من أشرف أهل خيرزنيا ، وكان حد الزنا فى التوراة الرجم ، فكرهت اليهود رجما لشرفها ، فأرسلوا قوما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسألوه عن حكمه فى الزانيين إذا أحصنا ،

وقالوا: إن أمركم بالجلد فاقبلوا، وإن أمركم بالرجم فاحذروا ولا تقبلوا، فلما سألو الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك نزل جبريل بالرجم فابوا أن يأخذوا به، فقال له جبريل عليه السلام: اجعل بينك وبينهم «ابن صوريا» فقال الرسول: هل تعرفون شابا أمرد أيضا أعور يسكن فندك يقال له: ابن صوريا؟ قالوا نعم وهو أعلم يهودى على وجه الأرض، فرضوا به حكما، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم: أنشدك الله الذى لا إله إلا هو الذى فلق البحر لموسى ورفع فوقكم الطور وأنجاكم وأغرق آل فرعون والذى أنزل عليكم كتابه وحلاله وحرامه هل تجدون فيه الرجم على من أحصن؟ قال ابن صوريا: نعم، فوثبت عليه سفلة اليهود، فقال: خفت أن كذبت أن ينزل علينا العذاب، ثم سأل رسول الله عن أشياء كان يعرفها من علاماته، فقال ابن صوريا: أشهد أن لا إله إلا الله وأنت رسول الله النبي الامى العربى الذى بشره المرسلون، ثم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزانيين فرجما عند باب مسجده.

إذا عرفت القصة فنقول: قوله (يخرفون الكلم من بعد مواضعه) أى وضعوا الجلد مكان الرجم وقوله تعالى ﴿يقولون ان أوتيتم هذاخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا﴾ أى ان أمركم محمد بالجلد فاقبلوا، وان أمركم بالرجم فلا تقبلوا

واعلم أن مذهب الشافعى رحمه الله أن الثيب الذى يرجم. قال: لأنه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أمر برجمه، فان كان الأمر برجم الثيب الذى من دين الرسول فقد ثبت المقصود، وان كان إنما أمر بذلك بناء على ما ثبت فى شريعة موسى عليه السلام وجب أن يكون ذلك مشروعا فى ديننا، ويدل عليه وجهان: الأول: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أفتى على وفق شريعة التوراة فى هذه المسألة كان الاقتداء به فى ذلك واجبا، لقوله (فاتبعوه) والثانى: ان ما كان ثابتا فى شرع موسى عليه السلام فالأصل بقاءه إلى طريان النسخ، ولم يوجد فى شرعنا ما يدل على نسخ هذا الحكم، فوجب أن يكون باقيا، وبهذا الطريق أجمع العلماء على أن قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) حكمه باق فى شرعنا.

ولما شرح الله تعالى فضائح هؤلاء اليهود قال ﴿ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا﴾ واعلم أن لفظ الفتنه محتمل لجميع أنواع المفسد، إلا أنه لما كان هذا اللفظ مذكورا عقب أنواع كفرهم التى شرحها الله تعالى وجب أن يكون المراد من هذه الفتنه تلك الكفرات التى تقدم ذكرها، وعلى هذا التقدير فالمراد: ومن يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر أحد على دفع ذلك عنه ثم أكد تعالى هذا فقال ﴿أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم﴾

قال أصحابنا: دلت هذه الآية على أن الله تعالى غير مرید لإسلام الكافر، وأنه لم يطهر قلبه من

الشك والشرك ، ولو فعل ذلك لآمن ، وهذه الآية من أشد الآيات على القدرية . أما المعتزلة فانهم ذكروا في تفسير الفتنة وجوها : أحدها : أن الفتنة هي العذاب ، قال تعالى (على النار يفتنون) أى يعذبون ، فالمراد ههنا : أنه يريد عذابه لكفره ونفاقه ، وثانيها : الفتنة الفضيحة ، يعنى ومن يرد الله فضيخته . الثالث : فتنة : إضلاله ، والمراد من الاضلال ؟ الحكم بضلاله وتسميته ضالا ، ورابعها : الفتنة الاختبار ، يعنى من يرد الله اختباره فيما يتبليه من التكليف ، ثم إنه يتركها ولا يقوم بأدائها فلن تملك له من الله ثوابا ولا نفعا .

وأما قوله ﴿ أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم ﴾ فذكروا فيه وجوها : أحدها : لم يرد الله أن يمد قلوبهم بالالطاف ، لأنه تعالى علم أنه لا فائدة في تلك الالطاف لأنها لا تنجع في قلوبهم ، وثانيها : لم يرد الله أن يطهر قلوبهم عن الحرج والغم والوحشة الدالة على كفرهم ، وثالثها : أن هذا استعارة عن سقوط وقعه عند الله تعالى ، وأنه غير ملتفت إليه بسبب قبح أفعاله وسوء أعماله ، والكلام عن هذه الوجوه قد تقدم مرارا .

ثم قال تعالى ﴿ لهم في الدنيا خزي ﴾ وخزي المنافقين هتك سترهم باطلاع الرسول صلى الله عليه وسلم على كذبهم وخوفهم من القتل ، وخزي اليهود فضيحتهم بظهور كذبهم في كتمان نص الله تعالى في إيجاب الرجم وأخذ الجزية منهم .

﴿ ولهم في الآخرة عذاب عظيم ﴾ وهو الخلود في النار .

ثم قال تعالى ﴿ سماعون للكذب أكالون للسحت ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي (السحت) بضم السين والحاء حيث كان ، وقرأ ابن عامر ونافع وعاصم وحمزة برفع السين وسكون الحاء على لفظ المصدر من : سحته ، ونقل صاحب الكشاف (السحت) بفتح السين ، والسحت بكسر السين وسكون الحاء ، وكلها لغات .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا في لفظ «السحت» وجوها : الأول : قال الزجاج : أصله من سحته إذا استأصله ، قال تعالى فيسحتكم بعذاب) وسميت الرشا التي كانوا يأخذونها بالسحت إما لأن الله تعالى يسحتهم بعذاب ، أى يستأصلهم ، أو لأنه مسحوت البركة ، قال تعالى (بحق الله الربا) الثاني قال الليث : انه حرام يحصل منه العار ، وهذا قريب من الوجه الأول لأن مثل هذا الشيء يسحت فضيلة الانسان ويستأصلها ، والثالث : قال الفراء : أصل السحت شدة الجوع ، يقال رجل مسحوت المعدة إذا كان أكلولا لا يلقى إلا جائعا أبدا ، فالسحت حرام يحمل عليه شدة الشره كشره من كان مسحوت المعدة ، وهذا أيضا قريب من الأول ، لأن من كان شديد الجوع شديد الشره فكانه يستأصل كل ما يصل إليه من الطعام ويشتهي

إذا عرفت هذا فنقول: السحت الرشوة في الحكم ومهر البغي وعسب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستجار في المعصية: روى ذلك عن عمر وعثمان وعلي وابن عباس وأبي هريرة ومجاهد، وزاد بعضهم، ونقص بعضهم، وأصله يرجع إلى الحرام الخسيس الذي لا يكون فيه بركة، ويكون في حصوله عار بحيث يخفيه صاحبه لا محالة، ومعلوم أن أخذ الرشوة كذلك، فكان سحتاً لا محالة

﴿المسألة الثالثة﴾ في قوله (سماعون للكذب أكلون للسحت) وجوه: الأول: قال الحسن كان الحاكم في بني إسرائيل إذا أتاه من كان مبطلاً في دعواه برشوة سمع كلامه ولا يلتفت إلى خصمه، فكان يسمع الكذب ويأكل السحت. الثاني: قال بعضهم: كان فقراؤهم يأخذون من أغنيائهم مالا ليقيموا على ما هم عليه من اليهودية، فالفقراء كانوا يسمعون أكاذيب الأغنياء، ويأكلون السحت الذي يأخذونه منهم. الثالث: سماعون للأكاذيب التي كانوا ينسبونها إلى التوراة، أكلون للربا لقوله تعالى (وأخذهم الربا)

ثم قال تعالى ﴿فان جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾ ثم انه تعالى خيره بين الحكم فيهم والاعراض عنهم، واختلفوا فيه على قولين: الأول: أنه في أمر خاص، ثم اختلف هؤلاء، فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهرى: انه في زنا المحصن وان حده هو الجلد والرجم. الثاني: أنه في قتل من اليهود في بني قريظة والنضير، وكان في بني النضير شرف وكانت ديتهم دية كاملة، وفي قريظة نصف دية، فتحاكموا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فجعل الدية سواء. الثالث: أن هذا التخيير مختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم، فان شاء حكم فيهم وان شاء أعرض عنهم

﴿القول الثاني﴾ أن الآية عامة في كل من جاءه من الكفار، ثم اختلفوا فمنهم من قال الحكم ثابت في سائر الأحكام غير منسوخ، وهو قول النخعي والشعبي وقادة وعطاء وأبي بكر الأصم وأبي مسلم، ومنهم من قال: إنه منسوخ بقوله تعالى (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة. ومذهب الشافعي أنه يجب على حاكم المسلمين أن يحكم بين أهل الذمة إذا تحاكموا إليه، لأن في إمضاء حكم الاسلام عليهم صغارا لهم، فأما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد إلى مدة فليس بواجب على الحاكم أن يحكم بينهم بل يتخير في ذلك، وهذا التخيير الذي في هذه الآية مخصوص بالمعاهدين.

ثم قال تعالى ﴿وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا﴾ والمعنى: أنهم كانوا لا يتحاكمون إليه إلا لطلب الأسهل والأخف، كالجلد مكان الرجم، فاذا أعرض عنهم وأبى الحكومة لهم شق عليهم إعراضه عنهم وصاروا أعداء له، فبين الله تعالى أنه لا تضره عداوتهم له.

ثم قال تعالى (وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين) أي فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كما حكمت بالرجم .

ثم قال تعالى (وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) هذا تعجيب من الله تعالى لنيه عليه الصلاة والسلام بتحكيم اليهود إياه بعد علمهم بما في التوراة من حد الزاني ، ثم تركهم قبول ذلك الحكم ، فعدلوا عما يعتقدونه حقا حقا إلى ما يعتقدونه باطلا طلباً للرخصة ، فلا جرم ظهر جهلهم وعنادهم في هذه الواقعة من وجوه : أحدها : عدولهم عن حكم كتابهم ، والثاني : رجوعهم إلى حكم من كانوا يعتقدون فيه أنه مبطل ، والثالث : اعراضهم عن حكمه بعد أن حكموه ، فبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لتلا يفتر بهم مفتر أنهم أهل كتاب الله ومن المحافظين على أمر الله ، وههنا سؤالان :

(السؤال الأول) قوله (فيها حكم الله) ما موضعه من الاعراب ؟

الجواب : إما أن ينصب حالاً من التوراة ، وهي مبتدأ خبرها «عندهم» وإما أن يرتفع خبراً عنها كقولك : وعندهم التوراة ناطقة بحكم الله تعالى ، وإما أن لا يكون له محل ويكون المقصود أن عندهم ما يغنيهم عن التحكيم ، كما تقول : عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره ؟ (السؤال الثاني) لم أنت التوراة ؟ والجواب : الأمر فيه مبنى على ظاهر اللفظ

(المسألة الثانية) احتج جماعة من الحنفية بهذه الآية على أن حكم التوراة وشرائع من قبلنا لازم علينا ما لم ينسخ وهو ضعيف ، ولو كان كذلك لكان حكم التوراة حكم القرآن في وجوب طلب الحكم منه ، لكن الشرع نهى عن النظر فيها . بل المراد هذا الأمر الخاص وهو الرجم ؛ لأنهم طلبوا الرخصة بالتحكيم

ثم قال تعالى (ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين) قوله (ثم يتولون) معطوف على قوله (يحكمونك) وقوله (ذلك) إشارة إلى حكم الله الذي في التوراة ، ويجوز أن يعود إلى التحكيم . وقوله (وما أولئك بالمؤمنين) فيه وجوه : الأول : أي وما هم بالمؤمنين بالتوراة وإن كانوا يظهرن الإيمان بها ، والثاني : ما أولئك بالمؤمنين : اخبار بانهم لا يؤمنون أبداً وهو خبر عن المستأنف لا عن الماضي . الثالث : أنهم وإن طلبوا الحكم منك فإهم بمؤمنين بك ولا بمعتقدين في صحة حكمك ، وذلك يدل على أنه لا إيمان لهم بشيء ، وأن كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا فقط

تم الجزء الحادى عشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثانى عشر ، وأوله قوله تعالى

(إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور) من سورة المائدة . أعان الله على إكمال



# فهرست

## الجزء الحادي عشر

من التفسير الكبير للامام الفخر الرازي

صفحة	صفحة
٢٣	٢
قوله تعالى «وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة» الآية	قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتيئنا» الآية
» ٢٨	» ٤
«إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا»	» ٦
» ٢١	تعملون خيرا»
» ٣٢	» ٧
«ولا تنهوا في ابتغاء القوم» الآية	«لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون» الآية
» ٣٤	» ٨
«ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم»	» ١١
» ٣٥	«فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم» الآية
» ٣٦	» ١٣
«هاأنتم هؤلاء جادلتم عنهم»	«إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم»
» ٣٧	» ١٤
«ومن يعمل سوءا» الآية	«فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم»
» ٣٨	» ١٦
«ومن يكسب إثما» الآية	«وإذا ضربتم في الأرض فإيس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة» الآية
» ٣٩	
«ولو لا فضل الله عليكم ورحمته»	
» ٤٠	
«لاخير في كثير من نجواهم»	
» ٤١	
«ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله»	
» ٤٢	
«ومن يشاقق الرسول» الآية	

صفحة	صفحة
٧٤	٤٤
قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله»	قوله تعالى «إن الله لا يغفر أن يشرك به»
» «إن الذين آمنوا ثم كفروا»	» «لعنه الله وقال لا تأخذن من
» «بشر المنافقين بأن لهم عذابا	عبادك نصيبا مفروضا»
أليها»	» «يعدم ويمنهم» الآية
» «الذين يتخذون الكافرين	» «ليس بأمانيك» الآية
أولياء» الآية	» «من يعمل سوءا يجزيه» الآية
» «وقد نزل عليكم فى الكتاب	» «ومن يعمل من الصالحات
أن إذا سمعتم آيات الله» الآية	من ذكر أو أنى»
» «الذين يترصبون بكم» الآية	» «ومن أحسن ديناً ممن أسلم
» «وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا	وجهه لله» الآية
كسالى»	» «واتخذ الله إبراهيم خليلاً»
» «مذبذبين بين ذلك» الآية	» «ولله ما فى السموات وما فى
» «يا أيها الذين آمنوا لا تأخذوا	الأرض»
الكافرين أولياء» الآية	» «ويستفتونك فى النساء» الآية
» «إن المنافقين فى الدرك	» «وإن امرأة خافت من بعلها
الأسفل» الآية	نشوزاً» الآية
» «إلا الذين تابوا وأصلحوا»	» «ولن تستطيعوا أن تعدلوا
» «لا يجب الله الجهر بالسوء»	بين النساء ولو حرصتم» الآية
» «إن تبدوا خيراً أو تحفوه»	» «وكان الله واسعاً حكيماً»
» «إن الذين يكفرون بالله	» «ولله ما فى السموات وما فى
ورسله» الآية	والأرض ولقد وصينا الذين
» «والذين آمنوا بالله ورسله»	أوتوا الكتاب» الآية
» «يسألك أهل الكتاب أن	» «من كان يريد ثواب الدنيا»
تنزل عليهم كتاباً» الآية	» «يا أيها الذين آمنوا كونوا
» «وقلنا لهم لا تعدوا فى السبب»	قوامين بالقسط» الآية

صفحة	صفحة
١٢٠	٩٧
قوله تعالى «يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله»	قوله تعالى «فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم»
سورة المائدة	» ٩٨
١٢٣	» ٩٩
قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»	» ١٠١
» ١٢٤	» ١٠٣
» ١٢٧	» ١٠٤
» ١٢٨	» ١٠٥
» ١٣١	» ١٠٧
» ١٣٢	» ١٠٩
» ١٣٦	» ١١٠
» ١٣٧	» ١١١
» ١٤٠	» ١١٢
» ١٤١	» ١١٣
» ١٤٢	» ١١٤
» ١٤٥	» ١١٧
» ١٤٦	» ١١٩
» ١٤٨	
» ١٤٩	
» ١٦٦	

صفحة	صفحة
١٩٨	١٦٨
قوله تعالى «قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين» الآية	قوله تعالى «فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً»
» ١٩٩	» ١٧٥
«قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبداً ماداموا فيها» الآية	«ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج» الآية
» ٢٠٠	» ١٧٨
قال فانها محرمة عليهم» الآية	«واذكروا نعمة الله عليكم وهيثاقه»
» ٢٠٣	» ١٨٠
واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق» الآية	«يا أيها الذين آمنوا كونوا قوة لله شهداء بالقسط» الآية
» ٢٠٦	» ١٨١
لئن بسطت إلى يدك» الآية	«وعد الله الذين آمنوا» الآية
» ٢٠٧	» ١٨٢
إني أريد أن تبوء بأثمي وأثمك» الآية	«يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم»
» ٢٠٨	» ١٨٣
فطوعت له نفسه قتل أخيه» الآية	«ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل» الآية
» ٢٠٩	» ١٨٦
«فبعث الله غراباً» الآية	«فبما نقضهم ميثاقهم انعامهم»
» ٢١٠	» ١٨٨
«من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل» الآية	«ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم»
» ٢١٣	» ١٨٩
«إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله» الآية	«يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيراً»
» ٢١٨	» ١٩٠
يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة» الآية	«لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم»
» ٢٢١	» ١٩٢
«إن الذين كفروا لو أن لهم مافى الأرض جميعاً»	«وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه» الآية
» ٢٢٢	» ١٩٤
«والسارق والسارقة» الآية	«يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم على فترة من الرسول» الآية
» ٢٢٩	» ١٩٥
«فمن تاب من بعد ظلمه»	«وإذ قال موسى لقومه» الآية
» ٢٣٠	» ١٩٦
«يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر»	«يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة»
» ٢٢٣	
«ومن يرد الله فتنه»	
» ٢٣٦	
«وكيف يحكمونك وعندما التوراة فيها حكم الله»	

التفسير الكبير

للإمام

الشيخ الفاضل  
السيد أبي بكر

الجزء الثاني عشر

الطبعة الثالثة

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا الَّذِينَ هَادُوا  
وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ

قوله تعالى ﴿ انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا الذين هادوا والربانيون  
والأخبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء ﴾

اعلم أن هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين لوجوب الرجم ، وترغيب لهم في أن يكونوا  
مكتدميهم من مسلمي أخبارهم والأنبياء المبعوثين اليهم ، وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ، فوجب حصول  
الفرق بين الهدى والنور ، فالهدى محمول على بيان الأحكام والشرائع والتكاليف ، والنور بيان  
للتوحيد والنبوة والمعاد . قال الزجاج « فيها هدى » أى بيان الحكم الذى جاؤا يستفتون فيه النبى  
صلى الله عليه وسلم « ونور » بيان أن أمر النبى صلى الله عليه وسلم حق

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج القائلون بأن شرع من قبلنا لازم علينا الا اذا قام الدليل على صيرورته  
منسوخا بهذه الآية ؛ وتقريره أنه تعالى قال : ان فى التوراة هدى ونورا . والمراد كونه هدى ونورا  
فى أصول الشرع وفروعه ، ولو كان منسوخا غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور ،  
ولا يمكن أن يحمل الهدى والنور على ما يتعلق بأصول الدين فقط ، لأنه ذكر الهدى والنور ، ولو  
كان المراد منهما معا هو ما يتعلق بأصول الدين لزم التكرار ، وأيضا ان هذه الآية انما نزلت  
فى مسألة الرجم ، فلا بد وأن تكون الأحكام الشرعية داخلة فى الآية ، لانا وان اختلفنا فى أن  
غير سبب نزول الآية هل يدخل فيها أم لا لكننا توافقنا على أن سبب نزول الآية يجب أن يكون  
داخلا فيها

(المسألة الثالثة) قوله (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) يريد النبيين الذين كانوا بعد موسى ، وذلك أن الله تعالى بعث في بني إسرائيل ألوفا من الأنبياء ليس معهم كتاب ، إنما بعثهم بأقامة التوراة حتى يحدوها ويقيموا بفرائضها ويحلوا حلالها ويحرموا حرامها . فان قيل : كل نبي لابد وأن يكون مسلماً ، فما الفائدة في قوله (النبيون الذين أسلموا)

قلنا فيه وجوه : الأول : المراد بقوله (أسلموا) أى انقادوا لحكم التوراة ، فان من الأنبياء من لم تكن شريعته شريعة التوراة ، والذين كانوا منقادين لحكم التوراة هم الذين كانوا من مبعث موسى إلى مبعث عيسى عليهما السلام . الثاني : قال الحسن والزهرى وعكرمة وقناة والسدى : يحتمل أن يكون المراد بالنبيين الذين أسلموا هو محمد عليه الصلاة والسلام ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم حكم على اليهوديين بالرجم ، وكان هذا حكم التوراة ، وإنما ذكر بلفظ الجمع تعظيماً له ، كقوله تعالى (إن إبراهيم كان أمة) وقوله (أم يحسدون الناس) وذلك لأنه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصله لأكثر الأنبياء . الثالث : قال ابن الأنبارى : هذا رد على اليهود والنصارى لأن بعضهم كانوا يقولون : الأنبياء كلهم يهود أو نصارى ، فقال تعالى (يحكم بها النبيون الذين أسلموا) يعنى الأنبياء ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية ، بل كانوا مسلمين لله منقادين لتكليفه . الرابع : المراد بقوله (النبيون الذين أسلموا) يعنى الذين كان مقصودهم من الحكم بالتوراة الايمان والاسلام وإظهار أحكام الله تعالى والالتقياد لتكليفه ، والغرض منه التنبيه على قبح طريقة هؤلاء اليهود المتأخرين ، فان غرضهم من ادعاء الحكم بالتوراة أخذ الرشوة واستتباع العوام .

(المسألة الرابعة) قوله (للذين هادوا) فيه وجهان : الأول : المعنى أن النبيين إنما يحكمون بالتوراة للذين هادوا ، أى لأجلهم وفيما بينهم ، والثاني : يجوز أن يكون المعنى على التقديم والتأخير على معنى إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين أسلموا .

(المسألة الخامسة) أما الربانيون فقد تقدم تفسيره ، وأما الاحبار فقال ابن عباس : هم الفقهاء ، واختلف أهل اللغة في واحده ، قال الفراء : إنما هو «حبر» بكسر الحاء ، يقال ذلك للعلم وإنما سمي بهذا الاسم لمكان الحبر الذى يكتب به ، وذلك أنه يكون صاحب كتب ، وكان أبو عبيدة يقول : حبر بفتح الحاء . قال الليث : هو حبر وحبر بكسر الحاء وفتحها . وقال الاصمعى : لا أدري أهو الحبر أو الحبر ، وأما اشتقاقه فقال قوم : أصله من التحبير وهو التحسين ، وفي الحديث «يخرج رجل من النار ذهب حبره وسبره» أى جماله وبهاؤه ، والمحبر للشئ المزين ، ولم كان العلم أكمل أقسام الفضيلة والجمال والمنقبة لاجرم سمي العالم به . وقال آخرون : اشتقاقه من

فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُونَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا  
 أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ «٤٤»

الحبر الذى يكتب به ، وهو قول الفراء والكسائى وأبى عبيدة ، والله اعلم .

(المسألة السادسة) دلت الآية على أنه يحكم بالتوراة النيبون والربانيون والاحبار ، وهذا يقتضى كون الربانيين أعلى حالا من الاحبار ، فثبت أن يكون الربانيون كالمجتهدين ، والاحبار كأحد العلماء .

ثم قال (بما است حفظوا من كتاب الله) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) حفظ كتاب الله على وجهين : الأول : أن يحفظ فلا ينسى . الثانى : أن يحفظ فلا يضيع ، وقد أخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين : أحدهما : أن يحفظوه فى صدورهم ويدرسوه بألسنتهم ، والثانى : أن لا يضيعوا أحكامه ولا يهملوا شرائعه .

(المسألة الثانية) الباء فى قوله (بما است حفظوا من كتاب الله) فيه وجهان : الأول : أن يكون صلة الاحبار على معنى العلماء بما است حفظوا . والثانى : أن يكون المعنى يحكمون بما است حفظوا ، وهو قول الزجاج .

ثم قال تعالى (وكانوا عليه شهداء) أى هؤلاء النيبون والربانيون والاحبار كانوا شهداء على أن كل مافى التوراة حق وصدق ومن عند الله ، فلا جرم كانوا يمشون أحكام التوراة ويحفظونها عن التحريف والتغيير .

ثم قال تعالى (فلا تخشوا الناس واخشون)

واعلم أنه تعالى لما قرر أن النيبين والربانيين والاحبار كانوا قائمين بامضاء أحكام التوراة من غير مبالاة ، خاطب اليهود الذين كانوا فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومنعهم من التحريف والتغيير .

واعلم أن إقدام القوم على التحريف لا بد وأن يكون لخوف ورهبة ، أو لطمع ورغبة ، ولما كان الخوف أقوى تأثيرا من الطمع قدم تعالى ذكره فقال (فلا تخشوا الناس واخشون) والمعنى إياكم وأن تحرفوا كتابى للخوف من الناس والملوك والأشراف ، فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحبل فى سقوط تكاليف الله تعالى عنهم ، فلا تكونوا خائفين من الناس ، بل



كونوا خائفين مني ومن عقابي .

ولما ذكر أمر الرهبة اتبعه بأمر الرغبة ، فقال ﴿ ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ﴾ أى كانهيتكم عن تغيير أحكامي لأجل الخوف والرهبة ، فكذلك أنها كم عن التغيير والتبديل لأجل الطمع في المال والجاه وأخذ الرشوة . فإن كل متاع الدنيا قليل ، والرشوة التي تأخذونها منهم في غاية القلة ، والرشوة لكونها سحتاً تكون قليلة البركة والبقاء والمنفعة ، فكذلك المال الذي تكتسبونه قليل من قليل ، ثم أتم تضييعون بسببه الدين والثواب المؤبد ، والسعادات التي لانهاية لها .

ويحتمل أيضاً أن يكون أقدامهم على التحريف والتبديل لمجموع الأمرين ، للخوف من الرؤساء ولأخذ الرشوة من العامة ، ولما منعهم الله من الأمرين ونبه على مافي كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان ذلك برهاناً قاطعاً في المنع من التحريف والتبديل .

ثم إنه أتبع هذا البرهان الباهر بالوعيد الشديد

فقال ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾

وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في أقدامهم على تحريف حكم الله تعالى في حد الزاني المحصن ، يعنى أنهم لما أنكروا حكم الله المنصوص عليه في التوراة وقالوا : إنه غير واجب ، فهم كافرون على الإطلاق ، لا يستحقون اسم الايمان لا بموسى والتوراة ولا بمحمد والقرآن .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قالت الخوارج : كل من عصى الله فهو كافر . وقال جمهور الأئمة : ليس الأمر كذلك ، أما الخوارج فقد احتجوا بهذه الآية وقالوا : إنها نص في أن كل من حكم بغير ما أنزل الله فهو كافر ، وكل من أذنب فقد حكم بغير ما أنزل الله ، فوجب أن يكون كافراً .

وذكر المتكلمون والمفسرون أجوبة عن هذه الشبهة : الأول : أن هذه الآية نزلت في اليهود فكانت مخصصة بهم ، وهذا ضعيف لأن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ومنهم من حاول دفع هذا السؤال فقال : المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الذين سبق ذكرهم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ، وهذا أيضاً ضعيف لأن قوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) كلام أدخل فيه كلمة «من» في معرض الشرط ، فيكون للعموم . وقول من يقول : المراد ومن لم يحكم بما أنزل الله من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وذلك غير جائز . الثاني : قال عطاء : هو كافر دون

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ  
بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا

كفر . وقال طاوس : ليس بكفر ينقل عن الملة كمن يكفر بالله واليوم الآخر ، فكأنهم حملوا الآية على كفر النعمة لاعلى كفر الدين ، وهو أيضا ضعيف ، لأن لفظ الكفر إذا أطلق انصرف الى الكفر في الدين . والثالث : قال ابن الانباري : يجوز أن يكون المعنى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فقد فعل فعلا يضاهي أفعال الكفار ، ويشبهه من أجل ذلك الكافرين ، وهذا ضعيف أيضا لأنه عدول عن الظاهر . والرابع : قال عبد العزيز بن يحيى الكناني : قوله (بما أنزل الله) صيغة عموم ، فقوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) معناه من أتى بضد حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله فاولئك هم الكافرون ، وهذا حق لأن الكافر هو الذي أتى بضد حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله ، أما الفاسق فإنه لم يأت بضد حكم الله الا في القليل ، وهو العمل ، أما في الاعتقاد والافرار فهو موافق ، وهذا أيضا ضعيف لأنه لو كانت هذه الآية وعيدا مخصوصا بمن خالف حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله تعالى لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم ، وأجمع المفسرون على أن هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله تعالى في واقعة الرجم ، فيدل على سقوط هذا الجواب ، والخامس : قال عكرمة : قوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) انما يتناول من أنكر بقلبه وجحد بلسانه ، أما من عرف بقلبه كونه حكم الله وأقر بلسانه كونه حكم الله ، الا أنه أتى بما يضاده فهو حاكم بما أنزل الله تعالى ، ولكنه تارك له ، فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية ، وهذا هو الجواب الصحيح والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسِّنَّ بالسِّنِّ والجروح قصاص﴾

والمعنى أنه تعالى بين في التوراة أن حكم الزاني المحصن هو الرجم ، واليهود غيره وبدلوه ، وبين في هذه الآية أيضا أنه تعالى بين في التوراة أن النفس بالنفس ، وهؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم أيضا ، ففضلوا بني النضير على بني قريظة ، وخصصوا لإيجاب القود بني قريظة دون بني النضير ، فهذا هو وجه النظم من الآية ، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الكسائي: العين والأنف والاذن والسِّنِّ والجروح كلها بالرفع ، وفيه

فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

الظَّالِمُونَ «٥٥»

وجوه: أحدها: العطف على محل (أن النفس) لأن المعنى: وكتبنا عليهم فيها النفس بالنفس لأن معنى كتبنا قلنا، وثانيها: أن الكتابة تقع على مثل هذه الجمل تقول: كتبت «الحمد لله» وقرأت «سورة أنزلناها» وثالثها: أنها ترتفع على الاستئناف، وتقديره: أن النفس مقتولة بالنفس والعين مفقومة بالعين، ونظيره قوله تعالى في هذه السورة (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابثون والنصارى) وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو بنصب الكل سوى «الجروح» فإنه بالرفع، فالعين والأنف والاذن نصب عطفا على النفس، ثم (الجروح) مبتدأ، و(قصاص) خبره، وقرأ نافع وعاصم وحمة كلها بالنصب عطفا لبعض ذلك على بعض، وخبر الجميع قصاص، وقرأ نافع (الاذن) بسكون الذال حيث وقع، والباقون بالضم مثقلة، وهما لغتان.

(المسألة الثانية) قال ابن عباس: يريد وفرضنا عليهم في التوراة أن النفس بالنفس، يريد من قتل نفسا بغير قود قيد منه، ولم يجعل الله له دية في نفس ولا جرح، إنما هو العفو أو القصاص. وعن ابن عباس: كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت هذه الآية، وأما الأطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس جرى القصاص بينهما في جميع الأطراف إذا تماثلا في السلامة، وإذا امتنع القصاص في النفس امتنع أيضا في الأطراف، ولما ذكر الله تعالى بعض الأعضاء عمم الحكم في كلها فقال (والجروح قصاص) وهو كل ما يمكن أن يقتص منه، مثل الشفتين والذکر والأثنيين والأنف والقدمين واليدين وغيرها، فأما ما لا يمكن القصاص فيه من رض في لحم، أو كسر في عظم، أو جراحة في بطن يخاف منه التلف ففيه أرس وحكومة.

واعلم أن هذه الآية دالة على أن هذا كان شرعا في التوراة، فمن قال: شرع من قبلنا يلزمنا الإلما نسخ بالتفصيل قال: هذه الآية حجة في شرعنا، ومن أنكرك ذلك قال: إنها ليست بحجة علينا.

(المسألة الثالثة) (القصاص) ههنا مصدر يراد به المفعول، أي والجروح متقاصاة بعضها ببعض ثم قال تعالى (فمن تصدق به فهو كفارة له) الضمير في قوله (له) يحتمل أن يكون عائدا إلى العاقبي أو إلى المعفوعته، أما الأول فالتقدير أن المجروح أو ولي المقتول إذا عفا كان ذلك كفارة له، أي للعاقبي ويتأكد هذا بقوله تعالى في آية القصاص ٣ في سورة البقرة (وأن تعفوا أقرب للتقوى)

وَقَفَيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِمْ بَعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ  
وَآتِينَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى  
وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾

ويقرب منه قوله صلى الله عليه وسلم «أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم كان إذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس» وروى عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «من تصدق من جسده بشيء كفر الله تعالى عنه بقدره من ذنوبه» وهذا قول أكثر المفسرين .  
(والقول الثاني) أن الضمير في قوله (فهو كفارة له) عائد الى القاتل والجرح ، يعنى أن المجنى عليه إذا عفا عن الجانى صار ذلك العفو كفارة للجانى ، يعنى لا يؤاخذة الله تعالى بعد ذلك العفو ، وأما المجنى عليه الذى عفا فأجره على الله تعالى .

ثم قال تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) وفيه سؤال ، وهو أنه تعالى قال أولا (فأولئك هم الكافرون) وثانيا (هم الظالمون) والكفر أعظم من الظلم ، فلما ذكر أعظم التهديدات أولا ، فأى فائدة في ذكر الأخف بعده ؟

وجوابه : أن الكفر من حيث أنه إنكار لنعمة المولى ووجود لها فهو كفر ، ومن حيث إنه يقتضى إبقاء النفس فى العقاب الدائم الشديد فهو ظلم على النفس ، فى الآية الأولى ذكر الله ما يتعلق بتقصيره فى حق الخالق سبحانه ، وفى هذه الآية ذكر ما يتعلق بالتقصير فى حق نفسه .

قوله تعالى (وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصداقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين) فقفته : مثل عقبته إذا اتبعته ، ثم يقال : عقبته بفلان وقفته به ، فتعديه الى الثانى بزيادة الباء .

فان قيل : فأين المفعول الاول فى الآية ؟

قلنا : هو محذوف ، والظرف وهو قوله (على آثارهم) كالكساد مسده ، لانه إذا قفى به على أثره فقد قفى به إياه ، والضمير فى (آثارهم) للنبيين فى قوله (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) وهنا سؤالات :

(السؤال الأول) أنه تعالى وصف عيسى ابن مريم بكونه مصدقا لما بين يديه من التوراة ،

وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾

وإنما يكون كذلك إذا كان عمله على شريعة التوراة ، ومعلوم أنه لم يكن كذلك ، فان شريعة عيسى عليه السلام كانت مغايرة لشريعة موسى عليه السلام ، فلذلك قال في آخر هذه الآية (وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه) فكيف طريق الجمع بين هذين الأمرين ؟  
والجواب : معنى كون عيسى مصدقا للتوراة أنه أقر بأنه ستاب منزل من عند الله ، وأنه كان حقا واجبا العمل به قبل ورود النسخ .

(السؤال الثاني) لمكرر قوله (مصدقا لما بين يديه) والجواب : ليس فيه تكرار لأن في الأول أن المسيح يصدق التوراة ، وفي الثاني الانجيل يصدق التوراة

(السؤال الثالث) أنه تعالى وصف الانجيل بصفات خمسة فقال (فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين) وفيه مباحثات ثلاثة : أحدها : ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة : وثانيها : لم ذكر الهدى مرتين ؟ ، وثالثها : لم خصه بكونه موعظة للمتقين ؟  
(والجواب عن الأول) ان الانجيل هدى بمعنى انه اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد والتزيه ، وبرامة الله تعالى عن الصاحبة والولد والمثل والضد ، وعلى النبوة وعلى المعاد ، فهذا هو المراد بكونه هدى ، وأما كونه نورا ، فالمراد به كونه بيانا للاحكام الشرعية ولتفاصيل التكليف ، وأما كونه مصدقا لما بين يديه ، فيمكن حمله على كونه مبشرا ببعث محمد صلى الله عليه وسلم وبمقدمه وأما كونه هدى مرة أخرى فلأن اشتماله على البشارة بمجيء محمد صلى الله عليه وسلم سبب لاهتداء الناس إلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولما كان أشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى في ذلك لا جرم أعاده الله تعالى مرة أخرى تنبيها على أن الانجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فكان هدى في هذه المسألة التي هي أشد المسائل احتياجا إلى البيان والتقرير ، وأما كونه موعظة فلاشتمال الانجيل على النصائح والمواعظ والزواجر البليغة المتأكدة وإنما خصها بالمتقين لأنهم هم الذين ينتفعون بها ، كما في قوله (هدى للمتقين)

(السؤال الرابع) قوله في صفة الانجيل (ومصدقا لما بين يديه) عطف على ماذا ؟

الجواب : أنه عطف على محل (فيه هدى) ومحل النصب على الحال ، والتقدير : وآتيناه الانجيل حال كونه هدى ونورا ومصدقا لما بين يديه

ثم قال تعالى (وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه) قرأ حمزة (وليحكم) بكسر اللام وفتح

وَأَزَّلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ

الميم، جعل اللام متعلقة بقوله (وأزّلناه الانجيل) لأن ايتاء الانجيل ازال ذلك عليه، فكان المعنى أزّلناه الانجيل ليحكم، وأما الباقون فقرأوا بحزم اللام والميم على سبيل الأمر، وفيه وجهان: الأول: أن يكون التقدير: وقلنا ليحكم أهل الانجيل، فيكون هذا إخبارا عما فرض عليهم في ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الانجيل، ثم حذف القول لأن ما قبله من قوله (وكتبنا وقفيناً) يدل عليه، وحذف القول كثير كقوله تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) أى يقولون سلام عليكم، والثاني: أن يكون قوله (وليحكم) ابتداء أمر للنصارى بالحكم في الانجيل.

فان قيل: كيف جاز أن يؤمروا بالحكم بما في الانجيل بعد نزول القرآن؟

قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: أن المراد ليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهو قول الأصم، والثاني: وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه، مما لم يصر منسوخا بالقرآن، والثالث: المراد من قوله (وليحكم أهل الانجيل) بما أنزل الله فيه) زجرهم عن تحريف ما في الانجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من إخفاء أحكام التوراة، فالمعنى بقوله (وليحكم) أى وليقر أهل الانجيل بما أنزل الله فيه على الوجه الذى أنزله الله فيه من غير تحريف ولا تبديل.

ثم قال تعالى ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ واختلف المفسرون، فمنهم من جعل هذه الثلاثة، أعنى قوله (الكافرون الظالمون الفاسقون) صفات لموصوف واحد. قال القفال: وليس في افراد كل واحد من هذه الثلاثة بلفظ ما يوجب القدرح في المعنى، بل هو كما يقال: من أطاع الله فهو المؤمن، من أطاع الله فهو البر، من أطاع الله فهو المتق، لأن كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف واحد. وقال آخرون: الأول في الجاحد، والثاني والثالث في المقر التارك. وقال الأصم: الأول والثاني في اليهود، والثالث في النصارى.

ثم قال تعالى ﴿وأزّلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب﴾ وهذا خطاب مع محمد صلى الله عليه وسلم، فقوله (وأزّلنا إليك الكتاب بالحق) أى القرآن، وقوله (مصدقاً لما بين يديه من الكتاب) أى كل كتاب نزل من السماء سوى القرآن.

وقوله ﴿ومهيّماً عليه﴾ فيه مسائل:

فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ  
جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا

(المسألة الأولى) في الميمن قولان: الأول: قال الخليل وأبو عبيدة: يقال قد هيمن الرجل  
بهيمن إذا كان رقيباً على الشيء. وشاهداً عليه حافظاً. قال حسان:

إن الكتاب مهيمن لنيننا هـ والحق يعرفه ذوو الأبواب

والثاني: قالوا: الأصل في قولنا: آمن يؤمن فهو مؤمن، آمن يؤمن فهو مؤمن بهمزين، ثم  
قلت الأولى هاء كما في: هزقت وأرقت، وهياك وإياك، وقلت الثانية ياء فصار مهيمناً، فلماذا قال  
المفسرون (ومهيمناً عليه) أي أمينا على الكتب التي قبله

(المسألة الثانية) إنما كان القرآن مهيمناً على الكتب لأنه الكتاب الذي لا يصير منسوخاً  
البتة، ولا يتطرق إليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)  
وإذا كان كذلك كانت شهادة القرآن على أن التوراة والإنجيل والزبور حق صواباً وباقية أبداً،  
فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة أبداً

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشاف: قرئ (ومهيمناً عليه) بفتح الميم لأنه مشهود عليه  
من عند الله تعالى بأن يصونه عن التحريف والتبديل لما قررنا من الآيات، ولقوله (لا يأتيه  
الباطل من بين يديه ولا من خلفه) والمهيمن عليه هو الله تعالى

ثم قال تعالى (فاحكم بينهم بما أنزل الله) يعني فاحكم بين اليهود بالقرآن والوحي الذي نزله  
الله تعالى عليك

(ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) «ولا تتبع» يريد ولا تتحرف، ولذلك عداه بعن، كأنه قيل: ولا تتحرف  
عما جاءك من الحق متبعاً أهواءهم

(المسألة الثانية) روى أن جماعة من اليهود قالوا: تعالوا نذهب إلى محمد صلى الله عليه وسلم  
لعلنا نفتنه عن دينه، ثم دخلوا عليه وقالوا: يا محمد قد عرفت أنا أجبار اليهود وأشرافهم، وإنا إن  
اتبعتك اتبعك كل اليهود، وإن بيننا وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم إليك، فاقض لنا ونحن نؤمن  
بك، فأنزل الله تعالى هذه الآية

(المسألة الثالثة) تمسك من طمن في عصمة الأنبياء بهذه الآية وقال: لولا جواز المعصية عليهم والالما قال (ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق) والجواب: ان ذلك مقدور له ولكن لا يفعله لمكان النهي. وقيل: الخطاب له والمراد غيره ثم قال تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) لفظ «الشرعة» في اشتقاقه وجهاً: الأول: معنى شرع بين وأوضح. قال ابن السكيت: لفظ الشرع مصدر: شرعت الأهاب، إذا شققته وسلخته. الثاني: شرع مأخوذ من الشروع في الشيء وهو الدخول فيه، والشرعة في كلام العرب المشرعة التي يشرعها الناس فيشربون منها، فالشرعة فعيلة بمعنى المفعولة، وهي الأشياء التي أوجب الله تعالى على المكلفين أن يشرعوا فيها، وأما المنهاج فهو الطريق الواضح، يقال: نهجت لك الطريق وأنهجت لغتان

(المسألة الثانية) احتج أكثر العلماء بهذه الآية على أن شرع من قبلنا لا يلزمنا، لأن قوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) يدل على أنه يجب أن يكون كل رسول مستقلاً بشرية خاصة، وذلك ينفي كون أمة أحد الرسل مكلفة بشريعة الرسول الآخر.

(المسألة الثالثة) وردت آيات دالة على عدم التباين في طريقة الأنبياء والرسل، وآيات دالة على حصول التباين فيها.

(أما النوع الأول) فقوله (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) إلى قوله (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وقال (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده).

(وأما النوع الثاني) فهو هذه الآية، وطريق الجمع أن تقول: النوع الأول من الآيات مصروف إلى ما يتعلق بأصول الدين، والنوع الثاني مصروف إلى ما يتعلق بفروع الدين.

(المسألة الرابعة) الخطاب في قوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) خطاب للأمم الثلاث: أمة موسى، وأمة عيسى، وأمة محمد عليهم السلام، بدليل أن ذكر هؤلاء الثلاثة قد تقدم في قوله (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور) ثم قال (وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم) ثم قال (وأنزلنا إليك الكتاب)

ثم قال (لكل جعلنا منكم شرعة منهاجا) يعني شرائع مختلفة: للتوراة شريعة، وللانجيل شريعة، وللقرآن شريعة.

(المسألة الخامسة) قال بعضهم: الشرعة والمنهاج عبارتان في معنى واحد، والتكرير للتأكيد



وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا  
 الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ وَأَنْ أَحْكَمَ  
 بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ  
 اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنْ كَثُرَ  
 مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾

والمراد بهما الدين . وقال آخرون : بينهما فرق ، فالشريعة عبارة عن مطلق الشريعة ، والطريقة  
 عبارة عن مكارم الشريعة ، وهى المراد بالمنهاج ، فالشريعة أول ، والطريقة آخر . وقال  
 المبرد : الشريعة ابتداء الطريقة ، والطريقة المنهاج المستمر ، وهذا تقرير ما قلناه . والله أعلم  
 بأسرار كلامه .

ثم قال تعالى ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ أى جماعة متفقة على شريعة واحدة ، أو ذوى  
 أمة واحدة ، أى دين واحد لا اختلاف فيه . قال الأصحاب : هذا يدل على أن الكل بمشيئة الله تعالى  
 والمعتزلة حملوه على مشيئة الاجراء .

ثم قال تعالى ﴿ولكن ليبلوكم فيما آتاكم﴾ من الشرائع المختلفة ، هل تعملون بها متقادين لله  
 خاضعين لتكاليف الله ، أم تتبعون الشبه وتقصرون فى العمل .

﴿فاستبقوا الخيرات﴾ أى فابتدروها وسابقوا نحوها .

﴿إلى الله مرجعكم جميعاً﴾ استئناف فى معنى التعليل لاستباق الخيرات .

﴿فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ فيخبركم بما لا تشكون معه من الجزاء الفاصل بين محكم  
 ومبطلكم ، وموفيك ومقصركم فى العمل ، والمراد أن الأمر سيؤول إلى سايزول معه الشكوك ويحصل  
 معه اليقين ، وذلك عند مجازاة المحسن باحسانه والمسيء باسائه .

ثم قال تعالى ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فان قيل : قوله ﴿وأن احكم بينهم﴾ معطوف على ماذا ؟

قلنا : على «الكتاب» فى قوله ﴿وأنزلنا إليك الكتاب﴾ كأنه قيل : وأنزلنا إليك أن احكم

أَخُكُمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ٥٠

و(أن) وصلت بالأمر لأنه فعل كسائر الافعال ، ويجوز أن يكون معطوفا على قوله (بالحق) أى أنزلناه بالحق وبأن احكم ، وقوله (ولا تتبع أهواءهم) قد ذكرنا أن اليهود اجتمعوا وأردوا ايقاعه في تحريف دينه فعصمه الله تعالى عن ذلك .

(المسألة الثانية) قالوا : هذه الآية ناسخة للتخيير في قوله (فاحكم بينهم أو أعرض عنهم)

(المسألة الثالثة) أعيد ذكر الأمر بالحكم بعد ذكره في الآية الأولى إمالئنا كيد ، وإمالئناهما

حكما أمر بهما جميعا ، لأنهم احتكموا اليه في زنا المحصن ، ثم احتكموا في قتل كان فيهم .

ثم قال تعالى ﴿واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك﴾

قال ابن عباس : يريد به يردوك إلى أهوائهم ، فإن كل من صرف من الحق إلى الباطل فقد

فتن ، ومنه قوله (وان كادوا ليفتنوك) والفتنة هنا في كلامهم التي تميل عن الحق وتلقى في الباطل

وكان صلى الله عليه وسلم يقول (أعدو بك من فتنة الحيا) قال هو أن يعدل عن الطريق . قال أهل

العلم : هذه الآية تدل على أن الخطأ والنسيان جائزان على الرسول ، لأن الله تعالى قال (واحذرهم

أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك) والتعمد في مثل هذا غير جائز على الرسول ، فلم يبق

الا الخطأ والنسيان .

ثم قال تعالى ﴿فان تولوا﴾ أى فان لم يقبلوا حكمك ﴿فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم

ببعض ذنوبهم﴾

وفيه مسألان :

(المسألة الأولى) المراد يبتليهم بجزء بعض ذنوبهم في الدنيا ، وهو أن يسلطك عليهم ، ويعذبهم

في الدنيا بالقتل والجلاء ، وإنما خص الله تعالى بعض الذنوب لأن القوم جوزوا في الدنيا ببعض

ذنوبهم ، وكان مجازاتهم بالبعض كافيا في اهلاكم والتدمير عليهم ، والله أعلم .

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن الكل بارادة الله تعالى ، لأنه لا يريد أن يصيبهم ببعض ذنوبهم

إلا وقد أراد ذنوبهم ، وذلك يدل على أنه تعالى مرید للخير والشر .

ثم قال تعالى ﴿وان كثيرأ من الناس لفاسقون﴾ لمتردون في الكفر معتدون فيه ، يعنى

أن التولى عن حكم الله تعالى من التمرد العظيم والاعتداء في الكفر .

ثم قال تعالى ﴿أخكم الجاهلية يبغون﴾

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّاصِرَةَ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ  
وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر (بغون) بالتاء على الخطاب ، والباقون بالياء على المغايبة ،  
وقرأ السلي (أفكم الجاهلية) برفع الحكم على الابتداء ، وإيقاع (بغون) خبراً وإسقاط الراجع عنه  
لظهوره ، وقرأ قتادة (أبكم الجاهلية) والمراد أن هذا الحكم الذي يبغونه إنما يحكم به حكام  
الجاهلية ، فأرادوا بشبهتهم أن يكون محمد خاتم النبيين حكماً كالولئك الحكام

(المسألة الثانية) في الآية وجهان : الأول : قال مقاتل : كانت بين قريظة والنضير دماء قبل  
أن يبعث الله محمداً عليه الصلاة والسلام ، فلما بعث تحاكموا اليه ، فقالت بنو قريظة : بنو النضير  
إخواننا ، أبونا واحد ، وديننا واحد ، وكتابنا واحد ، فان قتل بنو النضير منا قتيلاً أعطونا سبعين  
وسقاً من تمر ، وإن قتلنا منهم واحداً أخذوا منا مائة وأربعين وسقاً من تمر ، وأروش جراحاتنا  
على النصف من أروش جراحاتهم ، فاقض بيننا وبينهم ، فقال عليه السلام : فاني أحكم أن دم القرظي  
وفاء من دم النضري ، ودم النضري وفاء من دم القرظي ، ليس لاحدهما فضل على الآخر في دم  
ولا عقل ، ولا جراحة ، فغضب بنو النضير وقالوا : لانرضى بحكمك فانك عدو لنا ، فأنزل الله تعالى  
هذه الآية (أفكم الجاهلية ببغون) يعني حكمهم الأول . وقيل : إنهم كانوا اذا وجب الحكم على  
ضعفائهم الرزوم إياه ، وإذا وجب على أقويائهم لم يأخذوهم به ، فنعمهم الله تعالى منه بهذه الآية ،  
الثاني : أن المراد بهذه الآية أن يكون تعبيراً لليهود بأنهم أهل كتاب وعلم مع أنهم يبغون حكم  
الجاهلية التي هي محض الجهل وصریح الهوى .

ثم قال تعالى (ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون) اللام في قوله (لقوم يوقنون) للبيان  
كاللام في «هيت لك» أي هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم يوقنون ، فانهم هم الذين يعرفون  
أنه لا أحد أعدل من الله حكماً ، ولا أحسن منه بياناً .

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض) (بعض)  
اعلم أنه تم الكلام عند قوله (أولياء) ثم ابتداء فقال (بعضهم أولياء بعض) وروى أن عبادة  
ابن الصامت جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتراه عنده من موالاته اليهود ، فقال عبد الله بن

قَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسْرَوْا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ ﴿٥٧﴾

أبي: لكني لا أترأ منهم لأنى أخاف الدوائر، فنزلت هذه الآية، ومعنى لا تتخذوهم أولياء: أى لا تعتمدوا على الاستنصار بهم، ولا تتوددوا إليهم.

ثم قال ﴿ومن يتولم منكم فإنه منهم﴾ قال ابن عباس: يريد كأنه مثلهم، وهذا تغليظ من الله وتشديد في وجوب مجانبة المخالف في الدين، ونظيره قوله (ومن لم يطعمه فإنه منى)

ثم قال ﴿إن الله لا يهدى القوم الظالمين﴾ روى عن أبى موسى الأشعري أنه قال: قلت لعمر ابن الخطاب رضى الله عنه: إن لى كاتباً نصرانياً، فقال: مالك قالتك الله، ألا اتخذت حنيفاً، أما سمعت قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء) قلت: له دينه ولى كتابته، فقال: لا أكرمهم إذ أهانهم الله، ولا أعزهم إذ أذلم الله، ولا أدينهم إذ أبعدهم الله، قلت: لا يتم أمر البصرة إلا به، فقال: مات النصراني والسلام، يعنى هب أنه قد مات فاصنع بعده، فاصنع له بعد موته فاعمله الآن واستغن عنه بغيره.

ثم قال تعالى ﴿قترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة﴾ واعلم أن المراد بقوله (الذين في قلوبهم مرض) المنافقون: مثل عبدالله بن أبى وأصحابه، وقوله (يسارعون فيهم) أى يسارعون فى مودة اليهود ونصارى نجران، لأنهم كانوا أهل ثروة وكانوا يعينونهم على مهماتهم ويقرضونهم، ويقول المنافقون: إنما نخالطهم لأننا نخشى أن تصيبنا دائرة. قال الواحدي رحمه الله: الدائرة من دوائر الدهر كالدولة، وهى التى تدور من قوم إلى قوم، والدائرة هى التى نخشى، كالهزيمة والحوادث المخوفة، فالدوائر تدور، والدوائر تدور. قال الزجاج: أى نخشى أن لا يتم الأمر لمحمد صلى الله عليه وسلم فيدور الأمر كما كان قبل ذلك.

ثم قال تعالى ﴿فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسْرَوْا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾

قال المفسرون «عسى» من الله واجب، لأن الكريم إذا أطمع فى خير فعله، فهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له، والمعنى: فعسى الله أن يأتى بالفتح لرسول الله على أعدائه وإظهار

وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتِ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ ﴿٥٣﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُؤَيِّدُ بِيَدِهِ أَذَلَّةً عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةً عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾

المسلمين على أعدائهم ، أو أمر من عنده يقطع أصل اليهود . أو يخرجهم عن بلادهم فيصبح المنافقون نادمين على ما حدثوا به أنفسهم ، وذلك لأنهم كانوا يشكون في أمر الرسول ويقولون : لا نظن أنه يتم له أمره ، والظاهر أن تصير الدولة والغلبة لأعدائه . وقيل : أو أمر من عنده ، يعني أن يؤمر النبي صلى الله عليه وسلم باظهار أسرار المنافقين وقتلهم فيندموا على فعلهم .

فان قيل : شرط صحة التقسيم أن يكون ذلك بين قسمين متنافيين ، وقوله (عسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده) ليس كذلك ، لأن الاتيان بالفتح داخل في قوله (أو أمر من عنده) قلنا : قوله (أو أمر من عنده) معناه أو أمر من عنده لا يكون للناس فيه فعل البتة ، كبنى النضير الذين طرح الله في قلوبهم الرعب فأعطوا بأيديهم من غير محاربة ولا عسكر .

ثم قال تعالى ﴿ويقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم انهم لمعكم حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر (يقول) بغير واو ، وكذلك هي في مصاحف أهل الحجاز والشام ، والباقون بالواو ، وكذلك هي في مصاحف أهل العراق . قال الواحدى رحمه الله : وحذف الواو ههنا كإثباتها ، وذلك لأن في الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها ، فان الموصوف بقوله (يسارعون فيهم) هم الذين قال فيهم المؤمنون (أهؤلاء الذين أقسموا بالله) فلما حصل في كل واحدة من الجملتين ذكر من الأخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ، ونظيره قوله تعالى (سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم) لما كان في كل واحدة من الجملتين ذكر ما تقدم أغنى ذلك عن ذكر الواو ، ثم قال (ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم) فأدخل

الواو، فدل ذلك على أن حذف الواو وذكرها جائز. وقال صاحب الكشاف: حذف الواو على تقدير أنه جواب قائل يقول: فماذا يقول المؤمنون حينئذ؟ فقيل: يقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا. واختلفوا في قراءة هذه الآية من وجه آخر، فقرأ أبو عمرو (ويقول الذين آمنوا) نصبا على معنى: وعسى أن يقول الذين آمنوا، وأما من رفع فانه جعل الواو لعطف جملة على جملة، وبدل على قراءة الرفع قراءة من حذف الواو.

(المسألة الثانية) الفائدة في أن المؤمنين يقولون هذا القول هو أنهم يتعجبون من حال المنافقين عند ما أظهروا الميل إلى موالاة اليهود والنصارى، وقالوا: انهم يقسمون بالله جهد أيمانهم انهم معنا ومن أنصارنا، فالآن كيف صاروا موالين لأعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد بهم؟ (المسألة الثالثة) قوله (حبطت أعمالهم) يحتمل أن يكون من كلام المؤمنين، ويحتمل أن يكون من كلام الله تعالى، والمعنى ذهب ما أظوه من الإيمان، وبطل كل خير عمله لأجل أنهم الآن أظهروا موالاة اليهود والنصارى، فأصبحوا خاسرين في الدنيا والآخرة، فانه لما بطلت أعمالهم بقيت عليهم المشقة في الايمان بتلك الأعمال، ولم يحصل لهم شيء من ثمراتها ومنافعها، بل استحقوا اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة.

قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم»

وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر ونافع (يرتد) بدالين، والباقون بدال واحدة مشددة، والأول لاظهار التضعيف، والثاني للدغام. قال الزجاج: اظهار الدالين هو الأصل لأن الثاني من المضاعف إذا سكن ظهر التضعيف، نحو قوله (ان يمسسكم قرح) ويجوز في اللغة: إن يمسسكم (المسألة الثانية) روى صاحب الكشاف أنه كان أهل الردة إحدى عشرة فرقة: ثلاث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم:

بنو مدلج: ورئيسهم ذو الحمار، وهو الاسود العنسى، وكان كاهنا ادعى النبوة في اليمن واستولى على بلادها، وأخرج عمال رسول الله، فكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى معاذ بن جبل وسادات اليمن، فأهلكه الله على يد فيروز الديلمي بيته فقتله، وأخبر رسول الله بقتله ليلة قتل، فسر المسلمون، وقبض رسول الله من الغد وآتى خبره في آخر شهر ربيع الأول

وبنو حنيفة قوم مسيلة ، ادعى النبوة وكتب إلى رسول الله : من مسيلة رسول الله إلى محمد رسول الله أما بعد فإن الأرض نصفها لى ونصفها لك ، فأجابه الرسول : من محمد رسول الله إلى مسيلة الكذاب : أما بعد فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين ، فخاربه أبو بكر بنحوه المسلمين ، وقتل على يدي وحشى قاتل حمزة ، وكان يقول : قتلت خير الناس فى الجاهلية وشر الناس فى الاسلام ، أراد فى جاهليتي وفى إسلامي

وبنو أسد قوم طليحة بن خويلد : ادعى النبوة ، فبعث اليه رسول الله خالدا ، فانهزم بعد القتال إلى الشام . ثم أسلم وحسن اسلامه

وسبع فى عهد أبى بكر : فزارة قوم عيينة بن حصن ، وغطفان قوم قررة بن سلمة القشيرى ، وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد ياليل ، وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة ، وبعض بنى تميم قوم سجاح بنت المنذر التى ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلة الكذاب ، وكندة قوم الاشعث بن قيس ، وبنو بكر ابن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد ، وكفى الله أمرهم على يد أبى بكر . وفرقة واحدة فى عهد عمر : غسان قوم جبلة بن الايهم ، وذلك أن جبلة أسلم على يد عمر ، وكان يطوف ذات يوم جاراً رداه ، فوطى رجل طرف رداه فغضب فطمه ، فتظلم الى عمر فقضى له بالقصاص عليه ، الا أن يعفو عنه ، فقال : أنا أشتريها بألف ، فأبى الرجل ، فلم يزل يزيد فى الفداء الى أن بلغ عشرة آلاف ، فأبى الرجل الا القصاص ، فاستنظر عمر فأنظره عمر فهرب الى الروم وارتمد .

(المسألة الثالثة) معنى الآية : يا أيها الذين آمنوا من يتول منكم الكفار فيرتد عن دينه فليعلم أن الله تعالى يأتي بأقوام آخرين ينصرون هذا الدين على أبلغ الوجوه . وقال الحسن رحمه الله : علم الله أن قوما يرجعون عن الاسلام بعد موت نبيهم ، فأخبرهم أنه سيأتى بقوم يحبهم ويحبونه ، وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية إخباراً عن الغيب ، وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزاً

(المسألة الرابعة) اختلفوا فى أن أولئك القوم من هم ؟ فقال على بن أبى طالب والحسن وقتادة والضحاك وابن جريح : هم أبو بكر وأصحابه لأنهم هم الذين قاتلوا أهل الردة . وقالت عائشة رضى الله عنها : مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتدت العرب ، واشتد النفاق ، ونزل بأبى مالونزل بالجبال الراسيات لهاضها . وقال السدى : نزلت الآية فى الانصار لأنهم هم الذين نصرُوا الرسول وأعانوه على اظهار الدين . وقال مجاهد : نزلت فى أهل اليمن . وروى مرفوعاً أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الآية أشار الى أبى موسى الاشعري وقال : هم قوم هذا . وقال آخرون : هم الفرس لأنه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الآية ضرب يده

على عاتق سلمان وقال : هذا وذووه ، ثم قال : لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من أبناء فارس . وقال قوم : انها نزلت في علي عليه السلام ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه عليه السلام لما دفع الراية الى علي عليه السلام يوم خيبر قال : لأدفعن الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ، وهذا هو الصفة المذكورة في الآية .

(والوجه الثاني) أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) وهذه الآية في حق علي ، فكان الأولى جعل ما قبلها أيضا في حقه ، فهذه جملة الأقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات :

(المقام الأول) أن هذه الآية من أدل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض ، وتقرير مذهبهم أن الذين أقروا بخلافة أبي بكر وإمامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين ، لأنهم أنكروا النص الجلي على إمامة علي عليه السلام فنقول : لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم إلى الدين الحق بدليل قوله (من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم) إلى آخر الآية وكلمة «من» في معرض الشرط للعموم ، فهي تدل على أن كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فإن الله يأتي بقوم يقهرهم ويردهم ويبطل شوكتهم ، فلو كان الذين نصبوا أبا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية أن يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ، ولما لم يكن الأمر كذلك بل الأمر بالصد فان الروافض هم المقهورون المنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة أبدا منذ كانوا علينا فساد مقاتلهم ومذهبهم ، وهذا كلام ظاهر لمن أنصف

(المقام الثاني) انا ندعى أن هذه الآية يجب أن يقال : انها نزلت في حق أبي بكر رضي الله عنه والدليل عليه وجهان : الأول : ان هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين ، وأبو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ، ولا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه السلام لأنه لم يتفق له محاربة المرتدين ، ولأنه تعالى قال (فسوف يأتي الله) وهذا للاستقبال لا للحال ، فوجب أن يكون هؤلاء القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب

فان قيل : هذا لازم عليكم لأن أبا بكر رضي الله عنه كان موجودا في ذلك الوقت قلنا : الجواب من وجهين : الأول : ان القوم الذين قاتل بهم أبو بكر أهل الردة ما كانوا موجودين في الحال ، والثاني : أن معنى الآية ان الله تعالى قال : فسوف يأتي الله بقوم قادرين متمكنين من هذا الحراب ، وأبو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا أنه ما كان مستقلا في ذلك الوقت



بالحرب والأمر والنهي ، فزال السؤال ، فثبت أنه لا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا يمكن أيضا أن يكون المراد هو علي عليه السلام ، لأن عليا لم يتفق له قتال مع أهل الردة ، فكيف تحمل هذه الآية عليه

فان قالوا : بل كان قتاله مع أهل الردة لأن كل من نازعه في الامامة كان مرتدا

قلنا : هذا باطل من وجهين : الأول . أن اسم المرتد إنما يتناول من كان تاركا للشرائع الاسلامية ، والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر ، وما كان أحد يقول : إنه إنما يحاربهم لأجل أنهم خرجوا عن الاسلام ، وعلى عليه السلام لم يسمهم ألبتة بالمرتدين ، فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض لعنهم الله بهت على جميع المسلمين وعلى علي أيضا . الثاني : أنه لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم في أبي بكر وفي قومه أن يكونوا مرتدين ، ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية أن يأتي الله بقوم يقهروهم ويردونهم إلى الدين الصحيح ، ولما لم يوجد ذلك ألبتة علنا أن منازعة علي في الامامة لا تكون ردة ، وإذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الآية على علي ، لأنها نازلة فيمن يحارب المرتدين ، ولا يمكن أيضا أن يقال : إنها نازلة في أهل اليمن أو في أهل فارس ، لأنه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين ، وبتقدير أن يقال : اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية وأتباعا وأذنابا ، وكان الرئيس المطاع الأمر في تلك الواقعة هو أبو بكر ، ومعلوم أن حمل الآية على من كان أصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها أولى من حملها على الرعية والأتباع والأذنا ، فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر أن هذه الآية مختصة بأبي بكر .

( والوجه الثاني في بيان أن هذه الآية مختصة بأبي بكر ) هو أننا نقول : هب أن عليا كان قد حارب المرتدين ، ولكن محاربة أبي بكر مع المرتدين كانت أعلى حالا وأكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي مع من خالفه في الامامة ، وذلك لأنه علم بالتواتر أنه صلى الله عليه وسلم لما توفي اضطربت الأعراب وتمردوا ، وأن أبا بكر هو الذي قهر مسيلة وطيحة ، وهو الذي حارب الطوائف السبعة المرتدين ، وهو الذي حارب مانعي الزكاة ، ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسط دولته . أما لما انتهى الأمر إلى علي عليه السلام فكان الاسلام قد انبسط في الشرق والغرب ، وصار ملوك الدنيا مقهورين ، وصار الاسلام مستويا على جميع الأديان والملل ، فثبت أن محاربة أبي بكر رضي الله عنه أعظم تأثيرا في نصرته الاسلام وتقويته من محاربة علي عليه السلام ، ومعلوم أن المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ، ولما كان أبو بكر هو المتولى لذلك وجب أن يكون هو المراد بالآية .

﴿المقام الثالث في هذه الآية﴾ وهو أنا ندعى دلالة هذه الآية على صحة إمامة أبي بكر ، وذلك لأنه لما ثبت بما ذكرنا أن هذه الآية مختصة به فنقول : إنه تعالى وصف الذين أرادهم بهذه الآية بصفات : أولها : أنه يحبهم ويحبونه

فلما ثبت أن المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت أن قوله (يحبهم ويحبونه) وصف لأبي بكر ، ومن وصفه الله تعالى بذلك يمتنع أن يكون ظالماً ، وذلك يدل على أنه كان محقاً في إمامته ، وثانيتها : قوله (أدلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وهو صفة أبي بكر أيضاً للدليل الذي ذكرناه ، ويؤكد ما روى في الخبر المستفيض أنه عليه الصلاة والسلام قال «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر» فكان موصوفاً بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدّة مع الكفار ، ألا ترى أن في أول الأمر حين كان الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكيف كان يلازمه ويخدمه ، وما كان يبالي بأحد من جابرة الكفار وشياطينهم ، وفي آخر الأمر أعنى وقت خلافته كيف لم يلتفت إلى قول أحد ، وأصر على أنه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكاة حتى آل الأمر إلى أن خرج إلى قتال القوم وحده ، حتى جاء أكبر الصحابة وتضرعوا إليه ومنعوه من الذهاب ، ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله تعالى ذلك مبدأ لدولة الاسلام ، فكان قوله (أدلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) لا يليق إلا به ، وثالثها : قوله (يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم) فهذا مشترك فيه بين أبي بكر وعلى ، إلا أن حظ أبي بكر فيه أتم وأكمل ، وذلك لأن مجاهدة أبي بكر مع الكفار كانت في أول البعث ، وهناك الاسلام كان في غاية الضعف ، والكفر كان في غاية القوة ، وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ، ويذب عن رسول الله بغاية وسعه ، وأما على عليه السلام فانه إنما شرع في الجهاد يوم بدر وأحد ، وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة ، فثبت أن جهاد أبي بكر كان أكمل من جهاد على من وجهين : الأول : أنه كان متقدماً عليه في الزمان ، فكان أفضل لقوله تعالى (لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل) والثاني : أن جهاد أبي بكر كان في وقت ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم ، وجهاد على كان في وقت القوة ، ورابعها : قوله (ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء) وهذا لا يتفق بأبي بكر لأنه متأكد بقوله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة) وقد بينا أن هذه الآية في أبي بكر ، وبما يدل على أن جميع هذه الصفات لأبي بكر أنا بينا بالدليل أن هذه الآية لا بد وأن تكون في أبي بكر ، ومتى كان الأمر كذلك كانت هذه الصفات لا بد وأن تكون لأبي بكر ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بصحة امامته ، إذ لو كانت إمامته باطلة لما كانت هذه الصفات لا تفتق به .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه كان موصوفاً بهذه الصفات حال حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم بعد وفاته لما شرع في الإمامة زالت هذه الصفات وبطلت .

قلنا : هذا باطل قطعاً لأنه تعالى قال ( فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ) فأثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال إتيان الله بهم في المستقبل ، وذلك يدل على شهادة الله له بكونه موصوفاً بهذه الصفات حال محاربه مع أهل الردة ، وذلك هو حال إمامته ، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على صحة إمامته ، أما قول الروافض لعنهم الله : ان هذه الآية في حق علي رضي الله عنه بدليل أنه صلى الله عليه وسلم قال يوم خيبر «لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله» وكان ذلك هو علي عليه السلام ، فنقول : هذا الخبر من باب الآحاد ، وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل ، فكيف يجوز التمسك به في العلم ، وأيضا ان اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن أبي بكر ، وبتقدير أن يدل على ذلك لكنه لا يدل على انتفاء ذلك المجموع عن أبي بكر ، ومن جملة تلك الصفات كونه كراراً غير فرار ، فلما اتفق ذلك عن أبي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له ، فكفى هذا في العمل بدليل الخطاب ، فأما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه ، فهو تعالى إنما أثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الآية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك فبأن تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت ، فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ، ولأن ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن ، وما ذكره تمسك بالخبر المذكور المنقول بالآحاد ، ولأنه معارض بالاحاديث الدالة على كون أبي بكر محباً لله ورسوله . وكون الله محباً له وراضياً عنه . قال تعالى في حق أبي بكر (ولسوف يرضى) وقال عليه الصلاة والسلام «ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لأبي بكر خاصة» وقال «ما صب الله شيئاً في صدري إلا وصبه في صدر أبي بكر» وكل ذلك يدل على أنه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله .

(وأما الوجه الثاني) وهو قولهم : الآية التي بعد هذه الآية دالة على إمامة علي فوجب أن تكون هذه الآية نازلة في علي ، فجوابنا : أنا لانسلم دلالة الآية التي بعد هذه الآية على إمامة علي وسنذكر الكلام فيه إن شاء الله تعالى ، فهذا ما في هذا الموضوع من البحث والله أعلم .  
أما قوله تعالى (يحبهم ويحبونه) فتحقيق الكلام في المحبة ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (والذين آمنوا أشد حبا لله) فلا فائدة في الإعادة . وفيه دققة وهي أنه تعالى قدم محبته لهم على محبتهم له ، وهذا حق لأنه لولا أن الله أحبهم وإلا لما وفقهم حتى صاروا محبين له .  
ثم قال تعالى (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وهو كقوله (أشداء على الكفار رحماء

بينهم) قال صاحب الكشاف: أذلة جمع ذليل، وأما ذلول فجمعه ذلل، وليس المراد بكونهم أذلة هو أنهم مهانون، بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق ولين الجانب، فإن من كان ذليلاً عند إنسان فانه البتة لا يظهر شيئاً من التكبر والترفع، بل لا يظهر إلا الرفق واللين فكذا ههنا، فقوله (أعزة على الكافرين) أى يظهرن الغلظة والترفع على الكافرين. وقيل: يعازونهم أى يغالبونهم من قولهم: عزه يعزه إذا غلبه، كأنهم مشددون عليهم بالقهر والغلبة.

فان قيل: هلا قيل: أذلة للمؤمنين أعزة على الكافرين.

قلنا: فيه وجهان: أحدهما: أن يضمن الذل معنى الرحمة والشفقة، كأنه قيل: راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع، والثاني: أنه تعالى ذكر كلمة «على» حتى يدل على علو منصبهم وفضلهم وشرفهم، فيفيد أن كونهم أذلة ليس لأجل كونهم ذليلين في أنفسهم، بل ذلك التذلل إنما كان لأجل أنهم أرادوا أن يضموا إلى علو منصبهم فضيلة التواضع. وقرئ (أذلة وأعزة) بالنصب على الحال.

ثم قال تعالى ﴿يجاهدون في سبيل الله﴾ أى لنصرة دين الله ﴿ولا يخافون لومة لائم﴾ وفيه وجهان: الأول: أن تكون هذه الواو للحال، فإن المنافقين كانوا يراقبون الكفار ويخافون لومهم، فبين الله تعالى في هذه الآية أن من كان قوياً في الدين فانه لا يخاف في نصرة دين الله يده ولسانه لومة لائم. الثاني: أن تكون هذه الواو للعطف، والمعنى أن من شأنهم أن يجاهدوا في سبيل الله لا لغرض آخر، ومن شأنهم أنهم صلاب في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين، واللومة المرة الواحدة من اللوم، والتكثير فيها وفي اللائم مبالغة، كأنه قيل: لا يخافون شيئاً قط من لوم أحد من اللائمين.

ثم قال تعالى ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾ فقوله (ذلك) إشارة إلى ما تقدم ذكره من وصف القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة الواحدة، فبين تعالى أن كل ذلك بفضل وإحسانه، وذلك صريح في أن طاعات العباد مخلوقة لله تعالى، والمعترلة يحمون اللفظ على فعل اللطاف، وهو بعيد لأن فعل اللطاف عام في حق الكل، فلا بد في التخصيص من فائدة زائدة.

ثم قال تعالى ﴿والله واسع عليم﴾ فالواسع إشارة إلى كمال القدرة، والعليم إشارة إلى كمال العلم، ولما أخبر الله تعالى أنه سيجي بأقوام هذا شأنهم وصفتهم أكد ذلك بأنه كمال القدرة فلا يعجز عن هذا الموعود، كمال العلم فيمتنع دخول الخلف في أخباره ومواعيده.

﴿إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ  
وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾

قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾

وجه النظم أنه تعالى لما نهى في الآيات المتقدمة عن موالاة الكفار أمر في هذه الآية بموالاة من يجب موالاةه وقال ﴿إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ أي المؤمنون الموصوفون بالصفات المذكورة، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (والذين آمنوا) قولان : الأول : أن المراد عامة المؤمنين ، وذلك لأن عادة بين الصامت لما تراء من اليهم ده قال : أنا بريء إلى الله من حلف قريظة والنضير ، وأولى الله ورسوله نزلت هذه الآية على وفق قوله . وروى أيضاً أن عداقة بن سلام قال : يارسول الله إن هومنا قد هجرنا وأقسموا أن لا يجالسونا ، ولا نستطيع مجالسة أصحابك لبعء المنازل ، فنزلت هذه الآية ، فقال : رضينا بالله ورسوله وبالمؤمنين أولياء ، فعلى هذا : الآية عامة في حق كل المؤمنين ، نكل من كان مؤمناً فهو ولي كل المؤمنين ، ونظيره قوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وعلى هذا فقوله (الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة) صفة لكل المؤمنين ، والمراد بذكر هذه الصفات تمييز المؤمنين عن المنافقين لأنهم كانوا يدعون الإيمان ، إلا أنهم ما كانوا مداومين على الصلوات والزكوات ، قال تعالى في صفة صلاتهم (ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى) وقال (يراؤن الناس ولا يذكرون الله إلا قليلاً) وقال في صفة زكاتهم (أشحمة على الخير) وأما قوله (وهم راكعون) ففيه على هذا القول وجوه : الأول : قال أبو مسلم : المراد من الركوع الخضوع ، يعنى أنهم يصلون ويزكون وهم منقادون خاضعون لجميع أوامر الله ونواهيهِ والثاني : أن يكون المراد : من شأنهم إقامة الصلاة ، وخص الركوع بالذكر تشريفاً له كما في قوله (واركعوا مع الراكعين) والثالث : قال بعضهم : إن أصحابه كانوا عند نزول هذه الآية مختلفون في هذه الصفات ، منهم من قد أتم الصلاة ، ومنهم من دفع المال إلى الفقير ، ومنهم من كان بعد في الصلاة وكان راكعاً ، فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات لاجرم ذكر الله تعالى كل هذه الصفات .

(القول الثاني) أن المراد من هذه الآية شخص معين، وعلى هذا ففيه أقوال: الأول: روى عكرمة أن هذه الآية نزلت في أبي بكر رضي الله عنه. والثاني: روى عطاء عن ابن عباس أنها نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام. روى أن عبدالله بن سلام قال: لما نزلت هذه الآية قلت يا رسول أنا رأيت عليا تصدق بخاتمته على محتاج وهو راكع، فنحن تتولاه. وروى عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً صلاة الظهر، فسأل سائل في المسجد فلم يعطه أحد، فرفع السائل يده إلى السماء وقال: اللهم اشهداني سألت في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فما أعطاني أحد شيئاً، وعلى عليه السلام كان راكعاً، فأوماً إليه بخصره اليمنى وكان فيها خاتم، فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم بمرمى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال «اللهم إن أخي موسى سألك فقال (رب اشرح لي صدري) إلى قوله (وأشركه في أمرى) فأنزلت قرآناً ناطقاً (سنشد عضدك بأخيك ونجعل لكما سلطاناً) اللهم وأنا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي أمري واجعل لي وزيراً من أهلي علياً اشدد به ظهري. قال أبو ذر: فو الله ما أتم رسول الله هذه الكلمة حتى نزل جبريل فقال: يا محمد اقرأ (إنما وليكم الله ورسوله) إلى آخرها، فهذا مجموع ما يتعلق بالروايات في هذه المسألة.

(المسألة الثانية) قالت الشيعة: هذه الآية دالة على أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن أبي طالب، وتقريره أن نقول: هذه الآية دالة على أن المراد بهذه الآية امام، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون ذلك الإمام هو علي بن أبي طالب.

(بيان المقام الأول) أن الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحب، كما في قوله (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وجاء بمعنى المتصرف، قال عليه الصلاة والسلام «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنقول: ههنا وجهان: الأول: أن لفظ الولي جاء بهذين المعنيين ولم يعين الله مراده، ولا منافاة بين المعنيين، فوجب حملهما عليهما، فوجب دلالة الآية على أن المؤمنين المذكورين في الآية متصرفون في الأمة. الثاني: أن نقول: الولي في هذه الآية لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر، فوجب أن يكون بمعنى المتصرف، وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر، لأن الولاية المذكورة في هذه الآية غير عامة في كل المؤمنين، بدليل أنه تعالى ذكر بكلمة «إنما» وكلمة «إنما» للحصر، كقوله (إنما الله إله واحد) والولاية بمعنى النصرة عامة لقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وهذا يوجب القطع بأن الولاية المذكورة في هذه الآية ليست بمعنى النصرة، وإذا لم تكن بمعنى النصرة كانت بمعنى المتصرف، لأنه ليس للولي معنى

سوى هذين ، فصار تقدير الآية : إنما المتصرف فيكم أيها المؤمنون هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة الفلانية ، وهذا يقتضى أن المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية متصرفون في جميع الأمة ، ولا معنى للامام إلا الانسان الذى يكون متصرفا في كل الأمة ، ثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على أن الشخص المذكور فيها يجب أن يكون إمام الأمة .

( أما بيان المقام الثانى ) وهو أنه لما ثبت ما ذكرنا وجب أن يكون ذلك الانسان هو على بن أبى طالب ، وبيانه من وجوه : الأول : أن كل من أثبت بهذه الآية إمامة شخص قال : إن ذلك الشخص هو على ، وقد ثبت بما قدمنا دلالة هذه الآية على إمامة شخص ، فوجب أن يكون ذلك الشخص هو على ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق . الثانى : تظاهرت الروايات على أن هذه الآية نزلت في حق على ، ولا يمكن المصير إلى قول من يقول : إنها نزلت في أبى بكر رضى الله عنه ؛ لأنها لو نزلت في حقه لدلت على إمامته ، وأجمعت الأمة على أن هذه الآية لا تدل على إمامته ، فبطل هذا القول . والثالث : أن قوله ( وهم راكعون ) لا يجوز جعله عطفا على ما تقدم ، لأن الصلاة قد تقدمت ، والصلاة مشتملة على الركوع ، فكانت اعادة ذكر الركوع تذكرا ، فوجب جعله حالا أى يؤتون الركعة حال كونهم راكعين ، وأجمعوا على أن ايتاء الركعة حال الركوع لم يكن الا فى حق على ، فكانت الآية مخصوصة به ودالة على إمامته من الوجه الذى قررناه ، وهذا حاصل استدلال القوم بهذه الآية على إمامة على عليه السلام .

والجواب : أما حمل لفظ الولى على الناصر وعلى المتصرف معا فغير جائز ، لما ثبت فى أصول الفقه أنه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معا .

( أما الوجه الثانى ) فنقول : لم لا يجوز أن يكون المراد من لفظ الولى فى هذه الآية الناصر والمحب ، وبحسب نعيم الدلالة على أن حمل لفظ الولى على هذا المعنى أولى من حمل على معنى المتصرف ، ثم نجيب عما قالوه فنقول : الذى يدل على أن حمله على الناصر أولى وجوه : الأول : أن اللائق بما قبل هذه الآية وبما بعدها ليس إلا هذا المعنى ، أما ما قبل هذه الآية فلأنه تعالى قال ( يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ) وليس المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أئمة متصرفين فى أرواحكم وأموالكم لأن بطلان هذا كالمعلوم بالضرورة ، بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أجبابا وأنصارا ، ولا تتخالطوهم ولا تعاضدوهم ، ثم لما بالغ فى النهى عن ذلك قال ( انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون ) الموصوفون ، والظاهر أن الولاية المأمور بها ههنا هى المنهى عنها فيما قبل ، ولما كانت الولاية المنهى عنها فيما قبل هى الولاية بمعنى النصره كانت

الولاية للمأمور بها هي الولاية بمعنى النصرة ، وأما ما بعد هذه الآية فهي قوله (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واقفوا الله إن كنتم مؤمنين) فأعاد النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى والكفار أولياء ، ولا شك أن الولاية المنهية عنها هي الولاية بمعنى النصرة ، فكذلك الولاية في قوله (إنما وليكم الله) يجب أن تكون هي بمعنى النصرة ، وكل من أنصف وترك التعصب وتأمل في مقدمة الآية وفي مؤخرها قطع بأن الولي في قوله (إنما وليكم الله) ليس إلا بمعنى الناصر والمحب ، ولا يمكن أن يكون بمعنى الامام ، لأن ذلك يكون إلقاء كلام أجنبي فيما بين كلامين مسوقين لغرض واحد ، وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط ، ويجب تنزيه كلام الله تعالى عنه .

(الحجة الثانية) أنا لو حملنا الولاية على التصرف والامامة لما كان المؤمنون المذكورون في الآية موصوفين بالولاية حال نزول الآية ، لأن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ما كان نافذ التصرف حال حياة الرسول ، والآية تقتضي كون هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية في الحال . أما لو حملنا الولاية على المحبة والنصرة كانت الولاية حاصلة في الحال ، فثبت أن حمل الولاية على المحبة أولى من حملها على التصرف ، والذي يؤكد ما قلناه انه تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود والنصارى أولياء ، ثم أمرهم بموالاة هؤلاء المؤمنين ، فلا بد وأن تكون موالاة هؤلاء المؤمنين حاصلة في الحال حتى يكون النفي والاثبات متواردين على شيء واحد ، ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الآية عليها .

(الحجة الثالثة) انه تعالى ذكر المؤمنين الموصوفين في هذه الآية بصيغة الجمع في سبعة مواضع وهي قوله (والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) وحمل ألفاظ الجمع وان جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة ، والأصل حمل الكلام على الحقيقة .

(الحجة الرابعة) أنا قد بينا بالبرهان البين أن الآية المتقدمة وهي قوله (يا أيها الذين آمنوا من يرند منكم عن دينه) إلى آخر الآية من أقوى الدلائل على صحة امامة أبي بكر ، فلودلت هذه الآية على صحة امامة علي بعد الرسول لزم التناقض بين الآيتين ، وذلك باطل ، فوجب القطع بأن هذه الآية لا دلالة فيها على ان عليا هو الامام بعد الرسول .

(الحجة الخامسة) ان علي بن أبي طالب كان أعرف بتفسير القرآن من هؤلاء الروافض ، فلو كانت هذه الآية دالة على امامته لاحتج بها في محفل من المحافل ، وليس للقوم أن يقولوا : انه



تركة للتقية فانهم ينقلون عنه أنه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير، وخبر المباهلة، وجميع فضائله ومناقبه، ولم يتمسك ألبتة بهذه الآية في اثبات امامته، وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض لعنهم الله .

(الحجة السادسة) هب أنها دالة على امامة علي، لكننا توافقنا على انها عند نزولها مادلت على حصول الامامة في الحال: لأن عليا ما كان نافذ التصرف في الأمة حال حياة الرسول عليه الصلاة والسلام، فلم يبق إلا أن تحمل الآية على أنها تدل على أن عليا سيصير اماما بعد ذلك، ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونحمله على امامته بعد أبي بكر وعمرو عثمان، إذ ليس في الآية ما يدل على تعيين الوقت، فان قالوا: الأمة في هذه الآية على قولين: منهم من قال: انها لا تدل على امامة علي، ومنهم من قال: انها تدل على امامته، وكل من قال بذلك قال: انها تدل على امامته بعد الرسول من غير فصل، فالقول بدلالة الآية على امامة علي لا على هذا الوجه، قول ثالث، وهو باطل لأننا نجيب عنه فنقول: ومن الذي أخبركم أنه ما كان أحد في الامامة قال هذا القول، فان من المحتمل، بل من الظاهر أنه منذ استدل مستدل بهذه الآية على امامة علي، فان السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال، فكان ذكر هذا الاحتمال وهذا السؤال مقرونا بذكر هذا الاستدلال .

(الحجة السابعة) ان قوله (إنما وليكم الله ورسوله) لاشك أنه خطاب مع الأمة، وهم كانوا قاطعين بأن المتصرف فيهم هو الله ورسوله، وإنما ذكر الله تعالى هذا الكلام تطيبيا لقلوب المؤمنين وتعريفًا لهم بأنه لا حاجة بهم إلى اتخاذ الاحباب والانصار من الكفار، وذلك لأن من كان الله ورسوله ناصرًا له ومعينًا له فأى حاجة به إلى طلب النصرة والمحبة من اليهود والنصارى وإذا كان كذلك كان المراد بقوله (إنما وليكم الله ورسوله) هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة، ولا شك أن لفظ الولي المذكور مرة واحدة، فلما أريد به هنا معنى النصرة امتنع أن يراد به معنى التصرف لما ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا

(الحجة الثامنة) انه تعالى مدح المؤمنين في الآية المتقدمة بقوله (يحبه ويحبونه) أدلة على على المؤمنين أعزة على الكافرين) فاذا حملنا قوله (إنما وليكم الله ورسوله) على معنى المحبة والنصرة كان قوله (إنما وليكم الله ورسوله) يفيد فائدة قوله (يحبه ويحبونه) أدلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وقوله (بجاهدون في سبيل الله) يفيد فائدة قوله (يقيمون الصلاة ويؤتون

الزكاة وهم راكمون) فكانت هذه الآية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها فكان ذلك أولى ، فثبت بهذه الوجوه أن الولاية المذكورة في هذه الآية يجب أن تكون بمعنى النصره لا بمعنى التصرف أما الوجه الذي عولوا عليه وهو أن الولاية المذكورة في الآية غير عامة ، والولاية بمعنى النصره عامة ، فجوابه من وجبهين :

الأول : لانسلم أن الولاية المذكورة في الآية غير عامة ، ولا نسلم ان كلمة «إنما» للحصر ، والدليل عليه قوله (إنما مثل الحياة الدنيا كما أنزلناه من السماء) ولا شك أن الحياة الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل ، وقال (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) ولا شك أن اللعب والهوى قد يحصل في غيرها . الثاني : لا نسلم أن الولاية بمعنى النصره عامة في كل المؤمنين ، ويانه أنه تعالى قسم المؤمنين قسمين : أحدهما : الذين جعلهم مولى عليهم وهم المخاطبون بقوله (إنما وليكم الله) والثاني : الأولياء ، وهم المؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكمون ، فإذا فسرنا الولاية ههنا بمعنى النصره كان المعنى أنه تعالى جعل أحد القسمين أنصارا للقسم الثاني . ونصره للقسم الثاني غير حاصلة لجميع المؤمنين ، ولو كان كذلك لزم في القسم الذي هم المنصورون أن يكونوا ناصرين لأنفسهم ، وذلك محال ، فثبت أن نصره أحد قسمي الأمة غير ثابته لكل الأمة ، بل مخصوصة بالقسم الثاني من الأمة ، فلم يلزم من كون الولاية المذكورة في هذه الآية خاصة أن لا تكون بمعنى النصره ، وهذا جواب حسن دقيق لا بد من التأمل فيه

وأما استدلالهم بأن هذه الآية نزلت في حق علي فهو ممنوع ، فقد بينا ان أكثر المفسرين زعموا أنه في حق الأمة ، والمراد أن الله تعالى أمر المسلم أن لا يتخذ الحبيب والناصر الا من المسلمين ، ومنهم من يقول : انها نزلت في حق أبي بكر

وأما استدلالهم بأن الآية مختصة بمن أدى الزكاة في الركوع حال كونه في الركوع ، وذلك هو علي بن أبي طالب فنقول : هذا أيضا ضعيف من وجوه : الأول : ان الزكاة اسم للواجب لا للمندوب بدليل قوله تعالى (وآتوا الزكاة) فلو أنه أدى الزكاة الواجبة في حال كونه في الركوع لكان قد أداها الزكاة الواجب عن أول أوقات الوجوب ، وذلك عند أكثر العلماء معصية ، وانه لا يجوز اسناده إلى علي عليه السلام ، وحمل الزكاة على الصدقة النافلة خلاف الاصل لما بينا أن قوله (وآتوا الزكاة) ظاهره يدل على أن كل ما كان زكاة فهو واجب : الثاني : وهو أن اللائق بعلي عليه السلام أن يكون مستغرق القلب بذكر الله حال ما يكون في الصلاة ، والظاهر أن من كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير ولفهيمه ، ولهذا قال تعالى (الذين يذكرون الله قياما وقعودا

وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴿٥٦﴾

وعلى جنوبيهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض) ومن كان قلبه مستغرقا في الشكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير. الثالث: ان دفع الخاتم في الصلاة للفقير عمل كثير، واللائق بحال على عليه السلام أن لا يفعل ذلك. الرابع: ان المشهور أنه عليه السلام كان فقيرا ولم يكن له مال تجب الزكاة فيه، ولذلك فانهم يقولون: انه لما أعطى ثلاثة أقراص نزل فيه «سورة هل أتى» وذلك لا يمكن إلا اذا كان فقيرا، فأما من كان له مال تجب فيه الزكاة يمتنع أن يستحق المدح العظيم المذكور في تلك السورة على إعطاء ثلاثة أقراص، واذا لم يكن له مال تجب فيه الزكاة امتنع حمل قوله (ويؤتون الزكاة وهم راكعون) عليه

الوجه الخامس: هب أن المراد بهذه الآية هو علي بن أبي طالب لكنه لا يتم الاستدلال بالآية إلا إذا تم أن المراد بالولي هو المتصرف لا الناصر والمحب، وقد سبق الكلام فيه

(المسألة الثالثة) اعلم أن الذين يقولون: المراد من قوله (ويؤتون الزكاة وهم راكعون) هو أنهم يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين احتجوا بالآية على أن العمل القليل لا يقطع الصلاة، فانه دفع الزكاة إلى السائل وهو في الصلاة، ولا شك أنه نوى ايتاء الزكاة وهو في الصلاة، فدل ذلك على أن هذه الاعمال لا تقطع الصلاة، وبقى في الآية سؤالان

(السؤال الأول) المذكور في الآية هو الله تعالى ورسوله والمؤمنون، فلم لم يقل: إنما أولياؤكم؟

والجواب: أصل الكلام إنما وليكم الله، فجعلت الولاية لله على طريق الاصلة، ثم نظم في سلك اثباتها له إثباتها لرسول الله والمؤمنين على سبيل التبعية، ولو قيل: إنما أولياؤكم الله ورسوله والذين آمنوا لم يكن في الكلام أصل وتبعية، وفي قراءة عبد الله: إنما مولاكم الله.

(السؤال الثاني) «الذين يقيمون» ما محله؟

الجواب: الرفع على البدل من «الذين آمنوا» أو يقال: التقدير: هم الذين يقيمون، أو النصب على المدح، والغرض من ذكره تمييز المؤمن المخلص عن يدعى الايمان ويكون منافقا؛ لأن ذلك الاخلاص إنما يعرف بكونه مواظبا على الصلاة في حال الركوع، أي في حال الخضوع والخشوع والاختبات لله تعالى.

ثم قال تعالى (ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ  
أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾

وفيه مسائلتان :

(المسألة الأولى) الحزب في اللغة أصحاب الرجل الذين يكونون معه على رأيه ، وهم القوم الذين يجتمعون لأمر حزبهم ، وللفسرين عبارات . قال الحسن : جند الله ، وقال أبو روق : أولياء الله . وقال أبو العالية : شعبة الله ، وقال بعضهم : أنصار الله . وقال الأخفش : حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه فينصرهم .

(المسألة الثانية) قوله (فإن حزب الله هم الغالبون) جملة واقعة موقع خبر المتدا ، والعائد غير مذكور لكونه معلوما ، والتقدير فهو غالب لكونه من جند الله وأنصاره .

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعياً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين)

اعلم أنه تعالى نهى في الآية المتقدمة عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء وساقه للكلام في تقريره ، ثم ذكر هنا النهى العام عن موالاته جميع الكفار وهو هذه الآية . وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ أبو عمرو والكسائي (الكفار) بالجر عطفاً على قوله (من الذين أوتوا الكتاب) ومن الكفار ، والباقون بالنصب عطفاً على قوله (الذين اتخذوا) بتقدير . ولا الكفار

(المسألة الثانية) قيل : كان رفاعه بن زيد وسويد بن الحرث أظهرها الإيمان ثم ناقضا ، وكان رجال من المسلمين يوادونهما ، فأزل الله تعالى فيهم هذه الآية .

(المسألة الثالثة) هذه الآية تقتضى امتياز أهل الكتاب عن الكفار لأن العطف يقتضى المغايرة ، وقوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب) صريح في كونهم كفارا ، وطريق التوفيق بينهما أن كفر المشركين أعظم وأغلظ ، فنحن لهذا السبب نخصصهم باسم الكفر . والله أعلم

(المسألة الرابعة) معنى تلاعبهم بالدين واستهزائهم لإظهارهم ذلك باللسان مع الإصرار على الكفر في القلب ، ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إيماناً مستهزؤن) والمعنى أن القوم لما اتخذوا دينكم هزواً وبخيرية فلا تتخذوهم أولياء وأنصاراً وأحباباً ، فإن ذلك كالامر الخارج عن العقل والمروءة .

وَإِذَا نَادَيْتُمُ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٥٨﴾  
 قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَتَّقُمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِنَّا  
 قَبْلُ وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ ﴿٥٩﴾

قوله تعالى ﴿وإذا ناديتُم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً﴾  
 لما حكى في الآية الأولى عنهم أنهم اتخذوا دين المسلمين هزواً ولعباً ذكرهنا بعض ما يتخذونه  
 من هذا الدين هزواً ولعباً فقال (وإذا ناديتُم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً) وفيه مسائل :  
 (المسألة الأولى) الضمير في قوله (اتخذوها) للصلاة أو المناداة .  
 قيل : كان رجل من النصارى بالمدينة إذا سمع المؤذن بالمدينة يقول : أشهد أن محمداً رسول الله  
 يقول : احرق الكاذب ، فدخلت خادمته بنار ذات ليلة فتطارت منها شرارة في البيت فاحترق البيت  
 واحترق هو وأهله .

وقيل : كان منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم ينادى للصلاة وقام المسلمون إليها ، فقالت  
 اليهود : قاموا لاقاموا ، صلوا لاصلوا على طريق الاستهزاء ، فنزلت الآية .  
 وقيل : كان المنافقون يتضاحكون عند القيام إلى الصلاة تنفيراً للناس عنها .  
 وقيل : قالوا يا محمد لقد أبدعت شيئاً لم يسمع فيما مضى ، فان كنت نبياً فقد خالفت فيما أحدثت  
 جميع الأنبياء ، فن أبن لك صياح كصياح العير ، فأنزل الله هذه الآية .  
 (المسألة الثانية) قالوا : دلت الآية على ثبوت الأذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده .  
 (المسألة الثالثة) قوله (هزواً ولعباً) أسران ، وذلك لأنهم عند إقامة الصلاة يقولون : هذه  
 الأعمال التي آتينابها استهزاء بالمسلمين وسخرية منهم ، فانهم يظنون أنا على دينهم مع أننا لسنا كذلك .  
 ولما اعتقدوا أنه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا قالوا إنها لعب .

ثم قال تعالى ﴿ذلك بأنهم قوم لا يعقلون﴾ أي لو كان لهم عقل كامل لعلوا أن تعظيم الخالق  
 المنعم وخدمته مقرونة بفاية التعظيم لا يكون هزواً ولعباً ، بل هو أحسن أعمال العباد وأشرف  
 أفعالهم ، ولذلك قال بعض الحكماء : أشرف الحركات الصلاة ، وأنفع السكنات الصيام .  
 قوله تعالى ﴿قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل من  
 قبل وأن أكثركم فاسقون﴾

اعلم أن وجه النظم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم اتخذوا دين الاسلام هزواً ولعباً قال لهم : ما الذى تنعمون من هذا الدين ، وما الذى تجدون فيه مما يوجب اتخاذه هزواً ولعباً وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الحسن (هل تنعمون) بفتح القاف ، والفصيح كسرهما . يقال : نعمت الشيء ونعمته بكسر القاف وفتحها إذا أنكرته ، وللفسرين عبارات : هل تنعمون منا : هل تعيبون هل تنكرون ، هل تكفرون . قال بعضهم : سمي العقاب نقمة لأنه يجب على ما ينكر من الفعل . وقال آخرون : الكراهة التى يتبعها سخط من الكاره تسمى نقمة ، لأنها تتبعها النقمة التى هى العذاب فعلى القول الأول لفظ النقمة موضوع أولاً للمكروه ، ثم سمي العذاب نقمة لكونه مكروهاً ، وعلى القول الثانى لفظ النقمة موضوع للعذاب ، ثم سمي المنكر والمكروه نقمة لأنه يتبعه العذاب

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الآية أنه يقول لأهل الكتاب : لم اتخذتم هذا الدين هزواً ولعباً ، ثم قال على سبيل التعجب : هل تجدون فى هذا الدين الا الايمان بالله والايمان بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، والايمان بجميع الانبياء الذين كانوا قبل محمد ! يعنى أن هذا ليس مما ينعم ، أما الايمان بالله فهو رأس جميع الطاعات ، وأما الايمان بمحمد وبجميع الانبياء فهو الحق والصدق ؛ لأنه اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبياء فى ادعاء الرسالة والنبوة هو المعجز ، ثم رأينا أن المعجز حصل على يد محمد عليه الصلاة والسلام وجب الاقرار بكونه رسولا ، فأما الاقرار بالبعث وانكار البعض فذلك كلام متناقض ، ومذهب باطل ، ثبت أن الذى نحن عليه هو الدين الحق والطريق المستقيم ، فلم تنعموه علينا قال ابن عباس : ان نفرا من اليهود أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألوه عن من يؤمن به من الرسل ، فقال : أو من بالله وما أنزل علينا وما أنزل على ابراهيم واسماعيل الى قوله ونحن له مسلمون ، فلما ذكر عيسى جحدوا نبوته وقالوا : والله ما نعلم أهل دين أقل حظاً فى الدنيا والآخرة منكم ولا ديناً شراً من دينكم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية وما بعدها .

وأما قوله ﴿وأن أكثرهم فاسقون﴾ فالقراءة العامة «أن» بفتح الالف ، وقرأ نعيم بن ميسرة «إن» بالكسر ، وفى الآية سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ كيف ينقم اليهود على المسلمين مع كون أكثر اليهود فاسقين ؟

والجواب من وجوه : الأول : قوله ﴿وأن أكثرهم فاسقون﴾ تخصيص لهم بالفسق ، فيدل على سبيل التعريض أنهم لم يتبعوهم على فسقهم ، فكان المعنى : وما تنعمون منا الا أن آمننا ، وما فسقنا مثلكم ، الثانى : لما ذكر تعالى ما ينقم اليهود عليهم من الايمان بجميع الرسل وليس ذلك مما ينقم ذكر فى مقابله

قُلْ هَلْ أَنْبِئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ لَعْنَةِ اللَّهِ وَغَضَبِ عَلَيْهِ  
وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَن  
سَوَاءِ السَّبِيلِ «٦٠»

فسقهم ، وهو مما ينقم ، ومثل هذا حسن في الازدواج . يقول القائل : هل تنقم مني الا أنى  
عفيف وانك فاجر ، وأنى غنى وأنت فقير ، فيحسن ذلك لاتمام المعنى على سبيل المقابلة . والثالث :  
أن يكون الواو بمعنى «مع» أى وماتنقمون منا الا الايمان بالله مع أن أكثركم فاسقون ، فإن أحد  
الخصمين اذا كان موصوفا بالصفات الذميمة واكتسب الثانى شيئا كثيرا من الصفات الحميدة كان  
اكتسابه للصفات الحميدة مع كون خصمه مكتسبا للصفات الذميمة أشد تأثيرا فى وقوع البغض  
والحسد فى قلب الخصم . والرابع : أن يكون على تقدير حذف المضاف ، أى واعتقاد أنكم فاسقون .  
الخامس : أن يكون التقدير : وماتنقمون منا الا بأن آمننا بالله وبأن أكثركم فاسقون ، يعنى بسبب  
فسقكم نقتم الايمان علينا . السادس : يجوز أن يكون تعليلا معطوفا على تعليل محذوف كأنه قيل :  
وماتنقمون منا الا الايمان لقله انصافكم ، ولأجل أن أكثركم فاسقون .

(السؤال الثانى) اليهود كلهم فساق وكفار ، فلم خص الاكثر بوصف الفسق ؟

والجواب من وجهين : الاول : يعنى أن أكثركم انما يقولون ما يقولون ، ويفعلون  
ما يفعلون طلبا للرياسة والجاه وأخذ الرشوة والتقرب الى الملوك ، فأتم فى دينكم فساق لاعدول ،  
فان الكافر والمبتدع قد يكون عدل دينه ، وقد يكون فاسق دينه ، ومعلوم أن كلهم ما كانوا كذلك  
فلذلك خص أكثرهم بهذا الحكم ، والثانى : ذكر أكثرهم لثلاث يظن أن من آمن منهم داخل فى ذلك  
ثم قال تعالى ( قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضبه عليه وجعل  
منهم القردة والخنازير وعبدا الطاغوت أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل )  
وفيه مسائل :

(المسألة الاولى) قوله ( من ذلك ) اشارة الى المنقم ، ولا بد من حذف المضاف ، وتقديره :  
بشر من أهل ذلك ؛ لأنه قال : من لعنه الله ، ولا يقال الملعون شر من ذلك الدين ، بل يقال : إنه  
شر بمن له ذلك الدين .

فان قيل : فهذا يقتضى ككون الموصوفين بذلك الدين محكوما عليهم بالشر ، ومعلوم أنه ليس كذلك .

قلنا : انما خرج الكلام على حسب قولهم واعتقادهم ، فانهم حكموا بأن اعتقاد ذلك الدين شر ، فقيل لهم : هب أن الامر كذلك ولكن لعنة الله وغضبه ومسوخ الصور شر من ذلك .

(المسألة الثانية) «مثوبة» نصب على التمييز ، ووزنها مفعلة كقولك : مقولة ومجوزة ، وهو بمعنى المصدر ، وقد جاءت مصادر على مفعول كالمعقول والميسور .

فان قيل : المثوبة مختصة بالاحسان ، فكيف جاءت في الاساءة ؟

قلنا : هذا على طريقة قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وقول الشاعر :

تحية بينهم ضرب وجيع

(المسألة الثالثة) «من» في قوله (من لعنة الله) يحتمل وجهين : الاول : أنه في محل الرفع على أنه خبر مبتدا محذوف ، فانه لما قال (قل هل أنبئكم بشر من ذلك) فكأن قائلنا قال : من ذلك ؟ فقيل : هو من لعنة الله ، ونظيره قوله تعالى (قل أأنبئكم بشر من ذلكم النار) كأنه قال : هو النار . الثانى : يجوز أن يكون في موضع خفض بدلا من «شر» والمعنى أنبئكم بمن لعنة الله

(المسألة الرابعة) اعلم أنه تعالى ذكر من صفاتهم أنواعا : أولها : أنه تعالى لعنهم ، وثانيها : أنه غضب عليهم ، وثالثها : أنه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت . قال أهل التفسير : عنى بالقردة أصحاب السبت ، وبالخنازير كفار مائدة عيسى . وروى أيضا أن المسخين كانوا في أصحاب السبت لأن شبانهم مسخوا قردة ، ومشايخهم مسخوا خنازير .

(المسألة الخامسة) ذكر صاحب الكشاف في قوله (وعبد الطاغوت) أنواعا من القراآت : أحدها : قرأ أبى : وعبدوا الطاغوت ، وثانيها : قرأ ابن مسعود : ومن عبدوا ، وثالثها : وعابد الطاغوت عطفًا على القردة ، ورابعها : وعابدى ، وخامسها : وعباد ، وسادسها : وعبد ، وسابعها : وعبد ، بوزن حطم ، وثامنها : وعبيد ، وتاسعها : وعبد بضميتين جميع عبيد ، وعاشرها : وعبد بوزن كفرة ، والحادى عشر : وعبد ، وأصله عبدة ، فحذفت التاء للاضافة ، وهو كخدم في جمع خادم ، والثانى عشر : عبد ، والثالث عشر : عباد ، والرابع عشر : وأعبد ، والخامس عشر : وعبد الطاغوت على البناء للمفعول ، وحذف الراجع ، بمعنى وعبد الطاغوت فيهم أو بينهم ، والسادس عشر : وعبد الطاغوت ، بمعنى صار الطاغوت معبودا من دون الله تعالى ، كقولك : أمر إذصار أميرًا ، والسابع عشر : قرأ حمزة : عبد الطاغوت بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت ،



وعابوا هذه القراءة على حمزة وحنوه ونسبوه إلى مالا يجوز ذكره ، وقال قوم : انها ليست بلحن ولا خطأ ، وذكروا فيها وجوها : الأول : أن العبد هو العبد إلا أنهم ضموا الباء للبالغة ، كقولهم : رجل حذر وفطن للبلغ في الحذر والفتنة ، فتأويل عبد الطاغوت أنه بلغ الغاية في طاعة الشيطان ، وهذا أحسن الوجوه . والثاني : أن العبد ، والعبد لعتان كقولهم : سبع وسبع . الثالث : أن العبد جمعه عباد ، والعباد جمعه عبد ، كثمار وثمر . ثم استثقلوا ضميتين متواليتين فأبدلت الأولى بالفتحة . الرابع : يحتمل أنه أراد عبد الطاغوت ، فيكون مثل فلس وأفلس ، ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها إلى العين . الخامس : يحتمل أنه أراد : وعبد الطاغوت كما قرئ ، ثم حذفت الهاء وضم الباء لتلا يشبهه بالفعل .

(المسألة السادسة) قوله (وعبد الطاغوت) قال الفراء : تأويله وجعل منهم القردة ومن عبد الطاغوت ، فعلى هذا : الموصول محذوف .

(المسألة السابعة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكفر بقضاء الله . قالوا : لأن تقدير الآية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت ، وإنما يعقل معنى هذا الجعل إذا كان هو الذي جعل فيهم تلك العبادة ، إذ لو كان جعل تلك العبادة منهم لكان الله تعالى ما جعلهم عبدة الطاغوت ، بل كانوا هم الذين جعلوا أنفسهم كذلك ، وذلك على خلاف الآية . قالت المعتزلة : معناه أنه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إنانا) والكلام فيه قد تقدم مرارا

(المسألة الثامنة) قيل : الطاغوت العجل ، وقيل : الطاغوت الأجر ، وكل من أطاع أحدا في معصية الله فقد عبده

ثم قال تعالى (أولئك شر مكانا) أى أولئك الملعونون المسوخون شر مكانا من المؤمنين ، وفي لفظ المكان وجهان : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : لأن مكانهم سقر ، ولا مكان أشد شرا منه . والثاني : أنه أضيف الشر في اللفظ إلى المكان وهو في الحقيقة لأهله ، وهو من باب الكناية كقولهم : فلان طويل النجاد كثير الرماد ، ويرجع حاصله إلى الإشارة إلى الشيء بذكر لوازمه وتوابعه

ثم قال (وأضل عن سواء السبيل) أى عن قصد السبيل والدين الحق . قال المفسرون : لما نزلت هذه الآية عبر المسلمون أهل الكتاب وقالوا : يا اخوان القردة والخنازير ، فافترضوا ونكسوا رؤسهم

وَإِذَا جَاءَهُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ  
بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ ﴿٦١﴾

قوله تعالى ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قالوا: نزلت هذه الآية في ناس من اليهود كانوا يدخلون على الرسول عليه الصلاة والسلام ويظهرون له الايمان نفاقا، فأخبره الله عز وجل بشأنهم وانهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلق بقلوبهم شيء من دلائلك وتقريراتك ونصائحك وتذكيراتك

﴿المسألة الثانية﴾ الباء في قوله (دخلوا بالكفر وخرجوا به) يفيد بقاء الكفر معهم حالتي الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغيير فيه البتة، كما تقول: دخل زيد بثوبه وخرج به، أى ببقية ثوبه حال الخروج كما كان حال الدخول

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكر عند الدخول كلمة «قد» فقال (وقد دخلوا بالكفر) وذكر عند الخروج كلمة «هم» فقال (وهم قد خرجوا به) قالوا: الفائدة في ذكر كلمة «قد» تقريب الماضي من الحال، والفائدة في ذكر كلمة «هم» التأكيد في إضافة الكفر إليهم، ونفي أن يكون من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فعل، أى لم يسمعوا منك يا محمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفرا، فتكون أنت الذى ألقيتهم في الكفر، بل هم الذين خرجوا بالكفر باختيار أنفسهم.

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة: إنه تعالى أضاف الكفر إليهم حالتي الدخول والخروج على سبيل الازم، وبالغ في تقرير تلك الاضافة بقوله (وهم قد خرجوا به) فدل هذا على أنه من العبد لا من الله.

والجواب: المعارضة بالعلم والداعى.

ثم قال تعالى ﴿والله أعلم بما كانوا يكتمون﴾ والغرض منه المبالغة فيما في قلوبهم من الجحد والاجتهاد في المكر بالمسلمين والكيد بهم والبغض والعداوة لهم.

وَتَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْأَثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ ﴿٦٢﴾ لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْأَثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿٦٣﴾

ثم قال تعالى ﴿وترى كثيرا منهم يسارعون في الأثم والعدوان وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون﴾

المسارعة في الشيء الشروع فيه بسرعة. قيل: الأثم الكذب، والعدوان الظلم. وقيل: الأثم ما يختص بهم، والعدوان ما يتعداهم إلى غيرهم، وأما أكل السحت فهو أخذ الرشوة، وقد تقدم الاستقصاء في تفسير السحت، وفي الآية فوائد:

﴿الفائدة الأولى﴾ أنه تعالى قال (وترى كثيرا منهم) والسبب أن كلهم ما كان يفعل ذلك، بل كان بعضهم يستحي فيترك.

﴿الفائدة الثانية﴾ أن لفظ المسارعة إنما يستعمل في أكثر الأمر في الخير. قال تعالى (يسارعون في الخيرات) وقال تعالى (نسارع لهم في الخيرات) فكان اللاتق بهذا الموضع لفظ العجلة، إلا أنه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفائدة، وهي أنهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كأنهم محقون فيه.

﴿الفائدة الثالثة﴾ لفظ الأثم يتناول جميع المعاصي والمنهيات، فلما ذكر الله تعالى بعده العدوان وأكل السحت دل هذا على أن هذين النوعين أعظم أنواع المعصية والأثم.

ثم قال تعالى ﴿لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الأثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون﴾ معنى «لولا» ههنا التحضيض والتوبيخ، وهو بمعنى هلا، والكلام في تفسير الربانيين والأحبار قد تقدم. قال الحسن: الربانيون علماء أهل الانجيل، والأحبار علماء أهل التوراة. وقال غيره: كله في اليهود لأنه متصل بذكرهم، والمعنى أن الله تعالى استبعد من علماء أهل الكتاب أنهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي، وذلك يدل على أن تارك النهي عن المنكر بمنزلة مرتكبه، لأنه تعالى ذم الفريقين في هذه الآية على لفظ واحد، بل نقول: إن ذم تارك النهي عن المنكر أقوى لأنه تعالى قال في المقدمين على الأثم والعدوان وأكل السحت (لبئس ما كانوا يعملون) وقال: في العلماء التاركين للنهي عن المنكر (لبئس ما كانوا يصنعون) والصنع أقوى من العمل لأن العمل

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ  
مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلِيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ  
طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَيْنَاتُ بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا  
لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٦٤﴾

انما يسمى صناعة إذا صار مستقرا راسخا متمكنا ، فجعل جرم العاملين ذنبا غير راسخ ، وذنوب  
التاركين للنهي عن المنكر ذنبا راسخا ، والأمر في الحقيقة كذلك لأن المعصية مرض الروح ،  
وعلاجه العلم بالله وبصفاته وبأحكامه ، فإذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل المرض  
الذي شرب صاحبه الدواء فما زال ، فكما أن هناك يحصل العلم بأن المرض صعب شديد لا يكاد  
يزول ، فكذلك العالم إذا أقدم على المعصية دل على أن مرض القلب في غاية القوة والشدة ، وعن  
ابن عباس : هي أشد آية في القرآن ، وعن الضحاك : ما في القرآن آية أخوف عندي منها والله أعلم  
قوله تعالى ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا﴾

اعلم أن في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في هذا الموضع اشكال . وهو أن الله تعالى حكى عن اليهود أنهم قالوا  
ذلك ، ولا شك في أن الله تعالى صادق في كل ما أخبر عنه ، ونرى اليهود مطبقين متفقين على أنا  
لا نقول ذلك ولا نعتقد البتة ، وأيضا المذهب الذي يحكى عن العقلاء لا بد وأن يكون معلوم  
البطلان بضرورة العقل ، والقول بأن يد الله مغلولة قول باطل بيديه العقل ، لأن قولنا «الله»  
اسم لموجود قديم ، وقادر على خلق العالم وإيجاده وتكوينه ، وهذا الموجود يمتنع أن تكون يده  
مغلولة وقدرته مقيدة وقاصرة ، والا فكيف يمكنه مع القدرة الناقصة حفظ العالم وتديره

إذا ثبت هذا فنقول : حصل الاشكال الشديد في كيفية تصحيح هذا النقل وهذه الرواية  
فنقول : عندنا فيه وجوه : الأول : لعل القوم إنما قالوا هذا على سبيل الالزام ، فانهم لماسمعوا  
قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا) قالوا : لو احتاج إلى القرض لكان فقيرا عاجزا ، فلما  
حكوا بأن الاله الذي يستقرض شيئا من عباده فقير مغلول اليدين ، لاجرم حكى الله عنهم هذا الكلام  
الثاني : لعل القوم لما رأوا أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم في غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على

سبيل السخرية والاستهزاء: ان إله محمد فقير مغلول اليد، فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام الثالث: قال المفسرون: اليهود كانوا أكثر الناس مالا وثروة، فلما بعث الله محمدا وكذبوا به ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود: يد الله مغلولة، أي مقبوضة عن العطاء على جهة الصفة بالبخل، والجاهل إذا وقع في البلاء والشدة والمحنة يقول مثل هذه الألفاظ. الرابع: لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة، وهو أنه تعالى موجب لذاته، وأن حدوث الحوادث عنه لا يمكن إلا على نهج واحد وسنن واحد، وأنه تعالى غير قادر على إحداث الحوادث على غير الوجوه التي عليها تقع، فعبروا عن عدم الاقدار على التغيير والتبديل بغل اليد. الخامس: قال بعضهم: المراد هو قول اليهود: ان الله لا يعذبنا إلا بقدر الأيام التي عبدنا العجل فيها، إلا أنهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم إلا في هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة، واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الأدب، وهذا قول الحسن. ثبت أن هذه الحكاية صحيحة على كل هذه الوجوه والله أعلم.

(المسألة الثانية) غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود، ومنه قوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) قالوا: والسبب فيه أن اليد آلة لاكثر الأعمال لاسيما لدفع المال ولا نفاقه، فأطلقوا اسم السبب على المسبب، وأسندوا الجود والبخل إلى اليد والبنان والكف والانامل. فقيل للجواد: فياض الكف مبسوط اليد، وبسط البنان تره الانامل. ويقال للبخل: كرا الاصابع مقبوض الكف جعد الانامل.

فان قيل: فلما كان قوله (يدا الله مغلولة) المراد منه البخل وجب أن يكون قوله (غلت أيديهم) المراد منه أيضا البخل لتصح المطابقة، والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله تعالى عنها، فكيف يجوز أن يدعو عليهم بذلك؟

قلنا: قوله (يد الله مغلولة) عبارة عن عدم المكنة من البذل والاعطاء، ثم ان عدم المكنة من الاعطاء تارة يكون لأجل البخل وتارة يكون لأجل الفقر، وتارة يكون لأجل العجز، فكذلك قوله (غلت أيديهم) دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة: سواء حصل ذلك بسبب العجز أو الفقر أو البخل، وعلى هذا التقدير فانه يزول الاشكال.

(المسألة الثالثة) قوله (غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا) فيه وجهان: الأول: أنه دعاء عليهم، والمعنى أنه تعالى يعلبنا أن ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علنا الاستثناء في قوله (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين) وكما علنا الدعاء على المنافقين في قوله (فزادهم الله مرضا) وعلى أبي لهب في قوله (تبت يدا أبي لهب) الثاني: أنه إخبار. قال الحسن: غلت أيديهم في نار جهنم على الحقيقة، أي شدت إلى

أصنافهم جزاء لهم على هذا القول.

فان قيل : فاذا كان هذا الغل إنما حكم به جزاء لهم على هذا القول ، فكان ينبغي أن يقال : فغلت أيديهم .

قلنا : حذف العطف وإن كان مضمراً إلا أنه حذف لفائدة ، وهي أنه لما حذف كان قوله (غلت أيديهم) كالكلام المبتدأ به ، وكون الكلام مبتدأ به يزيده قوة ووثاقة ؛ لأن الابتداء بالشئ يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره ، ونظير هذا الموضع في حذف فاء التعقيب قوله تعالى (وإذا قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا ألتخذنا هزوا) ولم يقل : فقالوا ألتخذنا هزوا . وأما قوله (ولعنوا بما قالوا) قال الحسن : عذبوا في الدنيا بالجزية وفي الآخرة بالنار .

ثم قال تعالى ﴿بل يدها مبسوطتان﴾

واعلم أن الكلام في هذه الآية من المهمات ، فان الآيات الكثيرة من القرآن ناطقة باثبات اليد ، فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد . قال تعالى (يد الله فوق أيديهم) وتارة باثبات اليدين لله تعالى : منها هذه الآية ، ومنها قوله تعالى لا يليس الملعون (مامنعك أن تسجد لما خلقت يدي) وتارة باثبات الأيدي . قال تعالى (أولم يروا أنا خلقناهم مما عملت أيدينا أنعاما)

إذا عرفت هذا فنقول . اختلفت الأمة في تفسير يد الله تعالى ، فقالت المجسمة : إنها عضو جسماني كما في حق كل أحد ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيدي يطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها) وجه الاستدلال أنه تعالى قدح في إلهية الأصنام لأجل أنها ليس لها شيء من هذه الأعضاء ، فلولا تحصل لله هذه الأعضاء لزم القدح في كونه إلهاً ، ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له . قالوا . وأيضاً اسم اليد موضوع لهذا العضو ، فحمله على شيء آخر ترك اللغة ، وإنه لا يجوز .

واعلم أن الكلام في إبطال هذا القول مبني على أنه تعالى ليس بجسم ، والدليل عليه أن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون ، وهما محدثان ، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو متناه في المقدار ، وكل ما كان متناهياً في المقدار فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو مؤلف من الأجزاء ، وكل ما كان كذلك كان قابلاً للتركيب والانحلال ، وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يركبه ويؤلفه ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، فثبت بهذه الوجوه أنه يتمتع كونه تعالى جسماً ، فيمتنع أن تكون يده عضواً جسمانياً .

وأما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان : الأول : قول من يقول : القرآن لما دل

على اثبات اليد لله تعالى آمانه ، والعقل لما دل على أنه يتمتع أن تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الاجزاء والابعض آمانه ، فأما أن اليد ماهى وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها إلى الله تعالى ، وهذا هو طريقة السلف .

وأما المتكلمون فقالوا : اليد تذكر في اللغة على وجوه : أحدها : الجارحة وهو معلوم ، وثانيها : النعمة ، تقول : لفلان عندي يد أشكره عليها ، وثالثها : القوة قال تعالى (أولى الايدي والابصار) فسروه بذوى القوى والعقول ، وحكى سيبويه أنهم قالوا : لا يد لك بهذا ، والمعنى سلب كمال القدرة ورابعها : الملك ، يقال : هذه الضيعة في يد فلان ، أى فى ملكه . قال تعالى (الذى بيده عقدة النكاح) أى يملك ذلك ، وخامسها : شدة العناية والاختصاص . قال تعالى (لما خلقت يدي) والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف ، فانه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات . ويقال : يدى لك رهن بالوفاء إذا ضمن له شيئاً .

إذا عرفت هذا فنقول : اليد فى حق الله يتمتع أن تكون بمعنى الجارحة ، وأما سائر المعانى فكلها حاصلة . وههنا قول آخر ، وهو أن أبا الحسن الاشعري رحمه الله زعم فى بعض أقواله أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى ، وهى صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء قال : والذى يدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه ، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء ، لأن ذلك حاصل فى جميع المخلوقات ، فلا بد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء ، وأكثر العلماء زعموا أن اليد فى حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة .

فان قيل : ان فسرتم اليد فى حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل ؛ لأن قدرة الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق باثبات اليدين تارة ، وبإثبات الايدي أخرى ، وان فسرتموها بالنعمة فنص القرآن ناطق باثبات اليدين ، ونعم الله غير محدودة كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) والجواب : إن اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور أن القرم جعلوا قولهم (يد الله مغلولة) كناية عن البخل ، فأجيبوا على وفق كلامهم ، فقيل (بل يدها مبسوطتان) أى ليس الأمر على ما وصفتموه به من البخل ، بل هو جواد على سبيل الكمال . فان من أعطى يده أعطى على أكمل الوجوه ، وأما إن اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين : الأول : أنه نسبة بحسب الجنس ، ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لانهاية لها ، فقيل : نعمته نعمة الدين ونعمة الدنيا ، أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن ، أو نعمة النفع ونعمة

الدفع ، أو نعمة الشدة و نعمة الرخاء . الثاني : أن المراد بالنسبة المبالغة في وصف النعمة ، ألا ترى أن قولهم «لييك» معناه إقامة على طاعتك بعد إقامة ، وكذلك «سعديك» معناه مساعدة بعد مساعدة ، وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين . فكذلك الآية : المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى من أنها مقبوضة تمتعة .

ثم قال تعالى ﴿ينفق كيف يشاء﴾ أى يرزق ويخلق كيف يشاء ، إن شاء قبر ، وإن شاء وسع . وقال (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء) وقال (يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر) وقال (قل اللهم مالك الملك) إلى قوله (وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير)

واعلم أن هذه الآية رد على المعتزلة ، وذلك لأنهم قالوا : يجب على الله تعالى إعطاء الثواب للطيع ، ويجب عليه أن لا يعاقبه ، ويجب عليه أن لا يدخل العاصى الجنة ، ويجب عليه عند بعضهم أن يعاقبه ، فهذا المنع والحجر والقيود يجرى مجرى الغل ، فهم فى الحقيقة قائلون بأن يد الله مغلولة وأما أهل السنة فهم القائلون بأن الملك ملكه ، وليس لأحد عليه استحقاق ، ولا لأحد عليه اعتراض كما قال (قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمهومن فى الأرض جميعا) فقوله سبحانه (بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء) لا يستقيم إلا على المذهب والمقالة ، والحمد لله على الدين القويم والصراط المستقيم .

ثم قال تعالى ﴿وليزیدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغياناً وكفراً﴾ وفيه مسألتان : (المسألة الأولى) المراد بالكثير علماء اليهود ، يعنى ازدادوا عند نزول ما أنزل اليك من ربك من القرآن والحجج شدة فى الكفر وغلوا فى الإنكار ، كما يقال : ما زادتك موعظتى الاشرا . وقيل : اقامتهم على الكفر زيادة منهم فى الكفر .

(المسألة الثانية) قال أصحابنا : دلت الآية على أنه تعالى لا يراعى مصالح الدين والدنيا لأنه تعالى لما علم أنهم يزدادون عند انزال تلك الآيات كفرا وضللا ، فلو كانت أفعاله معللة برعاية المصالح للعباد لا تمتنع عليه انزال تلك الآيات ، فلما أنزلها علينا أنه تعالى لا يراعى مصالح العباد ، ونظيره قوله (فزادتهم رجسا الى رجسهم)

فان قالوا : علم الله تعالى من حالهم أنهم سواء أنزلها أو لم ينزلها فانهم يأتون بتلك الزيادة من الكفر ، فلهذا حسن منه تعالى إنزالها .

قلنا : فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدىاد لاجل انزال تلك الآيات ، وهذا يقتضى أن



تكون اضافة ازيد الكفر الى انزال تلك الآيات باطلا ، وذلك تكذيب لنص القرآن .  
 ثم قال تعالى ﴿ وألقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة ﴾  
 واعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو أنه تعالى بين أنهم إنما ينكرون نبوته بعد ظهور  
 الدلائل على صحتها لاجل الحسد ولجل حب الجاه والتبع والمال والسيادة .  
 ثم إنه تعالى بين أنهم لما رجحوا الدنيا على الآخرة لاجرم أن الله تعالى كما حرمهم سعادة  
 الدين ، فكذلك حرمهم سعادة الدنيا ، لأن كل فريق منهم بقى مصرا على مذهبه ومقاتله ، يبالغ في  
 نصرته ويطعن في كل ماسواه من المذاهب والمقالات تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه ، فصار ذلك  
 سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم ، و انتهى الامر فيه الى أن بعضهم يكفر بعضا  
 ويفضو بعضهم بعضا ، وفي قوله ﴿ وألقينا بينهم العداوة والبغضاء ﴾ قولان : الأول : المراد منه ما بين  
 اليهود والنصارى من العداوة لأنه جرى ذكرهم في قوله ﴿ لا تتخذوا اليهود والنصارى ﴾ وهو قول  
 الحسن ومجاهد . الثاني : أن المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود ، فإن بعضهم جبرية ، وبعضهم  
 قدرية ، وبعضهم موحدة ، وبعضهم مشبهة ، وكذلك بين فرق النصارى : كالملكانية  
 والنسطورية واليعقوية .

فان قيل : فهذا المعنى حاصل بتامه بين فرق المسلمين ، فكيف يمكن جعله عيبا على  
 اليهود والنصارى ؟

قلنا : هذه البدع إنما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين ، أما في ذلك الزمان فلم يك شيء  
 من ذلك حاصلًا ، فلا جرم حسن من الرسول ومن أصحابه جعل ذلك عيبا على اليهود والنصارى .  
 ثم قال تعالى ﴿ كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله ﴾  
 وهذا شرح نوع آخر من أنواع المحن عن اليهود ، وهو أنهم كلما هموا بأمر من الأمور رجعوا  
 خائبين خاسرين مقهورين ملعونين كما قال تعالى ﴿ ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا ﴾ قال قتادة : لا تلقى  
 اليهود ببلدة إلا وجدتهم من أذل الناس .

ثم قال تعالى ﴿ ويسعون في الأرض فسادا ﴾ أى ليس يحصل في أمرهم قوة من العزة والمنعة ،  
 إلا أنهم يسعون في الأرض فسادا ، وذلك بأن يخذعوا ضعيفا ، ويستخرجوا نوعا من المكر  
 والكيد على سبيل الخفية . وقيل : أنهم لما خالفوا حكم التوراة سلط عليهم بختصر ، ثم أفسدوا  
 فسلط عليهم بطرس الرومى ، ثم أفسدوا فسلط عليهم المجوس ، ثم أفسدوا فسلط عليهم المسلمين .  
 ثم قال تعالى ﴿ والله لا يحب المفسدين ﴾ وذلك يدل على أن الساعى في الأرض بالفساد ممقوت  
 عند الله تعالى .

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَاَهُمْ  
جَنَّاتِ النَّعِيمِ «٦٥» وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ  
رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ  
مَا يَعْمَلُونَ «٦٦»

ثم قال تعالى ﴿ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم  
جنتنا النعيم﴾

واعلم أنه تعالى لما بالغ في ذمهم وفي تهجين طريقتهم بين أنهم لو آمنوا واتقوا لوجدوا  
سعادات الآخرة والدنيا، أما سعادات الآخرة فهي محصورة في نوعين: أحدهما: رفع العقاب،  
والثاني: إيصال الثواب، أما رفع العقاب فهو المراد بقوله (لكفرنا عنهم سيئاتهم) وأما إيصال  
الثواب فهو المراد بقوله (ولأدخلناهم جنتنا النعيم)

فان قيل: الايمان وحده سبب مستقل باقتضاء تكفير السيئات وإعطاء الحسنات، فلم ضم  
إليه شرط التقوى؟

قلنا: المراد كونه آتيا بالايمان لغرض التقوى والطاعة، لا لغرض آخر من الأغراض العاجلة  
مثل ما يفعله المنافقون.

ثم قال تعالى ﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم  
ومن تحت أرجلهم﴾

واعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أنهم لو آمنوا لغازوا بسعادات الآخرة، بين في هذه  
الآية أيضا أنهم لو آمنوا لغازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها، وفي إقامة التوراة  
والإنجيل ثلاثة أوجه: أحدها: أن يعملوا بما فيها من الوفاء بعهود الله فيها، ومن الإقرار باشتغالها  
على الدلائل الدالة على بعثة محمد صلى الله عليه وسلم، وثانيها: إقامة التوراة إقامة أحكامها  
وحودها كما يقال: أقام الصلاة إذا قام بحقوقها، ولا يقال لمن لم يوف بشرائها: إنه أقامها.  
وثالثها: أقاموها نصب أعينهم لتلازلوا في شيء من حدودها، وهذه الوجوه كلها حسنة لكن  
الأول أحسن.

وأما قوله تعالى ﴿وما أنزل إليهم﴾ ففيه قولان: الأول: أنه القرآن، والثاني: أنه كتب سائر الانبياء: مثل كتاب شعيب، ومثل كتاب حيقوق، وكتاب دانيال، فإن هذه الكتب مملوءة من البشارة بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام.

وأما قوله تعالى ﴿لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾ فاعلم أن اليهود لما أصروا على تكذيب محمد عليه الصلاة والسلام أصابهم القحط والشدة، وبلغوا إلى حيث قالوا: يدا الله مغلولة فאלله تعالى بين أنهم لو تركوا ذلك الكفر لانتقلب الأمر وحصل الخصب والسعة، وفي قوله (لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم) وجوه: الأول: أن المراد منه المبالغة في شرح السعة والخصب، لأن هناك فوقاً وتحتاً، والمعنى لاكلوا أكلاً متصلاً كثيراً، وهو كما تقول: فلان في الخير من فرقه إلى قدمه، تريد تكاتف الخير وكثرته عنده. الثاني: أن الأكل من فوق نزول القطر، ومن تحت الأرجل حصول النبات، كما قال تعالى في سورة الاعراف (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض) الثالث: الأكل من فوق كثرة الأشجار المثمرة، ومن تحت الأرجل الزروع المغلة، والرابع: المراد أن يرزقهم الجنان اليانعة الثمار، فيجتنون ما تهدل من رؤس الشجر، ويلتقطون ما تساقط على الأرض من تحت أرجلهم، والخامس: يشبه أن يكون هذا إشارة إلى ماجرى على اليهود من بني قريظة وبني النضير من قطع نخيلهم وفساد زروعهم واجلائهم عن أوطانهم.

ثم قال تعالى ﴿منهم أمة مقتصة﴾ معنى الاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير، وأصله القصد، وذلك لأن من عرف مطلوبه فإنه يكون قاصداً له على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب، أما من لم يعرف موضع مقصوده فإنه يكون متحيراً، تارة يذهب يمينا وأخرى يسارا، فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن العمل المؤدى إلى الغرض، ثم في هذه الأمة المقتصة قولان: أحدهما: أن المراد منها الذين آمنوا من أهل الكتاب: كعبد الله ابن سلام من اليهود، والنجاشي من النصارى، فهم على القصد من دينهم، وعلى المنهج المستقيم منه، ولم يميلوا إلى طرفي الإفراط والتفريط. والثاني: المراد منها الكفار من أهل الكتاب الذين يكونون عدولا في دينهم، ولا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة، كما قال (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك)

ثم قال تعالى ﴿وكثير منهم ساء ما يعملون﴾ وفيه معنى التعجب كأنه قيل: وكثير منهم ما أسوأ عملهم، والمراد: منهم الأجلاف المذمومون المبغضون الذين لا يؤثر فيهم الدليل ولا

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ  
وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٦٧﴾

ينجع فيهم القول .

قوله تعالى ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ أمر الرسول بأن لا ينظر إلى قلة  
المقتصدین وكثرة الفاسقين ولا يخشى مكروهم فقال (بلغ) أى واصبر على تبليغ ما أنزله إليك  
من كشف أسرارهم وفضائح أفعالهم ، فان الله يعصمك من كيدهم ويصونك من مكروهم . وروى  
الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن الله بعثنى برسالته فضقت بها ذرعا وعرفت أن الناس  
يكذبونى واليهود والنصارى وقريش يخوفونى ، فلما أنزل الله هذه الآية زال الخوف بالكلية»  
وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أيام اقامته بمكة يجاهر ببعض القرآن ويخفى بعضه إشفافا  
على نفسه من تسرع المشركين إليه وإلى أصحابه ، فلما أعر الله الاسلام وأيده بالمؤمنين قال له  
(يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) أى لاتراقبن أحدا ، ولا تترك شيئا مما أنزل إليك  
خوفا من أن ينالك مكروه .

ثم قال تعالى ﴿وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع (رسالاته) فى هذه الآية وفى الانعام (حيث يجعل رسالاته) على  
الجمع ، وفى الاعراف (برساتي) على الواحد ، وقرأ حفص عن عاصم على الضد ، فى المائة  
والانعام على الواحد ، وفى الاعراف على الجمع ، وقرأ ابن كثير فى الجميع على الواحد ، وقرأ ابن عامر  
وأبو بكر عن عاصم كله على الجمع .

حجة من جمع أن الرسل يعثون بضروب من الرسالات وأحكام مختلفة فى الشريعة ، وكل  
آية أنزلها الله تعالى على رسوله صلى الله عليه وسلم فهى رسالة ، فحسن لفظ الجمع ، وأما من أفرد  
فقال : القرآن كله رسالة واحدة ، وأيضا فان لفظ الواحد قد يدل على الكثرة وان لم يجمع كقوله  
(وادعوا ثبورا كثيرا) فوقع الاسم الواحد على الجمع ، وكذا ههنا لفظ الرسالة وان كان واحدا  
إلا أن المراد هو الجمع .

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول : ان قوله (وان لم تفعل فما بلغت رسالته) معناه فان لم تبلغ رسالته

فما بلغت رسالته ، فأى فائدة فى هذا الكلام ؟

أجاب جمهور المفسرين بأن المراد : انك ان لم تبلغ واحدا منها كنت كمن لم يبلغ شيئا منها

وهذا الجواب عندى ضعيف ، لأن من أتى بالبعض وترك البعض لوقيل : انه ترك الكل لكان كذبا ولوقيل أيضا : إن مقدار الجرم في ترك البعض مثل مقدار الجرم في ترك الكل فهو أيضا محال تمتع ، فسقط هذا الجواب

والأصح عندى أن يقال : ان هذا خرج على قانون قوله :

أنا أبو النجم وشعرى شعرى

ومعناه أن شعرى قد بلغ في الكمال والفصاحة إلى حيث متى قيل فيه : انه شعرى فقد انتهى مدحه إلى الغاية التي لا يمكن أن يزداد عليها ، فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه ، فكذا هنا : فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته ، يعنى أنه لا يمكن أن يوصف ترك التبليغ بهتديد أعظم من أنه ترك التبليغ ، فكان ذلك تنبيها على غاية التهديد والوعيد والله أعلم

(المسألة الثالثة) ذكر المفسرون في سبب نزول الآية وجوها : الأول : أنها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في قصة اليهود . الثاني : نزلت في عيب اليهود واستهزائهم بالدين والنبي سكت عنهم ، فنزلت هذه الآية . الثالث : لما نزلت آية التخيير ، وهو قوله (يا أيها النبي قل لأزواجك) فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيارهن الدنيا فنزلت . الرابع : نزلت في أمر زيدوزين بنت جحش . قالت عائشة رضى الله عنها : من زعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من الوحي فقد أعظم القرية على الله ، والله تعالى يقول (يا أيها الرسول بلغ) ولو كتم رسول الله شيئا من الوحي لكتم قوله (وتخفى في نفسك ما الله مبديه) الخامس : نزلت في الجهاد ، فان المنافقين كانوا يكرهونه ، فكان يمسك أحيانا عن حثهم على الجهاد . السادس : لما نزل قوله تعالى (ولا تسوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم) سكت الرسول عن عيب آلهتهم فنزلت هذه الآية وقال (بلغ) يعنى معايب آلهتهم ولا تخفها عنهم ، والله يعصمك منهم . السابع : نزلت في حقوق مسلمين ، وذلك لأنه قال في حجة الوداع لما بين الشرائع والمناسك «هل بلغت» قالوا نعم ، قال عليه الصلاة والسلام «اللهم فاشهد» الثامن : روى أنه صلى الله عليه وسلم نزل تحت شجرة في بعض أسفاره وعلق سيفه عليها ، فأناه أعرابى وهو نائم فاخذ سيفه واخترطه وقال : يا محمد من يمنعك منى؟ فقال «الله» فرعدت يدا الأعرابى وسقط السيف من يده وضرب برأسه الشجرة حتى انتثر دماغه ، فأنزل الله هذه الآية وبين أنه يعصمه من الناس . التاسع : كان يهاب قريشا واليهود والنصارى ، فأزال الله عن قلبه تلك الهية بهذه الآية . العاشر : نزلت الآية في فضل على بن أبى طالب عليه السلام ، ولما نزلت هذه الآية أخذ بيده وقال «من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه» فلقبه عمر

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ  
إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا  
فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٦٨﴾

رضي الله عنه فقال : هنيئاً لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة ، وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علي .

واعلم أن هذه الروايات وإن كثرت إلا أن الأولى حمله على أنه تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى ، وأمره باظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم ، وذلك لأن ما قبل هذه الآية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلاماً مع اليهود والنصارى امتنع إلقاء هذه الآية الواحدة في البين على وجه تكون أجنبية عما قبلها وما بعدها .

( المسألة الرابعة ) في قوله ( والله يعصمك من الناس ) سؤال ، وهو أنه كيف يجمع بين ذلك وبين ما روى أنه عليه الصلاة والسلام شج وجهه يوم أحد وكسرت رباعيته ؟ والجواب من وجهين : أحدهما : أن المراد يعصمه من القتل ، وفيه التنبيه على أنه يجب عليه أن يحتمل كل مادون النفس من أنواع البلاء ، فما أشد تكليف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ! وثانيها : أنها نزلت بعد يوم أحد .

واعلم أن المراد من « الناس » هنا الكفار ، بدليل قوله تعالى ( إن الله لا يهدي القوم الكافرين )

ومعناه أنه تعالى لا يمكنهم مما يريدون . وعن أنس رضي الله عنه : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الآية ، فأخرج رأسه من قبة آدم وقال : انصرفوا يا أيها الناس فقد عصمني الله من الناس .

قوله تعالى ( قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والانجيل وما أنزل اليكم من ربكم )

واعلم أنه تعالى لما أمره بالتبليغ سواء طاب للسامع أو ثقل عليه أمر بأن يقول لأهل الكتاب هذا الكلام وإن كان مما يشق عليهم جداً فقال ( قل يا أهل الكتاب ) من اليهود والنصارى ( لستم

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾

على شيء) من الدين ولا في أيديكم شيء من الحق والصواب ، ، كما تقول : هذا ليس بشيء إذا أردت  
تحقيقه وتصغير شأنه .

وقوله (حتى تقيموا التوراة والانجيل وما أنزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل  
اليك من ربك طغيانا وكفرا)

وهذا مذكور فيما قبل ، والتكرير للتأكيد

ثم قال تعالى ﴿فلا تأس على القوم الكافرين﴾ وفيه وجهان : الأول : لا تأسف عليهم بسبب  
زيادة طغيانهم وكفرهم ، فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك ولا إلى المؤمنين . الثاني : لا تأسف  
بسبب نزول اللعن والعذاب عليهم ، فانهم من الكافرين المستحقين لذلك ، روى ابن عباس أنه جاء  
جماعة من اليهود وقالوا : يا محمد ألسنت تقرأ أن التوراة حق من الله تعالى ؟ قال بلى ، قالوا : فانا  
مؤمنون بها ولا تؤمن بغيرها ، فنزلت هذه الآية

قوله تعالى ﴿ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر  
وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ قد تقدم تفسير هذه الآية في سورة البقرة ، وبق  
هنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر الاعراب يقتضى أن يقال : والصابئين ، وهكذا قرأ أبو بن كعب  
وابن مسعود وابن كثير ، وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه : الأول : وهو مذهب الخليل  
وسيبويه ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التأخير ، كأنه قيل : ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى  
من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والصابئون كذلك ،  
فخذف خبره ، والفائدة في عدم عطفهم على من قبلهم هو أن الصابئين أشد الفرق المذكورين في هذه  
الآية ضلالا ، فكأنه قيل : كل هؤلاء الفرق إن آمنوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وأزال ذنبهم ،  
حتى الصابئون فانهم إن آمنوا كانوا أيضا كذلك

﴿الوجه الثاني﴾ وهو قول الفراء أن كلمة «إن» ضعيفة في العمل ههنا ، ويانه من وجوه :  
الأول : ان كلمة «ان» انما تعمل لكونها مشابهة للفعل ، ومعلوم أن المشابهة بين الفعل وبين

الحرف ضعيفة . الثاني : أنها وإن كانت تعمل لكن إنما تعمل في الاسم فقط ، أما الخبر فإنه يبق مرفوعاً بكونه خبر المبتدا ، وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تأثير ، وهذا مذهب الكوفيين ، وقد بيناه بالدليل في سورة البقرة في تفسير قوله (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم) الثالث : أنها إنما يظهر أثرها في بعض الأسماء ، أما الأسماء التي لا يتغير حالها عند اختلاف العوامل فلا يظهر أثر هذا الحرف فيها ، والأمر هنا كذلك ، لأن الاسم هنا هو قوله (الذين) وهذه الكلمة لا يظهر فيها أثر الرفع والنصب والخفض

إذا ثبت هذا فنقول : إنه إذا كان اسم «إن» بحيث لا يظهر فيه أثر الاعراب . فالذي يعطف عليه يجوز النصب على إعمال هذا الحرف ، والرفع على إسقاط عمله ، فلا يجوز أن يقال : إن زيدا وعمرو قائمان لأن زيدا ظهر فيه أثر الاعراب ، لكن إنما يجوز أن يقال : إن هؤلاء وإخوتك يكرمونا ، وإن هذا نفسه شجاع ، وإن قظام وهدد عندنا ، والسبب في جواز ذلك أن كلمة «إن» كانت في الأصل ضعيفة العمل ، وإذا صارت بحيث لا يظهر لها أثر في اسمها صارت في غاية الضعف ، فجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه ، وهو كونه مبتدأ ، فهذا تقرير قول الفراء ، وهو مذهب حسن وأولى من مذهب البصريين ، لأن الذي قالوه يقتضي أن كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح ، وإنما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم ، وأما على قول الفراء فلا حاجة إليه ، فكان ذلك أولى .

(المسألة الثانية) قال بعض النحويين : لاشك أن كلمة «إن» من العوامل الداخلة على المبتدا والخبر ، وكون المبتدا مبتدأ والخبر خبراً وصف حقيقي ثابت حال دخول هذا الحرف وقبلة ، وكونه مبتدأ يقتضى الرفع .

إذا ثبت هذا فنقول : المعطوف على اسم «إن» يجوز اتصافه بناء على إعمال هذا الحرف ، ويجوز ارتفاعه أيضاً لكونه في الحقيقة مبتدأ محدثاً عنه ومخبراً عنه .

طعن صاحب الكشاف فيه وقال : إنما يجوز ارتفاعه على العطف على محل «إن واسمها» بعد ذكر الخبر ، تقول : إن زيدا منطلق وعمراً وعمرو بالنصب على اللفظ ، والرفع على موضع «إن» واسمها ، لأن الخبر قد تقدم ، وأما قبل ذكر الخبر فهو غير جائز ، لأننا لو رفعناه على محل «إن واسمها» لكان العامل في خبرهما هو المبتدا ، ولو كان كذلك لكان العامل في خبرهما هو الابتداء ، لأن الابتداء هو المؤثر في المبتدا والخبر معاً ، وحينئذ يلزم في الخبر المتأخر أن يكون مرفوعاً بحرف «ان» وبمعنى الابتداء ، فيجتمع على المرفوع الواحد ارتفاعان مختلفان ، وأنه محال .



واعلم أن هذا الكلام ضعيف، ويانه من وجوه: الأول: أن هذه الأشياء التي تسميها النحويون: رافعة وناصبة ليس معناها أنها كذلك لذواتها أو لأعيانها، فإن هذا لا يقوله عاقل، بل المراد أنها معرفات بحسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات، واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد غير محال، ألا ترى أن جميع أجزاء المحدثات دالة على وجود الله تعالى

(والوجه الثاني) في ضعف هذا الجواب أنه بناء على أن كلمة «ان» مؤثرة في نصب الاسم ورفع الخبر، والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون: لا تأثير لهذا الحرف في رفع الخبر البتة، وقد أحكمتنا هذه المسألة في سورة البقرة.

(والوجه الثالث) وهو أن الأشياء الكثيرة إذا عطف بعضها على البعض فالخبر الواحد لا يكون خبراً عنها، لأن الخبر عن الشيء عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته، ومن المحال أن يكون حال الشيء وصفته عين حال الآخر وصفته، لامتناع قيام الصفة الواحدة بالذوات المختلفة وإذا ثبت هذا ظهر أن الخبر وان كان في اللفظ واحداً إلا أنه في التقدير متعدد، وهو لا محالة موجود بحسب التقدير والنية، وإذا حصل التعدد في الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعاً بالحرف والبعض بالابتداء، وبهذا التقدير لم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد. والذي يحقق ذلك أنه سلم أن بعد ذكر الاسم وخبره جاز الرفع والنصب في المعطوف عليه، ولا شك أن هذا المعطوف إنما جاز ذلك فيه لأننا نضمه خبراً، وحكمتنا بأن ذلك الخبر المضمر مرتفع بالابتداء.

وإذا ثبت هذا فنقول: إن قبل ذكر الخبر إذا عطفنا اسماً على اسم حكم صريح العقل أنه لا بد من الحكم بتقدير الخبر، وذلك إنما يحصل باضمار الاخبار الكثيرة، وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكر من الالتزام والله أعلم.

(المسألة الثالثة) أنه تعالى لما بين أن أهل الكتاب ليسوا على شيء مالم يؤمنوا، بين أن هذا الحكم عام في الكل، وأنه لا يحصل لأحد فضيلة ولا منقبة إلا إذا آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً، وذلك لأن الإنسان له قوتان: القوة النظرية، والقوة العملية، أما كمال القوة النظرية فليس إلا بأن يعرف الحق، وأما كمال القوة العملية فليس إلا بأن يعمل الخير، وأعظم المعارف شرفاً معرفة أشرف الموجودات. وهو الله سبحانه وتعالى، وكمال معرفته إنما يحصل بكونه قادراً على الحشر والنشر: فلا جرم كان أفضل المعارف هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وأفضل الخيرات في الأعمال أمران: المواظبة على الأعمال المشعرة بتعظيم المعبود، والسعي في إيصال النفع إلى الخلق

لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَارْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا كُلًّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ ﴿٧٠﴾

كما قال عليه الصلاة والسلام «التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله» ثم بين تعالى أن كل من أتى بهذا الايمان وبهذا العمل فانه يرد القيامة من غير خوف ولا حزن . والفائدة في ذكرهما أن الخوف يتعلق بالمستقبل ، والحزن بالماضى ، فقال (لاخوف عليهم) بسبب ما يشاهدون من أهوال القيامة (ولاهم يحزنون) بسبب ما فاتهم من طيبات الدنيا لانهم وجدوا أمورا أعظم وأشرف وأطيب مما كانت لهم حاصلة في الدنيا ، ومن كان كذلك فانه لا يحزن بسبب طيبات الدنيا

فان قيل : كيف يمكن خلو المكاف الذى لا يكون معصوما عن أهوال القيامة ؟

والجواب من وجهين : الأول : أنه تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح ، ولا يكون آتيا بالعمل الصالح إلا إذا كان تاركا لجميع المعاصى ، والثانى : أنه ان حصل خوف فذلك عارض قليل لا يعتد به (المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : انه تعالى شرط عدم الخوف وعدم الحزن بالايمان والعمل الصالح ، والمشروط بشيء عدم عند عدم الشرط ، فلزم أن من لم يأت مع الايمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف والحزن ، وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة والجواب : أن صاحب الكبيرة لا يقطع بأن الله يعفو عنه لا محالة ، فكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو

(المسألة الخامسة) أنه تعالى قال في أول الآية (ان الذين آمنوا) ثم قال في آخر الآية (من آمن بالله) وفي هذا التكرير فائدتان ، الأولى : ان المناقين كانوا يزعمون أنهم مؤمنون ، فالفائدة في هذا التكرير إخراجهم عن وعد عدم الخوف وعدم الحزن

(الفائدة الثانية) أنه تعالى أطلق لفظ الايمان ، والايمان يدخل تحته أقسام ، وأشرفها الايمان بالله واليوم الآخر ، فكانت الفائدة في الاعادة التنبيه على أن هذين القسمين أشرف أقسام الايمان ، وقد ذكرنا وجوها كثيرة في قوله (يا أيها الذين آمنوا) وكلها صالحة لهذا الموضع

(المسألة السادسة) الراجع إلى اسم «ان» محذوف ، والتقدير : من آمن منهم ، إلا أنه حسن الحذف لكونه معلوما ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا و فريقا يقتلون﴾

اعلم أن المقصود بيان عتو بني اسرائيل وشدة تمردهم عن الوفاء بعهد الله ، وهو متعلق بما افتتح الله به السورة ، وهو قوله (أو فوا بالمعقود) فقال (لقد أخذنا ميثاق بني اسرائيل) يعنى خلقنا الدلائل وخلقنا العقل الهادى إلى كيفية الاستدلال ، وأرسلنا اليهم رسلا بتعريف الشرائع والأحكام. وقوله (كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم) جملة شرطية وقعت صفة لقوله (رسلا) والراجع محذوف ، والتقدير: كلما جاءهم رسول منهم بما لا تهوى أنفسهم ، أى بما يخالف أهواءهم وما يصاد شهوراتهم من مشاق التكليف .

وهنا سؤالات :

الأول : أين جواب الشرط ؟ فان قوله (فريقا كذبوا وفريقا يقتلون) لا يصلح أن يكون جوابا لهذا الشرط ، لأن الرسول الواحد لا يكون فريقين .

والجواب : أن جواب الشرط محذوف ، وإنما جاز حذفه لأن الكلام المذكور دليل عليه ، والتقدير: كلما جاءهم رسول ناصبوه ، ثم انه قيل : فكيف ناصبوه ؟ فقيل : فريقا كذبوا وفريقا يقتلون . وقوله : الرسول الواحد لا يكون فريقين . فنقول : إن قوله (كلما جاءهم رسول) يدل على كثرة الرسل ، فلا جرم جعلهم فريقين .

(السؤال الثانى) لم ذكر أحد الفعلين ماضيا ، والآخر مضارعا ؟

والجواب : أنه تعالى بين أنهم كيف كانوا يكذبون عيسى وموسى فى كل مقام ، وكيف كانوا يتمردون على أوامره وتكليفه ، وانه عليه السلام إنما توفى فى التيه على قول بعضهم لشؤم تمردهم عن قبول قوله فى مقاتلة الجبارين .

وأما القتل فهو ما اتفق لهم فى حق زكريا ويحيى عليهما السلام ، وكانوا قد قصدوا أيضا قتل عيسى وان كان الله منعهم عن مرادهم وهم يزعمون أنهم قتلوه ، فذكر التكذيب بلفظ الماضى هنا إشارة إلى معاملتهم مع موسى عليه السلام ؛ لأنه قد انقضى من ذلك الزمان أدوار كثيرة ، وذكر القتل بلفظ المضارع إشارة إلى معاملتهم مع زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام لكون ذلك الزمان قريبا فكان كالحاضر .

(السؤال الثالث) ما الفائدة فى تقديم المفعول فى قوله تعالى (فريقا كذبوا وفريقا يقتلون)

والجواب : قد عرفت أن التقديم إنما يكون لشدة العناية ، فالتكذيب والقتل وان كانا متكررين إلا أن تكذيب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وقتلهم أقيح ، فكان التقديم لهذه الفائدة .

وَحَسِبُوا الْأَتَّكُونَف فْتَنَةً فَعَمُوا وَصَمُوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا  
وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿٧١﴾

ثم قال تعالى ﴿وحسبوا أن لا تكون فتنة﴾ في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائي وأبو عمرو (أن لا تكون فتنة) برفع نون (تكون) والباقون بالنصب. وذكر الواحدى لهذا تقرير احسنا فقال: الافعال على ثلاثة أضرب: فعل يدل على ثبات الشيء واستقراره نحو: العلم والتيقن والتبين، فما كان مثل هذا يقع بعده (أن) الثقيلة ولم يقع بعده (أن) الخفيفة الناصبة للفعل، وذلك لأن الثقيلة تدل على ثبات الشيء واستقراره، فإذا كان العلم يدل على الاستقرار والثبات و«أن» الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت بينهما موافقة ومجانسة، ومثاله من القرآن قوله تعالى (ويعلمون أن الله هو الحق المبين. ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده. ألم يعلم بأن الله يرى) والباء زائدة:

والضرب الثاني: فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار، نحو: أطمع وأخاف وأرجو، فهذا لا يستعمل فيه إلا الخفيفة الناصبة للفعل. قال تعالى (والذى أطمع أن يفترلى خطيئتي. تخافون أن يتخطفكم الناس. نخشيننا أن يرهقهما) والضرب الثالث: فعل يخدو مرة إلى هذا القبيل ومرة أخرى إلى ذلك القبيل نحو: حسب وأخواتها، فتارة تستعمل بمعنى أطمع وأرجو فيما لا يكون ثابتاً ومستقراً، وتارة بمعنى العلم فيما لا يكون مستقراً. إذا عرفت هذا فنقول: يمكن إجراء الحساب ههنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار، لأن القوم كانوا اجازمين بأنهم لا يقعون بسبب ذلك التكذيب والقتل في الفتنة والعناب، ويمكن إجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث أنهم كانوا يكذبون ويقتلون بسبب حفظ الجاه والتبع، فكانوا بقلوبهم عارفين بأن ذلك خطأ ومعصية، وإذا كان اللفظ محتملاً لكل واحد من هذين المعنيين لاجرم ظهر الوجه في صحة كل واحدة من هاتين القراءتين، فمن رفع قوله (أن لا تكون) كان المعنى: أنه لا تكون، ثم خففت المشددة وجعلت «لا» عوضاً من حذف الضمير، فلو قلت: علمت أن يقول، بالرفع لم يحسن حتى تأتي بما يكون عوضاً من حذف الضمير: نحو السين وسوف وقد، كقوله (علم أن سيكون) ووجه النصب ظاهر.

ثم قال الواحدى: وكلا الوجهين قد جاء به القرآن، فمثل قراءة من نصب وأوقع بعده الخفيفة

قوله (أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا . أم حسب الذين اجترحو السيئات أن نجعلهم . أم أحسب الناس أن يتركوا) ومثل قراءة من رفع (أم يحسبون أنا لانسمع سرهم ونجواهم . أيحسبون أنهم نمدهم به . أيحسب الانسان أن لن نجتمع) فهذه مخففة من الثقيلة لأن الناصبة للفعل لا يقع بعدها «لن» ومثل المذهبين في الظن قوله (تظن أن يفعل . إن ظننا أن يقينا) ومن الرفع قوله (وأنا ظننا أن لن نقول الا النس والجن . وأنهم ظنوا كما ظنتم أن لن يبعث الله أحدا) فأن ههنا الخفيفة من الشديدة كقوله (علم أن سيكون) لأن «أن» الناصبة للفعل لا تجتمع مع لن ، لأن «لن» تفيد التأكيد ، و«أن» الناصبة تفيد عدم الثبات كما قرناه .

(المسألة الثانية) أن باب حسب من الأفعال التي لا بد لها من مفعولين ، إلا أن قوله (أن) لا تكون فتنة) جملة قامت مقام مفعولى حسب لأن معناه : وحسبوا الفتنة غير نازلة بهم ،  
(المسألة الثالثة) ذكر المفسرون في «الفتنة» وجوها ، وهي محصورة في عذاب الدنيا وعذاب الآخرة ، ثم عذاب الدنيا أقسام : منها القحط ، ومنها الوباء ، ومنها القتل ، ومنها العداوة ، ومنها البغضاء فيما بينهم ، ومنها الادبار والنحوسة ، وكل ذلك قد وقع بهم ، وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه .

واعلم أن حساباتهم أن لا تقع فتنة يحمّل وجهين : الأول : أنهم كانوا يعتقدون أن النسخ ممتنع على شرع موسى عليه السلام ، وكانوا يعتقدون أن الواجب عليهم في كل رسول جاء بشرع آخر أنه يجب عليهم تكذيبه وقلته ، والثاني : أنهم وإن اعتقدوا في أنفسهم كونهم مخطئين في ذلك التكذيب والقتل إلا أنهم كانوا يقولون : نحن أبناء الله وأحباؤه ، وكانوا يعتقدون أن نبوة أسلافهم وآبائهم تدفع عنهم العقاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب .

ثم قال تعالى ﴿فعموا و صموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا و صموا كثير منهم والله بصير بما يعملون﴾

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الآية دالة على أن عماء و صمهم عن الهداية إلى الحق حصل مرتين . واختلف المفسرون في المراد بهاتين المرتين على وجوه : الأول : المراد أنهم عموا و صموا في زمان زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام ، ثم تاب الله على بعضهم حيث وفق بعضهم للإيمان به ، ثم عموا و صموا كثير منهم في زمان محمد عليه الصلاة والسلام بأن أنكروا نبوته ورسالته ، وإنما قال (كثير منهم) لأن أكثر اليهود وإن أصروا على الكفر بمحمد عليه الصلاة والسلام إلا أن

جمعاً منهم آمنوا به : مثل عبد الله بن سلام وأصحابه . الثاني : عموا ووصموا حين عبدوا العجل ، ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ، ثم عموا ووصموا كثير منهم بالتعنت ، وهو طلبهم رؤية الله جهرة ونزول الملائكة : الثالث : قال القفال رحمه الله تعالى : ذكر الله تعالى في سورة بنى إسرائيل ما يجوز أن يكون تفسيراً لهذه الآية فقال (وقضينا إلى بنى إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبداً لنا أولى بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيراً) فهذا في معنى (فعموا ووصموا) ثم قال (فإذا جاء وعد الآخرة ليسووا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتيهوا) فهذا في معنى قوله (ثم عموا ووصموا كثير منهم) الرابع : أن قوله (فعموا ووصموا) إنما كان برسول أرسل اليهم مثل داود وسليمان وغيرهما فآمنوا به فتاب الله عليهم ، ثم وقعت فترة فعموا ووصموا مرة أخرى .

(المسألة الثانية) قرئ : عموا ووصموا بالضم على تقدير : عمهم الله ووصمهم الله ، أى رماهم وضربهم بالعمى والوصم ، كما تقول : نركته إذا ضربته بالنرك ، وهو ربح قصير ، وركبته إذا ضربته بركبته .

(المسألة الثالثة) في قوله (ثم عموا ووصموا كثير منهم) وجوه : الأول : على مذهب من يقول من العرب «أكلوني البراغيث» والثاني : أن يكون (كثير منهم) بدلا عن الضمير في قوله (ثم عموا ووصموا) والابتنال كثير في القرآن قال تعالى (الذى أحسن كل شىء خلقه) وقال (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) وهذا الابدال ههنا فى غاية الحسن ، لأنه لو قال : عموا ووصموا لأوهم ذلك أن كلهم صاروا كذلك ، فلما قال (كثير منهم) دل على أن ذلك حاصل للأكثر لا لكل . الثالث : أن قوله (كثير منهم) خبر مبتدا محذوف ، والتقدير : هم كثير منهم .

(المسألة الرابعة) لاشك أن المراد بهذا العمى والوصم الجهل والكفر ، فنقول : إن فاعل هذا الجهل هو الله تعالى أو العبد ، والأول يبطل قول المعتزلة ، والثانى باطل لأن الانسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه .

فان قالوا : إنما احتاروا ذلك لأنهم ظنوا أنه علم

قلنا : حاصل هذا أنهم إنما احتاروا هذا الجهل لسبق جهل آخر ، إلا أن الجهالات لا تتسلسل بل لابد من انتهائها الى الجهل الأول ، ولا يجوز أن يكون فاعله هو العبد لما ذكرناه ، فوجب أن يكون فاعله هو الله تعالى .

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿٧٢﴾ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَمَنْ إِلَهٌ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾

ثم قال تعالى ﴿ والله بصير بما يعملون ﴾ أى من قتل الانبياء وتكذيب الرسل ، والمقصود منه التهديد .

قوله تعالى ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم ﴾

اعلم أنه تعالى لما استقصى الكلام مع اليهود شرع ههنا في الكلام مع النصارى فحكى عن فريق منهم أنهم قالوا : إن الله هو المسيح ابن مريم ، وهذا هو قول يعقوبية لأنهم يقولون : ان مريم ولدت إلهاً ، ولعل معنى هذا المذهب أنهم يقولون : إن الله تعالى حل في ذات عيسى واتحد بذات عيسى ، ثم حكى تعالى عن المسيح أنه قال . وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفرق بين نفسه وبين غيره في أن دلائل الحدوث ظاهرة عليه .

ثم قال تعالى ﴿ انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار ﴾ ومنه ظاهر . واحتج أصحابنا على أن عقاب الفساق لا يكون مخلداً ، قالوا : وذلك لأنه تعالى جعل أعظم أنواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو أن الله حرم عليهم الجنة وجعل مأواهم النار ، وأنه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم ، فلو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لما بقى لتهديد المشركين على شركهم بهذا الوعيد فائدة .

ثم قال تعالى ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ «ثلاثة» كسرت بالاضافة ، ولا يجوز نصبها لأن معناها : واحد ثلاثة . أما إذا

قلت : رابع ثلاثة فهنا يجوز الجر والنصب ، لأن معناه الذي صير الثلاثة أربعة بكونه فيهم .

أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ وَغُفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٧٤﴾ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ

(المسألة الثانية) في تفسير قول النصارى (ثالث ثلاثة) طريقان: الأول: قول بعض المفسرين، وهو أنهم أرادوا بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة، والذي يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) فقوله (ثالث ثلاثة) أى احد ثلاثة آلهة، أو واحد من ثلاثة آلهة، والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم (وما من إله إلا إله واحد) وعلى هذا التقدير في الآية إضمار، إلا أنه حذف ذكر الآلهة لأن ذلك معلوم من مذاهبهم، قال الواحدى: ولا يكفر من يقول: إن الله ثالث ثلاثة إذا لم يرد به ثالث ثلاثة آلهة، فانه مامن شيئين إلا والله ثالثهما بالعلم، لقع له تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم)

(والطريق الثاني) أن المتكلمين حكوا عن النصارى أنهم يهولون: جوهر واحد، ثلاثة أقانيم أب، وابن، وروح القدس، وهذه الثلاثة إله واحد، كما أن الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة، وعنوا بالأب الذات، وبالابن الكلمة، وبالروح الحياة، وأثبتوا الذات والكلمة والحياة، وقالوا: ان الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء بالخنز، واختلاط الماء باللبن، وزعموا أن الأب إله، والابن إله، والروح إله، والكل إله واحد واعلم أن هذا معلوم البطلان بيديه العقل، فان الثلاثة لا تكون واحدا، والواحد لا يكون ثلاثة، ولا يرى في الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة النصارى.

ثم قال تعالى (وما من إله إلا إله واحد) في «من» قولان: أحدهما: أنها صلة زائدة والتقدير: وما إله إلا إله واحد، والثاني: أنها تفيد معنى الاستغراق، والتقدير: وما في الوجود من هذه الحقيقة إلا فرد واحد.

ثم قال تعالى (وان لم يتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم) قال الزجاج: معناه: ليمسن الذين أقاموا على هذا الدين؛ لأن كثيرا منهم تابوا عن النصرانية.

ثم قال تعالى (أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم) قال الفراء: هذا أمر في لفظ الاستفهام كقوله (فهل أتم منتهون) في آية تحريم الخمر.



انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴿٧٥﴾ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٧٦﴾

ثم قال تعالى ﴿ما المسيح بن مريم الارسل قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة﴾ أى ما هو الارسل من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاء بآيات من الله كما أتوا بأمثالها ، فان كان الله أبرأ الاكبه والابرص وأحيا الموتى على يده فقد أحيا العصا وجعلها حية تسعى وخلق البحر على يد موسى ، وان كان خلقه من غير ذكر فقد خلق آدم من غير ذكر ولا أنثى (وأمه صديقة) وفي تفسير ذلك وجوه : أحدها : أنها صدقت بآيات ربها وبكل ما أخبر عنه ولدها . قال تعالى في صفتها (و صدقت بكلمات ربها وكتبه) وثانيها : أنه تعالى قال (فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا) فلما كلمها جبريل وصدقته وقع عليها اسم الصديقة ، وثالثها : أن المراد بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصى وشدة جدتها واجتهادها في اقامة مراسم العبودية ، فان الكامل في هذه الصفة يسمى صديقا قال تعالى (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين)

ثم قال تعالى ﴿كانا يأكلان الطعام﴾

واعلم أن المقصود من ذلك : الاستدلال على فساد قول النصارى ، وبيانه من وجوه : الأول : أن كل من كان له أم فقد حدث بعد أن لم يكن ، وكل من كان كذلك كان مخلوقا لا إلها ، والثانى : أنهما كانا محتاجين ، لأنهما كانا محتاجين الى الطعام أشد الحاجة ، والاله هو الذى يكون غنيا عن جميع الاشياء ، فكيف يعقل أن يكون الها . الثالث قال بعضهم : إن قوله (كانا يأكلان الطعام) كناية عن الحدث لأن من أكل الطعام فانه لا بد وأن يحدث ، وهذا عندى ضعيف من وجوه : الأول : أنه ليس كل من أكل أحدث ، فان أهل الجنة يأكلون ولا يحدثون . الثانى : ان الأكل عبارة عن الحاجة إلى الطعام ، وهذه الحاجة من أقوى الدلائل على أنه ليس باله ، فأى حاجة بنا إلى جعله كناية عن شىء آخر . الثالث : أن الاله هو القادر على الخلق والايجاد ، فلو كان إلها لقدرة على دفع ألم الجوع عن نفسه بغير الطعام والشراب ، فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل أن يكون إلها للعالمين ، وبالجمله ففساد قول النصارى أظهر من أن يحتاج فيه إلى دليل

ثم قال تعالى ﴿انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون﴾ يقال : أفكك فأفكك إفكا إذا صرفه ، والافك الكذب لأنه صرف عن الحق ، وكل مصروف عن الشىء مأفوك عنه ، وقد

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ «٧٧»

أفكت الأرض إذا صرف عنها المطر، ومعنى قوله (أنى يؤفكون) أنى يصرفون عن الحق، قال أصحابنا: الآية دلت على أنهم مصروفون عن تأمل الحق، والإنسان يمتنع أن يصرف نفسه عن الحق والصدق إلى الباطل والجهل والكذب، لأن العاقل لا يختار لنفسه ذلك، فعلنا أن الله سبحانه وتعالى هو الذى صرفهم عن ذلك

ثم قال تعالى ﴿قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا﴾ وهذا دليل آخر على فساد قول النصارى، وهو يحتمل أنواعا من الحججة: الأولى: أن اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء، فما قدر على الأضرار بهم، وكان أنصاره وصحابته يحبونه فما قدر على إيصال نفع من منافع الدنيا إليهم، والعاجز عن الأضرار والنفع كيف يعقل أن يكون إلها. الثانى: أن مذهب النصارى أن اليهود صلبوه ومزقوا أضلعه، ولما عطش وطلب الماء منهم صبوا الخل فى منخرية، ومن كان فى الضعف هكذا كيف يعقل أن يكون إلها. الثالث: أن إله العالم يجب أن يكون غنيا عن كل ما سواه، ويكون كل ما سواه محتاجا إليه، فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولا بعبادة الله تعالى، لأن الإله لا يعبد شيئا، إنما العبد هو الذى يعبد الإله، ولما عرف بالتواتر كونه كان مواظبا على الطاعات والعبادات علما أنه إنما كان يفعلها لكونه محتاجا فى تحصيل المنافع ودفع المضار إلى غيره، ومن كان كذلك كيف يقدر على إيصال المنافع إلى العباد ودفع المضار عنهم، وإذا كان كذلك كان عبدا كسائر العبيد، وهذا هو عين الدليل الذى حكاه الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام حيث قال لآييه (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا)

ثم قال تعالى ﴿والله هو السميع العليم﴾ والمراد منه التهديد يعنى سميع بكفرهم علم بضائرهم. قوله تعالى ﴿قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق﴾

اعلم أنه تعالى لما تكلم أولا على أباطيل اليهود، ثم تكلم ثانيا على أباطيل النصارى وأقام الدليل القاهر على بطلانها وفسادها، فمئذ ذلك خاطب مجموع الفريقين بهذا الخطاب فقال (يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق) والغلو نقيض التقصير. ومعناه الخروج عن الحد، وذلك لأن الحق من طر فى الإفراط والتفريط، ودين الله بين الغلو والتقصير. وقوله (غير الحق) صفة المصدر، أى

## لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ

لا تغلوا في دينكم غلواً غير الحق ، أى غلواً باطلاً ، لأن الغلو في الدين نوعان : غلوحق ، وهو أن يبالغ في تقريره وتأكيده ، وغلواً باطلاً وهو أن يتكلف في تقرير الشبهه واخفاء الدلائل ، وذلك الغلو هو أن اليهود لعنهم الله نسبهه الى الزنا . والى أنه كذاب ، والنصارى ادعوا فيه الالهية .

ثم قال تعالى ﴿ ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الأهواء ههنا المذاهب التي تدعو اليها الشهوة دون الحجية . قال الشعبي : ما ذكر الله لفظ الهوى في القرآن إلا ذمه . قال ( ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله . واتبع هواه قتردى . وما ينطق عن الهوى . أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ) قال أبو عبيدة : لم نجد الهوى يوضع إلا في موضع الشر . لا يقال : فلان يهوى الخير ، إنما يقال : يريد الخير ويحبه . وقال بعضهم : الهوى إله يعبد من دون الله . وقيل : سمي الهوى هوى لأنه يهوى بصاحبه في النار ، وأنشد في ذم الهوى :  
إن الهوى هو الهوان بعينه ه فاذا هويت فقد لقيت هوانا

وقال رجل لابن عباس : الحمد لله الذي جعل هواي على هواك ، فقال ابن عباس : كل هوى ضلالة  
﴿ المسألة الثانية ﴾ أنه تعالى وصفهم بثلاث درجات في الضلال ، فبين أنهم كانوا ضالين من قبل ثم ذكر أنهم كانوا مضلين لغيرهم ، ثم ذكر أنهم استمروا على تلك الحالة حتى أنهم الآن ضالون كما كانوا ، ولا نجد حالة أقرب إلى البعد من الله والقرب من عقاب الله تعالى من هذه الحالة . نعوذ بالله منها ، ويحتمل أن يكون المراد : أنهم ضلوا وأضلوا ، ثم ضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك الاضلال أنه إرشاد إلى الحق ، ويحتمل أن يكون المراد بالاضلال الأول الضلال عن الدين ، وبالاضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة

واعلم أنه تعالى لما خاطب أهل الكتاب بهذا الخطاب وصف أسلافهم فقال تعالى

﴿ لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ﴾

قال أكثر المفسرين : يعنى أصحاب السبت ، وأصحاب المائة . أما أصحاب السبت فهو أن قوم داود ، وهم أهل « ايلة » لما اعتدوا في السبت بأخذ الحيتان على ما ذكر الله تعالى هذه القصة في سورة الاعراف قال داود : اللهم عنهم واجعلهم آية ففسخوا قرده ، وأما أصحاب المائة فانهم لما أكلوا من المائة ولم يؤمنوا قال عيسى : اللهم عنهم كما لعنت أصحاب السبت فأصبحوا خنازير ، وكانوا

ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ ﴿٨٠﴾ وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٨١﴾

خمسة آلاف رجل ما فيهم امرأة ولا صبي . قال بعض العلماء : ان اليهود كانوا يفتخرون بأنا من أولاد الأنبياء ، فذكر الله تعالى هذه الآية لتدل على أنهم ملعونون على السنة الأنبياء . وقيل : ان داود وعيسى عليهما السلام بشرا بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ولعنا من يكذبه ، وهو قول الأصم ثم قال تعالى ﴿ ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ﴾ والمعنى أن ذلك اللعن كان بسبب أنهم يعصون ويبالغون في ذلك العصيان

ثم انه تعالى فسر المعصية والاعتداء بقوله

﴿ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ﴾ وللتناهي ههنا معنيان : أحدهما : وهو الذي عليه الجمهور أنه تفاعل من النهي ، أى كانوا لا ينهى بعضهم بعضا ، روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «من رضى عمل قوم فهو منهم ومن أكثر سواد قوم فهو منهم» والمعنى الثاني فى التناهى : أنه بمعنى الانتهاء . يقال : انتهى عن الأمر ، وتناهى عنه إذا كف عنه

ثم قال تعالى ﴿ لبئس ما كانوا يفعلون ﴾ اللام فى «لبئس» لام القسم ، كأنه قال : أقسم لبئس ما كانوا يفعلون ، وهو ارتكاب المعاصى والعدوان ، وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فان قيل : الانتهاء عن الشيء بعد أن صار مفعولا غير ممكن فلم ذمهم عليه ؟

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه الثانى : لا يتناهون عن منكر أراذوا فعله وأحضروا آلاته وأدواته . الثالث : لا يتناهون عن الاصرار على منكر فعلوه

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ  
أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بَأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا  
وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ «٨٢»

ثم قال تعالى ﴿ ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا ﴾

اعلم أنه تعالى لما وصف أسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بأنهم يتولون الكفار وعبدت  
الأوثان ، والمراد منهم كعب بن الأشرف وأصحابه حين استجاشوا المشركين على الرسول صلى  
الله عليه وسلم ، وذكرنا ذلك في قوله تعالى (ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدي من الذين  
آمنوا سيلا)

ثم قال تعالى ﴿ لبئس ما قدمت لهم أنفسهم ﴾ أى بئس ما قدموا من العمل لمعادهم في دار الآخرة  
وقوله تعالى ﴿ أن سخط الله عليهم ﴾ وفى العذاب هم خالدون ﴿ محل «أن» رفع كما تقول : بئس  
رجلا زيد ، ورفعه كرفع زيد ، وفى زيد وجهان : الأول : أن يكون مبتدأ ، ويكون «بئس» وما  
عملت فيه خبره ، والثانى : أن يكون خبر مبتدا محذوف ، كأنه لما قال : بئس رجلا قتل ما هو ؟  
فقال : زيد ، أى هو زيد .

ثم قال تعالى ﴿ ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوا أولياء ولكن كثيرا منهم  
فاسقون ﴾ والمعنى : لو كانوا يؤمنون بالله والنبي وهو موسى وما أنزل إليه فى التوراة كما يدعون  
ما اتخذوا المشركين أولياء ، لأن تحريم ذلك متأكد فى التوراة وفى شرع موسى عليه السلام ، فلما  
فعلوا ذلك ظهر أنه ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه السلام ، بل مرادهم الرياسة والجاه فيسعون  
فى تحصيله بأى طريق قدروا عليه ، ولهذا وصفهم الله تعالى بالفسق فقال (ولكن كثيرا منهم  
فاسقون) وفيه وجه آخر ذكره القفال ، وهو أن يكون المعنى : ولو كان هؤلاء المتولون من  
المشركين يؤمنون بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم ما اتخذهم هؤلاء اليهود أولياء ، وهذا الوجه  
حسن ليس فى الكلام ما يدفعه .

قوله تعالى ﴿ لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم  
مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من أحوال أهل الكتاب من اليهود والنصارى ما ذكره ذكر في هذه الآية أن اليهود في غاية العداوة مع المسلمين ، ولذلك جعلهم قرناء للمشركين في شدة العداوة ، بل نبه على أنهم أشد في العداوة من المشركين من جهة أنه قدم ذكرهم على ذكر المشركين ، ولعمري أنهم كذلك . وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «ما خلا يهوديان بمسلم إلا هما يقتله» وذكر الله تعالى أن النصارى أين عريكه من اليهود وأقرب إلى المسلمين منهم .  
وهنا مسألتان :

الأولى : قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء والسدي : المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على الرسول صلى الله عليه وسلم وآمنوا به ، ولم يرد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين . وقال آخرون : مذهب اليهود أنه يجب عليهم إيصال الشرائي من يخالفهم في الدين بأي طريق كان ، فإن قدروا على القتل فذاك ، والا فبغصب المال أو بالسرقه أو بنوع من المكر والكيد والحيلة ، وأما النصارى فليس مذهبهم ذلك بل الإيذاء في دينهم حرام ، فهذا هو وجه التفاوت :

(المسألة الثانية) المقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف أمر اليهود على الرسول صلى الله عليه وسلم ، والإيم في قوله (لتجدن) لام القسم ، والتقدير : قسما إنك تجد اليهود والمشركين أشد الناس عداوة مع المؤمنين ، وقد شرحت لك أن هذا التمرد والمعصية عادة قديمة لهم ، ففرغ خاطرهم عنهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم .

ثم ذكر تعالى سبب هذا التفاوت فقال (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون) وفي الآية مسألتان :

الأولى : علة هذا التفاوت أن اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا) فحرصهم في الحرص بالمشركين المنكرين للعباد ، والحرص معدن الاخلاق الذميمة لأن من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا وأقدم على كل محذور ومنكر بطلب الدنيا ، فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال مالا أو جاها ، وأما النصارى فانهم في أكثر الأمر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع ، وكل من كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكه في طلب الحق سهل الاتقياد له ، فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين في هذا الباب ، وهو المراد بقوله تعالى (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون)

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا  
 مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ «٨٣» وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ  
 وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ «٨٤» فَأَنَابَهُمُ  
 اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ  
 الْمُحْسِنِينَ «٨٥» وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ «٨٦»

﴿وهنا دقيقة نافعة﴾ في طلب الدين وهو أن كفر النصارى أغلظ من كفر اليهود لأن النصارى ينازعون في الالهيات وفي النبوات، واليهود لا ينازعون إلا في النبوات، ولا شك في أن الأول أغلظ، ثم ان النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في قلبهم شيء من الميل إلى الآخرة شرفهم الله بقوله (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى) وأما اليهود مع أن كفرهم أخف في جنب كفر النصارى طردهم وخصهم الله بمزيد اللعن وما ذاك إلا بسبب حرصهم على الدنيا، وذلك ينهك على صحة قوله صلى الله عليه وسلم «حب الدنيا رأس كل خطيئة»

﴿المسألة الثانية﴾ القس والقسيس اسم لرئيس النصارى، والجمع القسيسون. وقال عروة بن الزبير: صنعت النصارى الانجيل وأدخلت فيه ما ليس منه وبق واحد من علمائهم على الحق والدين، وكان اسمه قسيسا، فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس. قال قطرب: القس والقسيس العالم بلغة الروم، وهذا مما وقع الوفاق فيه بين اللغتين، وأما الرهبان فهو جمع راهب كركبان وراكب، وفرسان وفارس. وقال بعضهم: الرهبان واحد، وجمعه رهاين كقربان وقرايين، وأصله من الرهبة بمعنى المخافة

فان قيل: كيف مدحهم الله تعالى بذلك مع قوله (ورهبانية ابتدعوها) وقوله عليه الصلاة والسلام «لا رهبانية في الاسلام»

قلنا: ان ذلك صار مدوحا في مقابلة طريقة اليهود في المساواة والغلظة، ولا يلزم من هذا اقدر كونه مدوحا على الاطلاق

ثم قال تعالى ﴿وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع﴾ الضمير في

قوله (سمعوا) يرجع إلى القسيسين والرهبان الذين آمنوا منهم (وما أنزل) يعني القرآن إلى الرسول يعني محمدا عليه الصلاة والسلام قال ابن عباس: يريد النجاشي وأصحابه، وذلك لأن جعفر الطيار قرأ عليهم سورة مريم، فأخذ النجاشي تبة من الأرض وقال: والله ما زاد على ما قال الله في الإنجيل مثل هذا، وما زالوا يبيكون حتى فرغ جعفر من القراءة، وأما قوله (ترى أعينهم تفيض من الدمع) فقيه وجهان: الأول: المراد أن أعينهم تمتلئ من الدمع حتى تفيض لأن الفيض أن يمتلئ الاناء وغيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه. الثاني: أن يكون المراد المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعلت أعينهم كأنها تفيض بأنفسها

وأما قوله تعالى ﴿عما عرفوا من الحق﴾ أى مما نزل على محمد وهو الحق

فان قيل: أى فرق بين «من» وبين «من» في قوله ﴿عما عرفوا من الحق﴾

قلنا: الأولى لا ابتداء الغاية، والتقدير: أن فيض الدمع إنما بتدىء من معرفة الحق، وكان من أجله وبسببه، والثانية للتبعيض، يعنى أنهم عرفوا بعض الحق وهو القرآن فأبكام الله، فكيف لو عرفوا كله

وأما قوله تعالى ﴿يقولون ربنا آمننا﴾ أى بما سمعنا وشهدنا أنه حق ﴿فاكتبنا مع الشاهدين﴾ وفيه وجهان: الأول: يريد أمة محمد عليه الصلاة والسلام الذين يشهدون بالحق، وهو مأخوذ من قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) والثاني: أى مع كل من شهد من أنبيائك ومؤمنى عبادك بأنك لا إله غيرك.

وأما قوله تعالى ﴿وما لنا لا تؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين﴾

ففيه مسألتان:

الأولى: قال صاحب الكشاف: محل (لا تؤمن) النصب على الحال بمعنى غير مؤمنين، كقولك

قائما، والواو في قوله (ونطمع) واو الحال.

فان قيل: فما العامل في الحال الأولى والثانية.

قلنا: العامل في الأولى مافى اللام من معنى الفعل، كأنه قيل: أى شئ حصل لنا حال كوننا غير مؤمنين، وفي الثانى معنى هذا الفعل ولكن مقيدا بالحال الأولى، لأنك لو أزلتها وقلت: وما لنا ونطمع لم يكن كلاما، ويجوز أن يكون (ونطمع) حالا من (لا تؤمن) على أنهم أنكروا على أنفسهم أنهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك أن يصحبوا الصالحين، وأن يكون معطوفا على



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾

قوله (لا تؤمن) على معنى : وما لنا نجتمع بين التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين .

﴿المسألة الثانية﴾ تقدير الآية : ويدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار رضوانه ، قال تعالى (ليدخلنهم مدخلا يرضونه) إلا أنه حسن الحذف لكونه معلوما .  
ثم قال تعالى ﴿فأناهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم﴾  
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر الآية يدل على أنهم إنما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لأنه تعالى قال (فأناهم الله بما قالوا) وذلك غير ممكن لأن مجرد القول لا يفيد الثواب .

وأجابوا عنه من وجهين : الأول : أنه قد سبق من وصفهم ما يدل على اخلاصهم فيما قالوا ، وهو المعرفة ، وذلك هو قوله (عما عرفوا من الحق) فلما حصلت المعرفة والاخلاص وبكال الاقنيد ثم انضاف اليه القول لاجرم كل الايمان . الثاني : روى عطاء عن ابن عباس أنه قال قوله (عما قالوا) يريد بما سألوا ، يعني قولهم (فاكتبنا مع الشاهدين)

﴿المسألة الثانية﴾ الآية دالة على أن المؤمن الفاسق لا يبقى مخلدا في النار ، وبيانه من وجهين : الأول : أنه تعالى قال (وذلك جزاء المحسنين) وهذا الاحسان لا بد وأن يكون هو الذي تقدم ذكره من المعرفة وهو قوله (عما عرفوا من الحق) ومن الاقرار به ، وهو قوله (فأناهم الله بما قالوا) وإذا كان كذلك ، فهذه الآية دالة على أن هذه المعرفة ، وهذا الاقرار يوجب أن يحصل له هذا الثواب ، وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الاقرار ، فوجب أن يحصل له هذا الثواب ، فاما أن ينقل من الجنة إلى النار وهو باطل بالاجماع ، أو يقال : يعاقب على ذنبه ثم ينقل إلى الجنة وذلك هو المطلوب . الثاني : هو أنه تعالى قال (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم) فقوله (أولئك أصحاب الجحيم) يفيد الحصر ، أي أولئك أصحاب الجحيم لا غيرهم ، والمصاحب للشيء هو الملازم له الذي لا ينفك عنه ، فهذا يقتضى تخصيص هذا الدوام بالكفر ، فصارت هذه الآية من هذين الوجهين من أقوى الدلائل على أن الخلود في النار لا يحصل للمؤمن الفاسق .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾

اعلم أن الله تعالى لما استقصى في المناظرة مع اليهود والنصارى عاد بعده إلى بيان الأحكام وذكر جملة منها .

(النوع الأول) ما يتعلق بحل المطاعم والمشارب والذوات فقال (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الطيبات اللذيذات التي تشتهيها النفوس ، وتميل إليها القلوب ، وفي الآية قولان : الأول : روى أنه صلى الله عليه وسلم وصف يوم القيامة لأصحابه في بيت عثمان بن مظعون وبالع وأشبع الكلام في الإنذار والتحذير ، فحرموا على أن يرفضوا الدنيا ويحرموا على أنفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة ، وأن يصوموا النهار ويقوموا الليل ؛ وأن لا يناموا على الفرش ، ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح ويسبحوا في الأرض ، فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ، فقال لهم «إني لم أؤمر بذلك إن لا نفسكم عليكم حقا فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فإني أقوم وأنام وأصوم وأفطر آكل اللحم والدم وآتي النساء فن رغب عن ستي فليس مني» وبهذا الكلام ظهر وجه النظم بين هذه الآية وبين ما قبلها ، وذلك لأنه تعالى مدح النصارى بأن منهم قسيسين ورهبانا ، وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها ، فلما مدحهم أوم ذلك المدح ترغيب المسلمين في مثل تلك الطريقة ، فذكر تعالى عقيب هذه الآية إزالة لذلك الوهم ، ليظهر للمسلمين أنهم ليسوا مأمورين بذلك .

فان قيل : ما الحكمة في هذا النهي ، فان من المعلوم أن حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب ، فاذا توسع الانسان في اللذات والطيبات اشتد ميله اليها وعظمت رغبته فيها ، وكلما كانت تلك النعم أكثر وأدوم كان ذلك الميل أقوى وأعظم ، وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها ، وذلك يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله وفي طاعته ويمتنعه عن طلب سعادات الآخرة ، وأما إذا عرض عن لذات الدنيا وطيباتها ، فكلما كان ذلك الاعراض آم وأدوم كان ذلك الميل أضعف والرغبة أقل ، وحينئذ تنفرغ النفس لطلب معرفة الله تعالى والاستغراق في خدمته ، وإذا كان الأمر كذلك فما الحكمة في نهى الله تعالى عن الرهبانية ؟

والجواب : عنه من وجوه : الأول : أن الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات والذوات مما يقع الضعف في الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ ، وإذا وقع الضعف فيهما اختلت الفكرة وتشوش العقل . ولا شك أن أكمل السعادات وأعظم القربات إنما هو معرفة

الله تعالى ، فإذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل في ذلك بالطريق الذي بيناه لاجرم وقع النهى عنها . والثاني : وهو أن حاصل ما ذكرتم أن اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية ، وهذا مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة ، أما النفوس المستعلة الكاملة فإنها لا يكون استعمالها في الأعمال الحسية مانعاً لها من الاستكمال بالسعادات العقلية ، فإنا نشاهد النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بهم امتنع عليها الاشتغال بهم آخر ، وكلما كانت النفس أقوى كانت هذه الحالة أكمل ، وإذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلاً على نوع من الضعف والقصور ، وإنما الكمال في الوفاء بالجهتين والاستكمال في الناس . الثالث : وهو أن من استوفى اللذات الحسية ، كان غرضه منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات العقلية فإن رياضته ومجاهدته آتم من رياضة من أعرض عن اللذات الحسية ، لأن صرف حصة النفس إلى جانب الطاعة أشق وأشد من الاعراض عن حصة النفس بالكلية ، فكان الكمال في هذا آتم . الرابع : وهو أن الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل . واما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعات فإنه يفيد عمارة الدنيا والآخرة ، فكانت هذه الحالة أكمل ، فهذا جملة الكلام في هذا الوجه .

(القول الثاني) في تفسير هذه الآية ما ذكره القفال ، وهو أنه تعالى قال في أول السورة (أوفوا بالعقود) فيبين أنه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم المحلل ، وكانت العرب تحرم من الطيبات ما لم يحرمه الله تعالى ، وهي البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ، وقد حكي الله تعالى ذلك في هذه السورة وفي سورة الانعام ، وكانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما ، فأمر الله تعالى أن لا يحرموا ما أحل الله ولا يحلوا ما حرمه الله تعالى حتى يدخلوا تحت قوله (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)

(المسألة الثانية) قوله (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) يحتمل وجوهاً : احدها : لا تعتقدوا تحريم ما أحل الله تعالى لكم ، وثانيها : لا تظهروا باللسان تحريم ما أحله الله لكم ، وثالثها : لا تتجنبوا عنها اجتناباً شديداً كاجتناب من المحرمات ، فهذه الوجوه الثلاثة محمولة على الاعتقاد والقول والعمل ، ورابعها : لا تحرموا على غيركم بالفتوى ، وخامسها : لا تلتزموا تحريمها بنذر أو يمين ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك) وسادسها : أن يخطط المغصوب بالمملوك خطأ لا يمكنه التمييز ، وحينئذ يحرم الكل ، فذلك الخطأ سبب لتحريم ما كان حلالاً له ، وكذلك القول فيما إذا خط النجس بالطاهر ، والآية محتملة لكل هذه الوجوه ، ولا يبعد حملها على الكل والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله (ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) فيه وجوه : الأول : أنه تعالى

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ «٨٨»

جعل تحريم الطيبات اعتداءً وظلماً فهي عن الاعتداء ليدخل تحته النهي عن تحريمها، والثاني: أنه لما أباح الطيبات حرم الاسراف فيها بقوله تعالى (ولا تعتدوا) ونظيره قوله تعالى (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) الثالث: يعني لما أحل لكم الطيبات فاكثفوا بهذه المحلات ولا تتعدوها الى ما حرم عليكم.

ثم قال تعالى ﴿وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وكلوا) صيغة أمر، وظاهرها للوجوب لا أن المراد ههنا الاباحة والتحليل. واحتج أصحاب الشافعي به في أن التطوع لا يلزم بالشروع، وقالوا: ظاهر هذه الآية يقتضي إباحة الأكل على الإطلاق فيتناول ما بعد الشروع في الصوم، غاية أنه خص في بعض الصور إلا أن العام حجة في غير محل التخصيص.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (حلالاً طيباً) يحتمل أن يكون متعلقاً بالأكل، وأن يكون متعلقاً بالمأكل، فعلى الأول يكون التقدير: كلوا حلالاً طيباً مما رزقكم الله، وعلى التقدير الثاني: كلوا من الرزق الذي يكون حلالاً طيباً، أما على التقدير الأول فانه حجة المعتزلة على أن الرزق لا يكون إلا حلالاً، وذلك لأن الآية على هذا التقدير دالة على الإذن في أكل كل ما رزق الله تعالى وإنما يأذن الله تعالى في أكل الحلال، فيلزم أن يكون كل ما كان رزقاً كان حلالاً، وأما على التقدير الثاني فانه حجة لأصحابنا على أن الرزق قد يكون حراماً لأنه تعالى خصص إذن الأكل بالرزق الذي يكون حلالاً طيباً ولأن الرزق قد لا يكون حلالاً. وإلا لم يكن لهذا التخصيص والتمييز فائدة.

﴿المسألة الثالثة﴾ لم يقل تعالى: كلوا مما رزقكم، ولكن قال (كلوا مما رزقكم الله) وكلمة «من» للتبويض، فكأنه قال: اقتصروا في الأكل على البعض واصرفوا البقية إلى الصدقات والخيرات لأنه إرشاد إلى ترك الاسراف كما قال (ولا تسرفوا)

﴿المسألة الرابعة﴾ «وكلوا مما رزقكم الله» يدل على أنه تعالى قد تكفل برزق كل أحد. فانه لو لم يتكفل برزقه لما قال (كلوا مما رزقكم الله) وإذا تكفل الله برزقه وجب أن لا يبالي في الطلب وأن يعول على وعد الله تعالى وإحسانه، فانه أكرم من أن يخلف الوعد، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «ألا فاتقوا الله وأجملوا في الطلب» أما قوله (واتقوا الله) فهو تأكيد للتوصية

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ

بما أمر به ، زاده توكيداً بقوله تعالى (أتمم به مؤمنون) لأن الايمان به يوجب التقوى في الانتهاء إلى ما أمر به وعمما نهى عنه .

(النوع الثاني) من الأحكام المذكورة في هذا الموضوع قوله تعالى ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾

قد ذكرنا أنه تعالى بين في هذا الموضوع أنواعاً من الشرائع والأحكام . يبقى أن يقال : أى مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن ذكره عقبيه ؟ فنقول : قد ذكرنا أن سبب نزول الآية الأولى أن قوماً من الصحابة حرموا على أنفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك فلما نهام الله تعالى عنها قالوا : يا رسول الله فكيف نصنع بأيماننا أنزل الله هذه الآية واعلم أن الكلام في أن يمين اللغو ما هو قد سبق على الاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ فلا وجه للإعادة ثم قال تعالى ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص عن عاصم (عقدتم) بتشديد القاف بغير ألف ، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (عقدتم) بتخفيف القاف بغير ألف ، وقرأ ابن عامر عاقدتم بالألف والتخفيف . قال الواحدي : يقال عقد فلان اليمين والعهد والحبل عقداً إذا وكده وأحكاه ، ومثل ذلك أيضاً عقد بالتشديد إذا وكد ، ومثله أيضاً عاقد بالألف . إذا عرفت هذا فنقول : أما من قرأ بالتخفيف فإنه صالح للقليل والكثير ، يقال : عقد زيد يمينه ، وعقدوا أيمانهم ، وأما من قرأ بالتشديد فاعلم أن أبا عبيدة زيف هذه القراءة وقال : التشديد للتكرير مرة بعد مرة . فالقراءة بالتشديد توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة لأنها لم تتكرر وأجاب الواحدي رحمه الله عنه من وجهين : الأول : أن بعضهم قال : عقد بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى . الثاني : هب أنها تفيد التكرير كما في قوله (وغلقت الابواب) إلا أن هذا التكرير يحصل بأن يعقدها بقلبه ولسانه ، ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير أما لو عقد اليمين بأحدهما دون الآخر لم يكن معقداً ، وأما من قرأ بالألف فإنه من المفاعلة التي تختص بالواحد مثل عافاه الله وطارقت النعل وعاقت اللص فتكون هذه القراءة كقراءة من خفف .

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ  
أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ إِيمَانِكُمْ إِذَا حَلَقْتُمْ  
وَاحْفَظُوا إِيمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾

(المسألة الثانية) «ما» مع الفعل بمنزلة المصدر، والتقدير: ولكن يؤخذكم بعقدكم أو بتعديكم  
أو بمعاقدتكم الايمان.

(المسألة الثالثة) في الآية محذوف، والتقدير: ولكن يؤخذكم بما عقدتم إذا حنتم، فحذف  
وقت المؤاخذه لأنه كان معلوما عندهم أو بنكث ما عقدتم، فحذف المضاف. وأما كيفية استدلال  
الشافعي بهذه الآية على أن اليمين الغموس توجب الكفارة فقد ذكرناها في سورة البقرة.

ثم قال تعالى (فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو  
تحرير رقبة)

واعلم أن الآية دالة على أن الواجب في كفارة اليمين أحد الأمور الثلاثة على التخيير، فإن  
عجز عنها جميعا فالواجب شيء آخر، وهو الصوم.  
وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) معنى الواجب المخير أنه لا يجب عليه الايتان بكل واحد من هذه الثلاثة،  
ولا يجوز له تركها جميعا، ومتى أتى بأى واحد شاء من هذه الثلاثة، فإنه يخرج عن العهدة، فإذا  
اجتمعت هذه القيود الثلاثة فذاك هو الواجب المخير، ومن الفقهاء من قال: الواحد لا بعينه، وهذا  
الكلام يحتمل وجهين: الأول: أن يقال: الواجب عليه أن يدخل في الوجود واحدا من هذه  
الثلاثة لا بعينه. وهذا محال في العقول لأن الشيء الذي لا يكون معينا في نفسه يكون ممتنع الوجود  
لذاته، وما كان كذلك فإنه لا يراد به التكليف، الثاني: أن يقال: الواجب عليه واحد معين في نفسه  
وفي علم الله تعالى، إلا أنه مجبول العين عند الفاعل، وذلك أيضاً محال لأن كون ذلك الشيء واجبا  
بعينه في علم الله تعالى هو أنه لا يجوز تركه بحال، وأجمعت الأمة على أنه يجوز له تركه بتقدير الايتان  
بغيره، واجتمع بين هذين القولين جمع بين النفي والاثبات وهو محال، وتمام الكلام فيه مذکور  
في أصول الفقه.

(المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله نصيب كل مسكين مد، وهو ثلثا من، وهو قول ابن

عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقاسم ، وقال أبو حنيفة رحمه الله الواجب نصف صاع من الخنطة ، وصاع من غير الخنطة .

حجة الشافعي أنه تعالى لم يذكر في الاطعام إلا قوله (من أوسط ما تطعمون أهليكم) وهذا الوسط إما أن يكون المراد منه ما كان متوسطا في العرف ، أو ما كان متوسطا في الشرع ، فإن كان المراد ما كان متوسطا في العرف فثلثا من من الخنطة إذا جعل دقيقا أو جعل خبزاً فإنه يصير قريبا من المن ، وذلك كاف في قوت اليوم الواحد ظاهرا ، وإن كان المراد ما كان متوسطا في الشرع فلم يرد في الشرع له مقدار إلا في موضع واحد ، وهو ماروى في خبر المفطر في نهار رمضان أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره باطعام ستين مسكينا من غير ذكر مقدار ، فقال الرجل : ما أجد فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه خمسة عشر صاعا ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أطعم هذا ، وذلك يدل على تقدير طعام المسكين بربع الصاع ، وهو مد ، ولا يلزم كفارة الحلف لأنها شرعت بلفظ الصدقة المطلقة عن التقدير باطعام الأهل ، فكان قدرها معتبرا بصدقة الفطر ، وقد ثبت بالنص تقديرها بالصاع لا بالمد .

وحجة أبي حنيفة رحمه الله أنه تعالى قال (من أوسط ما تطعمون أهليكم) والأوسط هو الأعدل والذي ذكره الشافعي رحمه الله هو أدنى ما يكفي ، فأما الأعدل فيكون بادام ، وهكذا روى عن ابن عباس رحمهما الله : مدمعه إدامه ، والادام يبلغ قيمته قيمة مد آخر أو يزيد في الأغلب .

أجاب الشافعي رحمه الله بأن قوله (من أوسط ما تطعمون أهليكم) يحتمل أن يكون المراد التوسط في القدر ، فإن الانسان ربما كان قليل الأكل جدا يكفيه الرغيف الواحد ، وربما كان كثير الأكل فلا يكفيه المنوان ، إلا أن المتوسط الغالب أنه يكفيه من الخبز ما يقرب من المن ، ويحتمل أن يكون المراد التوسط في القيمة لا يكون غالبا كالسكر ، ولا يكون خسيس الثمن كالنخالة والذرة ، والأوسط هو الخنطة والتمر والزبيب والخبز ، ويحتمل أن يكون المراد الأوسط في الطيب واللذاعة ، ولما كان اللفظ محتملا لكل واحد من الأمرين فنقول : يجب حمل اللفظ على ما ذكرناه لوجهين : الأول : أن الادام غير واجب بالاجماع فلم يبق إلا حمل اللفظ على التوسط في قدر الطعام . الثاني : أن هذا القدر واجب ييقين ، والباقي مشكوك فيه لأن اللفظ لادلالة فيه عليه فأوجبنا اليقين وطرحنا الشك والله أعلم .

(المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله : الواجب تملك الطعام . وقال أبو حنيفة رحمه الله : إذا غدي أو عشي عشرة مساكين جاز .

حجة الشافعي : أن الواجب في هذه الكفارة أحد الأمور الثلاثة ، إما الاطعام ، أو الكسوة ، أو الاعتاق ، ثم أجمعنا على أن الواجب في الكسوة التملك ، فوجب أن يكون الواجب في الاطعام هو التملك .

حجة أبي حنيفة : أن الآية دلت على أن الواجب هو الاطعام ، والتغذية والتعشية هما إطعام بدليل قوله تعالى (ويطعمون الطعام على حبه) وقال (من أوسط ما تطعمون أهليكم) وإطعام الأهل يكون بالتمكين لا بالتملك ، ويقال في العرف : فلان يطعم الفقراء إذا كان يقدم الطعام اليهم ويمكنهم من أكله . وإذا ثبت أنه أمر بالاطعام وجب أن يكون كافيا .

أجاب الشافعي رضي الله عنه : أن الواجب إما المد أو الأزيد ، والتغذية والتعشية قد تكون أقل من ذلك فلا يخرج عن العهدة إلا باليقين ، والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمه الله : لا يجزئه إلا إطعام عشرة وقال أبو حنيفة رحمه الله لو أطعم مسكينا واحدا عشرة أيام جاز .

حجة الشافعي رحمه الله : أن مدار هذا الباب على التعبد الذي لا يعقل معناه ، وما كان كذلك فإنه يجب الاعتماد فيه على مورد النص .

(المسألة الخامسة) الكسوة في اللغة معناها اللباس ، وهو كل ما يكتسى به ، فأما التي تجزى في الكفارة فهو أقل ما يقع عليه اسم الكسوة إزار أو رداء أو قميص أو سراويل أو عمامة أو مقنعة ثوب واحد لكل مسكين ، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله .

(المسألة السادسة) المراد بالرقبة الجملة ، وقيل الأصل في هذا المجاز أن الأسير في العرب كان يجمع يده إلى رقبته بجبل ، فإذا أطلق حل ذلك الجبل فسمى الاطلاق من الرقبة فك الرقبة ، ثم جرى ذلك على العتق . ومذهب أهل الظاهر أن جميع الرقات تجزيه . وقال الشافعي رحمه الله : الرقبة المحزبة في الكفارة كل رقبة سليمة من عيب يمنع من العمل ، صغيرة كانت أو كبيرة ، ذكراً أو أنثى ، بعد أن تكون مؤمنة ، ولا يجوز إعتاق الكافرة في شيء من الكفارات ، ولا إعتاق المكاتب ، ولا شراء القريب ، وهذه المسائل قد ذكرناها في آية الظهار .

(المسألة السابعة) لقائل أن يقول : أي فائدة لتقديم الاطعام على العتق مع أن العتق أفضل لا محالة .

قلنا له وجوه : أحدها . أن المقصود منه التنبه على أن هذه الكفارة وجبت على التخيير لا على الترتيب لأنها لو وجبت على الترتيب لوجب الهداء بالأغظ ، وثانها : قدم الاطعام لأنه أسهل



لكون الطعام أعم وجوداً، والمقصود منه التنبه على أنه تعالى يراعى التخفيف والتسهيل في التكاليف، وثالثها: أن الاطعام أفضل لأن الحر الفقير قد لا يجد الطعام، ولا يكون هناك من يعطيه الطعام فيقع في الضرر، أما العبد فإنه يجب على مولاه إطعامه وكسوته.

ثم قال تعالى ﴿ فن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ﴾ وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الشافعي رحمه الله: إذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن الفضل ما يطعم عشرة مساكين لرمته الكفارة بالاطعام، وإن لم يكن عنده هذا القدر جاز له للصيام وعند أبي حنيفة رحمه الله، يجوز له الصيام إذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه الزكاة، فجعل من لازكاة عليه عادماً.

حجة الشافعي رحمه الله، أنه تعالى علق جواز الصيام على عدم وجدان هذه الثلاثة، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط، فعند عدم وجدان هذه الثلاثة وجب أن لا يجوز الصوم، تركنا العمل به عند وجدان قوت نفسه وقوت عياله يوماً وليلة لأن ذلك كالامر المضطر إليه، وقد رأينا في الشرع أنه متى وقع التعارض في حق النفس وحق الغير كان تقديم حق النفس واجباً، فوجب أن تبقى الآية معمولاً بها في غير هذه الصورة.

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشافعي رحمه الله في أصح قولي: أنه يصوم ثلاثة أيام إن شاء متابعة وإن شاء متفرقة.

وقال أبو حنيفة: يجب التابع.

حجة الشافعي: أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام، والآتي بصوم ثلاثة أيام على التفرق آت بصوم ثلاثة أيام، فوجب أن يخرج عن العهدة.

حجة أبي حنيفة رحمه الله، ما روى في قراءة أبي بن كعب وابن مسعود: فصوم ثلاثة أيام متابعات، وقراءتهما لا تختلف عن روايتهما.

والجواب أن القراءة الشاذة مردودة لأنها لو كانت قرآناً لنقلت نقلاً متواتراً، إذ لو جوزنا في القرآن أن لا ينقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة في القرآن وذلك باطل، فعلينا أن القراءة الشاذة مردودة، فلا تصلح لأن تكون حجة. وأيضاً نقل في قراءة أبي بن كعب أنه قرأ (عدة من أيام آخر متابعات) مع أن التابع هناك ما كان شرطاً، وأجابوا عنه بأنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلاً قال له على أيام من رمضان أفأقضيها متفرقات؟ فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو كان عليك دين فقصيت الدرهم فالدرهم أما كان يجزيك قال بلى، قال

فإنه أحق أن يعفو وأن يصفح»

قلنا: فهذا الحديث وإن وقع جواباً عن هذا السؤال في صوم رمضان إلا أن لفظه عام، وتعليقه عام في جميع الصيامات، وقد ثبت في الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فكان ذلك من أقوى الدلائل على جواز التفريق ههنا أيضاً

(المسألة الثالثة) من صام ستة أيام عن يمينين أجزاءه سواء عين إحدى الثلاثين لاحدى اليمينين أولاً والدليل عليه أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام عليه، وقد أتى بها، فوجب أن يخرج عن العهدة.

ثم قال تعالى ﴿ذلك كفارة أيمانكم إذا حلقتم﴾ قوله (ذلك) إشارة إلى ما تقدم ذكره من الطعام والكسوة وتحرير الرقبة، أي ذلك المذكور كفارة أيمانكم إذا حلقتم وحنثتم لأن الكفارة لا تجب بمجرد الحلف، إلا أنه حذف ذكر الحنث لكونه معلوماً، كما قال (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) أي فأفطر.

احتج الشافعي: بهذه الآية على أن التكفير قبل الحنث جائز فقال: الآية دلت على أن كل واحد من الأشياء الثلاثة كفارة لليمين عند وجود الحلف، فإذا أداها بعد الحلف قبل الحنث فقد أدى الكفارة عن ذلك اليمين، وإذا كان كذلك وجب أن يخرج عن العهدة. قال: وقوله (إذا حلقتم) فيه دققة وهي التنبه على أن تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز، وأما بعد اليمين وقبل الحنث فإنه يجوز.

ثم قال تعالى ﴿واحفظوا أيمانكم﴾ وفيه وجهان: الأول: المراد منه قللوا الأيمان ولا تكثروا منها قال كثير:

قليل الأيالات يحافظ ليمينه وإن سبقت منه الآلية برت

فدل قوله «وإن سبقت منه الآلية» على أن قوله «حافظ ليمينه» وصف منه له بأنه لا يحلف. الثاني: واحفظوا أيمانكم إذا حلقتم عن الحنث لثلاثاً تحتاجوا إلى التكفير، واللفظ محتمل للوجهين، إلا أن على هذا التقدير يكون مخصوصاً بقوله عليه السلام «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه»

ثم قال تعالى ﴿كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تشكرون﴾ والمعنى ظاهر، والكلام في لفظ لعل تقدم مراراً.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجِسٌ مِنْ  
عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل  
الشیطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من الأحكام المذكورة في هذا الموضع ، ووجه اتصاله بما قبله  
أنه تعالى قال فيما تقدم (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) الى قوله (وكلوا مما رزقكم الله حلالا  
طيبا) ثم لما كان من جملة الأمور المستطابة الخمر والميسر لاجرم أنه تعالى بين أنهما غير داخلين  
في المحلات ، بل في المحرمات .

واعلم أنا قد ذكرنا في سورة البقرة معنى الخمر والميسر وذكرنا معنى الأنصاب والأزلام في  
أول هذه السورة عند قوله (وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام) فن أراد الاستقصاء  
فعلیه بهذه المواضع .

وفي اشتقاق لفظ الخمر وجهان : الأول : سميت الخمر خمراً لأنها خامرت العقل ، أى خالطته  
فسترته ، والثاني : قال ابن الأعرابي : تركت فاختمت ، أى تغير ريحها ، والميسر هو قارم في  
الجزور ، والأنصاب هي آلهتهم التي نصبوها يعبدونها ، والأزلام سهام مكتوب عليها خير وشر .  
واعلم أنه تعالى وصف هذه الأقسام الأربعة بوصفين : الأول : قوله (رجس) والرجس في  
اللغة كل ما استقذر من عمل . يقال : رجس الرجل رجساً ورجس إذا عمل عملاً قبيحاً ، وأصله  
من الرجس بفتح الراء ، وهو شدة الصوت . يقال : سحب رجاس إذا كان شديد الصوت بالرع  
فكان الرجس هو العمل الذي يكون قوى الدرجة كامل الرتبة في القبح .

﴿الوصف الثاني﴾ قوله (من عمل الشيطان) وهذا أيضاً مكمل لكونه رجساً لأن الشيطان  
نجس خبيث لأنه كافر والكافر نجس لقوله (إنما المشركون نجس) والحديث لا يدعو إلا إلى  
الحديث لقوله (الحديث للخبيثين) وأيضاً كل ما أضيف إلى الشيطان فالمراد من تلك الاضافة المبالغة  
في كمال قبحه . قال تعالى (فذكره موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان) ثم انه تعالى لما  
وصف هذه الأربعة بهذين الوصفين قال (فاجتنبوه) أى كونوا جانبا منه ، والهاء عائدة إلى ماذا  
فيه وجهان : الأول : أنها عائدة إلى الرجس ، والرجس واقع على الأربعة المذكورة . فكان الأمر

إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ  
وَيَصُدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾

بالاجتناب متناولا للكل . الثاني : أنها عائدة إلى المضاف المحذوف ، كأنه قيل : إنما شأن الخمر والميسر أو تعاطيها أو ما أشبه ذلك ، ولذلك قال (رجس من عمل الشيطان) واعلم أنه تعالى لما أمر باجتناب هذه الأشياء ذكر فيها نوعين من المفسدة : فالأول : ما يتعلق بالدنيا وهو قوله .

(إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ)

واعلم انا نشرح وجه العداوة والبغضاء أولا في الخمر ثم في الميسر :

أما الخمر فاعلم أن الظاهر فيمن يشرب الخمر إنه يشربها مع جماعة ويكون غرضه من ذلك الشرب أن يستأنس برفقائه ويفرح بمحادثتهم ومكالمتهم ، فكان غرضه من ذلك الاجتماع تأكيد الألفة والمحبة إلا أن ذلك في الاغلب يتقلب الى الضد لأن الخمر يزيل العقل ، وإذا زال العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل ، وعند استيلائهما تحصل المنازعة بين أولئك الاصحاب ، وتلك المنازعة ربما أدت الى الضرب والقتل والمشافهة بالفحش ، وذلك يورث أشد العداوة والبغضاء ، فالشيطان يسول أن الاجتماع على الشرب يوجب تأكيد الألفة والمحبة ، وبالأخرة انقلب الامر وحصلت نهاية العداوة والبغضاء .

وأما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الاحجاف بأرباب الاموال ، لأن من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه عن رجاء أنه ربما صار غالبا فيه ، وقد يتفق أن لا يحصل له ذلك إلى أن لا يبقى له شيء من المال ، والى أن يقامر على لحيته وأهله وولده ، ولا شك أنه بعد ذلك يبقى فقيرا مسكينا ويصير من أعدى الاعداء لأولئك الذين كانوا غالبين له فظهر من هذا الوجه أن الخمر والميسر سيان عظيمان في إثارة العداوة والبغضاء بين الناس ، ولا شك أن شدة العداوة والبغضاء تقضي إلى أحوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن ، وكل ذلك مضاد لمصالح العالم .

فان قيل : لم جمع الخمر والميسر مع الانصاب والأزلام ثم أفردهما في آخر الآية .

قلنا : لأن هذه الآية خطاب مع المؤمنين بدليل أنه تعالى قال (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر وإظهار أن هذه الأربعة متقاربة في القبح والمفسدة ،

فلما كان المقصود من هذه الآية النهي عن الخمر والميسر وإنما ضم الانصاب والأزلام إلى الخمر والميسر تأكيداً لقبح الخمر والميسر ، لاجرم أفردهما في آخر الآية بالذكر .

﴿أما النوع الثاني﴾ من المفاسد الموجودة في الخمر والميسر : المفاسد المتعلقة بالدين ، وهو قوله تعالى ﴿ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة﴾ فنقول : إما أن شرب الخمر يمنع عن ذكر الله فظاهر ، لأن شرب الخمر يورث الطرب واللذة الجسدية ، والنفس إذا استغرقت في اللذات الجسدية غفلت عن ذكر الله تعالى ، وإما أن الميسر مانع عن ذكر الله وعن الصلاة فكذلك ، لأنه إن كان غالباً صار استغراقه في لذة الغلبة مانعاً من أن يخطر بباله شيء سواه ، ولا شك أن هذه الحالة مما تصدعن ذكر الله وعن الصلاة .

فان قيل : الآية صريحة في أن علة تحريم الخمر هي هذه المعاني ، ثم إن هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع أن التحريم ما كان حاصلًا وهذا يقدر في صحة هذا التعليل :

قلنا : هذا هو أحد الدلائل على أن تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدر في كونها علة .

ولما بين تعالى اشتغال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة في الدين .

قال تعالى ﴿فهل أتم منتهون﴾ روى أنه لما نزل قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأتم سكارى﴾ قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً ، فلما نزلت هذه الآية . قال عمر : اتيننا يارب .

واعلم أن هذا وإن كان استفهاماً في الظاهر إلا أن المراد منه هو النهي في الحقيقة ، وإنما حسن هذا المجاز لأنه تعالى ذم هذه الأفعال وأظهر قببحها للخطاب ، فلما استفهم بعد ذلك عن تركها لم يقدر الخطاب إلا على الإقرار بالترك ، فكأنه قيل له : أتفعله بعدما قد ظهر من قبحه ما قد ظهر فصار قوله ﴿فهل أتم منتهون﴾ جارياً مجرى تنصيص الله تعالى على وجوب الانتهاء مقرّونا باقرار المكلف بوجوب الانتهاء .

واعلم أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه : أحدها : تصدير الجملة بانما ، وذلك لأن هذه الكلمة للحصر ، فكأنه تعالى قال : لا رجس ولا شيء من عمل الشيطان إلا هذه الأربعة وثانها : أنه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الأوثان ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «شارب الخمر كعابد الوثن» وثالثها : أنه تعالى أمر بالاجتناب ، وظاهر الأمر للوجوب ، ورابعها : أنه قال (لعلكم تفلحون) جعل الاجتناب من الفلاح ، وإذا كان الاجتناب فلاحاً كان الإرتكاب خيبة ، وخامسها : أنه شرح أنواع المفاسد المتولدة منها في الدنيا والدين ، وهي وقوع التعادى والتباغض بين الخلق

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَبُوا أَمَّا عَلَى  
رَسُولِنَا الْبَلَّاغُ الْمُبِينُ «٩٢»

وحصول الاعراض عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة . وسادسها : قوله (فهل أتم منتهون) وهو من أبلغ ما يتهدى به كأنه قيل : قد تلى عليكم ما فيها من أنواع المفاسد والبائعات فهل أتم منتهون مع هذه الصوارف ؟ أم أتم على ما كنتم عليه حين لم توعظوا بهذه المواعظ . وسابعها : أنه تعالى قال بعد ذلك .

(وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا) فظاهاه أن المراد وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره من أمرهما بالاجتناب عن الخمر والميسر ، وقوله (واحذروا) أى احذروا عن مخالفتها في هذه التكليف . وثامنها : قوله

(فإن توليتم فاعلموا أتما على رسولنا البلاغ المبين) وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد في حق من خالف في هذا التكليف وأعرض فيه عن حكم الله ، وبيانه ، يعنى أنكم إن توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عهدة التبليغ والاعذار والانتذار ، فاما ما وراء ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف وأعرض عنه فذاك الى الله تعالى ، ولاشك أنه تهديد شديد ، فصار كل واحد من هذه الوجوه الثمانية دليلا قاهرا وبرهانا باهرا في تحريم الخمر .

واعلم أن من أنصف وترك الاعتساف علم أن هذه الآية نص صريح في أن كل مسكر حرام ، وذلك لأنه تعالى لما ذكر قوله (انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر) ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة) قال بعده (فهل أتم منتهون) فرتب النهي عن شرب الخمر على كون الخمر مشتملة على تلك المفاسد ، ومن المعلوم في بدائه العقول أن تلك المفاسد انما تولدت من كونها مؤثرة في السكر وهذا يفيد القطع بأن علة قوله (فهل أتم منتهون) هي كون الخمر مؤثرا في الاسكار ، واذا ثبت هذا وجب القطع بأن كل مسكر حرام ، ومن أحاط عقله بهذا التقدير وبقي مصرا على قوله فليس لعناده علاج ، والله أعلم

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا  
وَأَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يَجِبُ  
الْمُحْسِنِينَ «٩٣»

قوله تعالى ﴿ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و أحسنوا و الله يجب المحسنين﴾  
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أنه لما نزلت آية تحريم الخمر قالت الصحابة : ان اخواننا كانوا قد شربوا الخمر يوم أحد ثم قتلوا فكيف حالهم ، فنزلت هذه الآية والمعنى : لا إثم عليهم في ذلك لأنهم شربوها حال ما كانت محللة ، وهذه الآية مشابهة لقوله تعالى في نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى أنكم حين استقبلتم بيت المقدس فقد استقبلتموه بأمرى فلا أضيع ذلك ، كما قال (فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى)  
﴿المسألة الثانية﴾ الطعام فى الأغلب من اللغة خلاف الشراب ، فكذلك يجب أن يكون الطعم خلاف الشرب ، الا أن اسم الطعام قد يقع على المشروبات ، كما قال تعالى (ومن لم يطعمه فانه منى) وعلى هذا يجوز أن يكون قوله (جناح فيما طعموا) أى شربوا الخمر ، ويجوز أن يكون معنى الطعم راجعا إلى التلذذ بما يؤكل ويشرب ، وقد تقول العرب : تطعم تطعم أى ذق حتى تشهى و اذا كان معنى الكلمة راجعا إلى الذوق صلح للبا كقول والمشروب معا

﴿المسألة الثالثة﴾ زعم بعض الجهال أنه تعالى لما بين فى الخمر أنها محرمة عند ما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة ، بين فى هذه الآية أنه لا جناح على من طعمها إذالم يحصل معه شئ من تلك المفاسد ، بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى، والاحسان إلى الخلق . قالوا : ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم ، لأنه لو كان المراد ذلك لقال : ما كان جناح على الذين طعموا ، كما ذكر مثل ذلك فى آية تحويل القبلة فقال (وما كان الله ليضيع إيمانكم) ولكنه لم يقل ذلك ، بل قال (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح) إلى قوله (اذا ما اتقوا و آمنوا) ولا شك أن إذا للمستقبل لا للماضى

واعلم أن هذا القول مردود باجماع كل الأمة ، وقولهم : ان كلمة إذا للمستقبل لا للماضي  
 فاجابه ما روى أبو بكر الأصم : أنه لما نزل تحريم الخمر ، قال أبو بكر : يا رسول الله كيف  
 باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر و فعلوا القمار وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون  
 أن الله حرم الخمر وهم يطعمونها ، فأنزل الله هذه الآيات ، وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في  
 الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص .

( المسألة الرابعة ) أنه تعالى شرط لنفي الجناح حصول التقوى والايان مرتين وفي المرة الثالثة  
 حصول التقوى والاحسان واختلفوا في تفسير هذه المراتب الثلاث على وجوه : الأول : قال  
 الآكثرون : الأول : عمل الاتقاء : والثاني : دوام الاتقاء والثبات عليه : والثالث : اتقاء ظلم العباد  
 مع ضم الاحسان اليه .

( القول الثاني ) أن الأول اتقاء جميع المعاصي قبل نزول هذه الآية : والثاني : اتقاء الخمر والميسر  
 وما في هذا الآية . والثالث : اتقاء ما يحدث تحريمه بعد هذه الآية وهذا قول الأصم : القول الثالث :  
 اتقاء الكفر ثم الكبائر ثم الصغائر : القول الرابع : ما ذكره القفال رحمه الله تعالى قال : التقوى  
 الأولى عبارة عن الاتقاء من القدح في صحة النسخ وذلك لأن اليهود يقولون النسخ يدل على البداء  
 فأوجب على المؤمنين عند سماع تحريم الخمر بعد أن كانت مباحة أن يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة  
 والتقوى الثانية الاتيان بالعمل المطابق لهذه الآية وهي الاحتراز عن شرب الخمر والتقوى الثالثة  
 عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة في الاول والثانية ثم يضم إلى هذه التقوى الاحسان  
 إلى الخلق .

( والقول الخامس ) أن المقصود من هذا التكرير التأكيد والمبالغة في الحث على الايمان  
 والتقوى . فان قيل : لم شرط رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط الايمان والتقوى مع أن المعلوم  
 أن من لم يؤمن ومن لم يتق ثم تناول شيئاً من المباحات فانه لا جناح عليه في ذلك تناول ، بل عليه  
 جناح في ترك الايمان وفي ترك التقوى ، إلا أن ذلك لا يتعلق بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في  
 هذا المعرض غير جائز .

قلنا : ليس هذا للاشتراط بل لبيان أن أولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الآية كانوا على هذه  
 الصفة ثناء عليهم وحمداً لحوالهم في الايمان والتقوى والاحسان ، ومثاله أن يقال لك : هل على زيد  
 فيما فعل جناح ، وقد علمت أن ذلك الأمر مباح فتقول : ليس على أحد جناح في المباح إذا اتقى  
 المحارم . وكان مؤمناً محسناً تريد ان زيدا ان يبق مؤمناً محسناً فانه غير مؤاخذ بما فعل



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَلُونَكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ  
لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٩٤٠

ثم قال تعالى ﴿ والله يحب المحسنين ﴾ والمعنى أنه تعالى لما جعل الاحسان شرطا في نفي الجناح بين أن تأثير الاحسان ليس في نفي الجناح فقط ، بل وفي أن يحبه الله ، ولاشك أن هذه الدرجة أشرف الدرجات وأعلى المقامات ، وقد تقدم تفسير محبة الله تعالى لعباده

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا ليلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ﴾ اعلم أن هذا نوع آخر من الأحكام ، ووجه النظم انه تعالى كما قال ( لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك ، فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات ، وبين دخوله في المحرمات وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اللام في قوله ( ليلونكم الله ) لام القسم ، لأن اللام والنون قد يكونان جوابا للقسم ، وإذا ترك القسم جىء بهما دليلا على القسم

﴿ المسألة الثانية ﴾ الواو في قوله ( ليلونكم ) مفتوحة لالتقاء الساكنين

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ليلونكم أى ليختبرن طاعتكم من معصيتكم أى ليعاملنكم معاملة المختبر

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال مقاتل بن حيان : ابتلاه الله بالصيد وهم محرمون عام الحديدية حتى كانت الوحش والطيير تغشاهم في رحاهم ، فيقدرون على أخذها بالأيدي ، وصيدها بالرماح ، وما رأوا مثل ذلك قط ، فنهاهم الله عنها ابتلاء . قال الواحدي : الذى تناله الأيدي من الصيد ، الفراخ والبيض وصغار الوحش ، والذى تناله الرماح الكبار ، وقال بعضهم : هذا غير جائز ، لأن الصيد اسم للمتوحش الممتنع دون ما لم يمتنع

﴿ المسألة الخامسة ﴾ معنى التقليل والتصغير في قوله ( بشيء من الصيد ) أن يعلم أنه ليس بفتنة من الفتن العظام التى يكون التكليف فيها صعبا شاقا ، كالاتلاء بئذ الأرواح والأموال ، وإنما هو ابتلاء سهل ، فان الله تعالى امتحن أمة محمد صلى الله عليه وسلم بصيد البر كما امتحن بنى اسرائيل بصيد البحر ، وهو صيد السمك

﴿ المسألة السادسة ﴾ من في قوله ( من الصيد ) للتبويض من وجين : أحدهما : المراد صيد البر

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً  
فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ  
كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكُمْ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا  
سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ «٩٥»

دون البحر . والثاني : صيد الاحرام دون صيد الاحلال ، وقال الزجاج : يحتمل أن تكون للتبيين  
كقوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان)

(المسألة السابعة) أراد بالصيد المفعول ، بدليل قوله تعالى (تالله أيديكم ورماحكم) والصيد  
إذا كان بمعنى المصدر يكون حدثا ، وانما يوصف بنيل اليد والرماح ما كان عينا  
ثم قال تعالى (ليعلم الله من يخافه بالغيب) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أن هذا مجاز لانه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا في معناه فقيل نعمالمكم  
معاملة من يطلب أن يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف وقيل هذا على حذف المضاف  
والتقدير : ليعلم أولياء الله من يخافه بالغيب .

(المسألة الثانية) قوله بالغيب فيه وجهان : الأول : من يخافه حال إيمانه بالغيب كما ذكر  
ذلك في أول كتابه وهو قوله يؤمنون بالغيب . الثاني : من يخاف بالغيب أي يخافه باخلاص وتحقيق  
ولا يختلف الحال بسبب حضور أحد أو غيبته كما في حق المنافقين الذين إذا لقوا الذين آمنوا قالوا  
آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم .

(المسألة الثالثة) الباء في قوله بالغيب في محل النصب بالحال والمعنى من يخافه حال كونه غائبا  
عن رؤيته ومثل هذا قوله (من خشى الرحمن بالغيب . ويخشون ربهم بالغيب) وأما معنى الغيب  
فقد ذكرناه في قوله الذين يؤمنون بالغيب .

ثم قال تعالى (فن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم) والمراد عذاب الآخرة والتعزير في  
الدنيا قال ابن عباس : هذا العذاب هو أن يضرب بطنه وظهره ضربا وجيعا وينزع ثيابه . قال القفال :  
وهذا جائز لأن اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمي جلد الزانين عذابا فقال (وليشهد عذابهما  
طائفة) وقال (فعلين نصف ماعلى المحصنات من العذاب) وقال حاكيا عن سليمان في الهدهد :  
لأعذبه عذابا شديدا .

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد بالصيد قولان : الأول : أنه الذي توحش سواء كان ما كولا أو لم يكن ، فعلى هذا المحرم إذا قتل سباعا لا يؤكل لحمه ضمن ولا يجاوز به قيمة شاة ، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله ، وقال زفر : يجب بالغنا ما بلغ .

﴿والقول الثاني﴾ أن الصيد هو ما يؤكل لحمه ، فعلى هذا لا يجب الضمان البتة في قتل السبع ، وهو قول الشافعي رحمه الله وسلم أبو حنيفة رحمه الله أنه لا يجب الضمان في قتل الفواسق الخمس وفي قتل الذئب حجة الشافعي رحمه الله القرآن والخبر ، أما القرآن فهو أن الذي يحرم أكله ليس بصيد ، فوجب أن لا يضمن ، وإنما قلنا إنه ليس بصيد لأن الصيد ما يحل أكله لقوله تعالى بعد هذه الآية (أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما) فهذا يقتضى حل صيد البحر بالكلية ، وحل صيد البر خارج وقت الاحرام ، ثبت أن الصيد ما يحل أكله والسبع لا يحل أكله ، فوجب أن لا يكون صيدا ، وإذا ثبت أنه ليس بصيد وجب أن لا يكون مضمونا ، لأن الأصل عدم الضمان ، تركنا العمل به في ضمان الصيد بحكم هذه الآية ، فبقى فيما ليس بصيد على وفق الأصل ، وأما الخبر فهو الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام «خمس فواسق لا جناح على المحرم أن يقتلن في الحل والحرم الغراب والحدأة والحية والعقرب والكلب العقور» وفي رواية أخرى : والسبع الضارى ، والاستدلال به من وجوه : أحدها : أن قوله : والسبع الضارى نص في المسألة ، وثانيها : أنه عليه السلام وصفها بكونها فواسق ثم حكى بحل قتلها ، والحكم المذكور عقيب الوصف المناسب مشعر بكون الحكم معللا بذلك الوصف ، وهذا يدل على أن كونها فواسق علة لحل قتلها ، ولا معنى لكونها فواسق إلا كونها مؤذية ، وصفة الايذاء في السباع أقوى فوجب جواز قتلها ، وثالثها : أن الشارع خصها باباحة القتل ، وإنما خصها بهذا الحكم لاختصاصها بمزيد الايذاء ، وصفة الايذاء في السباع أتم ، فوجب القول بجواز قتلها . وإذا ثبت جواز قتلها وجب أن لا تكون مضمونة لما بيناه في الدليل الأول .

حجة أبي حنيفة رحمه الله : أن السبع صيد فيدخل تحت قوله (لا تقتلوا الصيد وأتم حرم) وإنما قلنا إنه صيد لقول الشاعر :

ليث تربي رية فاصطيدا

ولقول علي عليه السلام :

صيد الملوك أرانب وثعالب وإذا ركبت فصيدي الأبطال

والجواب : قد بينا بدلالة الآية أن ما يحرم أكله ليس بصيد ، وذلك لا يعارضه شعر مجهول ، وأما شعر علي عليه السلام فغير وارد ، لأن عندنا الثعلب حلال .

(المسألة الثانية) حرم جمع حرام ، وفيه ثلاثة أقوال : الأول : قيل حرم أى محرمون بالحج . وقيل : وقد دخلتم الحرم ، وقيل : هما مرادان بالآية ، وهل يدخل فيه المحرم بالعمرة فيه خلاف .

(المسألة الثالثة) قوله (لا تقتلوا) يفيد المنع من القتل ابتداء ، والمنع منه تسيبا ، فليس له أن يتعرض الى الصيد مادام محرما لا بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب والطيور سواء كان الصيد صيدا للحل أو صيد الحرم ، وأما الحلال فله أن يتصيد في الحل وليس له أن يتصيد في الحرم ، وإذا قلنا وأتم حرم يتناول الامرين أعنى من كان محرما ومن كان داخلا في الحرم كانت الآية دالة على كل هذه الاحكام .

ثم قال تعالى ﴿ومن قتله منكم متعمدا جزاء مثل ما قتل من النعم﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحمزة والكسائي جزاء بالتنون ، ومثل بالرفع والمعنى فعلية جزاء بمائل للمقتول من الصيد فمثل مرفوع لأنه صفة لقوله (جزاء) قال ولا ينبغي اضافة جزاء الى المثل . ألا ترى أنه ليس عليه جزاء مثل ما قتل ، في الحقيقة إنما عليه جزاء المقتول لا جزاء مثل المقتول الذي لم يقتله وقوله تعالى (من النعم) يجوز أن يكون صفة للنكرة التي هي جزاء ، والمعنى جزاء من النعم فمثل ما قتل ، وأما سائر القراء فهم قرؤا جزاء مثل على اضافة الجزاء الى المثل وقالوا : إنه وان كان الواجب عليه جزاء المقتول لا جزاء مثله فانهم يقولون : أنا أكرم مثلك يريدون أنا أكرمك ونظيره قوله (ليس كمثل شيء) والتقدير : ليس هو كشيء ، وقال (أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات) والتقدير : كمن هو في الظلمات وفيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى جزاء مثل ما قتل من النعم كقولك خاتم فضة أى خاتم من فضة .

(المسألة الثانية) قال سعيد بن جبير : المحرم إذا قتل الصيد خطأ لا يلزمه شيء وهو قول داود وقال جمهور الفقهاء : يلزمه الضمان سواء قتل عمدا أو خطأ حجة داود أن قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمدا) مذكور في معرض الشرط ، وعند عدم الشرط يلزم عدم المشروط فوجب أن لا يجب الجزاء عند فقدان العمدية قال : والذي يؤكد هذا أنه تعالى قال في آخر الآية (ومن عاد فينتقم الله منه) والانتقام إنما يكون في العمد دون الخطأ وقوله (ومن عاد) المراد منه ومن عاد الى ما تقدم ذكره ، وهذا يقتضى أن الذي تقدم ذكره من القتل الموجب للجزاء هو العمد لا الخطأ وحجة الجمهور قوله تعالى (وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما) ولما كان ذلك حراما بالاحرام صار فعله محظورا بالاحرام فلا يسقط حكمه بالخطأ والجهل كما في حلق الرأس وبإ في ضمان مال المسلم فانه لما ثبتت الحرمة لحق المالك لم يتبدل ذلك بكونه خطأ أو عمدا فكذا ههنا وأيضا

يحتجون بقوله عليه السلام في الضبع كبش اذا قتلته المحرم ، وقول الصحابة في الظبي شاة ، وليس فيه ذكر العمد .

أجاب داود بأن نص القرآن خير من خبر الواحد . وقول الصحابي والقياس .

(المسألة الثالثة) ظاهر الآية يدل على أنه يجب أن يكون جزاء الصيد مثل المقتول ، إلا أنهم اختلفوا في المثل ، فقال الشافعي ومحمد بن الحسن : الصيد ضربان : منه ماله مثل ، ومنه مالا مثل له ، فماله مثل يضمن بمثله من النعم ، وما لا مثل له يضمن بالقيمة . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : المثل الواجب هو القيمة .

وحجة الشافعي : القرآن ، والخبر ، والاجماع ، والقياس . أما القرآن فقوله تعالى (ومن قتل منكم متعمداً جزاء مثل ما قتل من النعم) والاستدلال به من وجوه أربعة : الأول : أن جماعة من القراء قرؤا (جزاء) بالتونين ، ومعناه : جزاء من النعم مماثل لما قتل ، فمن قال إنه مثله في القيمة فقد خالف النص ، وثانيتها : أن قوماً آخرين قرؤا (جزاء مثل ما قتل) بالاضافة ، والتقدير : جزاء ما قتل من النعم ، أي جزاء مثل ما قتل يجب أن يكون من النعم ، فمن لم يوجهه فقد خالف النص ، وثالثها : قراءة ابن مسعود (جزاؤه مثل ما قتل من النعم) وذلك صريح فيما قلناه ، ورابعها : أن قوله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة) صريح في أن ذلك الجزاء الذي يحكم به ذوا عدل منهم ، يجب أن يكون هدياً بالغ الكعبة .  
فان قيل : انه يشرى بتلك القيمة هذا الهدى .

قلنا : النص صريح في أن ذلك الشيء الذي يحكم به ذوا عدل يجب أن يكون هدياً وأتم يقولون : الواجب هو القيمة ، ثم إنه يكون بالخيار إن شاء اشترى بها هدياً يهدي إلى الكعبة وإن شاء لم يفعل ، فكان ذلك على خلاف النص ، وأما الخبر : فاروى جابر بن عبد الله أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع ، أصيد هو ؟ فقال نعم ، وفيه كبش اذا أخذه المحرم ، وهذا نص صريح . وأما الاجماع : فهو أن الشافعي رحمه الله قال : تظاهرت الروايات عن علي وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر في بلدان مختلفة وأزمان شتى : أنهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من النعم ، فحكموا في النعامة بيدته ، وفي حمار الوحش ببقرة ، وفي الضبع بكبش ، وفي الغزال بعنز ، وفي الظبي بشاة ، وفي الأرنب بجفرة ، وفي رواية بعناق ، وفي الضب بسخلة ، وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على أنهم نظروا الى أقرب الاشياء شها بالصيد من النعم لا بالقيمة ولو حكموا بالقيمة لاختلف باختلاف الاسعار والظبي هو الغزال الكبير الذكر والغزال هو

الاثني واليربوع هو الفأرة الكبيرة تكون في الصحراء، والجفرة الاثني من أولاد المعز اذا انفصلت عن أمها والذكر جفر والعناق الاثني من أولاد المعز إذا قويت قبل تمام الحول . وأما القياس فهو أن المقصود من الضمان جزاء المالك ولاشك أن المائلة كلما كانت أتم كان الجزاء أتم فكان الايجاب أولى . حجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى : لانزاع أن الصيد المقتول اذا لم يكن له مثل فانه يضمن بالقيمة فكان المراد بالمثل في قوله (جزاء مثل ما قتل من النعم) هو القيمة في هذه الصورة ، فوجب أن يكون في سائر الصور كذلك لأن اللفظ الواحد لا يجوز حمله الا على المعنى الواحد .

والجواب : أن حقيقة المائلة أمر معلوم والشارع أوجب رعاية المائلة فوجب رعايتها بأقصى الامكان فان أمكنت رعايتها في الصورة ووجب ذلك وان لم يكن رعايتها الا بالقيمة ووجب الاكتفاء بها للضرورة .

(المسألة الرابعة) جماعة محرمون قتلوا صيدا . قال الشافعي رحمه الله : لا يجب عليهم الاجزاء واحدا ، وهو قول أحمد واسحق ، وقال أبو حنيفة ومالك والثوري رحمهم الله : يجب على كل واحد منهم جزاء واحد . حجة الشافعي رحمه الله : أن الآية دلت على وجوب المثل ، ومثل الواحد واحد وأكده ههنا بما روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال بمثل قولنا : حجة أبي حنيفة رحمه الله أن كل واحد منهم قاتل فوجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل ، بيان الأول أن جماعة لو حلف كل واحد منهم أن لا يقتل صيدا فقتلوا صيدا واحدا لزم كل واحد منهم كفارة ، وكذلك القصاص المتعلق بالقتل يجب على جماعة يقتلون واحدا ، وإذا ثبت أن كل واحد منهم قاتل ووجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل لقوله تعالى (ومن قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم) فقوله (ومن قتل منكم متعمدا) صيغة عموم فيتناول كل القاتلين . أجاب الشافعي رحمه الله : بأن القتل شيء واحد فيمتنع حصوله بتمامه بأكثر من فاعل واحد فاذا اجتمعوا حصل بمجموع أفعالهم قتل واحد واذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهم قاتلا في الحقيقة وإذا ثبت أن كل واحد منهم ليس بقاتل لم يدخل تحت هذه الآية وأما قتل الجماعة بالواحد فذاك ثبت على سبيل التعبد وكذا القول في إيجاب الكفارات المتعدده .

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله : المحرم إذا دل غيره على صيد ، فقتله المدلول عليه لم يضمن الدال الجزاء ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : يضمن حجة الشافعي أن وجوب الجزاء معلق بالقتل في هذه الآية والدلالة ليست بقتل فوجب أن لا يجب الضمان ولأنه بدل المتلف فلا يجب بالدلالة ككفارة القتل والدية ، وكذلك على مال المسلم . حجة أبي حنيفة رحمه الله . أنه سئل عن هذه

المسألة فشاور عبد الرحمن بن عوف فاجمعا على أن عليه الجزاء وعن ابن عباس أنه أوجب الجزاء على الدال ، أجاب الشافعي رحمه الله : بأن نص القرآن خير من أثر بعض الصحابة .

(المسألة السادسة) قال الشافعي رحمه الله : ان جرح ظلياً فنقص من قيمته العشر فعليه عشر قيمة الشاة ، وقال داود لا يضمن البتة سوى القتل ، وقال المزني عليه شاة . حجة داود أن الآية دالة على أن شرط وجوب الجزاء هو القتل ، فاذا لم يوجد القتل : وجب أن لا يجب الجزاء البتة ، وجوابه أن المعلق على القتل ، وجوب مثل المقتول ، وعندنا أن هذا لا يجب عند عدم القتل : فسقط قوله .

(المسألة السابعة) إذا رمى من الحل : والصيد في الحل ، فر في السهم طائفة من الحرم ، قال الشافعي رحمه الله : يحرم وعليه الجزاء ، وقال أبو حنيفة : لا يحرم . حجة الشافعي : أن سبب الذبح مركب من أجزاء ، بعضها مباح وبعضها محرم ، وهو المرور في الحرم ، وما اجتمع الحرم والحلال الا وغلب الحرام الحلال ، لاسيما في الذبح الذي الأصل فيه الحرمة . وحجة أبي حنيفة رضى الله عنه : أن قوله تعالى (لا تقتلوا الصيد وأتم حرم) نهى له عن الاصطياد حال كونه في الحرم ، فلما لم يوجد واحد من هذين الأمرين وجب أن لا تحصل الحرمة .

(المسألة الثامنة) الحلال إذا اصطاد صيداً وأدخله الحرم لزمه الإرسال فان ذبحه حرم ولزمه الجزاء وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله ، وقال الشافعي رحمه الله يحل ، وليس عليه ضمان . حجة الشافعي : قوله تعالى (أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد وأتم حرم) وحجة أبي حنيفة قوله تعالى (لا تقتلوا الصيد وأتم حرم) نهى عن قتل الصيد حال كونه محرماً ، وهذا يتناول الصيد الذي اصطاده في الحل ، والذي اصطاده في الحرم .

(المسألة التاسعة) إذا قتل المحرم صيداً وأدى جزاءه ، ثم قتل صيداً آخر لزمه جزاء آخر ، وقال داود : لا يجب حجة الجمهور : أن قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمداً جزاء مثل ماقتل من النعم) ظاهره يقتضى أن علة وجوب الجزاء هو القتل ، فوجب أن يتكرر الحكم عند تكرار العلة . فان قيل : إذا قال الرجل لنسائه ، من دخل منكن الدار فهي طالق . فدخلت واحدة مرتين لم يقع إلا طلاق واحد .

قلنا : الفرق أن القتل علة لوجوب الجزاء ، فيلزم تكرار الحكم عند تكرار العلة . أما ههنا : دخول الدار شرط لوقوع الطلاق ، فلم يلزم تكرار الحكم عند تكرار الشرط . حجة داود : قوله تعالى (ومن عاد فينتقم الله منه) جعل جزاء العائد الانتقام لا الكفارة .

﴿المسألة العاشرة﴾ قال الشافعي رحمه الله : إذا أصاب صيداً أعور أو مكسور اليد أو الرجل فذاه بمنله ، والصحيح أحب إلى ، وعلى هذا الكبير أولى من الصغير ، ويفدى الذكر بالذكر ، والآثي بالآثي ، والاولى أن لا يغير ، لأن نص القرآن إيجاب المثل ، والآثي وإن كانت أفضل من الذكر من حيث أنها تلد ، فالذكر أفضل من الآثي لأن لحمه أطيب وصورته أحسن .

ثم قال تعالى ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : يريد يحكم في جزاء الصيد رجلان صالحان ذوا عدل منكم أي من أهل ملتكم ودينكم فقيهان عدلان فينظران إلى أشبه الأشباه به من النعم فيحكمان به ، واحتج به من نصر قول أبي حنيفة رحمه الله في إيجاب القيمة ، فقال : التقويم هو المحتاج إلى النظر والاجتهاد ، وأما الحلقة والصورة ، فظاهرة مشاهدة لا يحتاج فيها إلى الاجتهاد .

وجوابه : أن وجوه المشابهة بين النعم وبين الصيد مختلفة وكثيرة ، فلا بد من الاجتهاد في تمييز الأقوى من الأضعف ، والذي يدل على صحة ما ذكرنا ، أنه قال ميمون بن مهران : جاء أعرابي إلى أبي بكر رضي الله عنه ، فقال : إني أصبت من الصيد كذا وكذا ، فسأل أبو بكر رضي الله عنه أي ابن كعب ، فقال الأعرابي : أيتك أسألك ، وأنت تسأل غيرك ، فقال أبو بكر رضي الله عنه وما أنكرت من ذلك ، قال الله تعالى ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ فشاورت صاحبي ، فإذا اتفقنا على شيء أمرناك به ، وعن قبيصة بن جابر : أنه حين كان محرماً ضرب ظلياً فمات ، فسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وكان بجانبه عبد الرحمن بن عوف ، فقال عمر لعبد الرحمن : ماترى ؟ قال : عليه شاة . قال : وأنا أرى ذلك ، فقال : اذهب فاهد شاة . قال قبيصة : فخرجت إلى صاحبي وقلت له إن أمير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سأله غيره . قال : فجاجني عمر وعلائي بالدره ، وقال : أقتل في الحرم وتسفه الحكم ، قال الله تعالى ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ فأنا عمر ، وهذا عبد الرحمن بن عوف

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعي رحمه الله : الذي له مثل ضربان فما حكمت فيه الصحابة يحكم لا يعدل عنه إلى غيره ، لأنهم شاهدوا التنزيل ، وحضروا التأويل ، وما لم يحكم فيه الصحابة يرجع فيه إلى اجتهاد عدلين ، فينظران إلى الأجناس الثلاثة من الأنعام فكل ما كان أقرب شهاباً به يوجبانه وقال مالك : يجب التحكيم فيما حكمت به الصحابة ، وفيما لم تحكم به . حجة الشافعي رحمه الله . الآية دلت على أنه يجب أن يحكم به ذوا عدل ، فإذا حكم به اثنان من الصحابة ، فقد دخل تحت الآية ، ثم ذاك أولى لما ذكرنا أنهم شاهدوا التنزيل ، وحضروا التأويل

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعي رحمه الله : يجوز أن يكون القاتل أحد العدلين إذا كان خطأ



فيه ، فان تعمد لا يجوز ، لأنه يفسق به ، وقال مالك : لا يجوز كما في تقويم المتلفات . حجة الشافعي رحمه الله : أنه تعالى أوجب أن يحكم به ذوا عدل ، وإذا صدر عنه القتل خطأ كان عدلا ، فإذا حكم به هو وغيره فقد حكم به ذوا عدل ، وأيضا روى أن بعض الصحابة أوطأ فرسه ظيبا ، فسأل عمر عنه ، فقال عمر : احكم ، فقال : أنت عدل يا أمير المؤمنين فاحكم ، فقال عمر رضئ الله عنه : إنما أمرتك أن تحكم . وما أمرتك أن تزكيني ، فقال : أرى فيه جديا جمع الماء والشجر ، فقال : افعل ما ترى ، وعلى هذا التقدير قال أصحابنا : يجوز أن يكونا قاتلين

(المسألة الرابعة) لو حكم عدلان بمثل ، وحكم عدلان آخران بمثل آخر . وفيه وجهان : أحدهما :

يتخير ، والثاني : يأخذ بالأغلظ

(المسألة الخامسة) قال بعض مثبتي القياس : دلت الآية على أن العمل بالقياس والاجتهاد جائز لأنه تعالى فوض تعيين المثل إلى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف لأنه لا شك أن الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيرة . منها : الاجتهاد في القبلة ، ومنها : العمل بشهادة الشاهدين ومنها : العمل بتقويم المقومين في قيم المتلفات وأروش الجنايات ، ومنها : العمل بتحكيم الحكام في تعيين مثل المصيد المقتول ، كما في هذه الآية ، ومنها : عمل العامى بالفتوى ، ومنها : العمل بالظن في مصالح الدنيا . لإلأنا نقول : إن ادعيتم أن تشييه صورة شرعية بصورة شرعية في الحكم الشرعي هو عين هذه المسائل التي عددناها فذلك باطل في بديهته العقل ، وإن سلمتم المغايرة لم يلزم ، من كون الظن حجة في تلك الصور ، كونه حجة في مسألة القياس ، إلا إذا قسنا هذه المسألة على تلك المسائل وذلك يقتضى إثبات القياس بالقياس ، وهو باطل . وأيضا فالفرق ظاهر بين البابين ، لأن في جميع الصور المذكورة الحكم إنما ثبت في حق شخص واحد في زمان واحد في واقعة واحدة . وأما الحكم الثابت بالقياس فإنه شرع عام في حق جميع المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على أحكام الأشخاص الجزئية متعذر . وأما التنصيص على الأحكام الكلية والشرائع العامة الباقية إلى آخر الدهر غير متعذر ، فظهر الفرق والله أعلم .

ثم قال تعالى (هدياً بالغ الكعبة) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية وجهان : الأول : أن المعنى يحكان به هدياً يساق إلى الكعبة فينحر هناك ،

وهذا يؤيد قول من أوجب المثل من طريق الخلقة لأنه تعالى ، لم يقل يحكان به شيئا يشتري به هدى وإنما قال يحكان به هدياً وهذا صريح في أنهما يحكان بالهدى لا غير . الثاني : أن يكون المعنى يحكان به شيئا يشتري به ما يكون هدياً ، وهذا بعيد عن ظاهر اللفظ ، والحق هو الأول . وقوله هدياً نصب على الحال من

الكناية في قوله به والتقدير يحكم بذلك المثل شاة أو بقرة أو بدنة فالضمير في قوله به عائد إلى المثل والهدى حال منه ، وعند التفتن لهدى الاعتبارين فمن الذى يرتاب في أن الواجب هو المثل من طريق الحلقة والله أعلم .

(المسألة الثانية) قوله (بالغ الكعبة) صفة لقوله (هديا) لأن إضافته غير حقيقية ، تقديره بالغ الكعبة لكن التنوين قد حذف استخفاً ومثله عارض بمطرنا .

(المسألة الثالثة) سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربعها ، والعرب تسمى كل بيت مربع كعبة والكعبة إنما أريد بها كل الحرم لأن الذبح والنحر لا يقعان في الكعبة ولا عندها ملازقها ونظير هذه الآية قوله (ثم محلها إلى البيت العتيق)

(المسألة الرابعة) معنى بلوغه الكعبة ، أن يذبح بالحرم فإن دفع مثل الصيد المقتول إلى الفقراء حيا لم يجوز بل يجب عليه ذبحه في الحرم ، وإذا ذبحه في الحرم قال الشافعي رحمه الله : يجب عليه أن يتصدق به في الحرم أيضا . وقال أبو حنيفة رحمه الله : له أن يتصدق به حيث شاء ، وسلم الشافعي أن له أن يصوم حيث شاء ، لأنه لا منفعة فيه لمساكين الحرم .

حجة الشافعي : أن نفس الذبح إيلام ، فلا يجوز أن يكون قربة ، بل القربة هي إيصال اللحم إلى الفقراء ، فقوله (هديا بالغ الكعبة) يوجب إيصال تلك الهدية إلى أهل الحرم والكعبة . وحجة أبي حنيفة رحمه الله : أنها لما وصلت إلى الكعبة فقد صارت هدياً بالغ الكعبة ، فوجب أن يخرج عن العهدة .

ثم قال تعالى ﴿أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وابن عامر أو كفارة طعام على إضافة الكفارة إلى الطعام ، والباقون أو كفارة بالرفع والتنوين طعام بالرفع من غير التنوين ، أما وجه القراءة الأولى : فهي أنه تعالى لما خير المكلف بين ثلاثة أشياء : الهدى ، والصيام ، والطعام ، حسنت الإضافة ، فكأنه قيل (كفارة طعام) لا كفارة هدى ، ولا كفارة صيام ، فاستقامت الإضافة لكون الكفارة من هذه الأشياء ، ، وأما وجه قراءة من قرأ (أو كفارة) بالتنوين ، فهو أنه عطف على قوله فجزاء وطعام مساكين عطف بيان ، لأن الطعام هو الكفارة ولم تضاف الكفارة إلى الطعام ، لأن الكفارة ليست للطعام ، وإنما الكفارة لقتل الصيد .

(المسألة الثانية) قال الشافعي ومالك وأبو حنيفة رحمهم الله : كلمة أو في هذه الآية للتخيير ، وقال أحمد : وزفرانها للترتيب .

حجة الأولين ان كلمة «أو» في أصل اللغة للتخيير ، والقول بأنها للترتيب ترك للظاهر .  
حجة الباين : أن كلمة «أو» قد تجيء للمعنى للتخيير ، كما في قوله تعالى (أن يقتلوا أو يصلبوا  
أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف) فان المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الأحكام بحالة  
معينة ، فثبت أن هذا اللفظ يحتمل الترتيب ، فنقول : والدليل دل على أن المراد هو الترتيب ، لأن  
الواجب ههنا شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله (لينوق وبال أمره ومن عاد فينتقم الله منه)  
والتخيير يناقئ التغليظ .

والجواب : أن إخراج المثل ليس أقوى عقوبة من إخراج الطعام ، فالتخيير لا يقدر في القدر  
الحاصل من العقوبة في إيجاب المثل .

(المسألة الثالثة) اذا قتل صيداً له مثل قال الشافعي رحمه الله : هو مخير بين ثلاثة اشياء :  
ان شاء أخرج المثل ، وان شاء قوم المثل بدراهم ، ويشترى بها طعاما ويتصدق به ، وان شاء صام ،  
وأما الصيد الذي لا مثل له ، فهو مخير فيه بين شيئين ، بين أن يقوم الصيد بالدراهم ويشترى بتلك  
الدراهم طعاما ويتصدق به ، وبين أن يصوم ، فعلى ما ذكرنا الصيد الذي له مثل إنما يشتري الطعام  
بقيمة مثله . وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله : إنما يشتري الطعام بقيمته ، حجة الشافعي أن  
المثل من النعم هو الجزاء والطعام بناء عليه فيعدل به كما يعدل عن الصوم بالطعام ، وأيضا تقويم  
مثل الصيد أدخل في الضبط من تقويم نفس الصيد ، وحجة أبي حنيفة رحمه الله : أن مثل المتلف  
إذا وجب اعتبر بالمتلف لا بغيره ما أمكن ، والطعام إنما وجب مثلاً للتلّف فوجب أن يقدر به  
(المسألة الرابعة) اختلفوا في موضع التقويم : فقال أكثر الفقهاء : إنما يقوم في المكان  
الذي قتل الصيد فيه . وقال الشعبي : يقوم بمكة بشمن مكة لأنه يكفر بها .

(المسألة الخامسة) قال الفراء : العدل ما عادل الشيء من غير جنسه ، والعدل المثل ، تقول  
عندي عدل غلامك أو شاتك إذا كان عندك غلام يعدل غلاماً أو شاة تعدل شاة ، أما إذا أردت  
قيمه من غير جنسه نصبت العين فقلت عدل . وقال أبو الهيثم : العدل المثل ، والعدل القيمة ،  
والعدل اسم حمل معدول بحمل آخر مسوى به ، والعدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه .  
وقال الزجاج وابن الاعرابي : العدل والعدل سواء وقوله صياما نصب على التمييز ، كما تقول عندي  
رطلان عسلا ، أو ملاء بيت قنا ، والأصل فيه إدخال حرف من فيه ، فإن لم يذكر نصبته . تقول :  
رطلان من العسل وعدل ذلك من الصيام .

(المسألة السادسة) مذهب الشافعي رضي الله عنه : انه يصوم لكل مد يوماً وهو قول عطاء

ومذهب أبي حنيفة رحمه الله انه يصوم لكل نصف صاع يوما ، والاصل في هذه المسألة أنهما توافقا على ان الصوم مقدر بطعام يوم ، إلا أن طعام اليوم عند الشافعي مقدر بالمد ، وعند أبي حنيفة رحمه الله مقدر بنصف صاع على ما ذكرناه في كفارة اليمين .

(المسألة السابعة) زعم جمهور الفقهاء أن الخيار في تعيين أحد هذه الثلاثة إلى قاتل الصيد . وقال محمد بن الحسن رحمه الله إلى الحكمين : حجة الجمهور انه تعالى أوجب على قاتل الصيد أحد هذه الثلاثة على التخيير ، فوجب أن يكون قاتل الصيد مخيرا بين أيها شاء ، وحجة محمد رحمه الله أنه تعالى جعل الخيار إلى الحكمين فقال (يحكم به ذوا عدل منكم هديا) أى كذا وكذا . وجوابنا : أن تأويل الآية (جزاء مثل ما قتل من النعم . أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما) وأما الذى يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل ، إما فى القيمة أو فى الخلقة ،

ثم قال تعالى (ليذوق وبال أمره) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) الوبال فى اللغة : عبارة عما فيه من الثقل والمكروه . يقال : مرعى وويل اذا كان فيه وخامة ، وماء وويل اذا لم يستمر ، أو الطعام الويل الذى يثقل على المعدة فلا ينهضم ، قال تعالى (فأخذناه أخذاً ويلا) أى ثقيلًا .

(المسألة الثانية) إنما سمي الله تعالى ذلك وبالاً لانه خيره بين ثلاثة أشياء : اثنان منها توجب تنقيص المال ، وهو تقييل على الطبع ، وهما الجزاء بالمثل والاطعام ، والثالث : يوجب إيلام البدن وهو الصوم ، وذلك أيضا تقييل على الطبع ، والمعنى : أنه تعالى أوجب على قاتل الصيد أحد هذه الأشياء التى كل واحد منها تقييل على الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد فى الحرم وفى حال الاحرام .

ثم قال تعالى (عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام)

وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) فى الآية وجهان : الأول : عفا الله عما مضى فى الجاهلية وعما سلف قبل التحريم فى الاسلام .

(القول الثانى) وهو قول من لا يوجب الجزاء إلا فى المرة الأولى ، أما فى المرة الثانية فانه لا يوجب الجزاء عليه . ويقول انه أعظم من أن يكفره التصديق بالجزاء ، فعلى هذا المراد : عفا الله عما سلف فى المرة الأولى بسبب أداء الجزاء ، ومن عاد اليه مرة ثانية فلا كفارة لجرمه بل ينتقم الله منه . وحجة هذا القول : أن القاء فى قوله (فينتقم الله منه) فاء الجزاء ، والجزاء هو الكافي ،

أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ  
صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرَمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ «٩٦»

فهذا يقتضى أن هذا الانتقام كاف في هذا الذنب ، وكونه كافيا يمنع من وجوب شئ آخر ، وذلك يقتضى أن لا يجب الجزاء عليه .

(المسألة الثانية) قال سيدي في قوله (ومن عاد فينتقم الله منه) وفي قوله (ومن كفر فأمتعه قليلا) وفي قوله (فمن يؤمن بربه فلا يخاف) أن في هذه الآيات إضمارا مقدرًا والتقدير: ومن عاد فهو ينتقم الله منه ، ومن كفر فأنا أمتعه ، ومن يؤمن بربه فهو لا يخاف ، وبالجملة فلا بد من إضمار مبتدأ يصير ذلك الفعل خبرا عنه ، والدليل عليه : أن الفعل يصير بنفسه جزاء ، فلا حاجة إلى إدخال حرف الجزاء عليه فيصير إدخال حرف الفاء على الفعل لغوا أما إذا أضمرنا المبتدأ احتجنا إلى ادخال حرف الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا تصير الفاء لغوا والله أعلم .

قوله تعالى ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) المراد بالصيد المصيد ، وجملة ما يصاد من البحر ثلاثة أجناس ، الحيتان وجميع أنواعها حلال ، والضفادع وجميع أنواعها حرام ، واختلفوا فيما سوى هذين . فقال أبو حنيفة رحمه الله أنه حرام . وقال ابن أبي ليلى : والأكثر أن حلال ، وتمسكوا فيه بعموم هذه الآية ، والمراد بالبحر جميع المياه والأنهار .

(المسألة الثانية) أنه تعالى عطف طعام البحر على صيده والعطف يقتضى المغايرة وذكرها فيه وجوها : الأول : وهو الاحسن ما ذكره أبو بكر الصديق رضي الله عنه : أن الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته والطعام ما يوجد مما لفظه البحر أو نضب عنه الماء من غير معالجة في أخذه هذا هو الأصح مما قيل في هذا الموضوع .

(والوجه الثاني) أن صيد البحر هو الطرى ، وأما طعام البحر فهو الذى جعل مملحا ، لأنه لما صار عتيقا سقط اسم الصيد عنه ، وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب ومقاتل والنخعي وهو ضعيف لأن الذى سار مالحا فقد كان طريا وصيدا في أول الأمر فيلزم التكرار . والثالث : أن الاصطياد قد يكون للأكل وقد يكون لغيره مثل اصطياد الصدف لاجل اللؤلؤ ، واصطياد بعض الحيوانات البحرية لاجل عظامها واسنانها فقد حصل التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الأكل من طعام البحر والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله: السمكة الطافية في البحر حلاله. وقال أبو حنيفة رحمه الله محرمة: حجة الشافعي القرآن والخبر، أما القرآن فهو أنه يمكن أكله فيكون طعاما فوجب أن يحل لقوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وأما الخبر فقوله عليه السلام في البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»

(المسألة الرابعة) قوله وللسيارة يعني أحل لكم صيد البحر للبقيم والمسافر، فالطري للبقيم، والمالح للمسافر.

(المسألة الخامسة) في انتصاب قوله متاعا لكم، وجهان: الأول: قال الزجاج انتصب لكونه مصدرا مؤكدا إلا أنه لما قيل: أحل لكم كان دليلا على أنه منعم به، كما أنه لما قيل (حرمت عليكم أمهاتكم) كان دليلا على أنه كتب عليهم ذلك. فقال كتاب الله عليكم. الثاني: قال صاحب الكشاف: انتصب لكونه مفعولا له، أي أحل لكم تمتعا لكم.

ثم قال تعالى (وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما)

وفيه مسائل

(المسألة الأولى) أنه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة مواضع من هذه السورة من قوله (غير محلي الصيد وأنتم حرم) إلى قوله (وإذا حللتم فاصطادوا) ومن قوله (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) إلى قوله (وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما)

(المسألة الثانية) صيد البحر هو الذي لا يعيش إلا في الماء، أما الذي لا يعيش إلا في البر والذي يمكنه أن يعيش في البر تارة وفي البحر أخرى فذلك كله صيد البر، فعلى هذا السلحفاة، والسرطان، والضفدع، وطير الماء. كل ذلك من صيد البر، ويجب على قاتله الجزاء.

(المسألة الثالثة) اتفق المسلمون على أن المحرم يحرم عليه الصيد، واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحل للمحرم فيه أربعة أقوال: الأول: وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس، وذكره الثوري وسمح أنه يحرم عليه بكل حال، وعولوا فيه على قوله (وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما) وذلك لأن صيد البر يدخل فيه ما اصطاده المحرم وما اصطاده الحلال، وكل ذلك صيد البر، وروى أبو داود في سننه عن حميد الطويل عن سمح بن عبد الله ابن الحرث عن أبيه قال: كان الحرث خليفة عثمان على الطائف فضع لعثمان طعاما وصنع فيه الحجل واليعاقب ولحوم الوحش فبعث إلى علي بن أبي طالب عليه السلام بخامه الرسول بخاء فقالوا له كل فقال علي: أطعمونا قوتا حلالا فإنا حرم، ثم قال علي عليه السلام أشد الله من كان

جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ  
وَالْقِلَابِدَ ذَلِكَ لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ  
شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٩٧﴾

ههنا من أشجع أتعلون أن رسول الله أهدي إليه رجل حمار وحش وهو محرم فأبى أن يأكله فقالوا نعم .

(والقول الثاني) أن لحم الصيد مباح للمحرم بشرط أن لا يصطاده المحرم ولا يصطاده له ، وهو قول الشافعي رحمه الله ، والحجة فيه ما روى أبو داود في سننه عن جابر قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يصاد لكم»

(والقول الثالث) أنه إذا صيد للمحرم بغير إيعازته وإشارته حل له وهو قول أبي حنيفة رحمه الله ، روى عن أبي قتادة أنه اصطاد حمار وحش وهو حلال في أصحاب محرمين له فسألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عنه فقال : هل أشرتم هل أعتم فقالوا لا . فقال : هل بقي من لحمه شيء أوجب الإباحة عند عدم الإشارة والإيعازة من غير تفصيل

واعلم أن هذين القولين مفرعان على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ، والثاني في غاية الضعف

ثم قال تعالى ﴿واقتوا الله الذي إليه تحشرون﴾ والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية

قوله تعالى ﴿جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد﴾ اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها ، هو أن الله تعالى حرم في الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم ، فبين أن الحرم كما أنه سبب لأمن الوحش والطير ، فكذلك هو سبب لأمن الناس عن الآفات والمخافات ، وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والآخرة ، وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر قوما بغير ألف ، ومعناه المبالغة في كونه قائما باصلاح مهمات الناس كقوله تعالى (دينا قوما) والباقون بالألف ، وقد استقصينا ذلك في سورة النساء .

(المسألة الثانية) جعل فيه قولان : الأول : أنه بين وحكم ، الثاني : أنه صير ، فالأول بالأمر والتعريف ، والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتقرب إليه

(المسألة الثالثة) سميت الكعبة كعبة لارتفاعها ، يقال للجارية إذا تأنثيها وبخرج كاعب وكعاب ، وكعب الانسان يسمى كعبا لتوه من الساق ، فالكعبة لما ارتفع ذكرها في الدنيا واشتهر أمرها في العالم سميت بهذا الاسم ، ولذلك فانهم يقولون لمن عظم أمره فلان علا كعبه

(المسألة الرابعة) قوله قياما للناس أصله قوام لأنه من قام يقوم ، وهو ما يستقيم به الأمر ويصلح ، ثم ذكروا هنا في كون الكعبة سببا لقوام مصالح الناس وجوها : الاول : أن أهل مكة كانوا محتاجين إلى حضور أهل الآفاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون اليه طول السنة ، فإن مكة بلدة ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع ، وقلبا يوجد فيها ما يحتاجون اليه ، فآله تعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار أهل الدنيا راغبين في زيارتها ، فيسافرون اليها من كل فج عميق لأجل التجارة و اتون بجميع المطالب والمشتيات ، فصار ذلك سببا لاسباع النعم على أهل مكة . الثاني : أن العرب كانوا يتقاتلون ويغيرون إلا في الحرم ، فكان أهل الحرم آمنين على أنفسهم وعلى أموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل أبيه أو ابنه في الحرم لم يتعرض له ، ولو جنى الرجل أعظم الجنايات ثم اتجأ إلى الحرم لم يتعرض له ولهذا قال تعالى (أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم) الثالث : أن أهل مكة صاروا بسبب الكعبة أهل الله وخاصته وسادة الخلق الى يوم القيامة وكل أحد يتقرب اليهم ويعظمهم . والرابع : أنه تعالى جعل الكعبة قواما للناس في دينهم بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة ، وجعل تلك المناسك سببا لحط الخطيئات ، ورفع الدرجات وكثرة الكرامات .

واعلم أنه لا يبعد حمل الآية على جميع هذه الوجوه ، وذلك لأن قوام المعيشة إما بكثرة المنافع وهو الوجه الأول الذي ذكرناه ، وإما بدفع الضمار وهو الوجه الثاني ، وإما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث ، وإما بحصول الدين وهو الوجه الرابع ، فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه الاقسام الأربعة ، وثبت أن قوام المعيشة ليس إلا بهذه الأربعة ثبت أن الكعبة سبب لقوام الناس .

(المسألة الخامسة) المراد بقوله (قياما للناس) أي لبعض الناس وهم العرب ، وإنما حسن هذا المجاز لأن أهل كل بلد إذا قالوا الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فانهم لا يريدون الأهل بلدنتهم فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم .

(المسألة السادسة) اعلم أن الآية دالة على أنه تعالى جعل أربعة أشياء سببا لقيام الناس وقوامهم . الاول : الكعبة وقد بينا معنى كونها سببا لقيام الناس ، وأما الثاني : فهو الشهر الحرام



ومعنى كونه سببا لقيام الناس هو أن العرب كان يقتل بعضهم بعضا في سائر الأشهر، ويغير بعضهم على بعض، فاذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الاسفار والتجارات وصاروا آمنين على أنفسهم وأموالهم وكانوا يحصلون في الشهر الحرام من الاقوات ما كان يكفيهم طول السنة، فلولا حرمة الشهر الحرام لهكوا وتفانوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم في الدنيا أيضا، فهو سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب اقامة مناسك الحج.

واعلم أنه تعالى أراد بالشهر الحرام الأشهر الحرم الأربعة الا أنه عبر عنها بلفظ الواحد لأنه ذهب به مذهب الجنس. وأما الثالث: فهو الهدى وهو انما كان سببا لقيام الناس، لأن الهدى ما يهدى الى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه على الفقراء فيكون ذلك نسكا للهدى وقواما لمعيشة الفقراء. وأما الرابع: فهو القلائد، والوجه في كونها قياما للناس أن من قصد البيت في الشهر ارام لم يتعرض له أحد، ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه هدى، وقد قلده وقلد نفسه من لحاء شجرة الحرم لم يتعرض له أحد، حتى أن الواحد من العرب يلقى الهدى مقلدا، ويموت من الجوع فلا يتعرض له البتة، ولم يتعرض لها صاحبها أيضا، وكل ذلك انما كان لأن الله تعالى أوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام، فكل من قصده أو تقرب اليه صار آمنا من جميع الآفات والمخافات، فلما ذكر الله تعالى أنه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس ذكر بعده هذه الثلاثة، وهي الشهر الحرام والهدى والقلائد، لأن هذه الثلاثة انما صارت سببا لقوام المعيشة لاكتسابها إلى البيت الحرام، فكان ذلك دليلا على عظمة هذا البيت وغاية شرفه

ثم قال تعالى ﴿ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم﴾

والمعنى: أنه تعالى لما علم في الأزل أن مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم أنه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه من منافع المعيشة، ولأدى ذلك إلى فنائهم وانقطاعهم بالكلية، دبر في ذلك تدبيرا لطيفا، وهو أنه ألقي في قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه، فصار ذلك سببا لحصول الأمن في البلد الحرام، وفي الشهر الحرام، فلما حصل الأمن في هذا المكان وفي هذا الزمان، قدروا على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان، وفي هذا المكان، فاستقامت مصالح معاشهم، ومن المعلوم أن مثل هذا التدبير لا يمكن إلا إذا كان تعالى في الأزل عالما بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات حتى يعلم ان الشر غالب على طباعهم، وأن ذلك يفضي بهم إلى الفناء وانقطاع النسل، وأنه لا يمكن دفع ذلك إلا

اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٩٨﴾

بهذا الطريق اللطيف ، وهو القاء تعظيم الكعبة في قلوبهم حتى يصير ذلك سببا لحصول الأمان في بعض الامكنة ، وفي بعض الأزمنة ، فينتد تستقيم مصالح معاشهم في ذلك المكان ، وفي ذلك الزمان ، وهذا هو يعينه الدليل الذي تمسك به المتكلمون على كونه تعالى عالما ، فانهم يقولون ان أفعاله محكمة متقنة مطابقة للمصالح ، وكل من كان كذلك كان عالما ، ومن المعلوم ان القاء تعظيم الكعبة في قلوب العرب لأجل أن يصير ذلك سببا لحصول الأمان في بعض الامكنة ، وفي بعض الأزمنة ، ليصير ذلك سبب اقتدارهم على تحصيل مصالح المعيشة ، فعل في غاية الاتقان والاحكام ، فيكون ذلك دليلا قاهراً وبرهاناً باهراً ، على أن صانع العالم سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات ، فلا جرم قال ذلك (لتعلموا) أى ذلك التدبير اللطيف لأجل أن تفكروا فيه ، فتعلموا أنه تدبير لطيف وفعل محكم متقن ، فتعلموا (أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض) ثم إذا عرفتم ذلك ، عرفتم أن عليه سبحانه وتعالى صفة قديمة أزلية واجبة الوجود ، وما كان كذلك ، امتنع أن يكون مخصوصاً ببعض دون البعض ، فوجب كونه متعلقاً بجميع المعلومات ، وإذا كان كذلك ، كان الله سبحانه عالماً بجميع المعلومات ، فلذلك قال (وأن الله بكل شيء عليم) فما أحسن هذا الترتيب في هذا التقدير والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

قوله تعالى ﴿اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم﴾ لما ذكر الله تعالى أنواع رحمته بعباده ، ذكر بعده أنه شديد العقاب ، لأن الإيمان لا يتم إلا بالرجاء والخوف كما قال عليه الصلاة والسلام «لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا» ثم ذكر عقيقه ما يدل على الرحمة وهو كونه غفورا رحيماً وذلك يدل على أن جانب الرحمة أغلب ، لأنه تعالى ذكر فيما قبل أنواع رحمته وكرمه ، ثم ذكر أنه شديد العقاب ثم ذكر عقيقه وصفين من أوصاف الرحمة وهو كونه غفورا رحيماً ، وهذا تنبيه على دققة وهي أن ابتداء الخلق والايجاد كان لأجل الرحمة ، والظاهر أن الختم لا يكون إلا على الرحمة .

مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ «٩٩» قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «١٠٠»

ثم قال تعالى ﴿ماعلى الرسول إلا البلاغ والله يعلم ماتبدون وما تكتمون﴾ واعلم أنه تعالى لما قدم الترهيب والترغيب بقوله (إن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) أتبعه بالتكليف بقوله (ماعلى الرسول إلا البلاغ) يعنى أنه كان مكلفاً بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة وبق الأمر من جانبكم وأنا عالم بما تبدون وبما تكتمون ، فان خالقم فاعلموا أن الله شديد العقاب ، وإن أطعتم فاعلموا أن الله غفور رحيم .

ثم قال تعالى ﴿قل لا يستوى الخبيث والطيب﴾

اعلم أنه تعالى : لما زجر عن المعصية ورغب فى الطاعة بقوله (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) ثم أتبعه بالتكليف بقوله (ماعلى الرسول إلا البلاغ) ثم أتبعه بالترغيب فى الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله (والله يعلم ماتبدون وما تكتمون) أتبعه بنوع آخر من الترغيب فى الطاعة والتنفير عن المعصية فقال (قل لا يستوى الخبيث والطيب) وذلك لأن الخبيث والطيب قسمان : أحدهما : الذى يكون جسمانيا ، وهو ظاهر لكل أحد ، والثانى : الذى يكون روحانيا ، وأخبت الخبايا الروحانية الجهل والمعصية ، وأطيب الطيبات الروحانية معرفة الله تعالى وطاعة الله تعالى ، وذلك لأن الجسم الذى يلتصق به شئ من النجاسات يصير مستقدرا عند أرباب الطباع السليمة ، فكذلك الأرواح الموصوفة بالجهل بالله والاعراض عن طاعة الله تعالى تصير مستقدرة عند الأرواح الكاملة المقدسة . وأما الأرواح العارفة بالله تعالى المواظبة على خدمة الله تعالى ، فانها تصير مشرقة بأنوار المعارف الإلهية مبهجة بالقرب من الأرواح المقدسة الطاهرة ، وكما أن الخبيث والطيب فى عالم الجسمانيات لا يستويان ، فكذلك فى عالم الروحانيات لا يستويان ، بل المباينة بينهما فى عالم الروحانيات أشد ، لأن مضرة خبث الخبيث الجسماني شئ قليل ، ومنفعته طيبه مختصرة ، وأما خبث الخبيث الروحاني فضرته عظيمة دائمة أبدية ، وطيب الطيب الروحاني فنفعته عظيمة دائمة أبدية ، وهو القرب من جوار رب العالمين ، والانخراط فى زمرة الملائكة المقربين ، والمرافقة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، فكان هذا من أعظم وجوه الترغيب فى الطاعة والتنفير

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِن تُبَدَّلَ لَكُمْ تَسُوءٌ وَإِن تَسْأَلُوا  
عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّلَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ «١٠١» قَدْ  
سَاءَ مَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُم ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ «١٠٢»

عن المعصية .

ثم قال تعالى ﴿ولو أعجبت كثرة الخبيث﴾ يعنى أن الذى يكون خبيثا فى عالم الروحانيات ،  
قد يكون طيبا فى عالم الجسمانيات ، ويكون كثير المقدار ، وعظيم اللذة ، إلا أنه مع كثرة مقداره  
ولذاذة متناوله وقرب وجدانه ، سبب للحرمان من السعادات الباقية الابدية السرمدية ، التى اليها  
الإشارة بقوله (والباقيات الصالحات خير عند ربك) وإذا كان الأمر كذلك فالخبيث ولو أعجبت  
كثرت ، يمتنع أن يكون مساويا للطيب الذى هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات  
الروحانية والكرامات الربانية .

ولما ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة فى الطاعة ، والتحذيرات من المعصية ، أتبعها بوجه  
آخر يؤكدها ، فقال تعالى ﴿فاتقوا الله يا أولى الألباب لعلكم تفلحون﴾ أى فاتقوا الله بعد هذه  
البيانات الجليلة ، والتعريفات القوية ، ولا تقدموا على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب  
الدنيوية والدينية العاجلة والآجلة .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤمكم﴾ فى الآية مسائل :  
﴿المسألة الأولى﴾ فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال (ماعلى  
الرسول إلا البلاغ) صار التقدير كأنه قال ، ما بلغه الرسول اليكم فخذوه ، وكونوا منقادين له ، وما لم  
يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ، ولا تخوضوا فيه ، فانكم إن خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم  
فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم . الثانى : أنه  
تعالى لما قال (ماعلى الرسول إلا البلاغ) وهذا ادعاء منه للرسالة ، ثم إن الكفار كانوا يطالبونه  
بعد ظهور المعجزات ، بمعجزات أخر على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكياً عنهم (وقالوا لن تؤمن لك  
حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا) والمعنى  
إنى رسول أمرت بتبليغ الرسالة والشرائع والأحكام اليكم ، والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة  
دعوائى فى الرسالة باظهار أنواع كثيرة من المعجزات ، فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم

وذلك ليس في وسعى ولعل إظهارها يوجب ما يسوءكم مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا ، ثم إن المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه المعجزات ، وقع في قلوبهم ميل إلى ظهورها فعرّفوا في هذه الآية أنهم لا ينبغي أن يطلبوا ذلك فربما كان ظهورها يوجب ما يسوءهم .

(الوجه الثالث) أن هذا متصل بقوله ( والله يعلم ما تبدون وما تكتمون ) فاتركوا الأمور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية إن تبد لكم تسؤنكم .

(المسألة الثانية) أشياء جمع شيء . وأنها غير منصرفة وللنحويين في سبب امتناع الصرف وجوه الأول : قال الخليل وسيبويه : قولنا شيء جمعه في الأصل شيئاً على وزن فعلاء فاستقلوا اجتماع الهمزتين في آخره ، فقلوا الهمزة الأولى التي هي لام الفعل إلى أول الكلمة فجاءت لفعاء ، وذلك يوجب منع الصرف لثلاثة أوجه ، واحد منها مذكور ، واثنان خطارا بيلى .

أما الأول : وهو المذكور فهو أن الكلمة لما كانت في الأصل على وزن فعلاء ، مثل حمراء ، لاجرم لم تنصرف كما لم ينصرف حمراء ، والثاني : أنها لما كانت في الأصل شيئاً ثم جعلت أشياء كان ذلك تشبيها بالمعدول كما في عامر وعمر ، وزافر وزفر ، والعدل أحد أسباب منع الصرف . الثالث : وهو أننا قطعنا الحرف الأخير منه وجعلناه أوله ، والكلمة من حيث أنها قطع منها الحرف الأخير صارت كنصف الكلمة ، ونصف الكلمة لا يقبل الاعراب . ومن حيث أن ذلك الحرف الذي قطعناه منها ما حذفناه بالكلية ، بل ألصقناه بأولها ، كانت الكلمة كأنها باقية بتامها ، فلا جرم منعناه ، بعض وجوه الاعراب دون البعض ، تنبها على هذه الحالة ، فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام .

(الوجه الثاني) في بيان السبب في منع الصرف ما ذكره الأخفش والقراء : وهو أن أشياء وزنه أفعلاء ، كقوله أصدقاء وأصفياء ، ثم إنهم استقلوا اجتماع الياء والهمزتين فقدموا الهمزة ، فلما كان أشياء في الأصل أشياء على وزن أصدقاء وأفعلاء ، وكان ذلك مما لا يجرى فيه الصرف ، فكذا ههنا .

(الوجه الثالث) ما ذكره الكسائي : وهو أن أشياء على وزن أفعال ، إلا أنهم لم يصرفوه لكونه شبيها في الظاهر بحمراء وصفراء ، وألزمه الزجاج أن لا ينصرف أسماء وأبناء ، وعندى أن سؤال الزجاج ليس بشيء ، لأن للكسائي أن يقول : القياس يقتضى ذلك في أبناء وأسماء ، إلا أنه ترك العمل به للنص ، لأن النص أقوى من القياس ، ولم يوجد النص في لفظ أشياء فوجب الجرى فيه على القياس ، ولأن المحققين من النحويين اتفقوا على أن العلل النحوية لا توجب الاطراد ، ألا ترى أننا إذا قلنا

الفاعلية توجب الرفع ، لزمنا أن نحكم بحصول الرفع في جميع المواضع ، كقولنا جاءني هؤلاء و ضربني هذا بل نقول : القياس ذلك فيعمل به ، إلا إذا عارضه نص فكذا القول فيما أورده الزجاج على الكسائي .

﴿المسألة الثالثة﴾ روى أنس أنهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فأكثرنا المسألة ، فقام على المنبر فقال «سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء مادمت في مقامى هذا الاحدثكم به» فقام عبد الله ابن حذافة السهمي وكان يطعن في نسبه ، فقال يابني الله من أبي فقال «أبوك حذافة بن قيس» وقال سراقه بن مالك ويروى عكاشة بن محصن يارسول الله : الحج علينا في كل عام فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أعاد مرتين أو ثلاثة ، فقال : عليه الصلاة والسلام «ويحك وما يؤمنك أنت أقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت لتركتكم ، ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ماتركتم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» وقام آخر فقال يارسول الله أين أبى فقال في «النار» ولما اشتد غضب الرسول صلى الله عليه وسلم قام عمر وقال : رضينا بالله ربا وبالإسلام ديننا وبمحمد نبيا فأنزل الله تعالى هذه الآية .

واعلم أن السؤال عن الأشياء ربما يؤدي الى ظهور أحوال مكتومة يكره ظهورها وربما ترتبت عليه تكاليف شاقة صعبة فالاولى بالعاقل أن يسكت عما لا تكليف عليه فيه ، ألا ترى أن الذى سأل عن أبيه فانه لم يأمن أن يلحقه الرسول عليه الصلاة والسلام بغير أبيه فيفتضح ، وأما السائل عن الحج فقدكاد أن يكون ممن قال النبي صلى الله عليه وسلم فيه «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرما من كان سببا لتحريم حلال إذ لم يؤمن أن يقول في الحج إيجاب في كل عام» وكان عبيد بن عمير يقول : إن الله أحل وحرم فما أحل فاستحلوه ، وما حرم فاجتنبوه ، وترك بين ذلك أشياء لم يحللها ولم يحرمها ، فذلك عفو من الله تعالى ، ثم يتلو هذه الآية وقال أبو ثعلبة الخشني : إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحدد حدودا فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها .

ثم قال تعالى ﴿وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم﴾ وفيه وجوه : الاول : أنه بين بالآية الاولى أن تلك الأشياء التي سألوا عنها ان أبديت لهم ساءت لهم ثم بين بهذه الآية أنهم إن سألوا عنها أبديت لهم ، فكان حاصل الكلام أنهم ان سألوا عنها أبديت لهم ، وان أبديت لهم ساءت لهم ، فيلزم من مجموع المقدمتين أنهم ان سألوا عنها ظهر لهم ما يسوؤهم ولا يسرهم . والوجه

الثاني: في تأويل الآية أن السؤال على قسمين . أحدهما: السؤال عن شيء لم يجر ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه ، فهذا السؤال منهي عنه بقوله (لاتسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤمكم) (والنوع الثاني من السؤال) السؤال عن شيء نزل به القرآن لكن السامع لم يفهمه كما ينبغي فههنا السؤال واجب، وهو المراد بقوله (وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم) والفائدة في ذكر هذا القسم أنه لما منع في الآية الأولى من السؤال أوهم أن جميع أنواع السؤال ممنوع منه فذكر ذلك تمييزاً لهذا القسم عن ذلك القسم .

فان قيل قوله (وان تسألوا عنها) هذا الضمير عائد الى الأشياء المذكورة في قوله (لاتسألوا عن أشياء) فكيف يعقل في (أشياء) بأعيانها أن يكون السؤال عنها ممنوعاً وجائزاً معاً .

قلنا: الجواب عنه من وجهين: الأول: جائز أن يكون السؤال عنها ممنوعاً قبل نزول القرآن بها ومأموراً به بعد نزول القرآن بها ، والثاني: أنهما وإن كانا نوعين مختلفين ، إلا أنهما في كون كل واحد منهما مستولاً عنه شيء واحد ، فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وإن كانا في الحقيقة نوعين مختلفين .

(الوجه الثالث في تأويل الآية) إن قوله (لاتسألوا عن أشياء) دل على سؤالهم عن تلك الأشياء ، فقوله (وان تسألوا عنها) أي وإن تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن يبين لكم أن تلك السؤالات هل هي جائزة أم لا ، والحاصل أن المراد من هذه الآية أنه يجب السؤال أولاً ، وأنه هل يجوز السؤال عن كذا وكذا أم لا .

ثم قال تعالى ﴿عفا الله عنها﴾ وفيه وجوه: الأول: عفا الله عما سلف من مسائلكم وإغضابكم للرسول بسببها ، فلا تعودوا إلى مثلها . الثاني: أنه تعالى ذكر أن تلك الأشياء التي سألتوا عنها إن أبدت لهم ساءتهم ، فقال (عفا الله عنها) يعني عما ظهر عند تلك السؤالات مما يسؤمكم ويثقل ويشق في التكليف عليكم . الثالث: في الآية تقديم وتأخير ، والتقدير: لاتسألوا عن أشياء عفا الله عنها في الآية (ان تبد لكم تسؤمكم) وهذا ضعيف لأن الكلام إذا استقام من غير تغيير النظم لم يجر المصير إلى التقديم والتأخير ، وعلى هذا الوجه فقوله (عفا الله عنها) أي أمسك عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها بشيء ، وهذا كقوله عليه الصلاة والسلام «عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق» أي خففت عنكم باسقاطها

ثم قال تعالى ﴿والله غفور حلیم﴾ وهذه الآية تدل على أن المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه في الوجه الأول

مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا  
يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَثُرُوا لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٣﴾

ثم قال تعالى ﴿قد سأله قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين﴾ قال المفسرون: يعني قوم صالح سألو الناقة ثم عقروها، وقوم موسى قالوا: أرنا الله جهرة فصار ذلك وبالاعليم، وبنو إسرائيل قالوا لنبي لهم: ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال تعالى ﴿فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلا منهم، وقالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه﴾ فسألوها ثم كفروا بها، وقوم عيسى سألو المائدة ثم كفروا بها، فكانت تعالى يقول أولئك سألو فلما أعطوا سؤلهم ساءم ذلك فلا تسألوا عن أشياء فلعلمكم إن أعطيتهم سؤلكم ساءم ذلك فان قيل: إنه تعالى قال: أولا (لا تسألوا عن أشياء) ثم قال ههنا (قد سأله قوم من قبلكم) وكان الأولى أن يقول: قد سأل عنها قوم فما السبب في ذلك.

قلنا الجواب من وجهين: الأول: أن السؤال عن الشيء عبارة عن السؤال عن حالة من أحواله، وصفة من صفاته، وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه، يقال: سألته درهما أى طلبت منه الدرهم ويقال: سألته عن الدرهم أى سألته عن صفة الدرهم وعن نعتة، فالمتقدمون إنما سألو من الله اخراج الناقة من الصخرة، وانزال المائدة من السماء، فهم سألو نفس الشيء، وأما أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فهم ماسألوا ذلك، وإنما سألو عن أحوال الأشياء وصفاتها، فلما اختلف السؤالان في النوع، اختلفت العبارة أيضا الا أن كلا القسمين يشتركان في وصف واحد، وهو أنه خوض في الفضول، وشروع فيما لا حاجة اليه، وفيه خطر المفسدة، والشيء الذى لا يحتاج اليه ويكون فيه خطر المفسدة، يجب على العاقل الاحتراز عنه، فبين تعالى أن قوم محمد عليه السلام في السؤال عن أحوال الأشياء مشابهون لأولئك المتقدمين في سؤال تلك الأشياء في كون كل واحد منهما فضولا وخوضا فيما لا فائدة فيه.

﴿والوجه الثانى﴾ في الجواب أن الهاء في قوله (قد سأله) غير عائدة الى الأشياء التى سألو عنها، بل عائدة الى سؤلاتهم عن تلك الأشياء، والتقدير: قد سأل تلك السؤلوات الفاسدة التى ذكرتوها قوم من قبلكم، فلما أجيوا عنها أصبحوا بها كافرين.

قوله تعالى ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام﴾ فى الآية مسائل:



﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما منع الناس من البحث عن أمور ما كلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم عن التزام أمور ما كلفوا التزامها ، ولما كان الكفار يجرمون على أنفسهم الاتفاح بهذه الحيوانات وان كانوا في غاية الاحتياج الى الاتفاح بها ، بين تعالى أن ذلك باطل فقال (ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام)

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه يقال : فعل وعمل وطفق وجعل وأنشأ وأقبل ، وبعضها أعم من بعض ، وأكثرها عموماً فعل ، لأنه واقع على أعمال الجوارح وأعمال القلوب ، أما إنه واقع على أعمال الجوارح فظاهر ، وأما إنه واقع على أعمال القلوب ، فالدليل عليه قوله تعالى (لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا . إلى قوله كذلك فعل الذين من قبلهم) وأما عمل فإنه أخص من فعل ، لأنه لا يقع إلا على أعمال الجوارح ، ولا يقع على الهم والعزم والقصد ، والدليل عليه قوله عليه السلام «نية المؤمن خير من عمله» جعل النية خيراً من العمل ، فلو كانت النية عملاً ، لزم كون النية خيراً من نفسها ، وأما جعل فله وجوه : أحدها : الحكم ومنه قوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثاً) وثانيها : الخلق ، ومنه قوله (وجعل الظلمات والنور) وثالثها : بمعنى التصيير ومنه قوله (إنا جعلناه قرآناً عربياً)

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (ما جعل الله) أى ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا أمر به

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى ذكر ههنا أربعة أشياء : أولها البحيرة : وهى فعيلة من البحر وهو الشق ، يقال : بحر ناقته إذا شق أذنفا ، وهى بمعنى المفعول ، قال أبو عبيدة والزجاج : الناقة إذا تتجت خمسة أبطن ، وكان آخرها ذكراً . شقوا اذن الناقة وامتنعوا من ركوبها وذبحها وسيوها لآلهتهم ، ولا يجر لها وبر ، ولا يحمل على ظهرها ، ولا تطرد عن ماء ، ولا تمنع عن مرعى ، ولا ينتفع بها وإذا لقبها المعبي لم يركبها تحريماً

وأما السائبة : فهى فاعلة من ساب إذا جرى على وجه الأرض يقال : ساب الماء وسابت الحية ، فالسائبة هى التى تركت حتى تسبب إلى حيث شاءت ، وهى المسبية ككيشة راضية بمعنى مرضية ، وذكروا فيها وجوها : أحدها : ما ذكره أبو عبيدة ، وهو أن الرجل كان إذا مرض أو قدم من سفر أو نذر نذراً أو شكر نعمة سبب بعيراً ، فكان بمنزلة البحيرة فى جميع ما حكموا لها ، وثانيها : قال الفراء : إذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلهن اناث ، سبيت فلم تترك ولم تحلب ولم يجر لها وبر ، ولم يشرب لبنها إلا ولد أو ضيف ، وثالثها : قال ابن عباس : السائبة هى التى تسبب للاصنام أى تعتق لها ، وكان الرجل يسبب من ماله ما يشاء ، فيجى به إلى السدنة وهم خدم آلهتهم فيقطعون

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ  
آبَاءَنَا وَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ «١٠٤»

من لبنها أبناء السبيل، ورابعها: السائبة هو العبد يعتقد على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث  
وأما الوصيلة: فقال المفسرون: إذا ولدت الشاة أثنى فهي لهم. وإن ولدت ذكرا فهو لأهلهم،  
وإن ولدت ذكرا أو أثنى قالوا: وصلت أخاها، فليرد بحوا الذكر لأهلهم، فالوصيلة بمعنى الموصولة كأنها  
وصلت بغيرها، ويجوز أن تكون بمعنى الواصلة لأنها وصلت أخاها، وأما الحام فيقال: حماه يحميه  
إذا حفظه فيه وجوه: أحدها: الفحل إذا ركب ولد ولده. قيل: حمى ظهره أي حفظه عن الركوب  
فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى إلى أن يموت بحيثئذ تأكله الرجال والنساء:  
وثانيها: إذا تجت الناقة عشرة أبطن قالوا حمت ظهرها حكاة أبو مسلم. وثالثها: الحام هو الفحل  
الذي يضرب في الأبل عشر سنين فيخلى، وهو من الأنعام التي حرمت ظهورها، وهو قول السدي  
فإن قيل: إذا جاز إعتاق العبيد والاماء فلم لا يجوز إعتاق هذه البهائم من الذبج والاعتاب والايلام  
قلنا: الإنسان مخلوق لخدمة الله تعالى وعبوديته، فإذا ترد عن طاعة الله تعالى عوقب بضرب  
الرق عليه، فإذا أزيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى، فكان ذلك عبادة مستحسنة، وأما هذه  
الحيوانات فإنها مخلوقة للمنافع المكلفين، فتركها وإهمالها يقتضى فوات منفعة على مالكمها من غير  
أن يحصل في مقابلتها فائدة، فظهر الفرق، وأيضا الإنسان إذا كان عبداً فأعتق قدر على تحصيل  
مصلح نفسه، وأما البهيمة إذا أعتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوَقعت في أنواع من  
المحنة أشد وأشق مما كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر الفرق.

ثم قال تعالى ﴿ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾  
قال المفسرون: إن عمرو بن لحي الخزاعي كان قد ملك مكة وكان أول من غير دين إسماعيل،  
فاتخذ الأصنام، ونصب الأوثان، وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة والحام. قال النبي صلى الله  
عليه وسلم «فلقد رأيت في النار يؤذى أهل النار بريح قصبه» والقصب المعاء وجمعه الأقباب،  
ويروى بجر قصبه في النار. قال ابن عباس: قوله (ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب)  
يريد عمرو بن لحي وأصحابه. يقولون على الله هذه الأكاذيب والباطيل في تحريمهم هذه الأنعام،  
والمعنى أن الرؤساء يفترون على الله على الكذب، فأما الأتباع والعوام فأكثرهم لا يعقلون، فلا  
جرم يفترون على الله هذه الأكاذيب من أولئك الرؤساء.

ثم قال تعالى ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ  
مَرْجِعِكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾

آبائنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ﴿

والمعنى معلوم وهو رد على أصحاب التقليد وقد استقصينا الكلام فيه في مواضع كثيرة .  
واعلم أن الواو في قوله (أو لو كان آباؤهم) واول الحال قد دخلت عليها همزة الانكار ، وتقديره  
أحسبهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون .

واعلم أن الاقتداء إنما يجوز بالعالم المهتدى ، وإنما يكون عالماً مهتدياً إذا نبى قوله على الحجة  
والدليل ، فإذا لم يكن كذلك لم يكن عالماً مهتدياً ، فوجب أن لا يجوز الاقتداء به .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾

في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لما بين أنواع التكليف والشرائع والأحكام ثم قال (ماعلى الرسول إلا  
البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) إلى قوله (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول  
قالوا احسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) فكأنه تعالى قال . إن هؤلاء الجهال مع ما تقدم من أنواع المبالغة  
في الاعتذار والاندثار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء منه بل بقوا مضرين على جهلهم مجدين  
على جهالاتهم وضلالتهم ، فلا تبالوا أيها المؤمنون بجهالتهم وضلالتهم ، بل كونوا منقادين لتكليف  
الله مطيعين لأوامره ونواهيه ، فلا يضركم ضلالتهم وجهالتهم ، فهذا قال (يا أيها الذين آمنوا عليكم  
أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (عليكم أنفسكم) أى احفظوا أنفسكم من ملبسة المعاصي والاصرار على  
الذنوب قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة أسماء الأفعال . تقول العرب : عليك  
وعندك ودونك ، فيعدونها إلى المفعول ويقيمونها مقام الفعل ، وينصبون بها . فيقال : عليك زيداً  
كأنه قال : خذ زيداً فقد علاك ، أى أشرف عليك . وعندك زيداً ، أى حضرك فخذه ودونك ،  
أى قرب منك فخذه ، فهذه الأحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين في إجازة النصب بها ونقل  
صاحب الكشف (عليكم أنفسكم) بالرفع عن نافع .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا في سبب النزول وجوهاً : أحدها : ما روى الكلبي عن أبي صالح عن

ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قيل من أهل الكتاب الجزية ولم يقبل من العرب إلا الإسلام أو السيف ، غير المنافقون المؤمنين بقبول الجزية من بعض الكفار دون البعض ، فنزلت هذه الآية أى (لا يضركم) ملامة اللاتمين إذا كنتم على الهدى ، وثانها : أن المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار في كفرهم وضلاتهم . فقيل : لهم عليكم أنفسكم . وما كلفتم من إصلاحها والمشى بها في طريق الهدى (لا يضركم) ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين ، وثالثها : أنهم كانوا يغمون لعشائرم لماتوا على الكفر فتهوا عن ذلك ، والأقرب عندى أنه لما حكى عن بعضهم أنه إذا قيل لهم (تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) ذكر تعالى هذه الآية ، والمقصود منها بيان أنه لا ينبغي للمؤمنين أن يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة ، بل ينبغي أن يكونوا مصيرين على دينهم ، وأن يعلموا أنه لا يضرهم جهل أولئك الجاهلين إذا كانوا راسخين في دينهم ثابتين فيه .

(المسألة الرابعة) فان قيل : ظاهر هذه الآية : يوم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب .

قلنا الجواب عنه من وجوه : الأول : وهو الذى عليه أكثر الناس ، إن الآية لا تدل على ذلك بل توجب أن المطيع لربه لا يكون مؤاخذا بذنوب العاصي ، فأما وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فثبت بالدلائل ، خطب الصديق رضى الله عنه . فقال : انكم تقرأون هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) وتضعونها غير موضعها وإنى سمعت رسول صلى الله عليه وسلم يقول «إن الناس إذا رأوا المنكر فلم ينكروه يوشك أن يعمهم الله بعقاب»

(والوجه الثانى فى تأويل الآية) ما روى عن ابن مسعود وابن عمر أنهما قالا قوله (عليكم أنفسكم) يكون هذا فى آخر الزمان : قال ابن مسعود لما قرئت عليه هذه الآية ليس هذا بزمانها ، مادامت قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيئا ولم يذق بعضهم بأس بعض ، فأمرؤا وانهموا فاذا اختلفت القلوب والاهواء وألبستم شيئا واكل كل امرئ من نفسه ، فعند ذلك جاء تأويل هذه الآية ، وهذا القول عندى ضعيف ، لأن قوله (يا أيها الذين آمنوا) خطاب عام ، وهو أيضاً خطاب مع الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص الغائب .

(والوجه الثالث فى تأويل الآية) ما ذهب اليه عبد الله بن المبارك فقال : هذه أوكد آية فى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه قال (عليكم أنفسكم) يعنى عليكم أهل دينكم ولا يضركم من ضل من الكفار ، وهذا كقوله (فاقتلو أنفسكم) يعنى أهل دينكم فقوله

## يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ

(عليكم أنفسكم) يعني بأن يعظ بعضكم بعضا ويرغب بعضكم بعضا في الخيرات ، وينفره عن القبائح والسيئات ، والذي يؤكد ذلك ما بينا أن قوله (عليكم أنفسكم) معناه احفظوا أنفسكم . فكان ذلك أمراً بأن نحفظ أنفسنا فان لم يكن ذلك الحفظ إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجبا .

(والوجه الرابع) أن الآية مخصوصة بالكفار الذين علم أنه لا ينفعهم الوعظ ، ولا يتركون الكفر ، بسبب الأمر بالمعروف ، فهنا لا يجب على الانسان أن يأمرهم بالمعروف ، والذي يؤكد هذا القول ما ذكرنا في سبب النزول أن الآية نازلة في المناققين ، حيث عيروا المسلمين بأخذ الجزية من أهل الكتاب دون المشركين .

الوجه الخامس) أن الآية مخصوصة بما إذا خاف الانسان عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على نفسه أو على عرضه أو على ماله ، فهنا عليه نفسه لا تضره ضلالة من ضل ولا جهالة من جهل ، وكان ابن شبرمة . يقول : من فر من اثنين فقد فر ، ومن فر من ثلاثة فلم يفر .

(الوجه السادس) لا يضركم إذا اهتديتم فأمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك .

(الوجه السابع) (عليكم أنفسكم) من أداء الواجبات التي من جملتها الأمر بالمعروف عند القدرة ، فان لم يقبلوا ذلك فلا ينبغي أن تستوحشوا من ذلك فانكم خرجتم عن عهدة تكليفكم فلا يضركم ضلال غيركم .

(والوجه الثامن) أنه تعالى قال لرسوله (فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك) وذلك لا يدل على سقوط الأمر بالمعروف عن الرسول فكذا هنا .

(المسألة الخامسة) قرئ لا يضركم بفتح الراء مجزوما على جواب قوله (عليكم أنفسكم) وقرئ بضم الراء ، وفيه وجهان : أحدهما : على وجه الخبر أي ليس يضركم من ضل ، والثاني : أن حقها الفتح على الجواب ولكن ضمت الراء اتباعا لضمة الضاد .

ثم قال تعالى (إلى الله مرجعكم جميعا) يريد مصيركم ومصير من خالفكم (فينبشكم بما كنتم تعملون) يعني يجازيكم بأعمالكم .

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية)

اِثْنَانِ ذَوَا عَدَلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ  
فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ مَوْتٌ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ آرَبْتُمْ  
لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَانًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ ﴿١٠٦﴾

اعلم أنه تعالى : لما أمر بحفظ النفس في قوله (عليكم أنفسكم) أمر بحفظ المال في قوله (بأبيها الذين آمنوا شهادة بينكم) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) اتفقوا على أن سبب نزول هذه الآية أن تميم الداري وأخاه عدياً كانا نصرانيين خرجا إلى الشام ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلماً مهاجراً ، خرجوا للتجارة فلما قدموا الشام مرض بديل فكتب كتاباً فيه نسخة جميع ماله وألقاه فيما بين الأقمشة ولم يخبر صاحبه بذلك ، ثم أوصى اليهما وأمرهما أن يدفعوا متاعه إذا رجعا إلى أهله ، ومات بديل فأخذوا من متاعه إناء من فضة منقوشا بالذهب ثلثائة مثقال ، ودفعوا باقي المتاع إلى أهله لما قدما ، ففتشوا فوجدوا الصحيفة ، وفيها ذكر الإناء ، فقالوا تميم وعدى : أين الإناء ؟ فقالا لاندري ، والذي رفع إلينا دفعناه إليكم ، فرفعوا الواقعة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى هذه الآية ،

(المسألة الثانية) قوله (شهادة بينكم) يعني شهادة ما بينكم وما بينكم كناية عن التنازع والتشاجر ، وإنما أضاف الشهادة إلى التنازع لأن الشهود إنما يحتاج إليهم عند وقوع التنازع ، وحذف ما من قوله (شهادة بينكم) جائز لظهوره ، ونظيره قوله (هذا فراق بيني وبينك) أى ما بيني وبينك ، وقوله (لقد تقطع بينكم) في قراءة من نصب ، وقوله (إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية) يعني الشهادة المحتاج إليها عند حضور الموت ، وحين الوصية بدل من قوله (إذا حضر أحدكم) لأن زمان حضور الموت هو زمان حضور الوصية ، فعرف ذلك الزمان بهذين الأمرين الواقعيين فيه ، كما يقال : اتنى إذا زالت الشمس حين صلاة الظهر ، والمراد بحضور الموت مشاركته وظهور أمارات وقوعه ، كقوله ( كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية) قالوا وقوله (إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية) دليل على وجوب الوصية ، لأنه تعالى جعل زمان حضور الموت غير زمان الوصية ، وهذا إنما يكون إذا كانا متلازمين ، وإنما تحصل هذه الملازمة عند وجوب الوصية .

ثم قال تعالى (اثنان ذوا عدل منكم) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في الآية حذف، والمراد أن يشهد ذوا عدل منكم، وتقدير الآية: شهادة ما بينكم عند الموت الموصوف، هي أن يشهد اثنان ذوا عدل منكم، وإنما حسن هذا الحذف لكونه معلوما.

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف المفسرون في قوله «منكم» على قولين: الأول: وهو قول عامة المفسرين أن المراد: اثنان ذوا عدل منكم يامعشر المؤمنين، أي من أهل دينكم وملتكم، وقوله (أو آخران من غيركم إن أتم ضربتم في الأرض) يعني أو شهادة آخرين من غير أهل دينكم وملتكم إذا كنتم في السفر، فالعدلان المسلمان صالحان للشهادة في الحضر والسفر، وهذا قول ابن عباس، وأبي موسى الأشعري، وسعيد بن جبير، وسعيد بن المسيب، وشريح ومجاهد وابن سيرين وابن جريج. قالوا: إذا كان الانسان في الغربية، ولم يجد مسلما يشهده على وصيته، جاز له أن يشهد اليهودي أو النصراني أو المجوسي أو عابد الوثن أو أي كافر كان وشهادتهم مقبولة، ولا يجوز شهادة الكافرين على المسلمين إلا في هذه الصورة قال الشعبي رحمه الله: مرض رجل من المسلمين في الغربية، فلم يجد أحدا من المسلمين يشهده على وصيته، فأشهد رجلين من أهل الكتاب، فقدا الكوفة وأتيا أبا موسى الأشعري، وكان واليا عليها فأخبراه بالواقعة وقدا تركته ووصيته. فقال أبو موسى: هذا أمر لم يكن به الذي كان في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم حلفهما في مسجد الكوفة بعد العصر، بالله انهما ما كذبا ولا بدلا وأجاز شهادتهما، ثم ان القائلين بهذا القول، منهم من قال هذا الحكم بقرينة محكما ومنهم من قال صار منسوخا.

﴿القول الثاني﴾ وهو قول الحسن والزهري وجمهور الفقهاء: ان قوله (ذوا عدو منكم) أي من أقاربكم وقوله (أو آخران من غيركم) أي من الأجانب ان أتم ضربتم في الأرض أي ان توقع الموت في السفر، ولم يكن معكم أحد من أقاربكم، فاستشهدوا أجنبيين على الوصية. وجعل الأقارب أولا لأنهم أعلم بأحوال الميت وهم به أشفق، وبورثته أرحم وأرأف، واحتج الذاهبون إلى القول الأول على صحة قولهم بوجوه.

﴿الحجة الأولى﴾ انه تعالى قال في أول الآية (يا أيها الذين آمنوا) فعمهم بهذا الخطاب جميع المؤمنين، فلما قال بعده (أو آخران من غيركم) كان المراد أو آخران من جميع المؤمنين لاحتمال.

﴿الحجة الثانية﴾ انه تعالى قال (أو آخران من غيركم ان أتم ضربتم في الأرض) وهذا يدل

على أن جواز الاستشهاد بهذين الآخرين مشروط بكون المستشهد في السفر ، فلو كان هذان الشاهدان مسلمين ، لما كان جواز الاستشهاد بهما مشروطا بالسفر ، لأن استشهاد المسلم جائز في السفر والحضر .

(الحجة الثالثة) الآية دالة على وجوب الحلف على هذين الشاهدين من بعد الصلاة ، وأجمع المسلمون على أن الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف ، فعلينا أن هذين الشاهدين ليسا من المسلمين .

(الحجة الرابعة) ان سبب نزول هذه الآية ما ذكرناه من شهادة النصرانيين على بديل وكان مسلما .

(الحجة الخامسة) ماروينا ان أبا موسى الاشعري قضى بشهادة اليهوديين بعد أن حلفهما ، وما أنكر عليه أحد من الصحابة ، فكان ذلك اجماعا .

(الحجة السادسة) أنا إنما نجيز إشهاد الكافرين اذا لم نجد أحدا من المسلمين ، والضرورات قد تبيح المحظورات ، ألا ترى أنه تعالى أجاز التيمم والقصر في الصلاة ، والافطار في رمضان ، وأكل الميتة في حال الضرورة ، والضرورة حاصلة في هذه المسألة ، لأن المسلم اذا قرب أجله في الغربية ولم يجد مسلما يشهده على نفسه ، ولم تكن شهادة الكفار مقبولة فإنه يضيع أكثر مهماته ، فإنه ربما وجبت عليه زكوات وكفارات وما أداها . وربما كان عنده ودائع أو ديون كانت في ذمته ، وكما تجوز شهادة النساء فيما يتعلق بأحوال النساء ، كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لأجل أنه لا يمكن وقوف الرجال على هذه الأحوال ، فاكثفينا فيها بشهادة النساء لأجل الضرورة ، فكذا هنا . وأما قول من يقول : بأن هذا الحكم صار منسوخا فبعيد ، لاتفاق أكثر الأمة على أن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن ، وليس فيها منسوخ ، واحتج القائلون بالقول الثاني بقوله (وأشهدوا ذوى عدل منكم) والكافر لا يكون عدلا .

أجاب الأولون عنه : لم لا يجوز أن يكون المراد بالعدل من كان عدلا في الاحتراز عن الكذب ، لامن كان عدلا في الدين والاعتقاد ، والدليل عليه : أنا أجمعنا على قبول شهادة أهل الاهواء والبدع ، مع أنهم ليسوا عدولا في مذاهبهم ، ولكنهم لما كانوا عدولا في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم ، فكذا هنا سلنا أن الكافر ليس بعدل ، إلا أن قوله (وأشهدوا ذوى عدل منكم) عام ، وقوله في هذه الآية (اثان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أتم ضربتم في الأرض) خاص فإنه أوجب شهادة العدل الذي يكون منافي الحضر ، واكتفي بشهادة من لا يكون



منافى السفر ، فهذه الآية خاصة ، والآية التي ذكرتموها عامة ، والخاص مقدم على العام ، لاسيما إذا كان الخاص متأخرا في النزول ، ولاشك أن سورة المائدة متأخرة ، فكان تقديم هذه الآية الخاصة على الآية العامة التي ذكرتموها واجبا بالاتفاق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿أو آخرا من غيركم إن أتم ضربتم في الأرض فأصابكم مصيبة الموت﴾  
وفيه مسألان :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (أو آخرا) عطف على قوله (اثنان) والتقدير : شهادة بينكم أن يشهد اثنان منكم أو آخرا من غيركم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إن أتم ضربتم في الأرض فأصابكم مصيبة الموت) المقصود منه بيان أن جواز الاستشهاد بآخرين من غيرهم مشروط بما إذا كان المستشهد مسافرا ضاربا في الأرض وحضرت علامات نزول الموت به .

ثم قال تعالى ﴿تجسونا من بعد الصلاة﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ تجسونا ، أى توقفونهما كما يقول الرجل : مرى فلان على فرس نجس على دابته أى أوقفها وحبت الرجل في الطريق أكله أى أوقفته .  
فان قيل : ماموق تجسونا .

قلنا : هو استئناف كأنه قيل كيف نعمل ان حصلت الرية فيهما فقبل تجسونا .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (من بعد الصلاة) فيه أقوال : الأول : قال ابن عباس من بعد صلاة أهل دينهما ، والثانى : قال عامة المفسرين من بعد صلاة العصر .

فان قيل : كيف عرف ان المراد هو صلاة العصر ، مع أن المذكور هو الصلاة المطلقة .

قلنا : إنما عرف هذا التعيين بوجوه : أحدها : ان هذا الوقت كان معروفا عندهم بالتحليف بعدها فالتقييد بالمعروف المشهور أغنى عن التقييد باللفظ ، وثانيها : ماروى انه لما نزلت هذه الآية صلى النبي صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ، ودعا بعدى وتميم ، فاستحلفهما عند المنبر ، فصار فعل الرسول دليلا على التقييد ، وثالثها : أن جميع أهل الاديان يعظمون هذا الوقت ويذكرون الله فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب ، وأهل الكتاب يصلون لطلوع الشمس وغروبها ..

﴿والقول الثالث﴾ قال الحسن : المراد بعد الظهر أو بعد العصر ، لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما .

﴿والقول الرابع﴾ أن المراد بعد أداء الصلاة أى صلاة كانت والغرض من التحليف بعد

اقامة الصلاة هو ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فكان احتراز الخالف عن الكذب في ذلك الوقت آم وأكل ، والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعي رحمه الله : الايمان تغلظ في الدماء والطلاق والعناق ، والمال إذا بلغ مائتي درهم في الزمان والمكان ، فيحلف بعد العصر بمكة بين الركن والمقام ، وبلديفة عند المنبر ، وفي بيت المقدس عند الصخرة ، وفي سائر البلدان في أشرف المساجد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان أو مكان ، وهذا على خلاف الآية ، ولأن المقصود منه التهويل والتعظيم ، ولا شك أن الذي ذكره الشافعي رضي الله عنه أقوى .

ثم قال تعالى ﴿ فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربا ﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الفاء في قوله ( فيقسمان بالله ) للجزاء يعني : تحسبونهما فيقدمان لأجل ذلك

الحبس على القسم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله ( ان ارتبتم ) اعتراض بين القسم والمقسم عليه . والمعنى : ان ارتبتم في شأنهما واتهموهما فحلفوهما ، وبهذا يحتاج من يقول الآية نازلة في اشهاد الكفار ، لأن تحليف الشاهد المسلم غير مشروع ، ومن قال الآية نازلة في حق المسلم قال انها منسوخة ، وعن علي عليه السلام أنه كان يحلف الشاهد والراوى عند التهمة

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله ( لا نشتري به ثمنا ) يعني يقسمان بالله انا لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا قائلين لا نشتري به ثمنا ، وهو كقوله ( ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا ) أى لا نأخذ ولا نستبدل ، ومن باع شيئا فقد اشترى ثمنا ، وقوله ( ولو كان ذا قربى ) أى لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا ، ولو كان ذلك الشيء حبة ذى قربى أو نفسه ، وخص ذا القربى بالذكر لأن الميل اليهم آم والمداهنة بسببهم أعظم ، وهو كقوله ( كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين

ثم قال تعالى ﴿ ولا نكتم شهادة الله ﴾ وفيه مسألتان :

﴿الأولى﴾ هذا عطف على قوله ( لا نشتري به ثمنا ) يعني أنهما يقسمان حال ما يقولان لا نشتري

به ثمنا ولا نكتم شهادة الله أى الشهادة التي أمر الله بحفظها واطهارها

﴿المسألة الثانية﴾ نقل عن الشعبي أنه وقف على قوله ( شهادة ) ثم ابتداء الله بالمد على طرح

حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه ، وروى عنه بغير مد على ما ذكره سيبويه ان منهم

من يقول الله لقد كان كذا ، والمعنى تالله

فَانْ عُرَ عَلَىٰ اَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا اِنَّمَا فَاخِرَانِ يُقِيمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِيْنَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْاَوْلِيَانَ فَيُقْسِمَانِ بِاللّٰهِ لَشَهَادَتِنَا اَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا اِنَّا اِذَا لَمِنَ الظَّالِمِيْنَ ﴿١٠٧﴾ ذَلِكْ اَدْنَىٰ اَنْ يَّاتُوْا بِالشَّهَادَةِ عَلٰى وُجُوْهِهَا اَوْ يَخَافُوْا اَنْ تَرَدَّ اِيْمَانُ بَعْدَ اِيْمَانِهِمْ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاسْمَعُوا وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ ﴿١٠٨﴾

ثم قال تعالى ﴿انا اذا لمن الآمين﴾ يعني إذا كتمناها كنا من الآمين  
 ثم قال تعالى ﴿فان عشر على انهما استحقا انما﴾ قال الليث رحمه الله : عشر الرجل يعثر عشورا  
 إذا هجم على أمر لم يهجم عليه غيره . وأعثر فلانا على أمرى أى أطلعت عليه ، وعثر الرجل يعثر  
 عشرة إذا وقع على شيء ، قال أهل اللغة : وأصل عشر بمعنى اطلع من العثرة التي هي الوقوع ، وذلك  
 لأن العائر انما يعثر بشيء كان لا يراه ، فلما عثر به اطلع عليه ونظر ما هو ، فقيل لكل من اطلع  
 على أمر كان خفيا عليه قد عثر عليه ، وأعثر غيره إذا أطلعه عليه ، ومنه قوله تعالى (وكذلك أعثرنا  
 عليهم) أى اطلعنا ، ومعنى الآية فان حصل العثر والوقوف على انهما أتيا بخيانة واستحقا الاثم  
 بسبب اليمين الكاذبة

ثم قال تعالى ﴿فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الاوليان﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن معنى الآية فان عثر بعدما حلف الوصيان على انهما استحقا انما أى  
 حثا في اليمين بكذب في قول أو خيانة في مال قام في اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت  
 فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة الذميين وكذبهما وتبديلهما وما اعتدينا في ذلك وما كذبنا .  
 وروى أنه لما نزلت الآية الأولى صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر ودعا بتميم وعدى  
 فاستحلفهما عند المنبر بالله الذى لا اله الا هو انه لم يوجد منا خيانة في هذا المال ولما حلفا خلى  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم سييلهما وكتما الاناء مدة ثم ظهروا واختلفوا فقيل : وجد بمكة .  
 وقيل : لما طالت المدة أظهرنا الاناء فبلغ ذلك بنى سهم فطالبوهما فقالا كنا قد اشتريناه منه  
 فقالوا ألم نقل لكم هل باع صاحبنا شيئا فقلنا لا ؟ فقالا لم يكن عندنا بينة فكرهنا أن نعثر فكتمنا  
 فرفعوا القصة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى ( فان عشر ) الآية فقام عمرو بن العاص

والمطلب بن أبي رفاعة السهميان خلفا بالله بعد العصر فدفع الرسول صلى الله عليه وسلم الاناء اليهما والى أولياء الميت . وكان تميم الدارى يقول بعد ما أسلم : صدق الله ورسوله أنا أخذت الاناء فأتوب الى الله تعالى ، وعن ابن عباس أنه بقيد تلك الواقعة مخفية الى أن أسلم تميم الدارى فلما أسلم أخبر بذلك وقال : حلفت كاذبا وأنا وصاحبى بعنا الاناء بألف وقسمنا الثمن . ثم دفع خمسمائة درهم من نفسه ونزع من صاحبه خمسمائة أخرى ودفع الألف الى موالى الميت .

(المسألة الثانية) قوله (فأخران يقومان مقامهما) أى مقام الشاهدين اللذين هما من غير ملتتهما وقوله (من الذين استحق عليهم الأوليان) المراد به موالى الميت ، وقد أكثر الناس فى أنه لم وصف موالى الميت بهذا الوصف ، والاصح عندى فيه وجه واحد ، وهو أنهم إنما وصفوا بذلك لأنه لما أخذ ما لهم فقد استحق عليهم ما لهم فان من أخذ مال غيره فقد حاول أن يكون تعلقه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكة به فصحح أن يوصف المالك بأنه قد استحق عليه ذلك المال .

(المسألة الثالثة) أما قوله (الأوليان) ففيه وجوه : الأول : أن يكون خبر المبتدأ محذوف والتقدير : هما الأوليان وذلك لأنه لما قال فأخران يقومان مقامهما ، فكأنه قيل . ومن هما قبيل الأوليان ، والثانى : أن يكون بدلا من الضمير الذى فى يقومان والتقدير فيقوم الأوليان ، والثالث : أجاز الاخفش أن يكون قوله (الأوليان) صفة لقوله (فأخران) وذلك لأن النكرة إذا تقدم ذكرها ثم أعيد عليها الذكر صارت معرفة ، كقوله تعالى (كشكاة فيها مصباح) فصباح نكرة ثم قال المصباح ثم قال فى زجاجة ثم قال الزجاجة ، وهذا مثل قولك رأيت رجلا ، ثم يقول انسان من الرجل ، فصار بالعود إلى ذكره معرفة . الرابع : يجوز أن يكون قوله (الأوليان) بدلا من قوله آخران ، وابدال المعرفة من النكرة كثير

(المسألة الرابعة) إنما وصفهما بأنهما أوليان لوجهين : الأول : معنى الأوليان الأقربان إلى الميت . الثانى : يجوز أن يكون المعنى الأوليان باليمين ، والسبب فيه أن الوصيين قد ادعىا أن الميت باع الاناء الفضة فانتقل اليمين إلى موالى الميت ، لأن الوصيين قد ادعىا أن مورثهما باع الاناء . وهما أنكرا ذلك ، فكان اليمين حقا لها ، وهذا كما أن انسانا أقر لآخر بدين ثم ادعى أنه قضاه حكم برد اليمين إلى الذى ادعى الدين أولا لأنه صار مدعى عليه أنه قد استوفاه

(المسألة الخامسة) القراءة المشهورة للجمهور استحق بضم التاء وكسر الحاء ، والأوليان تثنية الأولى ، وقد ذكرنا وجهه وقراءة حمزة وعاصم فى رواية أبى بكر الأولين بالجمع ، وهو نعت لجميع الورثة المذكورين فى قوله من الذين استحق عليهم وتقديره من الأولين الذين استحق عليهم ما لهم

## يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ

وانما قيل لهم الأولين من حيث كانوا أولين في الذكر ، ألا ترى أنه قد تقدم (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم) وكذلك (اثنا ذواعدل) ذكرا في اللفظ قبل قوله (أو آخران من غيركم) وقرأ حفص وحده بفتح التاء . والحاء الأوليان على التثنية ، ووجه أن الوصيين اللذين ظهرت خياتهما هما أولى من غيرهما بسبب أن الميت عينهما للوصاية . ولما خانا في مال الورثة صح أن يقال ان الورثة قد استحق عليهم الأوليان . أى خان في مالهم الأوليان ، وقرأ الحسن الأولان ، ووجهه ظاهر مما تقدم

ثم قال تعالى ﴿ فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا إنا إذا لمن الظالمين ﴾ والمعنى ظاهر أى وما اعتدينا فى طلب هذا المال ، وفى نسبتهم إلى الحياة . وقوله (إنا إذا لمن الظالمين) أى انا إذا حلفنا موقنين بالكذب معتقدين الزور والباطل

ثم قال تعالى ﴿ ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ﴾ والمعنى ذلك الحكم الذى ذكرناه والطريق الذى شرعناه أقرب الى أن يأتوا بالشهادة على وجهها ، وأن يأتوا بالشهادة لاعلى وجهها . ولكنهم يخافون أن يحلفوا على ما ذكره لخوفهم من أن ترد أيمان على الورثة بعد أيمانهم ، فيظهر كذبهم ويفتضحون فيما بين الناس .

ثم قال تعالى ﴿ واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾ والمعنى اتقوا الله أن تخونوا فى الامانات واسمعوا مواظب الله أى اعملوا بها وأطيعوا الله فيها والله لا يهدي القوم الفاسقين ، وهو تهديد ووعيد لمن خالف حكم الله وأوامره فهذا هو القول فى تفسير هذه الآية التى اتفق المفسرون على أنها فى غاية الصعوبة إعرابا ونظما وحكا ، وروى الواحدى رحمه الله فى البسيط عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : هذه الآية أعضل ما فى هذه السورة من الاحكام . والحكم الذى ذكرناه فى هذه الآية منسوخ عند أكثر الفقهاء والله أعلم بأسرار كلامه .

قوله تعالى ﴿ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم ﴾

اعلم أن عادة الله تعالى جارية فى هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف والاحكام ، أتبعها إما بالالهيات ، وإما بشرح أحوال الانبياء ، أو بشرح أحوال القيامة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع فلا جرم لما ذكر فيما تقدم أنواعا

قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴿١٠٩﴾، إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ  
 اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي  
 الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ

كثيرة من الشرائع أتبعها بوصف أحوال القيامة أولا، ثم ذكر أحوال عيسى . أما وصف أحوال  
 القيامة فهو قوله (يوم يجمع الله الرسل) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في هذه الآية قولان : أحدهما : أنها متصلة بما قبلها وعلى هذا التقدير  
 ففيه وجهان : الأول : قال الزجاج تقديره : واتقوا الله يوم يجمع الله الرسل ، ولا يجوز أن  
 ينصب على الظرف لهذا الفعل لأنهم لم يؤمروا بالتقوى في ذلك اليوم ، ولكن على المفعول له .  
 الثاني : قال القفال رحمه الله : يجوز أن يكون التقدير : والله لا يهدى القوم الفاسقين يوم يجمع الله  
 الرسل ، أى لا يهديهم الى الجنة كما قال (ولا يهديهم طريقا إلا طريق جهنم)

(والقول الثاني) انها منقطعة عما قبلها ، وعلى هذا التقدير ففيه أيضا وجهان : الأول : أن  
 التقدير : اذكر يوم يجمع الله الرسل . والثاني : أن يكون التقدير : يوم يجمع الله الرسل كما  
 كيت وكيت .

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف قوله ماذا منتصب بأجتم انتصاب مصدره على معنى  
 أى أجابه أجتم إجابة إنكار أم إجابة إقرار . ولو أريد الجواب ل قيل بماذا أجتم . فان قيل : وأى  
 فائدة في هذا السؤال ؟ قلنا : تويخ قومهم كما أن قوله (وإذا الموؤدة سئلت بأى ذنب قتلت) المقصود  
 منه تويخ من فعل ذلك الفعل .

(المسألة الثالثة) ظاهر قوله تعالى «قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب» يدل على أن  
 الانبياء لا يشهدون لأنهم . والجمع بين هذا وبين قوله تعالى (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا  
 بك على هؤلاء شهيدا) مشكل . وأيضا قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء  
 على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) فإذا كانت أمتنا تشهد لسائر الناس فالانبياء أولى بأن يشهدوا  
 لأنهم بذلك .

والجواب عنه من وجوه : الأول . قال جمع من المفسرين إن للقيامة زلازل وأهوالا بحيث

تزول القلوب عن مواضعها عند مشاهدتها . فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام عند مشاهدة تلك الأحوال ينسون أكثر الأمور ، فهناك يقولون لاعلم لنا ، فاذا عادت قلوبهم اليهم فعند ذلك يشهدون للأمم . وهذا الجواب وإن ذهب إليه جمع عظيم من الأكابر فهو عندى ضعيف . لأنه تعالى قال في صفة أهل الثواب (لايخزنهم الفزع الأكبر) وقال أيضا (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) بل إنه تعالى قال (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولايخزنون) فكيف يكون حال الأنبياء والرسل أقل من ذلك . ومعلوم أنهم لو خافوا لكانوا أقل منزلة من هؤلاء الذين أخبر الله تعالى عنهم أنهم لا يخافون . البتة . والوجه الثاني : أن المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ماتقول في فلان ؟ فيقول : أنت أعلم به منى . كأنه قيل : لا يحتاج فيه إلى الشهادة لظهوره ، وهذا أيضا ليس بقوى لأن السؤال إنما وقع عن كل الأمة . وكل الأمة ما كانوا كافرين حتى تريد الرسل بالنفي تسكيهم وفضيحتهم (والوجه الثالث) في الجواب وهو الأصح . وهو الذى اختاره ابن عباس إنما قالوا لاعلم لنا لأنك تعلم ما أظهروا وما أضمروا . ونحن لا نعلم إلا ما أظهروا . ففعلك فيهم أفذ من علمنا . فلهذا المعنى نقوا العلم عن أنفسهم لأن عليهم عند الله كلالعلم .

(والوجه الرابع) في الجواب أنهم قالوا : لاعلم لنا ، إلا إن علمنا جوابهم لنا وقت حياتنا ، ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا ، والجزاء والثواب إنما يحصلان على الخاتمة وذلك غير معلوم لنا . فلهذا المعنى قالوا لاعلم لنا وقوله (إنك أنت علام الغيوب) يشهد بصحة هذين الجوابين .

(الوجه الخامس) وهو الذى خطر ببالى وقت الكتابة ، أنه قد ثبت في علم الأصول أن العلم غير . والظن غير . والحاصل عند كل أحد من حال الغير . إنما هو الظن لا العلم ، ولهذا قال : عليه الصلاة والسلام «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر» وقال عليه الصلاة والسلام «إنكم لتتخصمون لى ولعل بعضكم ألحن بحجته فمن حكمت له بغير حقه فكأنما قطعت له قطعة من النار» أو لفظ هذا معناه . فالأنبياء قالوا : لاعلم لنا البتة بأحوالهم ، إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن ، والظن كان معتبرا في الدنيا ، لأن الأحكام في الدنيا كانت مبنية على الظن . وأما الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن . لأن الأحكام في الآخرة مبنية على حقائق الأشياء ، وبواطن الأمور . فلهذا السبب قالوا (لاعلم لنا إلا ما علمت) ولم يذكروا البتة ما معهم من الظن لأن الظن لا عبرة به في القيامة .

(الوجه السادس) أنهم لما علموا أنه سبحانه وتعالى عالم لا يجهل ، حكيم لا يسفه ، عادل لا يظلم ،

علموا أن قولهم لا يفيد خيرا ، ولا يدفع شرا . فأروا أن الأدب في السكوت ، وفي تفويض الأمر إلى عدل الحى القيوم الذى لا يموت .

(المسألة الرابعة) قرئ علام الغيوب بالنصب . قال صاحب الكشاف : والتقدير أن الكلام قد تم بقوله (إنك أنت) أى أنت الموصوف بأوصافك المعروفة ، من العلم وغيره . ثم نصب علام الغيوب على الاختصاص ، أو على النداء ، أو وصفاً لاسم إن .

(المسألة الخامسة) دلت الآية على جواز إطلاق لفظ العلام عليه ، كما جاز إطلاق لفظ الخلاق عليه . أما العلامة ، فأنهم أجمعوا على أنه لا يجوز إطلاقها في حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ التأنيث .

قوله تعالى (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك) في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنا بينما أن الغرض من قوله تعالى للرسول (ماذا أجبتم) توبيخ من تهم من أمهم وأشد الأهم افتقارا إلى التوبيخ والملامة النصارى الذين يزعمون أنهم أتباع عيسى عليه السلام لأن طعن سائر الأمم كان مقصورا على الأنبياء وطعن هؤلاء الملاعين تعدى إلى جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل أن يصف الإله به ، وهو اتخاذ الزوجة والولد فلا جرم ذكر الله تعالى أنه يعدد أنواع نعمه على عيسى بحضرة الرسل واحدة فواحدة والمقصود منه توبيخ النصارى وتقريرهم على سوء مقالهم . فان كل واحدة من تلك النعم المعدودة على عيسى تدل على أنه عبد وليس باله . والفائدة في هذه الحكاية تنبيه النصارى الذين كانوا في وقت نزول هذه الآية على قبح مقالهم وركاكة مذهبهم واعتقادهم .

(المسألة الثانية) موضع «إذ» يجوز أن يكون رفعا بالابتداء على معنى ، ذلك إذ قال الله ، ويجوز أن يكون المعنى ، اذكر إذ قال الله .

(المسألة الثالثة) خرج قوله (إذ قال الله) على لفظ الماضى دون المستقبل وفيه وجوه : الأول : الدلالة على قرب القيامة حتى كأنها قد قامت ووقعت وكل آت قريب ويقال : الجيش قد آتى ، إذا قرب إتيانهم . قال الله تعالى (أتى أمر الله) الثانى : أنه ورد على حكاية الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه كأنك بنا وقد دخلنا بلدة كذا فصنعنا فيها كذا إذ صاح صاح قتركتى وأجبتة . ونظيره من القرآن قوله تعالى (ولوترى إذ فرعوا فلا فوت . ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة) (ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم) والوجه في كل هذه الآيات ما ذكرناه ، من أنه خرج على



سبيل الحكاية عن الحال .

(المسألة الرابعة) (يا عيسى ابن مريم) يجوز أن يكون «عيسى» في محل الرفع لأنه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز أن يكون في محل النصب لأنه في نية الإضافة ثم جعل الابن توكيدا وكل ما كان مثل هذا جاز فيه وجهان نحو يازيد بن عمرو، ويازيد بن عمرو، وأنشد النحويون:

ياحکم بن المنذر بن الجارود

برفع الأول ونصبه على ما بيناه .

(المسألة الخامسة) قوله (نعمتى عليك) أراد الجمع كقوله (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وإنما جاز ذلك لأنه مضاف يصلح للجنس .

واعلم أن الله تعالى فسر نعمته عليه بأمر: أولها: قوله (إذ أيدتك بروح القدس) وفيه وجهان: الأول: روح القدس هو جبريل عليه السلام . الروح جبريل والقدس هو الله تعالى . كأنه أضافه إلى نفسه تعظيما له . الثاني: أن الأرواح مختلفة بالمهابة فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية ، ومنها مشرقة ، ومنها كدرة ، ومنها خيرة ، ومنها نذلة . ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «الأرواح جنود مجندة» فالله تعالى خص عيسى بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية الخيرة . ولقائل أن يقول: لما دلت هذه الآية على أن تأييد عيسى إنما حصل من جبريل أو بسبب روحه المختص به ، قدح هذا في دلالة المعجزات على صدق الرسل . لانا قبل العلم بعصمة جبريل نجوز أنه أعان عيسى عليه السلام على ذلك ، على سبيل اغواء الخلق وإضلالهم . فما لم تعرف عصمة جبريل لا يندفع هذا . وما لم تعرف نبوة عيسى عليه السلام لا تعرف عصمة جبريل ، فيلزم الدور وجوابه : ما ثبت من أصلنا أن الخالق ليس إلا الله . وبه يندفع هذا السؤال .

وثانها : قوله تعالى (تكلم الناس في المهد وكهلا) أما كلام عيسى في المهد فهو قوله (إني عبد الله آتاني الكتاب) وقوله (تكلم الناس في المهد وكهلا) في موضع الحال . والمعنى : يكلمهم طفلا وكهلا من غير أن يتفاوت كلامه في هذين الوقتين . وهذه خاصية شريفة كانت حاصلة له . وما حصلت لأحد من الأنبياء قبله ولا بعده .

وثالثها : قوله تعالى (وإذ علمتكم الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل)

وفي (الكتاب) قولان : أحدهما : المراد به الكتابة وهي الخط . والثاني : المراد منه جنس الكتب . فان الانسان يتعلم أولا كتباً سهلة مختصرة ، ثم يترقى منها إلى الكتب الشريفة . وأما (الحكمة) فهي عبارة عن العلوم النظرية ، والعلوم العملية . ثم ذكر بعده (التوراة والانجيل) وفيه وجهان :

وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي  
وَتُبْرِيءُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِأَذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِأَذْنِي

الأول : أنهما خصا بالذكر بعد ذكر الكتب على سبيل التشریف كقوله (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) وقوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) والثاني : وهو الأقوى أن الاطلاع على أسرار الكتب الالهية ، لا يحصل إلا لمن صار بانياً في أصناف العلوم الشرعية والعقلية الظاهرة التي يبحث عنها العلماء . فقوله (والتوراة والانجيل) إشارة إلى الأسرار التي لا يطلع عليها أحد إلا أكابر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

ورابعها : قوله تعالى ﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيراً باذني ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع (فتكون طائراً) والباقون (طيراً) بغير ألف وطير جمع طائر كضأن وضائن وركب وراكب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أنه تعالى ذكر ههنا (فتنفخ فيها) وذكر في آل عمران (فأنفخ فيه) والجواب : أن قوله (كهيئة الطير) أي هيئة مثل هيئة الطير فقوله (فتنفخ) فيها الضمير للكاف ، لأنها صفة الهيئة التي كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع إلى الهيئة المضاف إليها لأنها ليست من خلقه ولا نفخه في شيء .

إذا عرفت هذا فنقول : الكاف تؤنث بحسب المعنى لدلالاتها على الهيئة التي هي مثل هيئة الطير وتذكر بحسب الظاهر . وإذا كان كذلك جاز أن يقع الضمير عنها تارة على وجه التذكير وأخرى على وجه التأنيث .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أنه تعالى اعتبر الأذن في خلق الطين كهيئة الطير ، وفي صيرورته ذلك الشيء طيراً . وإنما أعاد قوله (باذني) تأكيداً لكون ذلك واقعاً بقدرته الله تعالى وتخليقه لا بقدرته عيسى وإيجاده .

وخامسها : قوله تعالى ﴿ وتبريء الأكمة والأبرص باذني ﴾ وإبراء الأكمة والأبرص معروف وقال الخليلي الأكمة من ولد أعمى والأعمى من ولد بصير ثم عمى .

وسادسها : قوله تعالى ﴿ وإذ تخرج الموتى باذني ﴾ أي وإذ تخرج الموتى من قبورهم أحياء

وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿١١٠﴾ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾

بأذننى أى بفعلنى ذلك عند دعائى ، وعند قولك للبيت اخرج بأذن الله من قبرك . وذكر الأذن فى هذه الأفاعيل إنما هو على معنى إضافة حقيقة الفعل إلى الله تعالى كقوله (وما كان لنفس أن تموت إلا بأذن الله) أى لا يخلق الله الموت فيها .

وسابعا : قوله تعالى ﴿ وإذ كففت بني إسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات ﴾ وفيه مسألتان :  
 (المسألة الأولى) قوله (إذ جئتهم بالبينات) يحتمل أن يكون المراد منه هذه البينات التى تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالآلف واللام للعهد . ويحتمل أن يكون المراد منه جنس البينات .  
 (المسألة الثانية) روى أنه عليه الصلاة والسلام لما أظهر هذه المعجزات العجيبة قصد اليهود قتله فخلصه الله تعالى منهم حيث رفعه إلى السماء .

ثم قال تعالى ﴿ فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين ﴾  
 وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائى (ساحر) بالآلف وكذلك فى يونس وهود والصف ، وقرأ ابن عامر وعاصم فى يونس بالآلف فقط والباقون (سحر) فمن قرأ (ساحر) أشار إلى الرجل ومن قرأ (سحر) أشار به إلى ما جاء به . وكلاهما حسن لأن كل واحد منهما قد تقدم ذكره . قال الواحدى رحمه الله : والاختيار (سحر) لجواز وقوعه على الحدث والشخص ، أما وقوعه على الحدث فظاهر وأما وقوعه على الشخص ، فقول : هذا سحر وتريد به ذو سحر كما قال تعالى (ولكن البر من آمن) أى ذا البر قال الشاعر :

فإنما هى إقبال وإدبار

(المسألة الثانية) فان قيل : انه تعالى شرع ههنا فى تعديد نعمه على عيسى عليه السلام وقبول الكفار فى حقه (ان هذا الاسحر مبين) ليس من النعم ، فكيف ذكره ههنا ؟  
 والجواب : أن من الأمثال المشهورة — أن كل ذى نعمة محسود — وطعن الكفار فى عيسى عليه

﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (١١٢)

السلام بهذا الكلام ، يدل على أن نعم الله في حقه كانت عظيمة . فحسن ذكره عند تعديد النعم للوجه الذي ذكرناه .

وثانها : قوله تعالى ﴿وَإِذْ أُوحِيتَ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمَنُوا بِي وَبِرَسُولِي﴾ وقد تقدم تفسير الوحي . فن قال إنهم كانوا أنبياء . قال ذلك الوحي هو الوحي الذي يوحى إلى الأنبياء . ومن قال إنهم ما كانوا أنبياء . قال المراد بذلك الوحي الإلهام واللقاء في القلب كما في قوله تعالى ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مَوْسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ وقوله ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ وإنما ذكر هذا في معرض تعديد النعم لأن صيرورة الانسان مقبول القول عند الناس محبوبا في قلوبهم من أعظم نعم الله على الانسان . وذكر تعالى أنه لما أتى ذلك الوحي في قلوبهم : آمنوا وأسلموا وإنما قدم ذكر الايمان على الاسلام ، لأن الايمان صفة القلب والاسلام ، عبارة عن الانقياد والخضوع في الظاهر ، يعنى آمنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم .

فان قيل : انه تعالى قال في أول الآية (اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك) ثم ان جميع ما ذكره تعالى من النعم محصن يعيسى عليه السلام ، وليس لأمه بشئ منها تعلق .

قلنا : كل ما حصل للولد من النعم الجليلة والدرجات العالية فهو حاصل على سبيل الضمن والتبع للام . ولذلك قال تعالى (وجعلنا ابن مريم وأمه آية) فجعلهما معا آية واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر . وروى أنه تعالى لما قال لعيسى (اذكر نعمتي عليك) كان يلبس الشعر ويأكل الشجر ، ولا يدخر شيئا لغد ويقول مع كل يوم رزقه ، ومن لم يكن له بيت فيخرب ، ولا ولد فيموت ، أينما أمسى بات .

قوله تعالى ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (إذ قال) وجهان : الأول (أوحيت إلى الحواريين . إذ قال الحواريون) الثاني : اذكر إذ قال الحواريون .

﴿المسألة الثانية﴾ (هل يستطيع ربك) قرأ الكسائي (هل تستطيع) بالتاء (ربك) بالنصب

وبادغام اللام في التاء، وسبب الادغام أن اللام قريب المخرج من التاء لأنهما من حروف طرف اللسان وأصول الثنايا وبحسب قرب الحرف من الحرف يحسن الادغام، وهذه القراءة مروية عن علي وابن عباس: وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كانوا أعلم بالله من أن يقولوا هل يستطيع وإتما قالوا هل يستطيع أن تسأل ربك. وعن معاذ بن جبل: أقرأتني رسول الله صلى الله عليه وسلم (هل يستطيع) بالتاء (ربك) بالنصب والباقون يستطيع بالياء ربك برفع الباء وبالظهار فأما القراءة الأولى فعناها: هل تستطيع سؤال ربك؟ قالوا وهذه القراءة أولى من الثانية لأن هذه القراءة توجب شكهم في استطاعة عيسى، والثانية توجب شكهم في استطاعة الله، ولاشك أن الأولى أولى، وأما القراءة الثانية ففيها إشكال، وهو أنه تعالى حكى عنهم (أنهم قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون) وبعد الإيمان كيف يجوز أن يقال إنهم بقوا شاكين في اقتدار الله تعالى على ذلك.

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنه تعالى ما وصفهم بالإيمان والاسلام بل حكى عنهم ادعاهم لهما ثم أتبع ذلك بقوله حكاية عنهم (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء) فدل ذلك على أنهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول لا يصدر عن كاملين في الإيمان وقالوا: ونعلم أن قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا الله إن كنتم مؤمنين يدل على أنهم ما كانوا كاملين في الإيمان.

(والوجه الثاني) في الجواب أنهم كانوا مؤمنين إلا أنهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمأنينة كما قال إبراهيم عليه السلام (ولكن ليطمئن قلبي) فان مشاهدة مثل هذه الآية لاشك أنها تورث الطمأنينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا.

(والوجه الثالث) في الجواب أن المراد من هذا الكلام استفهام أن ذلك هل هو جائز في الحكمة أم لا وذلك لأن أفعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة ففي الموضوع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعاً فان المنافي من جهة الحكمة كالمنافي من جهة القدرة، وهذا الجواب يتمشى على قول المعتزلة، وأما على قولنا فهو محمول على أن الله تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه فانه إن لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالاً غير مقدور لأن خلاف المعلوم غير مقدور.

(الوجه الرابع) قال السدي: هل يستطيع ربك أي هل يطيعك ربك ان سألته، وهذا تفريع على أن استطاع بمعنى أطاع والسين زائدة.

(الوجه الخامس) لعل المراد بالرب: هو جبريل عليه السلام، لأنه كان يريه ويخضعه بأنواع

قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ «١١٣» قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ «١١٤»

الاعانة ، ولذلك قال تعالى : في أول الآية (إذ أيدتك بروح القدس) يعني أنك تدعى انه يريك ويخصك بأنواع الكرامة ، فهل يقدر على انزال مائدة من السماء عليك .

(والوجه السادس) انه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير أن ذلك في غاية الظهور كمن يأخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على اشباع هذا ويكون غرضه منه ان ذلك أمر جلي واضح ، لا يجوز لعاقل أن يشك فيه ، فكذا هنا .

(المسألة الثالثة) قال الزجاج : المائدة فاعلة من ماد يميد ، إذا تحرك فكأنها تميد بما عليها وقال ابن الانباري سميت مائدة لأنها عطية من قول العرب : ماد فلان فلانا يميد ميدا إذا أحسن اليه ، فالمائدة على هذا القول ، فاعلة من الميد بمعنى معطية ، وقال أبو عبيدة : المائدة فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية ، وأصلها يميدة ميد بها صاحبها ، أي أعطيها وتفضل عليه بها ، والعرب تقول مادني فلان يميدني إذا أحسن اليه .

ثم قال تعالى (قال اتقوا الله ان كنتم مؤمنين) وفيه وجهان : الأول : قال عيسى اتقوا الله في تعيين المعجزة ، فانه جار مجرى التعنت والتحكم ، وهذا من العبد في حضرة الرب جرم عظيم ، ولأنه أيضا اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة ، وهو جرم عظيم . الثاني : انه أمرهم بالتقوى لتصير التقوى سببا لحصول هذا المطلوب ، كما قال (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) وقال (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة) وقوله (ان كنتم مؤمنين) يعني ان كنتم مؤمنين بكونه سبحانه وتعالى قادراً على إنزال المائدة فاتقوا الله لتصير تقواكم وسيلة إلى حصول هذا المطلوب .

ثم قال تعالى (قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين)

والمعنى كأنهم لم يطلبوا ذلك . قال عيسى لهم : انه قد تقدمت المعجزات الكثيرة فاتقوا الله في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات القاهرة ، فأجابوا وقالوا انا لا نطلب هذه المائدة لمجرد أن

تكون معجزة بل لمجموع أمور كثيرة: أحدها: انا نريد أن نأكل منها فان الجوع قد غلبنا ولا نجد طعاما آخر، وثانيها: انا وإن عدنا قدرة الله تعالى بالدليل، ولكننا اذا شاهدنا نزول هذه المائدة ازداد اليقين وقويت الطمأنينة، وثالثها: انا وإن علمنا بسائر المعجزات صدقك، ولكن اذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وتأكدت الطمأنينة. ورابعها: أن جميع تلك المعجزات التي أوردتها كانت معجزات أرضية، وهذه معجزة سماوية وهي أعجب واعظم، فاذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين، نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني إسرائيل، ونكون عليها من الشاهدين لله بكمال القدرة ولك بالنبوة.

ثم قال تعالى ﴿قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ أما الكلام في (اللهم) فقد تقدم بالاستقصاء في سورة آل عمران في قوله (قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء) فقوله (اللهم) نداء، وقوله (ربنا) نداء ثان وأما قوله (تكون لنا) صفة للمائدة وليس بجواب للامر، وفي قراءة عبده الله (تكن) لأنه جعله جواب الامر. قال الفراء: وما كان من نكرة قد وقع عليها أمر جاز في الفعل بعده الجزم والرفع، ومثاله قوله تعالى (فهب لي من لدنك ولياً يرتضى) بالجزم والرفع (فأرسله معي رداً يصدقني) بالجزم والرفع، وأما قوله (عيداً لأولنا وآخرنا) أي تتخذ اليوم الذي تنزل فيه المائدة عيداً نعظمه نحن ومن يأتي بعدنا، ونزلت يوم الأحد فاتخذته النصارى عيداً، والعيد في اللغة اسم لما عاد إليك في وقت معلوم، واشتقاقه من عاد يعود فأصله هو العود، فسمى العيد عيداً لأنه يعود كل سنة بفرح جديد، وقوله (وآية منك) أي دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك (وارزقنا) أي وارزقنا طعاماً نأكله وأنت خير الرازقين.

﴿المسألة الثانية﴾ تأمل في هذا الترتيب فان الحوارين لما سألوا المائدة ذكروا في طلبها أغراضاً، فقدموا ذكر الأكل فقالوا (نريد أن نأكل منها) وأخروا الأغراض الدينية الروحانية، فأما عيسى فإنه لما طلب المائدة وذكر أغراضه فيها قدم الأغراض الدينية وأخر غرض الأكل حيث قال (وارزقنا) وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الأرواح في كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية، ثم إن عيسى عليه السلام لشدة صفاء دينه وإشراق روحه لما ذكر الرزق بقوله (وارزقنا) لم يقف عليه بل انتقل من الرزق الى الرازق فقال (وأنت خير الرازقين) فقوله (ربنا)

قَالَ اللهُ إِنِّي مَنَزَلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مَنِّكُمْ فَإِنِّي أَعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ

أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴿١١٥﴾

ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وتعالى ، وقوله و(أنزل علينا) اتقال من الذات الى الصفات ، وقوله (تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا) اشارة الى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث أنها نعمة ، بل من حيث انها صادرة عن المنعم وقوله (وآية منك) اشارة الى كون هذه المائدة دليلا لأصحاب النظر والاستدلال وقوله (وارزقنا) اشارة الى حصة النفس وكل ذلك نزول من حضرة الجلال . فانظر كيف ابتدأ بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون . ثم قال (وأنت خير الرازقين) وهو عروج مرة أخرى من الخلق الى الخالق ومن غير الله الى الله ومن الاخص الى الاشرف ، وعند ذلك تلوح لك شمة من كيفية عروج الارواح المشرقة النورانية الالهية ونزولها اللهم اجعلنا من أهله (المسألة الثالثة) في قراءة زيد يكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا والتأنيث بمعنى الآية .

ثم قال تعالى ﴿ قال الله انى منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فاني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين ﴾

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد ، والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وأنزل وقيل : بالتشديد أى منزلها مرة بعد أخرى ، وبالتخفيف مرة واحدة .

(المسألة الثانية) قوله (فمن يكفر بعد منكم) أى بعد انزال المائدة (فاني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين) قال ابن عباس : يعنى مسخهم خنازير وقيل : قرده وقيل : جنسا من العذاب لا يعذب به غيرهم . قال الزجاج : ويجوز أن يكون ذلك العذاب معجل لهم فى الدنيا ، ويجوز أن يكون مؤخرا الى الآخرة ، وقوله (من العالمين) يعنى عالمى زمانهم .

(المسألة الثالثة) قيل : إنهم سألوا عيسى عليه السلام هذا السؤال عند نزولهم فى مفازة على غير ماء ولا طعام ولذلك قالوا نريد أن نأكل منها .

(المسألة الرابعة) اختلفوا فى أن عيسى عليه السلام هل سأل المائدة لنفسه أو سألها لقومه وان كان قد أضافها الى نفسه فى الظاهر وكلاهما محتمل والله أعلم .

(المسألة الخامسة) اختلفوا فى أنه هل نزلت المائدة . فقال الحسن ومجاهد : ما نزلت واحتجوا



قوله تعالى «إذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني الآية» ١٣٣

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ الْهَيْسِينِ  
مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ  
فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَانِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَانِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ «١١٦»

عليه بوجهين: الأول: أن القوم لما سمعوا قوله (أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين) استغفروا وقالوا لا نريدها. والثاني: أنه وصف المائدة بكونها عيدا لأولهم وآخرهم، فلو نزلت لبقى ذلك العيد إلى يوم القيامة. وقال الجمهور الأعظم من المفسرين: أنها نزلت لأنه تعالى قال (إني منزلها عليكم) وهذا وعد بالانزال جزما من غير تعليق على شرط، فوجب حصول هذا النزول

والجواب عن الأول: ان قوله (فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه) شرط وجزاء لا تعلق له بقوله (إني منزلها عليكم)

والجواب عن الثاني: أن يوم نزولها كان عيدا لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم (المسألة السادسة) روى أن عيسى عليه السلام لما أراد الدعاء لبس صوفا، ثم قال (اللهم أنزل علينا) فنزلت سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وأخرى تحتها، وهم ينظرون إليها حتى سقطت بين أيديهم فبكى عليه السلام وقال: اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها مثلة وعقوبة، وقال لهم ليقم أحسنكم عملا يكشف عنها ويذكر اسم الله عليها ويأكل منها. فقال شمعون رأس الحواريين: أنت أولى بذلك، فقام عيسى وتوضأ وصلى وبكى ثم كشف المنديل. وقال: بسم الله خير الرازقين، فاذا سمكة مشوية بلا شوك ولا فلوس تسيل دسما. وعند رأسها ملح وعند ذنبها خل، وحوها من ألوان البقول ما خلا الكراث وإذا خمسة أرغفة على واحد منها زيتون وعلى الثاني عسل، وعلى الثالث سمن، وعلى الرابع جبن، وعلى الخامس قديد، فقال شمعون: ياروح الله: أمن طعام الدنيا أمن طعام الآخرة؟ فقال: ليس منهما ولكنه شيء اخترعه الله بالقدرة العالية كلوا ما سألتهم واشكروا يمددكم الله ويزدكم من فضله، فقال الحواريون: ياروح الله لو أريتنا من هذه الآية آية أخرى فقال يأسمكة احي باذن الله فاضطربت، ثم قال لها عودي كما كنت فعادت مشوية، ثم طارت المائدة ثم عصوا من بعدها، فسخوا قردة وخنزير

قوله تعالى (وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) هذا معطوف على قوله (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك) وعلى هذا القول فهذا الكلام إنما يذكره لعيسى يوم القيامة ، ومنهم من قال : انه تعالى قال هذا الكلام لعيسى عليه السلام حين رفعه اليه وتعلق بظاهر قوله (وإذ قال الله) واذ تستعمل للماضى ، والقول الأول أصح ، لأن الله تعالى عقب هذه القصة بقوله (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) والمراد به يوم القيامة ، وأما التمسك بكلمة اذ فقد سبق الجواب عنه

(المسألة الثانية) في قوله (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) سؤالان : أحدهما : أن الاستفهام كيف يليق بعلام الغيوب . وثانيهما : انه كان عالما بأن عيسى عليه السلام لم يقل ذلك فلم خاطبه به ؟ فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريرهم فتقول : ان أحدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنبي الهية الله تعالى فكيف يجوز أن ينسب هذا القول اليهم مع أن أحدا منهم لم يقل به .

والجواب : عن السؤال الأول أنه استفهام على سبيل الإنكار .

والجواب : عن السؤال الثانى أن الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون أن خالق المعجزات التى ظهرت على يد عيسى ومريم هو عيسى عليه السلام ومريم والله تعالى ما خلقها البتة وإذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم ، والله تعالى ليس خالقها ، فصح أنهم اثبتوا فى حق بعض الأشياء كون عيسى ومريم الهين له مع أن الله تعالى ليس الها له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية .

ثم قال تعالى (قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق) أما قوله (سبحانك) فقد

فسرناه فى قوله (سبحانك لا علم لنا)

واعلم أن الله تعالى لما سأل عيسى أنك هل قلت كذا لم يقل عيسى بأنى قلت أو ما قلت بل قال ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ، وهذا ليس بحق ينتج أنه ما يكون لي أن أقول هذا الكلام ولما بين أنه ليس له أن يقول هذا الكلام شرع فى بيان انه هل وقع هذا القول منه أم لا فلم يقل بأنى ما قلت هذا الكلام لأن هذا يجرى مجرى دعوى الطهارة والنزاهة ، والمقام مقام الخضوع والتواضع ، ولم يقل بأنى قلته بل فوض ذلك الى علمه المحيط بالكل .

فقال (ان كنت قلته فقد علمته) وهذا مبالغة فى الأدب وفى اظهار الذل والمسكنة فى حضرة الجلال وتفويض الأمور بالكلية الى الحق سبحانه .

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ عِبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُمْ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ «١١٧» إِنْ تَعَذَّبْتَهُمْ فَاتَّبِعْهُمْ عِبَادَتَكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «١١٨»

ثم قال تعالى ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ وفيه مسألتان :  
 (المسألة الأولى) المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم ما أخفى ولا أعلم ما تخفى وقيل : تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك ، وقيل : تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك ، وقيل : تعلم ما كان مني في الدنيا ولا أعلم ما كان منك في الآخرة ، وقيل : تعلم ما أقول وأفعل ، ولا أعلم ما تقول وتفعل (المسألة الثانية) تمسكت المجسمة بهذه الآية وقالوا : النفس هو الشخص وذلك يقتضى كونه تعالى جسماً .

والجواب من وجهين : الأول : أن النفس عبارة عن الذات ، يقال نفس الشيء وذاته بمعنى واحد ، والثاني : أن المراد تعلم معلومى ولا أعلم معلومك ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المطابقة والمشاكله وهو من فصيح الكلام .

ثم قال تعالى ﴿إنك أنت علام الغيوب﴾ وهذا تأكيد للجملتين المتقدمتين أعنى قوله (إن كنت قلته فقد علمته) وقوله (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك)

ثم قال تعالى حكاية عن عيسى ﴿ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم﴾ أن مفسرة والمفسر هو الهاء في به الراجع إلى القول المسأور به والمعنى ما قلت لهم إلا قولاً أمرتني به وذلك القول هو أن أقول لهم : اعبدوا الله ربي وربكم . واعلم أنه كان الأصل أن يقال : ما أمرتهم إلا بما أمرتني به إلا أنه وضع القول موضع الأمر ، نزولاً على موجب الأدب الحسن ، لئلا يجعل نفسه وربه أمرين معاً ، ودل على الأصل بذكر أن المفسرة .

ثم قال تعالى ﴿وكنتم عليهم شهيذاً ما دمت فيهم﴾ أى كنت أشهد على ما يفعلون ما دمت مقبلاً فيهم .

﴿فلسا توفيتني﴾ والمراد منه ، وفاة الرفع إلى السماء ، من قوله (إني متوفيك ورافعك إلى)

﴿كنت أنت الرقيب عليهم﴾ قال الزجاج: الحافظ عليهم المراقب لأحوالهم.

﴿وأنت على كل شيء شهيد﴾ يعني أنت الشهيد لي حين كنت فيهم (وأنت الشهيد عليهم) بعد مفارقتي لهم، فالشاهد الشاهد ويجوز حمله على الرؤية، ويجوز حمله على العلم، ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة فالشاهد من أسماء الصفات الحقيقية على جميع التقديرات.

ثم قال تعالى ﴿إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ معنى الآية ظاهر، وفيه سؤال: وهو أنه كيف جاز لعيسى عليه السلام أن يقول (وإن تغفر لهم) والله لا يغفر الشرك.

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) علم أن قوماً من النصارى حكوا هذا الكلام عنه، والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافراً بل يكون مذنباً حيث كذب في هذه الحكاية وغفران الذنب جائز، فلهذا المعنى: طلب المغفرة من الله تعالى، والثاني: أنه يجوز على مذهبنا من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والعباد النار، لأن الملك ملكه ولا اعتراض لأحد عليه، فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الأمور كلها إلى الله، وترك التعرض والاعتراض بالكلية، ولذلك ختم الكلام بقوله (فانك أنت العزيز الحكيم) يعني أنت قادر على ما تريد، حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لأحد عليك، فمن أنا والحوض في أحوال الربوبية، وقوله إن الله لا يغفر الشرك فنقول: إن غفرانه جائز عندنا، وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا: لأن العقاب حق الله على المذنب وفي إسقاطه منفعة للمذنب، وليس في إسقاطه على الله مضر، فوجب أن يكون حسناً بل دل الدليل السمعي في شرعنا على أنه لا يقع، فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجوداً في شرع عيسى عليه السلام

﴿الوجه الثالث﴾ في الجواب أن القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوز أن يكون بعضهم قد تاب عنه، فقال (إن تعذبهم) علمت أن أولئك المعذبين ماتوا على الكفر فلك أن تعذبهم بسبب أنهم عبادك، وأنت قد حكمت على كل من كفر من عبادك بالعقوبة، وإن تغفر لهم علمت أنهم تابوا عن الكفر، وأنت حكمت على من تاب عن الكفر بالمغفرة

﴿الوجه الرابع﴾ أنا ذكرنا أن من الناس من قال: إن قول الله تعالى لعيسى (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) إنما كان عند رفعه إلى السماء لا في يوم القيامة، وعلى

قَالَ اللهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صَدَقَتُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ «١١٩» اللَّهُ مُلْكُ  
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٢٠»

هذا القول فالجواب سهل لأن قوله (ان تعذبهم فانهم عبادك) يعني ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبهم فانهم عبادك فلك ذلك ، وان أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الايمان ، وغفرت لهم ما سلف منهم فلك أيضا ذلك . وعلى هذا التقدير فلا إشكال

(المسألة الثانية) احتج بعض الأصحاب بهذه الآية على شفاعته محمد صلى الله عليه وسلم في حق الفساق قالوا : لأن قول عيسى عليه السلام (ان تعذبهم فانهم عبادك) ليس في حق أهل الثواب لأن التعذيب لا يليق بهم ، وليس أيضا في حق الكفار لأن قوله (وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم) لا يليق بهم فدل على أن ذلك ليس إلا في حق الفساق من أهل الايمان . واذا ثبت شفاعته الفساق في حق عيسى عليه السلام ثبت في حق محمد صلى الله عليه وسلم بطريق الاولى لأنه لا قائل بالفصل

(المسألة الثالثة) روى الواحدى رحمه الله ان في مصحف عبد الله (وان تغفر لهم فانك أنت الغفور الرحيم) سمعت شيخى ووالدى رحمه الله يقول (العزيز الحكيم) ههنا أولى من الغفور الرحيم ، لأن كونه غفورا رحيمًا يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج ، وأما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة ، فان كونه عزيزا يقتضى أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وأنه لا اعتراض عليه لاحد . فاذا كان عزيزا متعاليا عن جميع جهات الاستحقاق ، ثم حكم بالمغفرة كان الكرم ههنا أتم مما اذا كان كونه غفورا رحيمًا يوجب المغفرة والرحمة ، فكانت عبارته رحمه الله أن يقول : عز عن الكل . ثم حكم بالرحمة فكان هذا أكمل . وقال قوم آخرون : أنه لو قال : فانك أنت الغفور الرحيم ، أشعر ذلك بكونه شفيعا لهم ، فلما قال (فانك أنت العزيز الحكيم) دل ذلك على أن غرضه تفويض الأمر بالكلية إلى الله تعالى ، وترك التعرض لهذا الباب من جميع الوجوه .

ثم قال تعالى ﴿قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أجمعوا على أن المراد بهذا اليوم يوم القيامة ، والمعنى أن صدقهم في الدنيا ينفعهم في القيامة ، والدليل على أن المراد ما ذكرنا : أن صدق الكفار في القيامة لا ينفعهم ، ألا

ترى أن إبليس قال (إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم) فلم ينفعه هذا الصدق ، وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى في قوله (ما قلت لهم إلا ما أمرتني به)

(المسألة الثانية) قرأ جمهور القراء (يوم) بالرفع ، وقرأ نافع بالنصب ، واختاره أبو عبيدة . فمن قرأ بالرفع ، قال الزجاج : التقدير هذا اليوم يوم منفعة الصادقين ، وأما النصب ففيه وجوه : الأول : على أنه ظرف لقال والتقدير : قال الله هذا القول لعيسى يوم ينفع . الثاني : أن يكون التقدير : هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ، ويجوز أن تجعل ظروف الزمان أخباراً عن الاحداث بهذا التأويل كقولك : القتال يوم السبت ، والحج يوم عرفة ، أى واقع في ذلك اليوم ، والثالث : قال القراء : (يوم) أضيف إلى مالمس باسم فبنى على الفتح كما في يومئذ . قال البصريون هذا خطأ لأن الظرف إنما يبنى إذا أضيف إلى المبنى كقول النابغة .

على حين عاتبت المشيب على الصبا

بنى «حين» لاضافته إلى المبنى وهو الفعل الماضى وكذلك قوله (يوم لا تمك) بنى لاضافته إلى «لا» وهى مينة ، أما هنا فالإضافة إلى معرب لأن ينفع فعل مستقبل ، والفعل المستقبل معرب فالإضافة إليه لا توجب البناء والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم﴾

اعلم أنه تعالى لما أخبر أن صدق الصادقين في الدنيا ينفعهم في القيامة ، شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب ، وحقبة الثواب : أنها منفعة خالصة دائماً مقرونة بالتعظيم . فقوله (لهم جنات تجري من تحتها الأنهار) إشارة إلى المنفعة الخالصة عن العموم والهموم ، وقوله (خالدين فيها أبداً) إشارة إلى الدوام واعتبر هذه الدققة ، فانه أينما ذكر الثواب قال (خالدين فيها أبداً) وأينما ذكر عقاب الفساق من أهل الايمان ذكر لفظ الخلود ولم يذكر معه التأيد ، وأما قوله تعالى (رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم) فهو إشارة إلى التعظيم . هذا ظاهر قول المتكلمين ، وأما عند أصحاب الأرواح المشركة بأنوار جلال الله تعالى ، فتحت قوله (رضى الله عنهم ورضوا عنه) أسرار عجيبة لا تسمح الاقلام بمثلاً جعلنا الله من أهلها ، وقوله (ذلك الفوز العظيم) الجمهور على أن قوله (ذلك) عائد إلى جملة ما تقدم من قوله (لهم جنات تجري) إلى قوله (ورضوا عنه) وعندى أنه يحتمل أن يكون ذلك مختصاً بقوله (رضى الله عنهم ورضوا عنه) فانه ثبت عند أرباب الالباب أن جملة الجنة بما فيها بالنسبة إلى رضوان الله كالعدم بالنسبة إلى الوجود ، وكيف والجنة مرغوب الشهوة ، والرضوان

صفة الحق وأى مناسبة بينهما ، وهذا الكلام يشتمز منه طبع المتكلم الظاهري ، ولكن كل ميسر لما خلق له .

ثم قال تعالى ﴿الله ملك السموات والأرض وما فيهن وهو على كل شيء قدير﴾

قيل : إن هذا جواب عن سؤال مقدر كأنه قيل : من يعطيهم ذلك الفوز العظيم ؟ فقيل : الذى له ملك السموات والأرض . وفى هذه الخاتمة الشريفة أسرار كثيرة ونحن نذكر القليل منها . فالأول : أنه تعالى قال (الله ملك السموات والأرض وما فيهن) ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء على العقلاء ، والسبب فيه التنبيه على أن كل المخلوقات مسخرون فى قبضة قهره وقدرته وقضائه وقدره ، وهم فى ذلك التسخير كالجناد التى لاقدرة لها وكالبهائم التى لا عقل لها ، فعمل الكل بالنسبة إلى علمه كلاً علم ، وقدرة الكل بالنسبة إلى قدرته كلاً قدرة . والثانى : أن مفتتح السورة كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية فقال (يا أيها الذين آمنوا أو فوا بالعقود) وكال حال المؤمن فى أن يشرع فى العبودية وينتهى إلى الفناء المحض عن نفسه بالكلية . فالأول هو الشريعة وهو البداية والآخر هو الحقيقة وهو النهاية . فمفتتح السورة من الشريعة ومختتمها بذكر كبرياء الله وجلاله وعزته وقدرته وعلوه ، وذلك هو الوصول إلى مقام الحقيقة فإحسن المناسبة بين ذلك المفتتح ، وهذا المختتم . والثالث : أن السورة اشتملت على أنواع كثيرة من العلوم . فمنها : بيان الشرائع والأحكام والتكليف . ومنها المناظرة مع اليهود فى إنكارهم شريعة محمد عليه الصلاة والسلام ، ومنها المناظرة مع النصارى فى قولهم بالتثليث نغتم السورة بهذه النكته الوافية بإثبات كل هذه المطالب . فانه قال (الله ملك السموات والأرض وما فيهن) ومعناه أن كل ماسوى الحق سبحانه فانه ممكن لذاته موجود بإيجاده تعالى . وإذا كان الأمر كذلك كان مالكا لجميع الممكنات والكائنات موجداً لجميع الأرواح والأجساد ، وإذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطالب المذكورة فى هذه السورة . وأما حسن التكليف كيف شاء وأراد ، فذاك ثابت ، لأنه سبحانه لما كان مالكا لكل ، كان له أن يتصرف فى الكل بالأمر والنهى والثواب والعقاب كيف شاء وأراد . فصح القول بالتكليف على أى وجه أراه الحق سبحانه وتعالى . وأما الرد على اليهود فلأنه سبحانه لما كان مالك الملك فله بحكم المالكية أن ينسخ شرع موسى ويضع شرع محمد عليهما الصلاة والسلام . وأما الرد على النصارى فلأن عيسى ومريم داخلان فيما سوى الله لأننا بينا أن الموجد إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره ، وعيسى ومريم لاشك فى كونهما داخلين فى هذا القسم . فاذا دللنا

على أن كل ما سوى الله تعالى يمكن لذاته موجود بإيجاد الله كائن بتكوين الله كان عيسى ومريم عليهما السلام كذلك . ولا معنى للعبودية إلا ذلك . فثبت كونهما عبدين مخلوقين فظهر بالتقرير الذي ذكرناه أن هذه الآية التي جعلها الله خاتمة لهذه السورة برهان قاطع في صحة جميع العلوم التي اشتملت هذه السورة عليها . والله أعلم بأسرار كلامه .

تم تفسير هذه السورة بحمد الله ومنه وصلاته على خير خلقه سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا .



## سورة الأنعام

مكية . إلا الآيات : ٢٠ و ٢٣ و ٩١ و ٩٣ و ١١٤ و ١٤١ و ١٥١ و ١٥٢ و ١٥٣ فمدنية  
وآياتها ١٦٥ نزلت بعد سورة الحجر

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ  
كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ «١»

قال ابن عباس رضى الله عنه : أنها مكية نزلت جملة واحدة ، فامتلا منها الوادى ، وشيعها سبعون ألف ملك ، ونزلت الملائكة فلثوا ما بين الأخشيين ، فدعا الرسول صلى الله عليه وسلم الكتاب وكتبوها من ليلتهم إلاست آيات فانها مدنيات (قل تعالوا أتتل ما حرم ربكم عليكم) الى آخر الآيات الثلاث وقوله (وما قدروا الله حق قدره) الآية وقوله (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) وعن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما نزل على سورة من القرآن جملة غير سورة الأنعام ، وما اجتمعت الشياطين لسورة من القرآن جمعها لها ، وقد بعث بها الى مع جبريل مع خمسين ملكا أو خمسين ألف ملك يزفونها ويحفونها حتى أقروها فى صدرى كما أقر الماء فى الخوض ، ولقد أعزنى الله وإياكم بها عزا لا يذلنا بعده أبدا . فيها دحض حجج المشركين ووعد من الله لا يخلفه» وعن ابن المنكدر : لما نزلت سورة الأنعام سبح رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال «لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الأفق»

قال الأصوليون : هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة . أحدهما : أنها نزلت دفعة واحدة ، والثانى : أنها شيعها سبعون ألفا من الملائكة ، والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحدن ، وذلك يدل على أن علم الأصول فى غاية الجلالة والرفعة ، وأيضا . فانزال ما يدل على الاحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم ، وبحسب الحوادث والنوازل . وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة ، وذلك يدل على أن تعلم علم الأصول واجب على الفور لا على التراخي .

## سورة الأنعام

مائة وخمس وستون آية مكية

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ﴾  
اعلم أن الكلام المستقصى في قوله (الحمد لله) قد سبق في تفسير سورة الفاتحة ، ولا بأس بأن  
نعيد بعض تلك الفوائد ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في الفرق بين المدح والحمد والشكر

اعلم أن المدح أعم من الحمد ، والحمد أعم من الشكر  
أما بيان أن المدح أعم من الحمد ، فلأن المدح يحصل للعاقل ولغير العاقل ، ألا ترى أنه كما يحسن  
مدح الرجل العاقل على أنواع فضائله ، فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله وإطاقة خلقته ، ويمدح  
الياقوت على نهاية صفائه وصقالته ! فيقال : ما أحسنه وما أصفاه ، وأما الحمد : فإنه لا يحصل إلا  
للفاعل المختار على ما يصدر منه من الانعام والاحسان ، فثبت أن المدح أعم من الحمد  
وأما بيان أن الحمد أعم من الشكر ، فلأن الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لأجل ما صدر عنه من  
الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا إليك أو إلى غيرك ، وأما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه  
لأجل انعام وصل إليك وحصل عندك . فثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد ، وهو أعم  
من الشكر

إذا عرفت هذا فنقول : إنما لم يقل المدح لله لأننا بينا أن المدح كما يحصل للفاعل المختار ، فقد  
يحصل لغيره . أما الحمد فإنه لا يحصل إلا للفاعل المختار . فكان قوله (الحمد لله) تعظيما له بأن المؤثر  
في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة والمشيئة . وليس علة موجبة له إيجاب العلة لمعلولها ،  
ولا شك أن هذه الفائدة عظيمة في الدين وإنما لم يقل الشكر لله ، لأننا بينا أن الشكر عبارة عن  
تعظيمه بسبب انعام صدر منه ووصل إليك ، وهذا مشعر بأن العبد إذا ذكر تعظيمه بسبب ما وصل  
إليه من النعمة فينتد يكون المطلوب الأصلي له وصول النعمة إليه وهذه درجة حقيرة ، فاما إذا  
قال : الحمد لله ، فهذا يدل على أن العبد حمده لأجل كونه مستحقا للحمد لا لخصوص أنه تعالى أوصل

النعمة إليه ، فيكون الاخلاص أكل ، واستفراق القلب في مشاهدة نور الحق آم ، وانقطاعه عما سوى الحق أقوى وأثبت

(المسألة الثانية) الحمد : لفظ مفرد حتى بلا نف واللام فيفيد أصل الماهية

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (الحمد لله) يفيد أن هذه الماهية لله ، وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله ، فهذا يقتضى ان جميع أقسام الحمد والثناء والتعظيم ليس إلا لله سبحانه فان قيل : ان شكر المنعم واجب ، مثل شكر الاستاذ على تعليمه ، وشكر السلطان على عدله ، وشكر المحسن على احسانه ، كما قال عليه السلام «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»

قلنا : المحمود والمشكور في الحقيقة ليس إلا الله ، ويانه من وجوه : الأول : صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان في قلب العبد ، وحصول تلك الداعية في القلب ليس من العبد ، والا لا تنقر في حصولها إلى داعية أخرى ولزم التسلسل ، بل حصولها ليس إلا من الله سبحانه . فلك الداعية عند حصولها يجب الفعل ، وعند زوالها يمتنع الفعل فيكون المحسن في الحقيقة ليس إلا الله ، فيكون المستحق لكل حمد في الحقيقة هو الله تعالى . وثانيها أن كل من أحسن من المخلوقين إلى الغير ، فانه انما يقدم على ذلك الاحسان إما لطلب منفعة أو دفع مضرة ، أما جلب المنفعة : فانه يطعم بواسطة ذلك الاحسان بما يصير سببا لحصول السرور في قلبه أو مكافأة بقليل أو كثير في الدنيا أو وجدان ثواب في الآخرة . وأما دفع المضرة ، فهو أن الانسان إذا رأى حيوانا في ضر أو بلية فانه يرق قلبه عليه ، وتلك الرقة ألم مخصوص يحصل في القلب عند مشاهدة وقوع ذلك الحيوان في تلك المضرة . فاذا حاول انقاذ ذلك الحيوان من تلك المضرة زالت تلك الرقة عن القلب وصار فارغ القلب طيب الوقت ، فذلك الاحسان كانه سبب أفاد تخليص القلب عن ألم الرقة الحسية ، فثبت أن كل من سوى الحق فانه يستفيد بفعل الاحسان إما جلب منفعة أو دفع مضرة ، أما الحق سبحانه وتعالى ، فانه يحسن ولا يستفيد منه جلب منفعة ولا دفع مضرة ، وكان المحسن الحقيقي ليس إلا الله تعالى ، فهذا السبب كان المستحق لكل أقسام الحمد هو الله ، فقال (الحمد لله) ونالها : ان كل احسان يقدم عليه أحد من الخلق فالانتفاع به لا يكمل إلا بواسطة احسان الله ، ألا ترى أنه لولا أن الله تعالى خلق أنواع النعمة والا لم يقدر الانسان على ائصال تلك الخنطة والفواكه إلى الغير ، وأيضا فلولا أنه سبحانه أعطى الانسان الحواس الخمس التي بها يمكنه الانتفاع بتلك النعم والا لعجز عن الانتفاع بها . ولولا انه سبحانه أعطاه المزاج الصحيح والبنية السليمة والا لما أمكنه الانتفاع بها ، فثبت أن كل إحسان يصدر عن محسن سوى الله

تعالى ، فإن الانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله تعالى . وعند هذا يظهر أنه لا محسن في الحقيقة الا الله ، ولا مستحق للحمد إلا الله . فلماذا قال (الحمد لله) ورابعها : ان الانتفاع بجميع النعم لا يمكن الا بعد وجود المنتفع بعد كونه حيا قادرا عالما ، ونعمة الوجود والحياة والقدرة والعلم ليست إلا من الله سبحانه . والترية الأصلية والأرزاق المختلفة لا تحصل إلا من الله سبحانه من أول الطفولية إلى آخر العمر . ثم إذا تأمل الانسان في آثار حكمة الرحمن في خلق الانسان ووصل إلى ما أودع الله تعالى في أعضائه من أنواع المنافع والمصالح علم أنها بحر لا ساحل له ، كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) فبتقدير : أن نسلم أن العبد يمكنه أن ينعم على الغير إلا ان نعم العبد كاقطرة ، ونعم الله لا نهاية لها أولا وآخرا وظاهرا وباطنا . فلماذا السبب كان المستحق للحمد المطلق والثناء المطلق ليس الا الله سبحانه . فلماذا قال (الحمد لله)

(المسألة الثالثة) إنما قال (الحمد لله) ولم يقل : أحمد الله ، لوجوه : أحدها : ان الحمد صفة القلب وربما احتاج الانسان إلى أن يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلا بقلبه عن استحضار معنى الحمد والثناء ، فلو قال في ذلك الوقت أحمد الله ، كان كاذبا واستحق عليه الذم والعقاب ، حيث أخبر عن دعوى شيء مع انه ما كان موجودا . أما إذا قال : الحمد لله ، فمعناه : ان ماهية الحمد وحقيقته مسلمة لله تعالى . وهذا الكلام حق وصدق سواء كان معنى الحمد والثناء حاضرا في قلبه أو لم يكن ، وكان تكلمه بهذا الكلام عبادة شريفة وطاعة رفيعة فظهر الفرق بين هذين اللفظين . وثانيها . روى أنه تعالى أوحى إلى داود عليه السلام يأمره بالشكر ، فقال داود : يا رب وكيف أشكرك ؟ وشكرى لك لا يحصل إلا أن توفقني لشكرك وذلك التوفيق نعمة زائدة وإنها توجب الشكر لي أيضا وذلك يجر إلى مالا نهاية له ولا طاقة لي بفعله مالا نهاية له . فأوحى الله تعالى إلى داود : لما عرفت معجزك عن شكرى فقد شكرتني .

إذا عرفت هذا فنقول : لو قال العبد أحمد الله كان دعوى أنه أتى بالحمد والشكر فيتوجه عليه ذلك السؤال . أما لو قال : الحمد لله فليس فيه ادعاء أن العبد أتى بالحمد والثناء ، بل ليس فيه إلا أنه سبحانه مستحق للحمد والثناء سواء قدر على الاتيان بذلك الحمد أو لم يقدر عليه فظهر التفاوت بين هذين اللفظين من هذا الوجه ، وثالثها : أنه لو قال أحمد الله كان ذلك مشعرا بأنه ذكر حمد نفسه ولم يذكر حمد غيره . أما إذا قال : الحمد لله ، فقد دخل فيه حمده وحمد غيره من أول خلق العالم إلى آخر استقرار المكلفين في درجات الجنان ودرجات النيران ، كما قال تعالى (وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين) فكان هذا الكلام أفضل وأكمل .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن هذه الكلمة مذكورة في أول سور خمسة . أولها : الفاتحة ، فقال (الحمد لله رب العالمين) وثانيها : في أول هذه السورة ، فقال (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) والأول أهم لأن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، فقوله (الحمد لله رب العالمين) يدخل فيه كل موجود سوى الله تعالى . أما قوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) لا يدخل فيه إلا خلق السموات والأرض والظلمات والنور ، ولا يدخل فيه سائر الكائنات والمبدعات ، فكان التحميد المذكور في أول هذه السورة كأنه قسم من الأقسام الداخلة تحت التحميد المذكور في سورة الفاتحة وتفصيل لتلك الجملة . وثالثها سورة الكهف ، فقال (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب) وذلك أيضاً تحميد مخصوص بنوع خاص من النعمة وهو نعمة العلم والمعرفة والهداية والقرآن ، وبالجملة النعم الحاصلة بواسطة بعثة الرسل ، ورابعها : سورة سبأ وهي قوله (الحمد لله الذي له مافي السموات ومافي الأرض) وهو أيضاً قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) وخامسها : سورة فاطر ، فقال (الحمد لله فاطر السموات والأرض) وظاهر أيضاً أنه قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) فظهر أن الكلام الكلي التام هو التحميد المذكور في أول الفاتحة وهو قوله (الحمد لله رب العالمين) وذلك لأن كل موجود فهو إما واجب الوجود لذاته ، وإما ممكن الوجود لذاته . وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى وما سواه ممكن وكل ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود إلا بإيجاد الله تعالى وتكوينه والوجود نعمة فالإيجاد إنعام وتربية ، فهذا السبب قال (الحمد لله رب العالمين) وأنه تعالى المرئي لكل ماسواه والمحسن إلى كل ماسواه ، فذلك الكلام هو الكلام الكلي الوافي بالمقصود . أما التحميدات المذكورة في أوائل هذه السور فكان كل واحد منها قسم من أقسام ذلك التحميد ونوع من أنواعه .

فان قيل : ما الفرق بين الخالق وبين الفاطر والرب ؟ وأيضا لم قال ههنا (خلق السموات والأرض) بصيغة فعل الماضي ؟ وقال في سورة فاطر (الحمد لله فاطر السموات والأرض) بصيغة اسم الفاعل فنقول في الجواب عن الأول : الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الحق سبحانه عبارة عن علمه النافذ في جميع الكليات والجزئيات الواصل إلى جميع ذوات الكائنات والممكنات وأما كونه فاطرا فهو عبارة عن الإيجاد والابداع ، فكونه تعالى خالقا إشارة إلى صفة العلم ، وكونه فاطرا إشارة إلى صفة القدرة ، وكونه تعالى ربا ومرزيا مشتمل على الأمرين ، فكان ذلك أكمل .

والجواب عن الثاني : أن الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات ، والعلم بالشيء يصح تقدمه على وجود المعلوم . ألا ترى أنه يمكننا أن نعم الشيء قبل

دخوله في الوجود . أملاً لإيجاد الشيء ، فانه لا يحصل إلا حال وجود الأثر بناء على مذهبنا أن القدرة إنما تؤثر في وجود المقدور حال وجود المقدور . فلهذا السبب قال : خلق السموات ، والمراد أنه كان عالماً بها قبل وجودها ، وقال (فاطر السموات والأرض) والمراد أنه تعالى إنما يكون فاطراً لها وموجداً لها عند وجودها .

(المسألة الخامسة) في قوله (الحمد لله) قولان : الأول : المراد منه احمداً الله تعالى ، وإنما جاء على صيغة الخبر لفوائد : إحداهما : أن قوله (الحمد لله) يفيد تعليم اللفظ والمعنى ، ولو قال : احمداً . لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين . وثانيها : أنه يفيد أنه تعالى مستحق الحمد سواء حمده حامد أو لم يحمده . وثالثها : أن المقصود منه ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر أولى .

(والقول الثاني) وهو قول أكثر المفسرين معناه قولوا الحمد لله . قالوا : والدليل على أن المراد منه تعليم العباد أنه تعالى قال في أثناء السورة (إياك نعبد وإياك نستعين) وهذا الكلام لا يليق ذكره إلا بالعباد . والمقصود أنه سبحانه لما أمر بالحمد وقد تقرر في العقول أن الحمد لا يحسن إلا على الانعام ، فحينئذ يصير هذا الأمر حاملاً للمكلف على أن يتفكر في أقسام نعم الله تعالى عليه . ثم إن تلك النعم يستدل بذكرها على مقصودين شريفيين : أحدهما : أن هذه النعم قد حدثت بعد أن كانت معدومة فلا بد لها من محدث ومحصل وليس ذلك هو العبد لأن كل أحد يريد تحصيل جميع أنواع النعم لنفسه ، فلو كان حصول النعم للعبد بواسطة قدرة العبد واختياره ، لوجب أن يكون كل واحد واصلاً إلى جميع أقسام النعم إذ لا أحد إلا وهو يريد تحصيل كل النعم لنفسه ، ولما ثبت أنه لا بد لحدوث هذه النعم من محدث وثبت أن ذلك المحدث ليس هو العبد ، فوجب الإقرار بمحدث قاهر قادر ، وهو الله سبحانه وتعالى ،

(والنوع الثاني) من مقاصد هذه الكلمة أن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها فإذا أمر الله تعالى العبد بالتحميد ، وكان الأمر بالتحميد مما يحمله على تذكر أنواع نعم الله تعالى ، صار ذلك التكليف حاملاً للعبد على تذكر أنواع نعم الله عليه ، ولما كانت تلك النعم كثيرة خارجة عن الحد والاحصاء ، صار تذكر تلك النعم موجباً رسوخ حب الله تعالى في قلب العبد . فثبت أن تذكير النعم يفيد هاتين الفائدتين الشريفتين . إحداهما : الاستدلال بحدوثها عن الإقرار بوجود الله تعالى . وثانيهما : أن الشعور بكونها نعماً يوجب ظهور حب الله في القلب ، ولا مقصود من جميع العبادات إلا هذان الأمران . فلهذا السبب وقع الابتداء في هذا الكتاب الكريم بهذه الكلمة ، فقال (الحمد لله رب العالمين)

واعلم أن هذه الكلمة بحر لا ساحل له ، لأن العالم اسم لكل ماسوى الله تعالى ، وما سوى الله إما جسم أو حال فيه أو لاجسم ولا حال فيه ، وهو الأرواح . ثم الأجسام إما فلكية ، وإما عنصرية . أما الفلكيات فأولها العرش المجيد ، ثم الكرسي الرفيع . ويجب على العاقل أن يعرف أن العرش ماهو ، وأن الكرسي ماهو ، وأن يعرف صفاتهما وأحوالهما ، ثم يتأمل أن اللوح المحفوظ ، والقلم ، والرُفرف ، والبيت المعمور ، وسدرة المنتهى ما هي ، وأن يعرف حقائقها ، ثم يتفكر في طبقات السموات وكيفية اتساعها وأجرامها وأبعادها ، ثم يتأمل في الكواكب الثابتة والسيارة ، ثم يتأمل في عالم العناصر الأربعة والمواليد الثلاثة وهي المعادن والنبات والحيوان ، ثم يتأمل في كيفية حكمة الله تعالى في خلقه الأشياء الحقةرة والضعيفة كالقبع والبعوض ، ثم ينتقل منها إلى معرفة أجناس الأعراض وأنواعها القريبة والبعيدة ، وكيفية المنافع الحاصلة من كل نوع من أنواعها ، ثم ينتقل منها إلى تعرف مراتب الأرواح السفلية والعلوية والعرشية والفلكية ، ومراتب الأرواح المقدسية عن علائق الأجسام المشار إليها بقوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) فإذا استحضر مجموع هذه الأشياء بقدر القدرة والطاقة ، فقد حضر في عقله ذرة من معرفة العالم ، وهو كل ماسوى الله تعالى . ثم عند هذا يعرف أن كل ما حصل لها من الوجود وكالات الوجود في ذواتها من صفاتها وأحوالها وعلائقها ، فن إيجاد الحق ومن جوده ووجوده ، فعند هذا يعرف من معنى قوله (الحمد لله رب العالمين) ذرة ، وهذا بحر لا ساحل له ، وكلام لا آخر له . والله أعلم .

(المسألة السادسة) إنا وإن ذكرنا أن قوله (الحمد لله رب العالمين) أجرى مجرى قوله قولوا : الحمد لله رب العالمين . فأنما ذكرناه لأن قوله في أثناء السورة (إياك نعبد وإياك نستعين) لا يليق إلا بالبعد . فلهذا السبب افتقرنا هناك إلى هذا الاضمار . أما هذه السورة وهي قوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) فلا يبعد أن يكون المراد منه ثناء الله تعالى به على نفسه .

وإذا ثبت هذا فنقول : إن هذا يدل من بعض الوجوه ، على أنه تعالى منزه عن الشبيه في الذات والصفات والأفعال . وذلك لأن قوله (الحمد لله) جار مجرى مدح النفس وذلك قبيح في الشاهد ، فلما أمرنا بذلك دل هذا على أنه لا يمكن قياس الحق على الخلق ، فكما أن هذا قبيح من الخلق مع أنه لا يقبح من الحق ، فكذلك ليس كل ما يقبح من الخلق وجب أن يقبح من الحق . وبهذا الطريق وجب أن يبطل كلمات المعتزلة في أن ما قبح منا وجب أن يقبح من الله .

إذا عرفت بهذا الطريق أن أفعاله لا تشبه أفعال الخلق ، فكذلك صفاته لا تشبه صفات الخلق ، وذاته لا تشبه ذوات الخلق ، وعند هذا يحصل التنزيه المطلق والتقديس الكامل عن كونه تعالى

مشابها لغيره في الذات والصفات والأفعال ، فهو الله سبحانه واحدى ذاته ، لا شريك له فى صفاته ، ولا نظير له واحد فى أفعاله لا شبيه له تعالى . وتقدس . والله أعلم .

أما قوله سبحانه ﴿الذى خلق السموات والأرض﴾ ففيه مسألتان : الأولى : فى السؤالات المتوجهة على هذه الآية وهى ثلاثة :

﴿السؤال الأول﴾ ان قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) جار مجرى ما يقال : جامنى الرجل الفقيه . فان هذا يدل على وجود رجل آخر ليس بفقيه ، وإلا لم يكن إلى ذكر هذه الصفة حاجة كذا هنا قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض) يوم أن هناك إلهالم يخلق السموات والأرض ، وإلا فأى فائدة فى هذه الصفة ؟

والجواب : أنا بينا أن قوله «الله» جار مجرى اسم العلم ، فاذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود من ذكر الوصف التمييز ، بل تعريف كون ذلك المعنى المسمى ، موصوفا بتلك الصفة . مثاله اذا قلنا «الرجل» العالم ، فقولنا : الرجل اسم المساهية ، والمساهية تتناول الأشخاص المذكورين الكثيرين . فكان المقصود هنا من ذكر الوصف تمييز هذا الرجل بهذا الاعتبار عن سائر الرجال بهذه الصفة . أما اذا قلنا : زيد العالم ، فلفظ زيد اسم علم ، وهو لا يفيد إلا هذه الذات المعينة ، لأن أسماء الأعلام قائمة مقام الاشارات . فاذا وصفناه بالعلية امتنع أن يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره ، بل المقصود منه تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بهذه الصفة . ولما كان لفظ «الله» من باب أسماء الأعلام ، لا جرم كان الأمر على ما ذكرناه والله واعلم .

﴿السؤال الثانى﴾ لم قدم ذكر السماء على الأرض ، مع أن ظاهر التنزيل يدل على أن خلق الأرض مقدم على خلق السماء ؟

والجواب : السماء كالدايرة ، والأرض كالمركز ، وحصول الدايرة يوجب تعين المركز ولا ينعكس ، فان حصول المركز لا يوجب تعين الدايرة لا مكان أن يحيط بالمركز الواحد دوائر لانهاية لها ، فلما كانت السماء متقدمة على الأرض بهذا الاعتبار وجب تقديم ذكر السماء على الأرض بهذا الاعتبار .

﴿السؤال الثالث﴾ لم ذكر السماء بصيغة الجمع ، والأرض بصيغة الواحد مع أن الأرضين أيضا كثيرة . بدليل قوله تعالى (ومن الأرض مثلهن)

والجواب : أن السماء جارية مجرى الفاعل . والأرض مجرى القابل . فلو كانت السماء واحدة لتشابه الأثر ، وذلك يخجل بمصالح هذا العالم . أما لو كانت كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بسببها الفصول



الأربعة، وسائر الأحوال المختلفة، وحصل بسبب تلك الاختلافات مصالح هذا العالم. أما الأرض فهي قابلة للأثر والقابل الواحد كاف في القبول، وأما دلالة الآية المذكورة على تعدد الأرضين فقد بينا في تفسير تلك الآية كيفية الحال فيها والله أعلم.

(المسألة الثانية) اعلم أن المقصود من هذه الآية ذكر الدلالة على وجود الصانع. وتقريره أن اجرام السموات والأرض تقدرت في أمور مخصوصة بمقادير مخصوصة، وذلك لا يمكن حصوله إلا بتخصيص الفاعل المختار. أما بيان المقام الأول فمن وجوه: الأول: أن كل فلك مخصوص اختص بمقدار معين مع جواز أن يكون الذي كان حاصلًا مقدارًا أزيد منه أو أنقص منه. والثاني: أن كل فلك بمقدار مركب من أجزاء، والجزء الداخِل كان يمكن وقوعه خارجًا وبالعكس. فوقع كل واحد منها في حيزه الخاص أمر جائز. والثالث: أن الحركة والسكون جائزان على كل الاجسام بدليل أن الطبيعة الجسمية واحدة. ولوازم الأمور الواحدة واحدة. فإذا صح السكون والحركة على بعض الاجسام، وجب أن يصح على كلها. فاختصاص الجسم الفلكي بالحركة دون السكون اختصاص بأمر يمكن. والرابع: أن كل حركة، فانه يمكن وقوعها أسرع مما وقع وأبطأ مما وقع، فاختصاص تلك الحركة المعينة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء اختصاص بأمر يمكن. والخامس: أن كل حركة، وقعت متوجهة إلى جهة، فانه يمكن وقوعها متوجهة إلى سائر الجهات. فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص اختصاص بأمر يمكن. والسادس: أن كل فلك، فانه يوجد جسم آخر اما أعلى منه واما أسفل منه، وقد كان وقوعه على خلاف ذلك الترتيب أمرًا ممكنًا، بدليل أن الاجسام لما كانت متساوية في الطبيعة الجسمية، فكل ما صح على بعضها صح على كلها، فكان اختصاصه بذلك الحيز والترتيب أمرًا ممكنًا. والسابع: وهو أن لحركة كل فلك أولًا، لان وجود حركة لأول لها محال. لأن حقيقة الحركة انتقال من حالة إلى حالة. وهذا الانتقال يقتضى كونها مسبوقه بالغير. والأول بنا في المسبوقية بالغير، والجمع بينهما محال. ثبت ان لكل حركة أولًا، واختصاص ابتداء حدوثه بذلك الوقت، دون ما قبله وما بعده اختصاص بأمر يمكن. والثامن: هو ان الاجسام، لما كانت متساوية في تمام الماهية كان اتصاف بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية دون العكس، اختصاصًا بأمر يمكن. والتاسع: وهو ان حركاتها فعل لفاعل مختار، ومتى كان كذلك فلها أول. بيان المقام الأول أن المؤثر فيها لو كان علة موجبة بالذات لزم من دوام تلك العلة دوام آثارها، فيلزم من دوام تلك العلة، دوام كل واحد من الأجزاء المتقومة في هذه الحركة. ولما كان ذلك محالًا ثبت ان المؤثر فيها ليس علة موجبة بالذات، بل

فاعلا مختارا . وإذا كان كذلك ، وجب كون ذلك الفاعل متقدما على هذه الحركات ، وذلك يوجب أن يكون لها بداية . العاشر : انه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاه لانهاية له بدليل انا نعم بالضرورة انا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف الفلك الاعلى فانا نميز بين الجهة التي تلى قدامنا وبين الجهة التي تلى خلفنا ، وثبت هذا الامتياز معلوم بالضرورة . وإذا كان كذلك ثبت انه حصل خارج العالم خلاه لانهاية له ، وإذا كان كذلك ، فحصل هذا العالم في هذا الحيز الذي حصل فيه دون سائر الاحياز أمر ممكن ، فثبت بهذه الوجوه العشرة : ان اجرام السموات والأرضين مختلفة بصفات وأحوال ، فكان يجوز في العقل حصول أصدادها ومقابلاتها ، فوجب أن لا يحصل هذا الاختصاص الخاص بالمرجح ومقدر والا فقد ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لالمرجح وهو محال .

وإذا ثبت هذا فنقول : انه لا معنى للخلق إلا التقدير . فلما دل العقل على حصول التقدير من هذه الوجوه العشرة ، وجب حصول الخلق من هذه الوجوه العشرة . فلهذا المعنى . قال (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) والله أعلم ، ومن الناس من قال المقصود من ذكر السموات والأرض والظلمات والنور التنبيه على ما فيها من المنافع .

واعلم ان منافع السموات أكثر من أن تحيط بجزء من أجزائها المجلدات ، وذلك لأن السموات بالنسبة إلى مواليد هذا العالم جارية مجرى الأب والأرض بالنسبة إليها جارية مجرى الأم فالعقل الفاعلة سماوية والعلل القابلة أرضية . وبها يتم أمر المواليد الثلاثة . والاستقصاء في شرح ذلك لاسيبل إليه .

أما قوله (وجعل الظلمات والنور) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) لفظ «جعل» يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله تعالى (وجعل الظلمات والنور) وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صير كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا) والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير ، وفي الجعل معنى التضمين والتصيير كأنشاء شئ من شئ ، وتصيير شئ شيئا ، ومنه : قوله تعالى (وجعل منها زوجها) وقوله (وجعلناكم أزواجا) وقوله (أجعل الآلهة لها واحدا) وإنما حسن لفظ الجعل هنا لأن النور والظلمة لما تعاقبا صار كان كل واحد منهما إنما تولد من الآخر .

(المسألة الثانية) في لفظ (الظلمات والنور) قولان : الأول : ان المراد منهما الأمران المحسوسان بحس البصر والذي يقوى ذلك ان اللفظ حقيقة فيهما . وأيضا هذان الأمران إذ جعلنا مقرونين

بذكر السموات والأرض، فإنه لا يفهم منهما الإهاتان الكيفيتان المحسوستان والثاني: نقل الواحدى عن ابن عباس. أنه قال (وجعل الظلمات والنور) أى ظلمة الشرك والنفاق والكفر. والنور يريد نور الاسلام والايمان والتبوة واليقين. ونقل عن الحسن أنه قال: يعنى الكفر والايمان، ولا تفاوت بين هذين القولين، فكان قول الحسن كالتلخيص لقول ابن عباس. ولقائل أن يقول حمل اللفظ على الوجه الأول أولى، لما ذكرنا ان الأصل حمل اللفظ على حقيقته، ولأن الظلمات والنور إذا كان ذكرهما مقرونا بالسموات والأرض لم يفهم منه إلا ما ذكرناه. قال الواحدى: والأولى حمل اللفظ عليهما معا. وأقول هذا مشكل لأنه حمل اللفظ على مجازه، واللفظ الواحد بالاعتبار الواحد لا يمكن حمله على حقيقته ومجازه معا.

(المسألة الثالثة) إنما قدم ذكر الظلمات على ذكر النور لاجل ان الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذى من شأنه قبول النور، وليست عبارة عن كيفية وجودية مضادة للنور، والدليل عليه انه اذا جلس انسان بقرب السراج، وجلس انسان آخر بالبعد منه، فان البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء صافيا مضيئا، وأما القريب فإنه لا يرى البعيد. ويرى ذلك الهواء مظلمًا، فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة إلى هذين الشخصين المذكورين، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا ان الظلمة ليست كيفية وجودية.

وإذا ثبت هذا فنقول: عدم المحدثات متقدم على وجودها، فالظلمة متقدمة في التقدير والتحقق على النور، فوجب تقديمها في اللفظ، وبما يقوى ذلك ما يروى في الاخبار الإلهية انه تعالى خلق الخلق في ظلمة، ثم رش عليهم من نوره.

(المسألة الرابعة) لقائل أن يقول: لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع، وانور بصيغة الواحد؟ فنقول: أما من حمل الظلمات على الكفر والنور على الايمان، فكلامه هنا ظاهر، لأن الحق واحد والباطل كثير، وأما من حملها على الكيفية المحسوسة؛ فالجواب: أن النور عبارة عن تلك الكيفية الكاملة القوية، ثم إنها تقبل التناقص قليلا قليلا، وتلك المراتب كثيرة. فلهذا السبب عبر عن الظلمات بصيغة الجمع.

أما قوله تعالى «ثم الذين كفروا بربهم يعدلون»

فاعلم أن العدل هو التسوية. يقال: عدل الشيء بالشيء إذا سواه به، ومعنى (يعدلون)

يشركون به غيره.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجْلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ  
تَمْتَرُونَ ﴿٢﴾

فان قيل : على أى شىء عطف قوله (ثم الذين كفروا برهيم يعدلون) قلنا : يحتمل أن يكون معطوفا على قوله (الحمد لله) على معنى أن الله حقيق بالحمد على كل ما خلق لأنه ما خلقه إلا نعمة (ثم الذين كفروا برهيم يعدلون) فيكفرون بنعمته . ويحتمل أن يكون معطوفا على قوله (خلق السموات والأرض) على معنى أنه خلق هذه الاشياء العظيمة التي لا يقدر عليها أحد سواه ، ثم إنهم يعدلون به جمادا لا يقدر على شىء أصلا .  
فان قيل : فما معنى ثم ؟

قلنا : الفائدة فيه استبعاد أن يعدلوا به بعد وضوح آيات قدرته والله أعلم .  
قوله تعالى (هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون) اعلم أن هذا الكلام يحتمل أن يكون المراد منه ذكر دليل آخر من دلائل إثبات الصانع تعالى ، ويحتمل أن يكون المراد منه ذكر الدليل على صحة المعاد ، وصحة الحشر .  
(أما الوجه الأول) فقديره : أن الله تعالى لما استدلل بخلق السموات والأرض وتعاقب الظلمات والنور على وجود الصانع الحكيم أتبعه بالاستدلال بخلق الانسان ، على إثبات هذا المطلوب فقال (هو الذي خلقكم من طين) والمشهور أن المراد منه أنه تعالى خلقهم من آدم وآدم كان مخلوقا من طين . فلهذا السبب قال (هو الذي خلقكم من طين) وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن الانسان مخلوق من المتى ومن دم الطمث ، وهما يتولدان من الدم ، والدم إنما يتولد من الاغذية ، والاغذية إما حيوانية وإما نباتية ، فان كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد ذلك الحيوان كالحال في كيفية تولد الانسان ، فبقي أن تكون نباتية ، فثبت أن الانسان مخلوق من الاغذية النباتية ، ولاشك أنها متولدة من الطين ، فثبت أن كل إنسان متولد من الطين . وهذا الوجه عندى أقرب إلى الصواب .

إذا عرفت هذا فنقول : هنا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا الطريق المذكور ، ثم تولد من النطفة أنواع الاعضاء المختلفة في الصفة والصورة واللون والشكل مثل القلب والدماغ والكبد ، وأنواع الاعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات والأوتار وغيرها ، وتولد الصفات المختلفة في المادة المتشابهة لا يمكن إلا بتقدير مقدر حكيم ومدبر رحيم وذلك هو المطلوب .

﴿وأما الوجه الثاني﴾ وهو أن يكون المقصود من هذا الكلام تقرير أمر المعاد، فنقول لما ثبت أن تخليق بدن الانسان إنما حصل، لأن الفاعل الحكيم والمقدر الرحيم، رتب حلقة هذه الأعضاء على هذه الصفات المختلفة بحكمته وقدرته، وتلك القدرة والحكمة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرا على إعادتها وإعادة الحياة فيها، وذلك يدل على صحة القول بالمعاد.

أما قوله تعالى ﴿ثم قضى أجلا﴾ ففيه مباحث:

﴿المبحث الأول﴾ لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم والأمر. قال تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) وبمعنى الخبر والاعلام. قال تعالى (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب) وبمعنى صفة الفعل إذا تم. قال تعالى (فقضاهن سبع سموات في يومين) ومنه قولهم قضى فلان حاجة فلان. وأما الأجل فهو في اللغة. عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء الأمد، وأجل الانسان هو الوقت المضروب لانقضاء عمره، وأجل الدين محله لانقضاء التأخير فيه وأصله من التأخير يقال أجل الشيء يأجل أجولا، وهو أجل إذا تأخر والأجل تقيض العاجل.

إذا عرفت هذا فقوله ﴿ثم قضى أجلا﴾ معناه أنه تعالى خصص موت كل واحد بوقت معين وذلك التخصيص عبارة عن تعاق مشيئته بايقاع ذلك الموت في ذلك الوقت. ونظير هذه الآية قوله تعالى ﴿ثم إنكم بعد ذلك لميتون﴾

وأما قوله تعالى ﴿وأجل مسمى عنده﴾

فاعلم أن صريح هذه الآية يدل على حصول أجلين لكل إنسان. واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجوه: الأول: قال أبو مسلم قوله ﴿ثم قضى أجلا﴾ المراد منه آجال الماضين من الخلق وقوله ﴿وأجل مسمى عنده﴾ المراد منه آجال الباقين من الخلق فهو خص هذا الأجل. الثاني: بكونه مسمى عنده، لأن الماضين لما ماتوا صارت آجالهم معلومة، أما الباقون فهم بعد لم يموتوا فلم تصر آجالهم معلومة، فلهذا المعنى قال ﴿وأجل مسمى عنده﴾ والثاني: أن الأجل الأول هو أجل الموت والأجل المسمى عند الله هو أجل القيامة، لأن مدة حياتهم في الآخرة لا آخرة لها ولا انقضاء ولا يعلم أحد كيفية الحال في هذا الأجل إلا الله سبحانه وتعالى. والثالث: الأجل الأول ما بين أن يخلق إلى أن يموت. والثاني: ما بين الموت والبعث وهو البرزخ. والرابع: أن الأول: هو النوم والثاني: الموت. والخامس: أن الأجل الأول مقدار ما انقضى من عمر كل أحد، والأجل الثاني: مقدار ما بقي من عمر كل أحد. والسادس: وهو قول حكاء الاسلام أن لكل إنسان أجلين: أحدهما: الأجل الطبيعية. والثاني: الأجل الاخترامية. أما الأجل الطبيعية: فهي التي لو بقي ذلك المزاج

وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرِّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ

مَا تَكْسِبُونَ ﴿٣﴾

مصوناً من العوارض الخارجية لانهت مدة بقائه إلى الوقت الفلاني ، وأما الآجال الاخترامية : فهي التي تحصل بسبب من الأسباب الخارجية : كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الأمور المعضلة ، وقوله (مسمى عنده) أي معلوم عنده أو مذكور اسمه في اللوح المحفوظ ، ومعنى عنده شبيه بما يقول : الرجل في المسألة عندي أن الأمر كذا وكذا أي هذا اعتقادي وقولي .

فإن قيل : المبتدأ النكرة إذا كان خبره ظرفاً . وجب تأخيرها فلم جاز تقديمه في قوله (وأجل

مسمى عنده)

قلنا : لأنه تخصص بالصفة فتقارب المعرفة كقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك .

وأما قوله ﴿ثم أتمتمترو﴾ فنقول : المرية والامتراء هو الشك .

واعلم أنا إن قلنا المقصود من ذكر هذا الكلام الاستدلال على وجود الصانع كان معناه أن

بعد ظهور مثل هذه الحججة الباهرة أتمتمترو في صحة التوحيد ، وإن كان المقصود تصحيح القول

بالمعاد فكذلك والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سرركم وجهركم ويعلم ما تكسبون﴾

واعلم أنا إن قلنا : إن المقصود من الآية المتقدمة إقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار .

قلنا : المقصود من هذه الآية بيان كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، فإن الآيتين المتقدمتين

يدلان على كمال القدرة ، وهذه الآية تدل على كمال العلم وحيثنذ يكمل العلم بالصفات المعبرة في

حصول الإلهية ، وإن قلنا : المقصود من الآية المتقدمة إقامة الدلالة على صحة المعاد ، فالمقصود من

هذه الآية تكميل ذلك البيان ، وذلك لأن منكرين المعاد إنما انكروه لأمرين : أحدهما : أنهم

يعتقدون أن المؤثر في حدوث بدن الانسان هو امتزاج الطبايع وينكرون أن يكون المؤثر فيه

قادراً مختاراً . والثاني : أنهم يسمون ذلك إلا أنهم يقولون إنه غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز

المطبع من العاصي ، ولا تمييز أجزاء بدن زيد عن أجزاء بدن عمرو . ثم أنه تعالى أثبت بالآيتين

المتقدمتين كونه تعالى قادراً ومختاراً لا علة موجبة ، وأثبت بهذه الآية كونه تعالى عالماً بجميع

المعلومات ، وحيثنذ تبطل جميع الشبهات التي عليها مدار القول بانتكار المعاد ، وصحة الحشر والنشر

فهذا هو الكلام في نظم الآية فههنا مسائل :

(المسألة الأولى) القائلون بأن الله تعالى محتص بالمكان تمسكوا بهذه الآية وهو قوله (وهو الله في السموات) وذلك يدل على أن الاله مستقر في السماء قالوا: ويتأكد هذا أيضا بقوله تعالى (أأنتم من في السماء أن يخسف) قالوا: ولا يلزمنا أن يقال فيلزم أن يكون في الأرض لقوله تعالى في هذه الآية (وهو الله في السموات وفي الأرض) وذلك يقتضى حصوله تعالى في المكانين معا وهو محال لأننا نقول أجمعنا على أنه ليس بوجود في الأرض، ولا يلزم من ترك العمل بأحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل، فوجب أن يبقى ظاهر قوله (وهو الله في السموات) على ذلك الظاهر، ولأن من القراء من وقف عند قوله (وهو الله في السموات) ثم ابتدئ فيقول (وفي الأرض يعلم سرهم) والمعنى أنه سبحانه يعلم سرائرهم الموجودة في الأرض فيكون قوله (في الأرض) صلة لقوله (سرهم) هذا تمام كلامهم.

واعلم أنا نقيم الدلالة أولا على أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره، وذلك من وجوه: الأولى: أنه تعالى قال في هذه السورة (قل لمن ما في السموات والأرض قل لله) فبين بهذه الآية أن كل ما في السموات والأرض فهو ملك لله تعالى ويملك له، فلو كان الله أحد الأشياء الموجودة في السموات لزم كونه ملكا لنفسه، وذلك محال، ونظير هذه الآية قوله في سورة طه (له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما) فان قالوا قوله (قل لمن ما في السموات والأرض) هذا يقتضى أن كل ما في السموات فهو لله الآن كلمة ما مختصة بمن لا يعقل فلا يدخل فيها ذات الله تعالى قلنا: لانسلم والدليل عليه قوله (والسما وما بناها والأرض وما طحاها ونفس وما سواها) ونظيره (ولا أنتم عابدون ما أعبد) ولا شك أن المراد بكلمة ما ههنا هو الله سبحانه. والثاني: أن قوله (وهو الله في السموات) إما أن يكون المراد منه أنه موجود في جميع السموات، أو المراد أنه موجود في سماء واحدة. والثاني: ترك للظاهر والأول: على قسمين لأنه إما أن يكون الحاصل منه تعالى في أحد السموات عين ما حصل منه في سائر السموات أو غيره، والأول: يقتضى حصول المتحيز الواحد في مكانين وهو باطل يديه العقل. والثاني: يقتضى كونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعض وهو محال. والثالث: أنه لو كان موجودا في السموات لكان محدودا متناهيا وكل ما كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكنا، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث. والرابع: أنه لو كان في السموات فهل يقدر على خلق عالم آخر فوق هذه السموات أو لا يقدر، والثاني: يوجب تعجيزه والأول: يقتضى أنه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت هذا العالم، والقوم ينكرون كونه تحت العالم.

والخامس : أنه تعالى قال (وهو معكم أينما كنتم) وقال (ونحن أقرب إليه من جبل الوريد) وقال (وهو الذي في السماء إليه وفي الأرض إليه) وقال فأينما تولوا فثم وجه الله) وكل ذلك يطل القول بالمكان والجهة لله تعالى ، فثبت بهذه الدلائل أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره . فوجب التأويل وهو من وجوه : الأول : أن قوله (وهو الله في السموات وفي الأرض) يعنى وهو الله في تدبير السموات والأرض كما يقال : فلان في أمر كذا أى في تدبيره واصلاح مهماته ، ونظيره قوله تعالى (وهو الذي في السماء إليه وفي الأرض إليه) والثاني : أن قوله (وهو الله) كلام تام ، ثم ابتداء وقال (في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم) والمعنى اله سبحانه وتعالى يعلم في السموات سراير الملائكة ، وفي الأرض يعلم سراير الانس والجن . والثالث : أن يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير : وهو الله يعلم في السموات وفي الأرض سركم وجهركم ، وبما يقوى هذه التأويلات أن قولنا : وهو الله نظير قولنا هو الفاضل العالم ، وكلمة هو إنما تذكر ههنا لأفائدة الحصر ، وهذه الفائدة إنما تحصل إذا جعلنا لفظ الله اسما مشتقا فأما لو جعلناه اسم علم شخص قائم مقام التعيين لم يصح ادخال هذه اللفظة عليه ، وإذا جعلنا قولنا : الله لفظا مفيدا صار معناه وهو المعبود في السماء وفي الأرض ، وعلى هذا التقدير يزول السؤال والله أعلم .

(المسألة الثانية) المراد بالسر صفات القلوب وهى الدواعى والصوارف ، والمراد بالجهر أعمال الجوارح ، وإنما قدم ذكر السر على ذكر الجهر لأن المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الذاعى ، فالذاعية التى هى من باب السر هى المؤثرة فى أعمال الجوارح المسماة بالجهر ، وقد ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول . والعلة متقدمة على المعلول ، والمتقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ .

(المسألة الثالثة) قوله (ويعلم ما تكسبون) فيه سؤال : وهو أن الأفعال إما أفعال القلوب وهى المسماة بالسر ، وإما أعمال الجوارح وهى المسماة بالجهر . فالأفعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله (ويعلم ما تكسبون) يقتضى عطف الشيء على نفسه ، وأنه فاسد . والجواب : يجب حمل قوله (ما تكسبون) على ما يستحقه الانسان على فعله من ثواب وعقاب والحاصل أنه محمول على المكتسب كما يقال : هذا المال كسب فلان أى مكتسبه ، ولا يجوز حمله على نفس الكسب ، وإلا لزم عطف الشيء على نفسه على ما ذكرتموه فى السؤال .

(المسألة الرابعة) الآية تدل على كون الانسان مكتسبا للفعل والكسب هو الفعل المفضى الى اجتلاب نفع أو دفع ضرر ، ولهذا السبب لا يوصف فعل الله بأنه كسب لكونه تعالى منزهاً عن جلب النفع ودفع الضرر والله أعلم .



وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ﴿٤٤﴾ فَقَدْ كَذَّبُوا  
بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿٥٥﴾

قوله تعالى ﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾

اعلم أنه تعالى لما تكلم ، أولاً : في التوحيد ، وثانياً : في المعاد ، وثالثاً : فيما يقرر هذين المطولين ذكر بعده ما يتعلق بتقرير النبوة وبدأ فيه بأن بين كون هؤلاء الكفار معرضين عن تأمل الدلائل ، غير ملتفتين إليها وهذه الآية تدل على أن التقليد باطل . والتأمل في الدلائل واجب . ولولا ذلك لما ذم الله المعرضين عن الدلائل . قال الواحدى رحمه الله : من في قوله (من آية) لاستغراق الجنس الذى يقع في النفي كقولك ما أتانى من أحد والثانية وهى قوله (من آيات ربهم) للتبعض والمعنى وما يظهر لهم دليل قط من الأدلة التى يجب فيها النظر والاعتبار إلا كانوا عنه معرضين

قوله تعالى ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾

اعلم أنه تعالى : رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب ، فالمرتبة الأولى : كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتفكر في البينات ، والمرتبة الثانية : كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة أزيد مما قبلها ، لأن المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذباً به ، بل يكون غافلاً عنه غير متعرض له ، فإذا صار مكذباً به فقد زاد على الاعراض ، والمرتبة الثالثة : كونهم مستهزئين بها لأن المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء ، فإذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الإنكار ، فبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب . واختلفوا في المراد بالحق ف قيل إنه المعجزات : قال ابن مسعود : انشق القمر بمكة وانفلق فلقين فذهبت فلقه وبقيت فلقه ، وقيل إنه القرآن ، وقيل : إنه محمد صلى الله عليه وسلم وقيل إنه الشرع الذى أتى به محمد صلى الله عليه وسلم والأحكام التى جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم وقيل إنه الوعد والوعيد ، الذى يرغبهم به تارة ويحذرهم بسببه أخرى ، والأولى دخول الكل فيه .

وأما قوله تعالى ﴿فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ المراد منه الوعيد والزجر عن ذلك الاستهزاء ، فيجب أن يكون المراد بالأنباء الأنباء لانفس الأنبياء بل العذاب الذى أنبأ الله تعالى به ونظيره قوله تعالى (ولتعلن نبأه بعدحين) والحكيم إذا توعد فرمما قال ستعرف نبأ هذا الأمر إذا نزل بك ماتحذره وإنما كان كذلك لأن الغرض بالخبر الذى هو الوعيد حصول العلم

أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ  
وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَا هُمْ  
بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴿٦﴾

بالعقاب الذي ينزل فنفس العقاب إذا نزل يحقق ذلك الخبر ، حتى تزول عنه الشبهة . ثم المراد من هذا العذاب يحتمل أن يكون عذاب الدنيا ، وهو الذي ظهر يوم بدر ويحتمل أن يكون عذاب الآخرة .

قوله تعالى ﴿ ألم يروا أنهم أهلكتنا من قبلهم من قرن مكنناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين ﴾

اعلم أن الله تعالى لما منعهم عن ذلك الاعراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد والوعيد أتبعه بما يجرى مجرى الموعظة والنصيحة في هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية ، كقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وفرعون وغيرهم .

فان قيل : ما القرن ؟ قلنا قال الواحدى : القرن القوم المقترنون في زمان من الدهر فالمدة التي يجتمع فيها قوم ثم يفترون بالموت فهي قرن ، لأن الذين يأتون بعدهم أقوام آخرون اقترنوا بهم قرن آخر ، والدليل عليه قوله عليه السلام «خير القرون قرني» واشتقاقه من الاقران ، ولما كان أعمار الناس في الأكثر الستين والسبعين والثمانين لاجرم . قال بعضهم : القرن هو الستون ، وقال آخرون : هو السبعون ، وقال قوم هو الثمانون والاقرب أنه غير مقدر بزمان معين لا يقع فيه زيادة ولا نقصان ، بل المراد أهل كل عصر فاذا انقضى منهم الاكثر قيل قد انقضى القرن واعلم أن الله تعالى وصف القرون الماضية بثلاثة أنواع من الصفات :

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (مكنناهم في الأرض ما لم نمكن لكم) قال صاحب الكشاف مكن له في الأرض جعل له مكاناً ونحوه في أرض له ومنه قوله تعالى (انا مكننا له في الأرض أولم نمكن لهم) وأما مكتته في الأرض ، فعناه أثبتة فيها ومنه قوله تعالى (ولقد مكنناهم فيما إن مكنناكم فيه) ولتقارب المعنيين جمع الله بينهما في قوله (مكنناهم في الأرض ما لم نمكن لكم) والمعنى لم نعط أهل

مكة مثل ما أعطينا عاداً وثمود وغيرهم من البسطة في الأجسام والسعة في الأموال والاستظهار بأسباب الدنيا .

(والصفة الثانية) قوله (وأرسلنا السماء عليهم مدراراً) يريد الغيث والمطر ، فالسما معناه المطر ههنا ، والمدرار الكثير الدر وأصله من قولهم در اللبن إذا أقبل على الخالب منه شيء كثير فالمدرار يصلح أن يكون من نعت السحاب ، ويجوز أن يكون من نعت المطر يقال سحاب مدرار إذا تتابع أمطاره . ومفعال يحى في نعت يراد المبالغة فيه . قال مقاتل (مدراراً) متتابعاً مرة بعد أخرى ويستوى في المدرار المذكور والمؤنث .

(والصفة الثالثة) قوله (وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم) والمراد منه كثرة البساتين . واعلم أن المقصود من هذه الأوصاف أنهم وجدوا من منافع الدنيا أكثر مما وجده أهل مكة ، ثم بين تعالى أنهم مع مزيد العز في الدنيا بهذه الوجوه ومع كثرة العدد والبسطة في المال والجسم جرى عليهم عند الكفر ما سمعتم وهذا المعنى يوجب الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة بقى ههنا سؤالات :

(السؤال الأول) ليس في هذا الكلام إلا أنهم هلكوا إلا أن هذا الهلاك غير مختص بهم بل الأنبياء والمؤمنون كلهم أيضاً قد هلكوا فكيف يحسن إيراد هذا الكلام في معرض الزجر عن الكفر مع أنه مشترك فيه بين الكافر وبين غيره .

والجواب : ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك ، بل المقصود أنهم باعوا الدين بالدنيا فقاتهم وبقوا في العذاب الشديد بسبب الحرمان عن الدين . وهذا المعنى غير مشترك فيه بين الكافر والمؤمن .

(السؤال الثاني) كيف قال (ألم يروا) مع أن القوم ما كانوا مقرين بصدق محمد عليه السلام فيما يخبر عنه وهم أيضاً ما شاهدوا وقائع الأمم السالفة .

والجواب : أن أقاصيص المتقدمين مشهورة بين الخلق فيبعد أن يقال إنهم ما سمعوا هذه الحكايات ولمجرد سماعها يكفي في الاعتبار .

(والسؤال الثالث) ما الفائدة في ذكر إنشاء قرن آخرين بعدهم .

والجواب : أن الفائدة هي التنبيه على أنه تعالى لا يتعاطفه أن يهلكهم ويخلى بلادهم منهم ، فانه قادر على أن ينشئ مكانهم قوماً آخرين يعمر بهم بلادهم كقوله (ولا يخاف عقباها) والله أعلم

وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قُرْطَاسٍ فَلَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾

قوله تعالى ﴿ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلسوه بأيديهم لقال الذين كفروا ان هذا إلا سحر مبين﴾

اعلم أن الذين يتمردون عن قبول دعوة الأنبياء طوائف كثيرة ، فالطائفة الأولى الذين بالغوا في حب الدنيا وطلب لذاتها وشهواتها إلى أن استغرقوا فيها واغتموا وجدانها ، فصار ذلك مانعا لهم عن قبول دعوة الأنبياء ، وهم الذين ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة وبين أن لذات الدنيا ذاهبة وعذاب الكفر باق ، وليس من العقل تحمل العقاب الدائم لأجل اللذات المنقرضة الحسية ، والطائفة الثانية الذين يحملون معجزات الأنبياء عليهم السلام ، على أنها من باب السحر لامن باب المعجزة ، هؤلاء الذين ذكرهم الله تعالى في هذه الآية وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ بين الله تعالى في هذه الآية أن هؤلاء الكفار لو أنهم شاهدوا نزول كتاب من السماء دفعة واحدة عليك يا محمد لم يؤمنوا به ، بل حملوه على أنه سحر ومخرقة ، والمراد من قوله (في قرطاس) أنه لو نزل الكتاب جملة واحدة في صحيفة واحدة ، فأوه ولمسوه وشاهدوه عيانا لطمعوا فيه وقالوا انه سحر

فان قيل : ظهور الكتاب ونزوله من السماء هل هو من باب المعجزات أم لا ، فان لم يكن من باب المعجزات لم يكن انكارهم لدلالته على النبوة منكرا ، ولا يجوز أن يقال : انه من باب المعجزات لأن الملك يقدر على انزاله من السماء ، وقبل الايمان بصدق الأنبياء والرسل لم تكن عصمة الملائكة معلومة ، وقبل الايمان بالرسل ، لا شك انا يجوز أن يكون نزول ذلك الكتاب من السماء من قبل بعض الجن والشياطين ، أو من قبل بعض الملائكة الذين لم تثبت عصمتهم ، واذا كان هذا التجوز قائما فقد خرج نزول الكتاب من السماء عن كونه دليلا على الصدق

قلنا : ليس المقصود ما ذكرتم ، بل المقصود أنهم إذا رأوه بقوا شاكين فيه ، وقالوا : انما سكرت أبصارنا ، فاذا لمسوه بأيديهم فقد يقوى الإدراك البصرى بالإدراك اللمسى ، وبلغ الغاية في الظهور والقوة ، ثم هؤلاء يقولون شاكين في أن ذلك الذى رأوه ولمسوه هل هو موجود أم لا ، وذلك يدل على أنهم بلغوا في الجهالة إلى حد السفسطة ، فهذا هو المقصود من الآية لا ما ذكرتم والله أعلم

وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴿٨﴾ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ ﴿٩﴾

(المسألة الثانية) قال القاضى : دلت هذه الآية على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يمنع العبد لطفًا . علم أنه لو فعله لآمن عنده لأنه بين أنه إنما لا ينزل هذا الكتاب من حيث أنه لو أنزله لقالوا هذا القول ، ولا يجوز أن يخبر بذلك الا والمعلوم أنهم لو قبلوه وآمنوا به لأنزله لا محالة . ثبت بهذا وجوب اللطف ، ولقائل أن يقول : ان قوله لو أنزل الله عليهم هذا الكتاب لقالوا هذا القول لا يدل على أنه تعالى ينزله عليهم ، لو لم يقولوا هذا القول إلا على سبيل دليل الخطاب ، وهو عنده ليس بحجة ، وأيضا فليس كل ما فعله الله وجب عليه ذلك ، وهذه الآية ان دلت فانما تدل على الوقوع لا على وجوب الوقوع والله أعلم

قوله تعالى ﴿وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ، ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون﴾

اعلم أن هذا النوع الثالث من شبه منكرى النبوات . فانهم يقولون : لو بعث الله إلى الخلق رسولا لوجب أن يكون ذلك الرسول واحدا من الملائكة . فانهم إذا كانوا من زمرة الملائكة كانت علومهم أكثر ، وقدرتهم أشد ، ومهابتهم أعظم ، وامتيازهم عن الخلق أكمل ، والشبهات والشكوك في نبوتهم ورسالتهم أقل . والحكيم إذا أراد تحصيل مهم فكل شيء كان أشد افضاء إلى تحصيل ذلك المطلوب كان أولى . فلما كان وقوع الشبهات في نبوة الملائكة أقل ، وجب لو بعث الله رسولا إلى الخلق أن يكون ذلك الرسول من الملائكة . هذا هو المراد من قوله تعالى (وقالوا لولا أنزل عليه ملك)

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من وجهين : أما الأول : فقوله (ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر) ومعنى القضاء الامتصاص والالزام . وقد ذكرنا معاني القضاء في سورة البقرة . ثم ههنا وجوه : الأول : ان إنزال الملك على البشر آية باهرة ، فبتقدير انزال الملك على هؤلاء الكفار فربما لم يؤمنوا كما قال (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة) إلى قوله (ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) وإذا لم يؤمنوا وجب اهلاكم بعذاب الاستئصال ، فان سنة الله جارية بأن عند ظهور الآية الباهرة إن لم يؤمنوا جاءهم عذاب الاستئصال ، فههنا ما أنزل الله تعالى الملك إليهم لئلا يستحقوا هذا العذاب والوجه الثاني : أنهم إذا شاهدوا الملك زهقت أرواحهم من هول ما يشهدون ، وتقريره : أن الأذى

وَلَقَدْ اسْتَهْزَىٰ بِرُسُلِكَ مِنْ قَبْلِكَ حَقَّ بِالَّذِينَ سَخَرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ

يَسْتَهْزِءُونَ ﴿١٠﴾

إذا رأى الملك فاما أن يراه على صورته الأصلية أو على صورة البشر. فان كان الأول لم يبق الأدمى حيا، ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى جبريل عليه السلام على صورته الأصلية غشى عليه، وان كان الثاني فيخيل أن يكون المرئي شخصا على صورة البشر، وذلك لا يتفاوت الحال فيه سواء كان هو في نفسه ملكا أو بشرا. ألا ترى أن جميع الرسل عاينوا الملائكة في صورة البشر كأضياف ابراهيم، وأضياف لوط، وكالذين تسوروا المحراب، وكجبريل حيث تمثل لمريم بشرا سويا. والوجه الثالث: ان انزال الملك آية باهرة جارية مجرى الاجزاء، وازالة الاختيار، وذلك محل بصحة التكليف. الوجه الرابع: أن انزال الملك وان كان يدفع الشبهات المذكورة إلا أنه يقوى الشبهات من وجه آخر، وذلك لأن أى معجزة ظهرت عليه قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك، ولو حصل لنا مثل ما حصل لك من القدرة والقوة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته أنت، فعلنا أن انزال الملك وان كان يدفع الشبهة من الوجوه المذكورة لكنه يقوى الشبهة من هذه الوجوه وأما قوله ﴿ثم لا ينظرون﴾ فالغائذة في كلمة «ثم» التنبيه على أن عدم الانظار أشد من قضاء الأمر، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة. وأما الثاني: فقوله (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) أى جعلناه في صورة البشر. والحكمة فيه أمور: أحدها: أن الجنس إلى الجنس أميل. وثانيها: أن البشر لا يطبق رؤية الملك، وثالثها: ان طاعات الملائكة قوية فيستحقرون طاعة البشر، وربما لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي. ورابعها: أن النبوة فضل من الله فيختص بها من يشاء من عباده، سواء كان ملكا أو بشرا

ثم قال (وللبسنا عليهم ما يلبسون) قال الواحدى: يقال لبست الأمر على القوم ألبسه لبسا إذا شبهته عليهم وجعلته مشكلا، وأصله من التستر بالثوب، ومنه لبس الثوب لأنه يفيد ستر النفس والمعنى انا إذا جعلنا الملك في صورة البشر فهم يظنون كون ذلك الملك بشرا فيعود سؤلهم انا لا نرضى برسالة هذا الشخص. وتحقيق الكلام أن الله لو فعل ذلك لصار فعل الله نظيرا لفعلهم في التلبس، وانما كان ذلك تلبسا لأن الناس يظنون أنه بشر مع أنه ليس كذلك، وانما كان فعلهم تلبسا لأنهم يقولون لقومهم إنه بشر مثلكم والبشر لا يكون رسولا من عند الله تعالى

قوله تعالى ﴿ولقد استهزى برسلك من قبلك حقا بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزؤون﴾

## قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴿١١﴾

اعلم أن بعض الاقوام الذين كانوا يقولون إن رسول الله يجب أن يكون ملكا من الملائكة كانوا يقولون هذا الكلام على سبيل الاستهزاء ، وكان يضيق قلب الرسول عند سماعه فذكر ذلك ليصير سببا للتخفيف عن القلب لأن أحدا ما يخفف عن القلب المشاركة في سبب المحنة والغم . فكأنه قيل له إن هذه الأنواع الكثيرة من سوء الأدب التي يعاملونك بها قد كانت موجودة في سائر القرون مع أنبيائهم ، فلست أنت فريدا في هذا الطريق . وقوله (خاق بالذين سخروا منهم) الآية ونظيره قوله (ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله) وفي تفسيره وجوه كثيرة لأهل اللغة . وهي بأسرها متقاربة . قال النضر : وجب عليهم . قال الليث «الحقيق» ماحق بالإنسان من مكر أو سوء عمله فنزل ذلك به ، يقول أحاق الله بهم مكرهم وحاق بهم مكرهم ، وقال الفراء «حاق بهم» عاد عليهم ، وقيل «حاق بهم» حل بهم ذلك . وقال الزجاج «حاق» أى أحاط . قال الأزهري : فسر الزجاج «حاق» بمعنى أحاط وكان مأخذه من الحوق وهو الاستدار بالكمرة . وفي الآية بحث آخر وهو أن لفظه «ما» في قوله (ما كانوا به يستهزؤن) فيها قولان : الأول : أن المراد به القرآن والشرع وهو ما جاء به محمد عليه السلام . وعلى هذا التقدير فتصير هذه الآية من باب حذف المضاف ، والتقدير حاق بهم عقاب ما كانوا به يستهزؤن .

(والقول الثاني) أن المراد به أنهم كانوا يستهزؤن بالعذاب الذي كان يخوفهم الرسول بنزوله وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى هذا الاضمار .

### قوله تعالى (قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين)

اعلم أنه تعالى كما صبر رسوله بالآية الأولى ، فكذلك حذر القوم بهذه الآية ، وقال لرسوله قل لهم لا تغتروا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها ووصلتم اليه من لذاتها وشهواتها ، بل سيروا في الأرض لتعرفوا صحة ما أخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا الرسل في الأزمنة السالفة ، فانكم عند السير في الأرض والسفر في البلاد لا بد وأن تشاهدوا تلك الآثار ، فيكمل الاعتبار ، ويقوى الاستبصار ،

فان قيل : ما الفرق بين قوله (فانظروا) وبين قوله (ثم انظروا)

قلنا : قوله (فانظروا) يدل على أنه تعالى جعل النظر سببا عن السير ، فكأنه قيل : سيروا لأجل

النظر ولا تسيروا سير الغافلين .

قُلْ لِمَنْ مَافِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ  
إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَرِيبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ «١٢»

وأما قوله ﴿سيروا فى الأرض ثم انظروا﴾ فعناه إباحة السير فى الأرض للتجارة وغيرها من المنافع، وإيجاب النظر فى آثار المالكين، ثم نبه الله تعالى على هذا الفرق بكلمة (ثم) لتباعد ما بين الواجب والمباح. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿قل لمن مافى السموات والأرض قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لأريب فيه الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾  
فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المقصود من تقرير هذه الآية تقرير إثبات الصانع، وتقرير المعاد وتقرير النبوة. ويانه أن أحوال العالم العلوى والسفلى يدل على أن جميع هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها ومقابلاتها، ومتى كان كذلك، فاختصاص كل جزء من الأجزاء الجسمانية بصفته المعينة لا بد وأن يكون لأجل أن الصانع الحكيم القادر المختار خصه بتلك الصفة المعينة. فهذا يدل على أن العالم مع كل ما فيه مملوك لله تعالى.

وإذا ثبت هذا، ثبت كونه قادرا على الاعادة والحشر والنشر، لأن التركيب الأول إنما حصل لكونه تعالى قادرا على كل الممكنات، عالما بكل المعلومات، وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالهما، فوجب صحة الاعادة ثانيا. وأيضا ثبت أنه تعالى ملك مطاع، والملك المطاع من له الأمر والنهى على عبيده، ولا بد من مبلغ، وذلك يدل على أن بعثة الأنبياء والرسل من الله تعالى إلى الخلق غير ممتنع. فثبت أن هذه الآية وافية باثبات هذه المطالب الثلاثة. ولما سبق ذكر هذه المسائل الثلاثة، ذكر الله بعدها هذه الآية لتكون مقررة لمجموع تلك المطالب من الوجه الذى شرحناه والله أعلم.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى ﴿قل لمن مافى السموات والأرض﴾ سؤال. وقوله ﴿قل لله﴾ جواب فقد أمره الله تعالى بالسؤال أولا ثم بالجواب ثانيا. وهذا، إنما يحسن فى الموضع الذى يكون الجواب قد بلغ فى الظهور إلى حيث لا يقدر على انكاره منكر، ولا يقدر على دفعه دافع. ولما بينا أن آثار الحدوث والامكان ظاهرة فى ذوات جميع الاجسام وفى جميع صفاتها، لا جرم كان الاعتراف بأنها بأسرها ملك لله تعالى وملك له ومحل تصرفه وقدرته. لا جرم أمره بالسؤال أولا



ثم بالجواب ثانيا ، ليدل ذلك على أن الأقرار بهذا المعنى مما لاسيلا إلى دفعه البتة . وأيضا فالقوم كانوا معترفين بأن كل العالم ملك لله ، وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته بهذا المعنى كما قال (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ثم انه تعالى لما بين بهذا الطريق كمال إلهيته وقدرته ونفاذ تصرفه في عالم المخلوقات بالكلية ، أردفه بكال رحمته وإحسانه إلى الخلق فقال ( كتب على نفسه الرحمة) فكأنه تعالى قال : إنه لم يرض من نفسه بأن لا ينعم ولا بأن يعد بالانعام . بل أبدا ينعم وأبدا يعد في المستقبل بالانعام . ومع ذلك فقد كتب على نفسه ذلك وأوجهه إيجاب الفضل والكرم . واختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم : تلك الرحمة هي أنه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويرفع عنهم عذاب الاستئصال ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا . وقيل إن المراد أنه كتب على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسول وتاب وأناب وصدقهم وقبل شريعتهم .

واعلم أنه جاءت الأخبار الكثيرة في سعة رحمة الله تعالى ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لما فرغ الله من الخلق كتب كتابا ان رحمتي سبقت غضبي»

فان قيل : الرحمة هي إرادة الخير ، والغضب هو إرادة الانتقام ، وظاهر هذا الخبر يقتضى كون إحدى الإرادتين سابقة على الأخرى ، والمسبوق بالغير محدث ، فهذا يقتضى كون إرادة الله تعالى محدثة قلنا : المراد بهذا سبق سبق الكثرة لا سبق الزمان . وعن سلمان أنه تعالى لما خلق السماء والأرض خلق مائة رحمة ، كل رحمة ملء ما بين السماء والأرض ، فعنده تسع وتسعون رحمة ، وقسم رحمة واحدة بين الخلائق ، فيها يتعاطفون ويتراحمون ، فاذا كان آخر الأمر قصرها على المتقين .

أما قوله «ليجمعنكم الى يوم القيامة» ففيه أبحاث : الأول : «اللام» في قوله (ليجمعنكم) لام قسم مضمرة ، والتقدير : والله ليجمعنكم .

(البحث الثاني) اختلفوا في أن هذا الكلام مبتدأ أو متعلق بما قبله . فقال بعضهم أنه كلام مبتدأ ، وذلك لأنه تعالى بين كمال إلهيته بقوله (قل لمن ما في السموات والأرض قل لله) ثم بين تعالى أنه يرحمهم في الدنيا بالامهال ودفع عذاب الاستئصال ، وبين أنه يجمعهم الى يوم القيامة ، فقوله (كتب على نفسه الرحمة) أنه يمهلهم وقوله (ليجمعنكم الى يوم القيامة) أنه لا يمهلهم بل يحشرهم ويحاسبهم على كل ما فعلوا .

(والقول الثاني) أنه متعلق بما قبله والتقدير : كتب ربكم على نفسه الرحمة . وكتب ربكم على نفسه ليجمعنكم الى يوم القيامة .

وقيل : أنه لما قال ( كتب ربكم على نفسه الرحمة ) فكأنه قيل : وما تلك الرحمة ؟ قيل : إنه تعالى ( ليجمعنكم إلى يوم القيامة ) وذلك لأنه لولا خوف العذاب يوم القيامة لحصل المرح والمرج ولا ارتفاع الضبط وكثر الخبط ، فصار التهديد بيوم القيامة من أعظم أسباب الرحمة في الدنيا ، فكان قوله ( ليجمعنكم إلى يوم القيامة ) كالتفسير لقوله ( كتب ربكم على نفسه الرحمة )

( البحث الثالث ) أن قوله ( قل لمن ما في السموات والأرض قل لله ) كلام ورد على لفظ الغيبة . وقوله ( ليجمعنكم إلى يوم القيامة ) كلام ورد على سبيل المخاطبة . والمقصود منه التأكيد في التهديد ، كأنه قيل : لما علمتم أن كل ما في السموات والأرض لله ومملكه ، وقد علمتم أن الملك الحكيم لا يهمل أمر رعيته ولا يجوز في حكمته أن يسوى بين المطيع والعاصي . وبين المشتغل بالخدمة والمعرض عنها ، فهلا علمتم أنه يقيم القيامة ويحضر الخلائق ويحاسبهم في الكل ؟

( البحث الرابع ) أن كلمة «إلى» في قوله ( إلى يوم القيامة ) فيها أقوال : الأول : أنها صلة والتقدير : ليجمعنكم يوم القيامة . وقيل : «إلى» بمعنى في أي ليجمعنكم في يوم القيامة .

وقيل : فيه حذف أي ليجمعنكم إلى المحشر في يوم القيامة ، لأن الجمع يكون إلى المكان لا إلى الزمان . وقيل : ليجمعنكم في الدنيا بخلقكم قرنا بعد قرن إلى يوم القيامة .

أما قوله ( الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ) ففيه أبحاث : الأول : في هذه الآية قولان : الأول : أن قوله ( الذين ) موضعه نصب على البدل من الضمير في قوله ( ليجمعنكم ) والمعنى ليجمعن هؤلاء المشركين الذين خسروا أنفسهم وهو قول الاخفش . والثاني : وهو قول الزجاج ، أن قوله ( الذين خسروا أنفسهم ) رفع بالابتداء ، وقوله ( فهم لا يؤمنون ) خبره ، لأن قوله ( ليجمعنكم ) مشتمل على الكل ، على الذين خسروا أنفسهم وعلى غيرهم «والفاء» في قوله ( فهم ) يفيد معنى الشرط والجزاء ، كقولهم : الذي يكرمني فله درهم ، لأن الدرهم وجب بالاكرام فكان الاكرام شرطا والدرهم جزاء .

فان قيل : ظاهر اللفظ يدل على أن خسراتهم سبب لعدم إيمانهم ، والامر على العكس .

قلنا : هذا يدل على أن سبق القضاء بالخسران والحذلان ، هو الذي حملهم على الامتناع من الايمان ، وذلك عين مذهب أهل السنة .

وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٣﴾ قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذَ لِيَا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٤﴾ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾

قوله تعالى ﴿وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم﴾. قل أعير الله اتخذ ليا فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم قل انى أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشركين قل انى أخاف ان عصيت ربى عذاب يوم عظيم﴾  
في الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن أحسن ما قيل في نظم هذه الآية ما ذكره أبو مسلم رحمه الله تعالى .  
قال: ذكر في الآية الأولى السموات والأرض، إذ لا مكان سواهما . وفي هذه الآية ذكر الليل والنهار إذ لا زمان سواهما ، فالزمان والمكان ظرفان للحدثات ، فأخبر سبحانه أنه مالك للمكان والمكانيات ، ومالك للزمان والزمانيات ، وهذا بيان في غاية الجلالة .  
وأقول ههنا دقيقة أخرى ، وهو أن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ، ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات ، وذلك لأن المكان والمكانيات أقرب إلى العقول والأفكار من الزمان والزمانيات ، لداققت مذكورة في العقليات الصرفة ، والتعليم الكامل هو الذى يبدأ فيه بالظاهر فالأظهر مترقيا إلى الأخرى فالأخرى ، فهذا ما يتعلق بوجه النظم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله ﴿وله ما سكن في الليل والنهار﴾ يفيد الحصر والتقدير : هذه الأشياء له لا غيره ، وهذا هو الحق لأن كل موجود فهو إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته ، فالواجب لذاته ليس إلا الواحد . وما سوى ذلك الواحد ممكن . والممكن لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته ، وكل ما حصل بإيجاده وتكوينه كان ملكا له ، فثبت أن ما سوى ذلك الموجود الواجب لذاته فهو ملكه ومالكة فلهذا السبب قال ﴿وله ما سكن في الليل والنهار﴾

﴿المسألة الثالثة﴾ في تفسير هذا السكون قولان : الأول : أن المراد منه الشيء الذى سكن بعد أن تحرك ، فعلى هذا ، المراد كل ما استقر في النهار من الدواب ، وجملة الحيوانات فى البر والبحر

وعلى هذا التقدير : قالوا في الآية محذوف والتقدير : وله ما سكن وتحرك في الليل والنهار كقوله تعالى (سرايل تقيمكم الحر) أراد الحر والبرد فاكتفى بذكر أحدهما عن الآخر لأنه يعرف ذلك بالقرينة المذكورة ، كذلك هنا حذف ذكر الحركة ، لأن ذكر السكون يدل عليه .

(والقول الثاني) أنه ليس المراد من هذا السكون ما هو ضد الحركة ، بل المراد منه السكون بمعنى الحمول . كما يقال : فلان يسكن بلد كذا إذا كان محله فيه ، ومنه قوله تعالى (وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم) وعلى هذا التقدير : كان المراد ، وله كل ما حصل في الليل والنهار . والتقدير : كل ما حصل في الوقت والزمان سواء كان متحركا أو ساكنا ، وهذا التفسير أولى وأكمل . والسبب فيه ان كل ما دخل تحت الليل والنهار حصل في الزمان فقد صدق عليه أنه انقضى الماضي وسيجيء المستقبل ، وذلك مشعر بالتغير وهو الحدوث ، والحدوث ينافي الأزلية والدوام ، فكل ما مر به الوقت ودخل تحت الزمان فهو محدث . وكل حادث فلا بد له من محدث ، وفاعل ذلك الفعل يجب أن يكون متقدما عليه . والمتقدم على الزمان يجب أن يكون مقدما على الوقت والزمان . فلا تجرى عليه الأوقات ولا تمر به الساعات ولا يصدق عليه أنه كان وسيكون .

واعلم أنه تعالى لما بين فيما سبق أنه مالك للكان وجملة المكانية ومالك للزمان وجملة الزمانية ، بين أنه سميع عليم يُسمع نداء المحتاجين ويعلم حاجات المضطرين . والمقصود منه الرد على من يقول الاله تعالى موجب بالذات ، فبني على أنه وإن كان مالكا لكل المحدثات . لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويعلم السر وأخفى ، ولما قرر هذه المعاني قال (قل أغير الله أتخذ وليا)

واعلم أنه فرق بين أن يقال (أغير الله أتخذ وليا) وبين أن يقال : أتخذ غير الله وليا . لأن الانكار إنما حصل على اتخاذ غير الله وليا ، لا على اتخاذ الولي ، وقد عرفت أنهم يقدمون الأهم فالأهم الذي هم بشأنه أعنى فكان قوله (قل أغير الله أتخذ وليا) أولى من العبارة الثانية ، ونظيره قوله تعالى (أفغير الله تأمروني أعبد) وقوله تعالى (آله أذن لكم)

ثم قال (فاطر السموات والأرض) وقرئ (فاطر السموات) بالجر صفة لله وبالرفع على إضمار «هو» والنصب على المدح. وقرأ الزهري (فطر السموات) وعن ابن عباس : ما عرفت (فاطر السموات) حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر . فقال أحدهما : أنا فطرتهما أي ابتدأتهما . وقال ابن الأنباري : أصل الفطر شق الشيء عند ابتدائه ، فقوله (فاطر السموات والأرض) يريد خالقهما ومنشئهما بالتركيب الذي سبيله أن يحصل فيه الشق والتأليف عند ضم الأشياء إلى بعض ، فلما كان الأصل الشق جاز أن يكون في حال شق إصلاح . وفي حال أخرى شق افساد . ففاطر السموات

من الإصلاح لا غير . وقوله (هل ترى من فطور) و(إذا السماء انفطرت) من الافساد ، وأصلهما واحد ثم قال تعالى ﴿وهو يطعم ولا يطعم﴾ أى وهو الرازق لغيره ولا يرزقه أحد .  
فان قيل : كيف فطرت الاطعام بالرزق؟ وقد قال تعالى (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) والعطف يوجب المغايرة .

قلنا : لاشك فى حصول المغايرة بينهما ، إلا أنه قد يحسن جعل أحدهما كناية عن الآخر لشدة ما بينهما من المقاربة . والمقصود من الآية : أن المنافع كلها من عنده ، ولا يجوز عليه الانتفاع . وقرئ\* (ولا يطعم) بفتح الياء ، وروى ابن المأمون عن يعقوب (وهو يطعم ولا يطعم) على بناء الأول للفعول والثانى للفاعل ، وعلى هذا التقدير : فالضمير عائد إلى المذكور فى قوله (أغير الله) وقرأ الأشهب (وهو يطعم ولا يطعم) على بناءهما للفاعل . وفسر بأن معناه : وهو يطعم ولا يستطعم . وحكى الأزهرى : أطعمت بمعنى استطعمت . ويجوز أن يكون المعنى : وهو يطعم تارة ولا يطعم أخرى على حسب المصالح كقوله : وهو يعطى ويمنع ، ويسقط ويقدر ، ويغنى ويفقر .

واعلم أن المذكور فى صدر الآية هو المنع من اتخاذ غير الله تعالى وليا . واحتج عليه بأنه فاطر السموات والأرض وبأنه يطعم ولا يطعم . ومتى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غيره وليا . أما بيان أنه فاطر السموات والأرض ، فلأننا بينا أن ماسوى الواحد ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يقع موجودا إلا بايجاد غيره ، فنتج أن ماسوى الله فهو حاصل بايجاده وتكوينه . فثبت أنه سبحانه هو الفاطر لكل ماسواه من الموجودات . وأما بيان أنه يطعم ولا يطعم فظاهره لأن الاطعام عبارة عن إيصال المنافع ، وعدم الاستطعام عبارة عن عدم الانتفاع . ولما كان هو المبدى\* تعالى وتقدس لكل ماسواه ، كان لا محالة هو المبدى\* لحصول جميع المنافع . ولما كان واجبا لذاته كان لا محالة غنيا ومتعاليا عن الانتفاع بشيء آخر . فثبت بالبرهان صحة أنه تعالى فاطر السموات والأرض ، وصحة أنه يطعم ولا يطعم ، وإذا ثبت هذا امتنع فى العقل اتخاذ غيره وليا . لأن ماسواه محتاج فى ذاته وفى جميع صفاته وفى جميع ماتحت يده . والحق سبحانه هو الغنى لذاته . الجواد لذاته ، وترك الغنى الجواد ، والذهاب إلى الفقير المحتاج ممنوع عنه فى صريح العقل .

وإذا عرفت هذا فنقول : قد سبق فى هذا الكتاب بيان أن الولى معناه الأصلى فى اللغة : هو القريب . وقد ذكرنا وجوه الاشتقاقات فيه . فقوله (قل أغير الله أتخذوليا) يمنع من القرب من غير الله تعالى . فهذا يقتضى تنزيه القلب عن الالتفات إلى غير الله تعالى ، وقطع العلامق عن كل ماسوى الله تعالى .

مَنْ يُصْرِفُ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ ﴿١٦٦﴾

ثم قال تعالى ﴿قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم﴾ والسبب أن النبي صلى الله عليه وسلم سابق أمته في الاسلام لقوله (وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين) ولقول موسى (سبحانك تبت اليك وأنا أول المؤمنين)

ثم قال ﴿ولا تكونن من المشركين﴾ ومعناه أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك. ثم إنه تعالى لما بين كون رسوله مأمورا بالاسلام ثم عقبه بكونه منيا عن الشرك قال بعده (إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) والمقصود أني إن خالفته في هذا الأمر والنهي صرت مستحقا للعذاب العظيم.

فان قيل: قوله ﴿قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم﴾ يدل على أنه عليه السلام كان يخاف على نفسه من الكفر والعصيان، ولولا أن ذلك جائز عليه لما كان خائفا.

والجواب: أن الآية لا تدل على أنه خاف على نفسه، بل الآية تدل على أنه لو صدر عنه الكفر والمعصية فانه يخاف. وهذا القدر لا يدل على حصول الخوف، ومثاله قولنا: إن كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين، وهذا لا يدل على أن الخمسة زوج. ولا على كونها منقسمة بمتساويين والله أعلم.

وقوله تعالى ﴿إني أخاف﴾ قرأ ابن كثير ونافع (إني) بفتح الياء. وقرأ أبو عمرو والباقون بالارسال.

قوله تعالى ﴿من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين﴾ وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه قرأ أبو بكر عن عاصم وحمة والكسائي (يصرف) بفتح الياء وكسر الراء. وفاعل الصرف على هذه القراءة والضمير العائد إلى ربي من قوله (إني أخاف إن عصيت ربي) والتقدير: من يصرف هو عنه يومئذ العذاب. ووجه هذه القراءة قوله (فقد رحمه) فلما كان هذا فعلا مسندا إلى ضمير اسم الله تعالى وجب أن يكون الأمر في تلك اللفظة الأخرى على هذا الوجه ليتفق الفعلان، وعلى هذا التقدير: صرف العذاب مسندا إلى الله تعالى، وتكون الرحمة بعد ذلك مسندة إلى الله تعالى، وأما الباقيون فأنهم قرؤا (من يصرف عنه) على فعل مالم يسم فاعله، والتقدير من يصرف عنه عذاب يومئذ لما حسن ذلك لأنه تعالى أضاف العذاب إلى اليوم في قوله (عذاب يوم عظيم) فلذلك أضاف الصرف إليه. والتقدير: من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم.

وإن يمسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسك بخير فهو على كل شيء قدير «١٧» وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير «١٨»

(المسألة الثانية) ظاهر الآية يقتضى كون ذلك اليوم مصروفاً وذلك محال، بل المراد عذاب ذلك اليوم، وحسن هذا الحذف لكونه معلوماً

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن الطاعة لا توجب الثواب، والمعصية لا توجب العقاب. لأنه تعالى قال (من يصرّف عنه يومئذ فقد رحمته) أى كل من صرف الله عنه العذاب فى ذلك اليوم فقد رحمه. وهذا إنما يحسن لو كان ذلك الصرف واقعا على سبيل التفضل. أما لو كان واجبا مستحقا لم يحسن أن يقال فيه أنه رحمه ألا ترى أن الذى يقبح منه أن يضرب العبد، فإذا لم يضربه لا يقال أنه رحمه. أما إذا حسن منه أن يضربه ولم يضربه فإنه يقال أنه رحمه، فهذه الآية تدل على أن كل عقاب انصرف. وكل ثواب حصل، فهو ابتداء فضل واحسان من الله تعالى. وهو موافق لما يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «والذى نفسى بيده ما من الناس أحد يدخل الجنة بعمله، قالوا ولا أنت يا رسول الله. قال ولا أنا إلا أن يتغمدنى الله برحمته» ووضع يده فوق رأسه، وطول بها صوته

(المسألة الرابعة) قال القاضى: الآية تدل على أن من لم يعاقب فى الآخرة بمن يصرّف عنه العقاب، فلا بد من أن يثاب. وذلك يبطل قول من يقول: إن فيمن يصرّف عنه العقاب من المكلفين من لا يثاب، لكنه يتفضل عليه  
فإن قيل: أليس من لم يعاقبه الله تعالى ويتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين. وذلك يبطل دلاله الآية على قولكم؟

قلنا: هذا الذى ذكرتموه مدفوع من وجوه: الأول: أن التفضل يكون كالأبتداء من قبل الله تعالى، وليس يكون ذلك مطلوبا من الفعل. والفوز هو الظفر بالمطلوب، فلا بد وأن يفيد أمرا مطلوبا. والثانى: أن الفوز المبين لا يجوز حمله على التفضل. بل يجب حمله على ما يقتضى مبالغة فى عظم النعمة، وذلك لا يكون إلا ثوابا. والثالث: أن الآية معطوفة على قوله (أنى أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) والمقابل للعذاب هو الثواب، فيجب حمل هذه الرحمة على الثواب واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف جدا وضعفه ظاهر. فلا حاجة فيه إلى الاستقصاء والله أعلم  
قوله تعالى «وإن يمسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسك بخير فهو على كل شيء قدير»

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن هذا دليل آخر في بيان أنه لا يجوز للعاقل أن يتخذ غير الله وليا ، وتقديره ان الضر اسم للالم والحزن والخوف وما يفضى اليها أو الى أحدها . والنفع اسم للذة والسرور وما يفضى اليهما أو الى أحدهما . والخير اسم للقدر المشترك بين دفع الضر وبين حصول النفع . فإذا كان الأمر كذلك فقد ثبت الحصر في ان الانسان إما أن يكون في الضر أو في الخير لأن زوال الضر خير سواء حصل فيه اللذة أو لم تحصل . وإذا ثبت هذا الحصر فقد بين الله تعالى ان المضار قليلها وكثيرها لا يندفع الا بالله ، والخيرات لا يحصل قليلها وكثيرها الا بالله . والدليل على أن الأمر كذلك ، ان الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته . أما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه ممكنا لذاته . والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته ، وكل ما سوى الحق فهو انما حصل بايجاد الحق وتكوينه . فثبت ان اندفاع جميع المضار لا يحصل إلا به ، وحصول جميع الخيرات والمنافع لا يكون إلا به ، فثبت بهذا البرهان العقلي البين صحة ما دلت الآية عليه

فان قيل : قد نرى أن الانسان يدفع المضار عن نفسه بماله وبأعوانه وأنصاره ، وقد يحصل الخير له بكسب نفسه وباعانة غيره ، وذلك يقدر في عموم الآية . وأيضا فرأس المضار هو الكفر فوجب أن يقال انه لم يندفع إلا باعانة الله تعالى . ورأس الخيرات هو الايمان ، فوجب أن يقال انه لم يحصل إلا بايجاد الله تعالى ، ولو كان الأمر كذلك لوجب أن لا يستحق الانسان بفعل الكفر عقابا ولا بفعل الايمان ثوابا . وأيضا فاننا نرى أن الانسان يتنفع بأكل الدواء ويتضرر بتناول السموم ، وكل ذلك يقدر في ظاهر الآية

والجواب عن الأول : ان كل فعل يصدر عن الانسان فانما يصدر عنه إذا دعاه الداعي اليه . لأن الفعل بدون الداعي محال ، وحصول تلك الداعية ليس الا من الله تعالى . وعلى هذا التقدير فيكون الكل من الله تعالى . وهكذا القول في كل ما ذكرتموه من السؤالات

(المسألة الثانية) انه تعالى ذكر امساس الضر وامساس الخير ، إلا أنه ميز الأول عن الثاني بوجهين : الأول : انه تعالى قدم ذكر امساس الضر على ذكر امساس الخير ، وذلك تنبيه على أن جميع المضار لابد وأن يحصل عقبيها الخير والسلامة . والثاني : انه قال في امساس الضر (فلا كاشف له إلا هو) وذكر في امساس الخير (انه على كل شيء قدير) فذكر في الخير كونه قادرا على جميع الأشياء . وذلك يدل على أن ارادة الله تعالى لا يصل الخيرات غالبه على ارادته لا يصل



المضار. وهذه الشبهات بأسرها دالة على أن ارادة الله تعالى جانب الرحمة غالب ، كما قال «سبقت رحمتي غضبي»

قوله تعالى ﴿وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير﴾ فيه مسائل  
 ﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن صفات الكمال محصورة في القدرة والعلم فان قالوا : كيف أهملتم  
 وجوب الوجود .

قلنا : ذلك عين الذات لاصفة قائمه بالذات لأن الصفة القائمة بالذات مفتقرة الى الذات والمفتقر  
 الى الذات مفتقر الى الغير فيكون يمكننا لذاته واجبا بغيره . فيلزم حصول وجوب قبل الوجود  
 وذلك محال فثبت أنه عين الذات ، وثبت أن الصفات التي هي الكالات حقيقتها هي القدرة والعلم  
 فقوله (وهو القاهر فوق عباده) اشارة الى كمال القدرة ، وقوله (وهو الحكيم الخبير) اشارة الى  
 كمال العلم . وقوله (وهو القاهر) يفيد الحصر ومعناه أنه لا موصوف بكمال القدرة وكال العلم الا الحق  
 سبحانه . وعند هذا يظهر أنه لا كامل الا هو ، وكل من سواه فهو ناقص .

إذا عرفت هذا فنقول : أما دلالة كونه قاهرا على القدرة فلاننا ان ما عدا الحق سبحانه يمكن  
 بالوجود لذاته ، والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه ولا وجوده الا بترجيحه  
 وتكوينه وإيجاده وابداعه . فيكون في الحقيقة هو الذي قهر الممكنات تارة في طرف ترجيح الوجود  
 على عدمه ، وتارة في طرف ترجيح عدمه على الوجود . ويدخل في هذا الباب كونه قاهرا لهم  
 بالموت والفقر والاذلال ويدخل فيه كل ما ذكره الله تعالى في قوله (قل اللهم ما لك الملك) الى  
 آخر الآية . وأما كونه حكيمًا ، فلا يمكن حمله ههنا على العلم لأن الخبير اشارة الى العلم  
 فيلزم التكرار . وأنه لا يجوز ، فوجب حمله على كونه محكما في أفعاله بمعنى أن أفعاله تكون محكمة  
 متقنة آمنة من وجوه الخلل والفساد. والخبير هو العالم بالشيء المروى . قال الواحدى : وتأويله أنه  
 العالم بما يصح أن يخبر به قال : والخبير عليك بالشيء تقول: لى به خبر أى علم وأصله من الخبر لأنه  
 طريق من طرق العلم .

﴿المسألة الثانية﴾ المشبهة استدلوا بهذه الآية على أنه تعالى موجود في الجهة التي هي فوق العالم  
 وهو مردود ويدل عليه وجوه : الأول : أنه لو كان موجودا فوق العالم لكان إما أن يكون في  
 الصغر بحيث لا يتميز جانب منه من جانب . وإما أن يكون ذاهبا في الأقطار متمددا في الجهات .  
 والأول : يقتضى أن يكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد . فلو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون  
 إله العالم بعض الذرات المخلوطة بالهبا آت الواقعة في كوة البيت وذلك لا يقوله عاقل ، وإن كان

الثاني كان متبعضاً متجزئاً ، وذلك على الله محال . والثاني : أنه إما أن يكون غير متناه من كل الجوانب فيلزم كون ذاته مخالطاً للقاذورات وهو باطل . أو يكون متناهياً من كل الجهات وحينئذ يصح عليه الزيادة والنقصان . وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بمقداره المعين لتخصيص مخصص ، فيكون محدثاً أو يكون متناهياً من بعض الجوانب دون البعض ، فيكون الجانب الموصوف بكونه متناهياً غير الجانب الموصوف بكونه غير متناه وذلك يوجب القسمة والتجزئة . والثالث : إما أن يفسر المكان بالسطح الحاروي أو بالبعد والخلاء . فان كان الأول : فنقول أجسام العالم متناهية تغارج العالم لا خلا ولا ملاما ولا مكان ولا حيث ولا جهة ، فيمتنع حصول ذات الله تعالى فيه . وإن كان الثاني فنقول الخلاء متساوي الأجزاء في حقيقته وإذا كان كذلك ، فلو صح حصول الله في جزء من أجزاء ذلك الخلاء لصح حصوله في سائر الأجزاء ، ولو كان كذلك لكان حصوله فيه بتخصيص مخصص ، وكل ما كان واقعاً بالفاعل المختار فهو محدث ، فحصول ذاته في الجزء محدث . وذاته لا تنفك عن ذلك الحصول وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ، فيلزم كون ذاته محدثة وهو محال . والرابع : أن البعد والخلاء أمر قابل للقسمة والتجزئة ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ومفتقر إلى الموجد ويكون موجد موجداً قبله . فيكون ذات الله تعالى قد كانت موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيث والخليز .

وإذا ثبت هذا : فبعد الحيز والجهة والخلاء وجب أن تبقى ذات الله تعالى كما كانت . وإلا فقد وقع التغيير في ذات الله تعالى وذلك محال .  
وإذا ثبت هذا وجب القول بكونه منزهاً عن الاحياز والجهات في جميع الأوقات . والخامس : أنه ثبت أن العالم كرة .

وإذا ثبت هذا فالذي يكون فوق رؤس أهل الرى يكون تحت أقدام قوم آخرين .  
وإذا ثبت هذا ، فاما أن يقال : إنه تعالى فوق أقوام بأعيانهم . أو يقال : إنه تعالى فوق الكل . والأول : باطل ، لأن كونه فوقاً لبعضهم يوجب كونه تحتاً لآخرين ، وذلك باطل . والثاني : يوجب كونه تعالى محيطاً بكرة الفلك فيصير حاصل الأمر إلى أن إله العالم هو فلك محيط بجميع الأفلاك وذلك لا يقوله مسلم . والسادس : هو أن لفظ الفوقية في هذه الآية مسبوقة بلفظ وملحق بلفظ آخر . أما أنها مسبوقة فلأنها مسبوقة بلفظ القاهر ، والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المكتنة . وأما أنها ملحوق بلفظ فلأنها ملحوق بقله (عباده) وهذا اللفظ مشعر بالملوكية والمقدورية ، فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة ،

قُلْ أَى شَىءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْتُكُمْ لِتَشْهَدُونَ أَنْ مَعَ اللهُ إِلَهَةٌ أُخْرَى قُلْ لَأَشْهَدُ قُلْ إِيْمَاهُ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّى بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ «١٩»

فان قيل : ما ذكرتموه على الضد من قولكم إن قوله (وهو القاهر فوق عباده) دل على كمال القدرة . فلو حملنا لفظ الفوق على فوقية القدرة لزم التكرار ، فوجب حمله على فوقية المكان والجهة قلنا : ليس الأمر كما ذكرتم لأنه قد تكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون البعض وقوله (فوق عباده) دل على أن ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل . والسابع : وهو أنه تعالى : لما ذكر هذه الآية ردأ على من يتخذ غير الله ولياً ، والتقدير : كأنه قال إنه تعالى فوق كل عباده ، ومتى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غير الله ولياً . وهذه النتيجة إنما يحسن ترتيبها على تلك الفوقيات كان المراد من تلك الفوقية ، الفوقية بالقدرة والقوة . أما لو كان المراد منها الفوقية بالجهة فان ذلك لا يفيد هذا المقصود لأنه لا يلزم من مجرد كونه حاصلًا في جهة فوق أن يكون التعويل عليه في كل الأمور مفيداً وأن يكون الرجوع اليه في كل المطالب لازماً . أما إذا حملنا ذلك على فوقية القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه فظهر بمجموع ما ذكرنا أن المراد ما ذكرناه ، لا ما ذكره أهل التشبيه والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ قل أى شئ أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ أتيتكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لأشهد قل إنما هو إله واحد وإننى برىء مما تشركون ﴾

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن الآية تدل على أن أكبر الشهادات وأعظمها شهادة الله تعالى . ثم بين أن شهادة الله حاصلة إلا أن الآية لم تدل على أن تلك الشهادة حصلت في إثبات أى المطالب . فنقول : يمكن أن يكون المراد حصول شهادة الله في ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ويمكن أن يكون المراد حصول هذه الشهادة في ثبوت وحدانية الله تعالى .

(أما الاحتمال الأول) فقد روى ابن عباس أن رؤساء أهل مكة قالوا يا محمد ما وجد الله غيرك

رسولا وما نرى أحداً يصدقك. وقد سألنا اليهود والنصارى عنك فزعموا أنه لا ذكرك عندهم بالنبوة فأرانا من يشهد لك بالنبوة. فأنزل الله تعالى هذه الآية وقال قل يا محمد أى شيء أكبر شهادة من الله حتى يعترفوا بالنبوة، فإن أكبر الأشياء شهادة هو الله سبحانه وتعالى. فإذا اعترفوا بذلك فقل إن الله شهيد لى بالنبوة لأنه أوحى إلى هذا القرآن وهذا القرآن معجز، لأنكم أتمم الفصحاء والبلغاء وقد عجزتم عن معارضته. فإذا كان معجزاً، كان إظهار الله إياه على وفق دعواى شهادة من الله على كونى صادقاً فى دعواى. والحاصل: أنهم طلبوا شاهداً مقبول القول يشهد على نبوته فبين تعالى أن أكبر الأشياء شهادة هو الله، ثم بين أنه شهد له بالنبوة وهو المراد من قوله (وأوحى إلى هذا القرآن لأنذرکم به ومن بلغ) فهذا تقرير واضح.

(وأما الاحتمال الثانى) وهو أن يكون المراد حصول هذه الشهادة فى واحدانية الله تعالى. فاعلم أن هذا الكلام يجب أن يكون مسبوفاً بمقدمة، وهى أنا نقول: المطالب على أقسام ثلاثة: منها ما يمتنع إثباته بالدلائل السمعية فإن كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع إثباته بالسمع، والالزم الدور. ومنها ما يمتنع إثباته بالعقل وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلاً، فلا يمتنع فى أحد الطرفين أصلاً، فالقطع على أحد الطرفين بعينه لا يمكن إلا بالدليل السمعى، ومنها ما يمكن إثباته بالعقل والسمع معاً، وهو كل أمر عقلى لا يتوقف على العلم به، فلا جرم أمكن إثباته بالدلائل السمعية.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله (قل الله شهيد بينى وبينكم) فى إثبات الواحدانية والبراءة عن الشركاء والأضداد والأنداد والأمثال والأشياء. ثم قال (وأوحى إلى هذا القرآن لأنذرکم به ومن بلغ) أى إن القول بالتوحيد هو الحق الواجب، وأن القول بالشرك باطل مردود.

(المسألة الثانية) نقل عن جهم أنه ينكر كونه تعالى شيئاً. واعلم أنه لا ينازع فى كونه تعالى ذاتاً موجوداً وحقيقة إلا أنه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئاً، فيكون هذا خلافاً فى مجرد العبارة. واحتج الجمهور على تسمية الله تعالى بالشيء بهذه الآية وتقريره أنه قال أى الأشياء أكبر شهادة. ثم ذكر فى الجواب عن هذا السؤال قوله (قل الله) وهذا يوجب كونه تعالى شيئاً، كما أنه لو قال: أى الناس أصدق؛ فلو قيل: جبريل، كان هذا الجواب خطأ لأن جبريل ليس من الناس. فكذا ههنا.

فان قيل: قوله (قل الله شهيد بينى وبينكم) كلام تام مستقبل بنفسه لاتعلق له بما قبله لأن

قوله (الله) مبتدأ ، وقوله (شاهد بيني وبينكم) خبره ، وهو جملة تامة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها .

قلنا الجواب فيه وجهين : الأول : أن نقول قوله (قل أى شيء أكبر شهادة) لاشك أنه سؤال ولا بد له من جواب : إما مذكور ، وإما محذوف .

فإن قلنا : الجواب مذكور : كان الجواب هو قوله (قل الله) وههنا يتم الكلام . فأما قوله (شاهد بيني وبينكم) فههنا يضمن مبتدأ ، والتقدير : وهو شاهد بيني وبينكم ، وعند هذا يصح الاستدلال المذكور .

وأما إن قلنا : الجواب محذوف . فنقول : هذا على خلاف الدليل ، وأيضاً بتقدير أن يكون الجواب محذوفاً ، إلا أن ذلك المحذوف لابد وأن يكون أمراً يدل المذكور عليه ويكون لا تقا بذلك الموضوع .

والجواب اللائق بقوله (أى شيء أكبر شهادة) هو أن يقال : هو الله ، ثم يقال بعده (الله شاهد بيني وبينكم) وعلى هذا التقدير فيصح الاستدلال بهذه الآية أيضاً على أنه تعالى يسمى باسم الشيء فهذا تمام تقرير هذا الدليل .

وفي المسألة دليل آخر وهو قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمراد بوجهه ذاته ، فهذا يدل على أنه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله (كل شيء) والمستثنى يجب أن يكون داخلاً تحت المستثنى منه ، فهذا يدل على أنه تعالى يسمى باسم الشيء . واحتج جهم على فساد هذا الاسم بوجوه : الأول : قوله تعالى (ليس كمثل شيء) والمراد ليس مثل مثله شيء وذات كل شيء مثل نفسه فهذا تصريح بأن الله تعالى لا يسمى باسم الشيء ولا يقال الكاف زائدة ، والتقدير : ليس مثله شيء لأن جعل كلمة من كلمات القرآن عبثاً باطلا لا يليق بأهل الدين المصير إليه لإلغاء الضرورة الشديدة . والثاني : قوله تعالى (الله خالق كل شيء) ولو كان تعالى مسمى بالشيء لزم كونه خالقاً لنفسه وهو محال ، لا يقال : هذا عام دخله التخصيص لأننا نقول : إدخال التخصيص إنما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت إليها ، فيجرى وجودها مجرى عدمها ، فيطلق لفظ الكل على الأكثر تنبيهاً على أن البقية جارية مجرى العدم ومن المعلوم أن البارئ تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان هو تعالى أعظم الأشياء وأشرفها ، وإطلاق لفظ الكل مع أن يكون هذا القسم خارجاً عنه يكون محض كذب ولا يكون من باب التخصيص . الثالث : التمسك بقوله (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) والاسم إنما يحسن لحسن مسماه وهو أن يدل على صفة من صفات الكمال ونعت من نعوت

الجلال ولفظ الشيء أعم الأشياء فيكون مسماه حاصلًا في أحسن الأشياء وفي أرذلها ومتى كان كذلك لم يكن المسمى بهذا اللفظ صفة من صفات الكمال ولا نعتًا من نعوت الجلال . فوجب أن لا يجوز دعوة الله تعالى بهذا الاسم لان هذا الاسم لما لم يكن من الاسماء الحسنى والله تعالى أمر بأن يدعى بالاسماء الحسنى وجب أن لا يجوز دعاء الله تعالى بهذا الاسم وكل من منع من دعاء الله بهذا الاسم قال : إن هذا اللفظ ليس اسما من أسماء الله تعالى ألبتة . الرابع : أن اسم الشيء يتناول المعدوم ، فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى يان : الاول : قوله تعالى (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك فدا) سمى الشيء الذي سيفعله غدا باسم الشيء في الحال والذي سيفعله غدا يكون معدوما في الحال فدل ذلك على أن اسم الشيء يقع على المعدوم .

وإذا ثبت هذا فقولنا : إنه شيء لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخصوصية متميزة . ولا يفيد كونه موجودا فيكون هذا لفظا لا يفيد فائدة في حق الله تعالى ألبتة ، فكان عبثا مطلقا ، فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى .

والجواب عن هذه الوجوه أن يقال : لما تعارضت الدلائل .

فنقول : لفظ الشيء أعم الألفاظ ، ومتى صدق الخاص صدق العام ، فمتى صدق فيه كونه ذاتا وحقيقة وجب أن يصدق بحمله كونه شيئا وذلك هو المطلوب والله أعلم .

أما قوله ﴿ وأوحى إلى هذا القرآن لآنذركم به ومن بلغ ﴾ فالمراد أنه تعالى أوحى إلى هذا القرآن لآنذركم به ، وهو خطاب لأهل مكة ، وقوله (ومن بلغ) عطف على المخاطبين من أهل مكة أى لآنذركم به ، وأنذركم من بلغه القرآن من العرب والعجم ، وقيل من الثقلين ، وقيل : من بلغه إلى يوم القيامة ، وعن سعيد بن جبير : من بلغه القرآن ، فكأنما رأى محمدا صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا التفسير فيحصل في الآية حذف ، والتقدير : وأوحى إلى هذا القرآن لآنذركم به ، ومن بلغه هذا القرآن . إلا أن هذا العائد محذوف لدلالة الكلام عليه ، كما يقال الذي رأيت زيد ، والذي ضربت عمرو . وفي تفسير قوله (ومن بلغ) قول آخر ، وهو أن يكون قوله (ومن بلغ) أى ومن احتلم وبلغ حد التكليف ، وعند هذا لا يحتاج إلى إضمار العائد إلا أن الجمهور على القول الأول أما قوله ﴿ أنتم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لأشهد قل إنما هو إله واحد وإني بريء مما تشركون ﴾ فنقول : فيه بحثان :

(البحث الأول) قرأ ابن كثير : (أينكم) بهمزة وكسرة بعدها خفيفة مشبهة بياء ساكنة بلا مد ، وأبو عمرو . وقالون عن نافع كذلك . إلا أنه يمد والباقون بهمزتين بلا مد .

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ  
فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾

(والبحت الثاني) أن هذا استفهام معناه الجحد والانكار . قال الفراء : ولم يقل آخر لأن الآلهة جمع والجمع يقع عليه التأنيث كما قال (ولله الأسماء الحسنى) وقال (فما بال القرون الأولى) ولم يقل الأول ولا الأولين وكل ذلك صواب .

ثم قال تعالى ﴿قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإني بريء مما تشركون﴾ واعلم أن هذا الكلام دال على إيجاب التوحيد والبراءة عن الشرك من ثلاثة أوجه : أولها : قوله (قل لا أشهد) أى لا أشهد بما تذكرونه من إثبات الشركاء . وثانيها : قوله (قل إنما هو إله واحد) وكلمة (إنما) تفيد الحصر ، ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء . وثالثها : قوله (إني بريء مما تشركون) وفيه تصريح بالبراءة عن إثبات الشركاء . فثبت دلالة هذه الآية على إيجاب التوحيد بأعظم طرق البيان وأبلغ وجوه التأكيد . قال العلماء : المستحب لمن أسلم ابتداءً أن يأتي بالشهادتين ويتبرأ من كل دين سوى دين الاسلام . ونص الشافعي رحمه الله : على استحباب ضم التبري إلى الشهادة لقوله (وإني بريء مما تشركون) عقيب التصريح بالتوحيد .

قوله تعالى ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾

اعلم أنا رويني في الآية الأولى أن الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد عليه الصلاة والسلام فأنكروا دلالة التوراة والانجيل على نبوته ، فبين الله تعالى في الآية الأولى أن شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها وتحققها ، ثم بين في هذه الآية أنهم كذبوا في قولهم انا لانعرف محمداً عليه الصلاة والسلام ، لأنهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون أبناءهم لما روى أنه لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة . قال عمر لعبدالله بن سلام : أنزل الله على نبيه هذه الآية فكيف هذه المعرفة ، فقال يا عمر . لقد عرفته فيكم حين رأيته كما أعرف ابني ولانا أشد معرفة بمحمد مني يابني لا نفي لا أدري ما صنع النساء وأشهد أنه حق من الله تعالى .

واعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضى أن يكون عليهم نبوة محمد عليه والسلام مثل علمهم بأبنائهم وفيه سؤال وهو أن يقال : المكتوب في التوراة والانجيل مجرد أنه سيخرج نبي في آخر الزمان يدعو الخلق إلى الدين الحق ، أو المكتوب فيه هذا المعنى مع تعيين الزمان والمكان والنسب والصفة

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ  
الظَّالِمُونَ ﴿٢١﴾ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّا سُرَّكَاؤُكُمْ الَّذِينَ  
كُنْتُمْ تُزْعَمُونَ ﴿٢٢﴾

والحلية والشكل ، فان كان الاول فذلك القدر لا يدل على أن ذلك الشخص هو محمد عليه السلام ، فكيف يصح أن يقال : عليهم بذوته مثل عليهم ببنوة آبائهم ، وإن كان الثاني وجب أن يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بالضرورة من التوراة والانجيل فكيف يكون محمد عليه الصلاة والسلام نبيا من عند الله تعالى ، والكذب على الجمع العظيم لا يجوز لانا نعلم بالضرورة أن التوراة والانجيل ما كانا مشتملين على هذه التفاصيل التامة الكاملة ، لان هذا التفصيل إما أن يقال : إنه كان باقيا في التوراة والانجيل حال ظهور الرسول عليه الصلاة والسلام أو يقال : إنه ما بقيت هذه التفاصيل في التوراة والانجيل في وقت ظهوره لأجل أن التحريف قد تطرق اليهما قبل ذلك ، والاول باطل لان إخفاء مثل هذه التفاصيل التامة في كتاب وصل إلى أهل الشرق والغرب ممتنع ، والثاني أيضا باطل ، لان على هذا التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان ، ونصارى ذلك الزمان عالمين ببنوة محمد صلى الله عليه وسلم عليهم ببنوة آبائهم ، وحينئذ يسقط هذا الكلام .

والجواب عن الاول : أن يقال : المراد ب(الذين آتيناهم الكتاب) اليهود والنصارى ، وهم كانوا أهلا للنظر والاستدلال ، وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول عليه الصلاة والسلام ، فعرفوا بواسطة تلك المعجزات كونه رسولا من عند الله ، والمقصود من تشبيه إحدى المعرفتين بالمعرفة الثانية هذا القدر الذي ذكرناه .

أما قوله (الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون) ففيه قولان : الاول : أن قوله (الذين) صفة للذين الأولى ، فيكون عاملهما واحدا ويكون المقصود وعيد المعاندين الذين يعرفون ويصدقون . والثاني : أن قوله الذين خسروا أنفسهم ابتداء . وقوله (فهم لا يؤمنون) خبره ، وفي قوله (الذين خسروا) وجهان : الاول : أنهم خسروا أنفسهم بمعنى الهلاك الدائم الذي حصل لهم بسبب الكفر والثاني : جاء في التفسير أنه ليس من كافر ولا مؤمن إلا وله منزلة في الجنة ، فن كفر صارت منزلته إلى من أسلم فيكون قد خسر نفسه وأهله بأن ورث منزلته غيره .

قوله تعالى ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح الظالمون﴾ ويوم



نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ﴿ اعلم أنه تعالى لما حكم على أولئك المنكرين بالخسران في الآية الأولى بين في هذه الآية سبب ذلك الخسران ، وهو أمران : أحدهما : أن يفترى على الله كذبا ، وهذا الاقتراء يحتمل وجوها : الأول : أن كفار مكة كانوا يقولون هذه الأصنام شركاء الله ، والله سبحانه وتعالى أمرهم بعبادتها والتقرب إليها ، وكانوا أيضاً يقولون الملائكة بنات الله ، ثم نسبوا إلى الله تحريم البحار والسواحب . وثانيها : أن اليهود والنصارى كانوا يقولون : حصل في التوراة والانجيل أن هاتين الشريعتين لا يتطرق إليهما النسخ والتغيير ، وأنهما لا يجيء بعدهما نبى ، وثالثها : ما ذكره الله تعالى في قوله (وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) ورابعها : أن اليهود كانوا يقولون (نحن أبناء الله وأحباؤه) وكانوا يقولون (لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) وخامسها : أن بعض الجهال منهم كان يقول : إن الله فقير ونحن أغنياء ، وأمثال هذه الأباطيل التي كانوا ينسبونها إلى الله كثيرة ، وكلها اقتراء منهم على الله .

(والنوع الثاني) من أسباب خسرانهم تكذيبهم بآيات الله ، والمراد منه قدحهم في معجزات محمد صلى الله عليه وسلم ، وطعنهم فيها وإنكارهم كون القرآن معجزة قاهرة بينة ، ثم إنه تعالى لما حكى عنهم هذين الأمرين قال (إنه لا يفلح الظالمون) أى لا يظفرون بمطالبهم في الدنيا وفي الآخرة بل يبقون في الحرمان والخذلان .

أما قوله (ويوم نحشرهم جميعاً) ففي ناصب قوله (ويوم) أقوال : الأول : أنه محذوف وتقديره (ويوم نحشرهم) كان كيت وكيت ، فترك ليبقى على الإبهام الذى هو أدخل في التخويف ، والثانى : التقدير اذكر يوم نحشرهم ، والثالث : أنه معطوف على محذوف كأنه قيل لا يفلح الظالمون أبداً ويوم نحشرهم .

وأما قوله (ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون) فالقصد منه التقرير والتبكيك لا السؤال ، ويحتمل أن يكون معناه أين نفس الشركاء ، ويحتمل أن يكون المراد أين شفاعتهم لكم وانتفاعكم بهم ، وعلى كلا الوجهين : لا يكون الكلام . إلا تويخا وتقريرا وتقريرا في نفوسهم أن الذى كانوا يظنونونه مأبوس عنه ، وصار ذلك تفتيها لهم في دار الدنيا على فساد هذه الطريقة ، والعائد على الموصول من قوله (الذين كنتم تزعمون) محذوف ، والتقدير : الذين كنتم تزعمون انهم شفعاء ، فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه ، قال ابن عباس : وكل زعم في كتاب الله كذب .

ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتْنَتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ «٢٣» أَنْظُرْ  
كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ «٢٤»

قوله تعالى ﴿ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾

اعلم ان ههنا مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم ثم لم تكن فتنتهم بالتاء المنقطه من فوق وفتنتهم بالرفع ، وقرأ حمزة والكسائي : ثم لم يكن بالياء فتنتهم بالنصب ، وأما القراءة بالتاء المنقطه من فوق ونصب الفتنة ، فههنا قوله أن قالوا : في محل الرفع لسكونه اسم تكن ، وإنما أنت لتأنيك الخبر كقوله من كانت أمك أولان ما قالوا : فتنة في المعنى ، ويجوز تأويل إلا أن قالوا لامقالتهم وأما القراءة بالياء المنقطه من تحت ، ونصب فتنتهم ، فههنا قوله ان قالوا : في محل الرفع لسكونه اسم يكن ، وفتنتهم هو الخبر . قال الواحدي : الاختيار قراءة من جعل أن قالوا الاسم دون الخبر لأن أن إذا وصلت بالفعل لم توصف فأشبهت بامتناع وصفها المضمر ، فكأن المظهر والمضمر ، إذا اجتماعا كان جعل المضمر اسما أولى من جملة خبرا ، فكذا ههنا تقول كنت القائم ، فجعلت المضمر اسما والمظهر خبرا فكذا ههنا ، وتقول قراءة حمزة والكسائي : والله ربنا نصب قوله ربنا لوجهين : أحدهما : باضمار أعنى وأذكر ، والثاني : على النداء ، أي والله ياربنا ، والباقون بكسر الباء على انه صفة لله تعالى .

(المسألة الثانية) قال الزجاج : تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرفه إلا من عرف معاني الكلام وتصرف العرب في ذلك ، وذلك أن الله تعالى بين كون المشركين مفتونين بشرهم متهالكين على حبه ، فأعلم في هذه الآية انه لم يكن افتنانهم بشرهم واقامتهم عليه ، إلا أن تبرؤا منه وتباعدوا عنه . فحلفوا انهم ما كانوا مشركين : ومثاله أن ترى انسانا يحب عاريا مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه ، فيقال له ما كانت محبتك لفلان ، إلا أن انتفيت منه فالمراد بالفتنة ههنا افتنانهم بالاولئان ، ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس : انه قال ثم لم تكن فتنتهم معناه شركهم في الدنيا ، وهذا القول راجع إلى حذف المضاف لأن المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم إلا البراءة ، ومثله قولك ما كانت محبتك لفلان ، إلا أن فررت منه وتركته .

(المسألة الثالثة) ظاهر الآية يقتضى : أنهم حلفوا فى القيامة على أنهم ما كانوا مشركين ، وهذا يقتضى إقدامهم على الكذب يوم القيامة ، وللناس فيه قولان : الأول : وهو قول أبى على الجبائى ، والقاضى : ان أهل القيامة لا يجوز إقدامهم على الكذب . واحتجاجه عليه بوجه : الأول : ان أهل القيامة يعرفون الله تعالى بالاضطرار ، إذ لو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيامة دار التكليف ، وذلك باطل ، وإذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار ، وجب أن يكونوا ملجئين إلى أن لا يفعلوا القبيح بمعنى أنهم يعلون أنهم لو راموا فعل القبيح لمنعم الله منه لأن مع زوال التكليف لو لم يحصل هذا المعنى : لكان ذلك اطلاقهم فى فعل القبيح ، وأنه لا يجوز ، فثبت ان أهل القيامة يعلون الله بالاضطرار ، وثبت انه متى كان كذلك كانوا ملجئين إلى ترك القبيح ، وذلك يقتضى انه لا يقدم أحد من أهل القيامة على فعل القبيح .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : انه لا يجوز منهم فعل القبيح ، إذا كانوا عقلاء إلا اننا نقول : لم لا يجوز ان يقال : انه وقع منهم هذا الكذب لأنهم لما عابوا أهوال القيامة اضطربت عقولهم ، فقالوا : هذا القول الكذب عند اختلال عقولهم ، أو يقال : أنهم نسوا كونهم مشركين فى الدنيا .

والجواب عن الأول : انه تعالى لا يجوز أن يحشرهم : ويورد عليهم التوبيخ بقوله (أين شركاؤكم) ثم يحكى عنهم ما يجرى مجرى الاعتذار مع أنهم غير عقلاء ، لأن هذا لا يلىق بحكمة الله تعالى ، وأيضاً فالمكلفون لا بد وأن يكونوا عقلاء يوم القيامة ، ليعلموا أنهم بما يعاملهم الله به غير مظلومين والجواب عن الثانى : ان النسيان : لما كانوا عليه فى دار الدنيا مع كمال العقل بعيدلان العاقل لا يجوز أن ينسى مثل هذه الأحوال ، وان بعد العهد ، وإنما يجوز أن ينسى اليسير من الأمور ولولا أن الأمر كذلك لجوزنا أن يكون العاقل قد مارس الولايات العظيمة دهرًا طويلاً ، ومع ذلك فقد نسيه ، ومعلوم ان تجويزه يوجب السفسطة .

(الحجة الثانية) ان القوم الذين أقدموا على ذلك الكذب إما أن يقال : أنهم ما كانوا عقلاء أو كانوا عقلاء ، فان قلنا إنهم ما كانوا عقلاء فهذا باطل لأنه لا يلىق بحكمة الله تعالى أن يحكى كلام المجانين فى معرض تمهيد العذر ، وإن قلنا أنهم كانوا عقلاء فهم يعلون أن الله تعالى عالم بأحوالهم ، مطلع على أفعالهم ويعلمون أن تجويز الكذب على الله محال ، وأنهم لا يستفيدون بذلك الكذب إلا زيادة المقت والغضب . وإذا كان الأمر كذلك امتنع إقدامهم فى مثل هذه الحالة على الكذب .

(الحجة الثالثة) أنهم لو كذبوا في موقف القيامة ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد أقدموا على هذين النوعين من القبح والذنب وذلك يوجب العقاب ، فتصير الدار الآخرة دار التكليف ، وقد أجمعوا على أنه ليس الأمر كذلك ، وأما إن قيل إنهم لا يستحقون على ذلك الكذب ، وعلى ذلك الخلف الكاذب عقابا وذما ، فهذا يقتضى حصول الاذن من الله تعالى في ارتكاب القبائح والذنوب ، وانه باطل ، فثبت بهذه الوجوه أنه لا يجوز إقدام أهل القيامة على القبيح والكذب . وإذا ثبت هذا : فعند ذلك قالوا يحمل قوله ( والله ربنا ما كنا مشركين ) أى ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا ، وذلك لأن القوم كانوا يعتقدون في أنفسهم أنهم كانوا موحدين متباعدين من الشرك .

فان قيل : فعلى هذا التقدير : يكونون صادقين فيما أخبروا عنه لأنهم أخبروا بأنهم كانوا غير مشركين عند أنفسهم ، فلماذا قال الله تعالى ( انظر كيف كذبوا على أنفسهم ) ولنا أنه ليس تحت قوله ( انظر كيف كذبوا على أنفسهم ) أنهم كذبوا فيما تقدم ذكره من قوله ( والله ربنا ما كنا مشركين ) حتى يلزمنا هذا السؤال بل يجوز أن يكون المراد انظر كيف كذبوا على أنفسهم في دار الدنيا في أمور كانوا يخبرون عنها كقولهم : أنهم على صواب وأن مام عليه ليس بترك والكذب يصح عليهم في دار الدنيا ، وإنما ينفي ذلك عنهم في الآخرة ، والحاصل أن المقصود من قوله تعالى ( انظر كيف كذبوا على أنفسهم ) اختلاف الحالين ، وأنهم في دار الدنيا كانوا يكذبون ولا يمتدحون عنه وأنهم في الآخرة يمتدحون عن الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق فلتعلق أحد الأمرين بالآخر أظهر الله تعالى للرسول ذلك وبين أن القوم لأجل شركهم كيف يكون حالهم في الآخرة عند الاعتذار مع أنهم كانوا في دار الدنيا يكذبون على أنفسهم ويزعمون أنهم على صواب . هذا جملة كلام القاضى فى تقرير القول الذى اختاره أبو على الجبائى .

(والقول الثانى) وهو قول جمهور المفسرين أن الكفار يكذبون فى هذا القول قالوا : والدليل على أن الكفار قد يكذبون فى القيامة وجوه : الأول : أنه تعالى حكى عنهم أنهم يقولون ( ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون ) مع أنه تعالى أخبر عنهم بقوله ( ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ) والثانى : قوله تعالى ( يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شىء إلا إنهم هم الكاذبون ) بعد قوله ( ويحلفون على الكذب ) فشبّه كذبهم فى الآخرة بكذبهم فى الدنيا . والثالث : قوله تعالى حكاية عنهم ( قال كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم ) وكل ذلك يدل على إقدامهم فى بعض الاوقات على الكذب . والرابع : قوله حكاية عنهم ( ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك )

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ  
وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةَ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ كَذِبٌ يُجَادِلُونَ كَذِبُ الَّذِينَ  
كَفَرُوا وَإِنْ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾

وقد علموا أنه تعالى لا يقضى عليهم بالخلاص . والخامس : أنه تعالى في هذه الآية حكى عنهم  
(أنهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين) وحمل هذا على أن المراد ما كنا مشركين في ظنوننا وعقائدنا  
مخالفة للظاهر . ثم حمل قوله بعد ذلك (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) على أنهم كذبوا في الدنيا  
يوجب فك نظم الآية ، وصرف أول الآية الى أحوال القيامة وصرف آخرها الى أحوال الدنيا  
وهو في غاية البعد . أما قوله إما أن يكونوا قد كذبوا حال كمال العقل أو حال نقصان العقل فنقول :  
لا يبعد أن يقال إنهم حال ما عاينوا أحوال القيامة ، وشاهدوا موجبات الخوف الشديد اختلت  
عقولهم فذكروا هذا الكلام في ذلك الوقت وقوله : كيف يليق بحكمة الله تعالى أن يحكى عنهم ما ذكره  
في حال اضطراب العقول، فهذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام حال كونهم في الدنيا  
ولا مقصود من تنزيل هذه الآيات الا ذلك . وأما قوله ثانيا المكفون لا بد أن يكونوا عقلاء يوم  
القيامة فنقول : اختلال عقولهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقولهم  
في سائر الأوقات . فهذا تمام الكلام في هذه المسألة والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿انظر كيف كذبوا على أنفسهم﴾ فالمراد انكارهم كونهم مشركين ، وقوله  
(وضل عنهم) عطف على قوله (كذبوا) تقديره : وكيف ضل عنهم ما كانوا يفترون بعبادته من  
الاصنام فلم تغن عنهم شيئا وذلك أنهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها لهم .

قوله تعالى ﴿ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا  
وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاؤك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا الا  
أساطير الأولين﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أحوال الكفار في الآخرة أتبعه بما يوجب اليأس عن ايمان بعضهم

فقال (ومنهم من يستمع إليك) وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس حضر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو سفيان والوليد  
ابن المغيرة والنضر بن الحرث وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وأمية وأبي ابنا خلف والحرث بن

عامر وأبو جهل واستمعوا الى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، فقالوا للنضر ما يقول محمد فقال: لا أدري ما يقول لكنى أراه يحرك شفثيه ويتكلم بأساطير الأولين كالذى كنت أحدثكم به عن أخبار القرون الأولى وقال أبو سفيان انى لا أرى بعض ما يقول حقا . فقال أبو جهل كلا فأنزله الله تعالى (ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه) والآ كنه جمع كنان وهو ما وفى شيئا وستره ، مثل عنان وأعنة ، والفعل منه كنتت وأكننت . وأما قوله (أن يفقهوه) فقال الزجاج : موضع «أن» نصب على أنه مفعول له . والمعنى وجعلنا على قلوبهم أكنة لكراهة أن يفقهوه فلما حذف «اللام» نصبت الكراهة ، ولما حذف الكراهة انتقل نصبها إلى «أن» وقوله (وفى آذانهم وقرأ) قال ابن السكيت : الوقر الثقل فى الأذن .

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يصرف عن الايمان ، ويمنع منه ويحول بين الرجل وبينه ، وذلك لأن هذه الآية تدل على أنه جعل القلب فى الكنتان الذى يمنعه عن الايمان ، وذلك هو المطلوب . قالت المعتزلة : لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها ويدل عليه وجوه : الأول : أنه تعالى انما أنزل القرآن ليكون حجة للرسول على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول ، ولو كان المراد من هذه الآية أنه تعالى منع الكفار عن الايمان لكان لهم أن يقولوا للرسول لما حكم الله تعالى بأنه منعنا من الايمان فلم يذمنا على ترك الايمان ، ولم يدعونا الى فعل الايمان ؟ الثانى : أنه تعالى لو منعهم من الايمان ثم دعاهم اليه لكان ذلك تكليفا للعاجز وهو منى بصريح العقل وبقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) الثالث : أنه تعالى حكى صريح هذا الكلام عن الكفار فى معرض الذم فقال تعالى (وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر) وقال فى آية أخرى (وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم) وإذا كان قد حكى الله تعالى هذا المذهب عنهم فى معرض الذم لهم امتنع أن يذكره ههنا فى معرض التقرير والتوبيخ ، والا لزم التناقض . والرابع : أنه لا نزاع أن القوم كانوا يفهمون ويسمعون ويعقلون . والخامس : أن هذه الآية وردت فى معرض الذم لهم على ترك الايمان ولو كان هذا الصدو المنع من قبل الله تعالى لما كانوا مذمومين بل كانوا معذورين . والسادس : أن قوله (حتى اذا جاؤك يجادلونك) يدل على أنهم كانوا يفقهون ويميزون الحق من الباطل ، وعند هذا قالوا لا بد من التأويل وهو من وجوه : الأول : قال الجبائى أن القوم كانوا يستمعون لقراءة الرسول صلى الله عليه وسلم ليتوسلوا بسماع قراءته الى معرفة مكانه بالليل فيقصدوا قتله وإيذاه . فعند ذلك كان الله سبحانه وتعالى ياقى على قلوبهم النوم ، وهو المراد من الأكنة ، ويثقل أسماعهم عن استماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم ، وهو المراد من قوله (وفى

آذانهم وقر) والثاني: ان الانسان الذي علم الله منه انه لا يؤمن وانه يموت على الكفر فانه تعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة يستدل الملائكة برؤيتها على أنه لا يؤمن. فصارت تلك العلامة دلالة على أنهم لا يؤمنون

وإذا ثبت هذا فنقول: لا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان والغطاء المانع، مع أن تلك العلامة في نفسها ليست مانعة عن الايمان

والتأويل الثالث: أنهم لما أصروا على الكفر وعاندوا وصمموا عليه، فصلر عدولهم عن الايمان والحالة هذه كالكنان المانع عن الايمان، فذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى والتأويل الرابع: أنه تعالى لما منعهم اللطاف التي انما تصلح أن تفعل بمن قد اهتدى فاخلام منها، وفوض أمرهم إلى أنفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد أن يضيف ذلك إلى نفسه فيقول (وجعلنا على قلوبهم أكنة)

والتأويل الخامس: أن يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه من قولهم (وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر)

والجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في بيان أنه لا يمكن حمل الكنان والوقر على أن الله تعالى منعهم عن الايمان، وهو أن نقول: بل البرهان العقلي الساطع قائم على صحة هذا المعنى، وذلك لأن العبد الذي أتى بالكفر ان لم يقدر على الاتيان بالايمان، فقد صح قولنا إنه تعالى هو الذي حمله على الكفر وصدده عن الايمان. وأما إن قلنا: ان القادر على الكفر كان قادرا على الايمان فنقول: يمتنع صيرورة تلك القدرة مصدرا للكفر دون الايمان، إلا عند انضمام تلك الداعية، وقد عرفت في هذا الكتاب أن مجموع القدرة مع الداعية يوجب الفعل، فيكون الكفر على هذا التقدير من الله تعالى، وتكون تلك الداعية الجارة إلى الكفر كنانا للقلب عن الايمان، ووقرا للسمع عن استماع دلائل الايمان، فثبت بما ذكرنا أن البرهان العقلي مطابق لما دل عليه ظاهر هذه الآية

وإذا ثبت بالدليل العقلي صحة ما دل عليه ظاهر هذه الآية، وجب حمل هذه الآية عليه عملا بالبرهان وبظاهر القرآن، والله أعلم

(المسألة الثالثة) أنه تعالى قال (ومنهم من يستمع اليك) فذكره بصيغة الأفراد ثم قال (على قلوبهم) فذكره بصيغة الجمع. وانما حسن ذلك لأن صيغة «من» واحد في اللفظ جمع في المعنى وأما قوله تعالى (وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها) قال ابن عباس: وان يروا كل دليل وحجة

لا يؤمنوا بها لاجل أن الله تعالى جعل على قلوبهم أكنة ، وهذه الآية تدل على فساد التأويل الأول الذى نقلناه عن الجبائى ، ولأنه لو كان المراد من قوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة) القاء النوم على قلوب الكفار لثلا يمكنهم التوسل بسمع صوته على وجدان مكانه لما كان قوله (وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها) لاثقا بهذا الكلام ، وأيضا لو كان المراد ما ذكره الجبائى لكان يجب أن يقال : وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يسمعه ، لأن المقصود الذى ذكره الجبائى إنما يحصل بالمنع من سماع صوت الرسول عليه السلام . أما المنع من نفس كلامه ومن فهم مقصوده ، فلا تعاق له بما ذكره الجبائى فظهر سقوط قوله . والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿حتى إذا جاؤك يجادلونك﴾ فاعلم أن هذا الكلام جملة أخرى مرتبة على ما قبلها (حتى) فى هذا الموضع هى التى يقع بعدها الجمل ، والجملة هى قوله (إذا جاؤك يجادلونك) يقول الذين كفروا ، ويجادلونك فى موضع الحال وقوله (يقول الذين كفروا) تفسير لقوله (يجادلونك) والمعنى أنه بلغ بتكذيبهم الآيات إلى أنهم يجادلونك ويناكرونك ، وفسر مجادلتهم بانهم يقولون (ان هذا إلا أساطير الأولين) قال الواحدى : وأصل الأساطير من السطر ، وهو أن يجعل شيئا ممتدا مؤلفا ومنه سطر الكتاب و سطر من شجر مغروس . قال ابن السكيت : يقال سطر و سطر ، فن قال سطر فجمعه فى القليل أسطر والكثير سطور ، ومن قال سطر فجمعه أسطار ، والأساطير جمع الجمع ، وقال الجبائى : واحد الأساطير أسطور وأسطورة وأسطير وأسطيرة ، وقال الزجاج : واحد الأساطير أسطورة مثل احاديث وأحدوثه . وقال أبو زيد : الأساطير من الجمع الذى لا واحد له مثل عباديد . ثم قال الجمهور : أساطير الأولين ما سطره الأولون . قال ابن عباس : معناه أحاديث الأولين التى كانوا يسطرونها أى يكتبونها . فأما قول من فسر الأساطير بالترهات ، فهو معنى وليس مفسرا . ولما كانت أساطير الأولين مثل حديث رستم واسفنديار كلاما لا فائدة فيه لاجرم فسرت أساطير الأولين بالترهات

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه كان مقصود القوم من ذكر قولهم (ان هذا إلا أساطير الأولين) القدح فى كون القرآن معجزا فكأنهم قالوا : ان هذا الكلام من جنس سائر الحكايات المكتوبة ، والقصص المذكورة للأولين ، وإذا كان هذا من جنس تلك الكتب المشتملة على حكايات الأولين وأقاصيص الأقدمين لم يكن معجزا خارقا للعادة . وأجاب القاضى عنه بأن قال : هذا السؤال مدفوع لأنه يلزم أن يقال لو كان فى مقدوركم معارضته لوجب أن تأتوا بتلك المعارضة . وحيث لم يقدروا عليها ظهر أنها معجزة . ولقائل أن يقول : كان للقوم أن يقولوا نحن وان كنا أرباب



وهم ينهون عنه ويتأون عنه وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون «٢٦»

هذا اللسان العربي الا أنا لا نعرف كيفية تصنيف الكتب وتأليفها ولسنا أهلا لذلك . ولا يلزم من معجزنا عن التصنيف كون القرآن معجزا لانا بينما أنه من جنس سائر الكتب المشتملة على أخبار الأولين وأقاصيص الأقدمين

واعلم أن الجواب عن هذا السؤال سيأتي في الآية المذكورة بعد ذلك  
قوله تعالى ﴿وهم ينهون عنه ويتأون عنه وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾  
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما بين أنهم طعنوا في كون القرآن معجزا بان قالوا : انه من جنس أساطير الاولين وأقاصيص الاقدمين ؛ بين في هذه الآية أنهم ينهون عنه ويتأون عنه ، وقد سبق ذكر القرآن وذكر محمد عليه السلام ، فالضمير في قوله (عنه) محتمل أن يكرن عائدا إلى القرآن وأن يكون عائدا إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، فلهذا السبب اختلف المفسرون . فقال بعضهم : (وهم ينهون عنه ويتأون عنه) أى عن القرآن وتدبره والاستماع له . وقال آخرون : بل المراد ينهون عن الرسول

واعلم أن النهى عن الرسول عليه السلام محال . بل لا بد وأن يكون المراد النهى عن فعل يتعلق به عليه الصلاة والسلام ، وهو غير مذكور . فلاجرم حصل فيه قولان : منهم من قال المراد أنهم ينهون عن التصديق بنبوته والاقرار برسالته . وقال عطاء ومقاتل : نزلت في أبي طالب كان ينهى قريشاً عن إيذاء النبي عليه الصلاة والسلام ، ثم يتباعد عنه ولا يتبعه على دينه .

﴿والقول الأول﴾ أشبه لوجهين : الأول : أن جميع الآيات المتقدمة على هذه الآية تقتضى ذم طريقتهم ، فكذلك قوله (وهم ينهون عنه) ينبغى أن يكون محمولا على أمر مذموم ، فلو حملناه على أن أباطالب كان ينهى عن إيذائه ، لما حصل هذا النظم . والثاني : أنه تعالى قال بعد ذلك (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يعنى به ما تقدم ذكره . ولا يليق ذلك بأن يكون المراد من قوله (وهم ينهون عنه) النهى عن أذيته ، لأن ذلك حسن لا يوجب الهلاك .

فان قيل : إن قوله (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يرجع إلى قوله (ويتأون عنه) لا إلى قوله (ينهون عنه) لأن المراد بذلك أنهم يبعدون عنه بمفارقة دينه ، وترك الموافقة له وذلك ذم فلا يصح ما رجحتم به هذا القول .

وَنَكُونَنَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (٢٧) بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رَدُّوا  
لَعَادُوا لِمَا نَهَوْا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (٢٨)

قلنا : إن ظاهر قوله (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يرجع إلى كل ما تقدم ذكره . لأنه بمنزلة أن يقال : إن فلاناً يبعد عن الشيء الفلاني وينفر عنه ولا يضر بذلك إلا نفسه ، فلا يكون هذا الضرر متعلقاً بأحد الأمرين دون الآخر .

(المسألة الثانية) اعلم أن أولئك الكفار كانوا يعاملون رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوعين من القبيح . الأول : إنهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والاقرار بنبوته . والثاني : كانوا ينادون عنه ، والنأي البعد . يقال : نأى بنأى إذا بعد . ثم قال (وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون) قال ابن عباس ، أى وما يهلكون إلا أنفسهم بسبب تماديهم في الكفر وغلوهم فيه . وما يشعرون أنهم يهلكون أنفسهم ويذهبونها إلى النار بما يرتكبون من الكفر والمعصية ، والله أعلم .  
قوله تعالى ﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين بل بدأ لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر صفة من ينهى عن متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وينأى عن طاعته بأنهم يهلكون أنفسهم شرح كيفية ذلك الهلاك بهذه الآية وفيها مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (ولو ترى) يقتضى له جواباً وقد حذف تفخيماً للأمر . وتعظيماً للشأن ، وجاز حذفه لعلم المخاطب به وأشباهه كثيرة في القرآن والشعر . ولو قدرت الجواب ، كان التقدير : لرأيت سوء منقلبهم . أو لرأيت سوء حالهم . وحذف الجواب في هذه الأشياء أبلغ في المعنى من إظهاره ، ألا ترى : أنك لو قلت لسلامك ، والله لئن قت إليك وسكت عن الجواب ، ذهب بفكره إلى أنواع المكروه ، من الضرب ، والقتل ، والكسر ، وعظم الخوف ولم يدر أى الأقسام تبغى . ولو قلت : والله لئن قت إليك لأضربنك فأتيت بالجواب ، لعلم أنك لم تبلغ شيئاً غير الضرب . ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواه ، فثبت أن حذف الجواب أقوى تأثيراً في حصول الخوف . ومنهم من قال جواب «لو» المذكور من بعض الوجوه . والتقدير ولو ترى إذ وقفوا على النار ينوحون . ويقولون ياليتنا نرد ولا نكذب .

(المسألة الثانية) قوله (وقفوا) يقال وقفته وقفا، ووقفته وقوفا. كما يقال رجعت رجوعاً. قال الزجاج: ومعنى (وقفوا على النار) يحتمل ثلاثة أوجه: الأول: يجوز أن يكون قد وقفوا عندها وهم يعاينونها فهم موقوفون على أن يدخلوا النار. والثاني: يجوز أن يكونوا وقفوا عليها وهي تحتهم، بمعنى أنهم وقفوا فوق النار على الصراط، وهو جسر فوق جهنم. والثالث: معناه عرفوا حقيقتها تبرئاً من قولك وقفت فلاناً على كلام فلان: أي علمته معناه وعرفته. وفيه وجه رابع. وهم أنهم يكونون في جوف النار، وتكون النار محيطه بهم، ويكونون غائصين فيها. وعلى هذا التقدير فقد أقيم «على» مقام «في» وإنما صح على هذا التقدير، أن يقال: وقفوا على النار، لأن النار دركات وطبقات، بعضها فوق بعض. فيصح هناك معنى الاستعلاء.

فان قيل: فلماذا قال ولوترى؟ وذلك يؤذن بالاستقبال. ثم قال بعده إذ وقفوا وكلمة «إذ» للماضي. ثم قال بعده، فقالوا وهو يدل على الماضي.

قلنا: أن كلمة «إذ» تقام مقام «إذا» إذا أراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد، وإزالة الشبهة لأن الماضي قد وقع واستقر، فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع للماضي، يفيد المبالغة من هذا الاعتبار.

(المسألة الثالثة) قال الزجاج: الامالة في النار حسنة جيدة، لأن ما بعد الألف مكسور وهو حرف الراء. كأنه تكرر في اللسان فصارت الكسرة فيه كالكسرتين.

أما قوله تعالى (فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين)

ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قوله (يا ليتنا نرد) يدل على أنهم قد تمنوا أن يردوا إلى الدنيا. فأما قوله (ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين) ففيه قولان: أحدهما: أنه داخل في التمني والتقدير أنهم تمنوا أن يردوا إلى الدنيا ولا يكونوا مكذبين وأن يكونوا مؤمنين.

فان قالوا هذا باطل لأنه تعالى حكم عليهم بكونهم كاذبين بقوله في آخر الآية (ولإنهم لكاذبون) والتمنى لا يوصف بكونه كاذباً.

قلنا: لانسلم أن التمني لا يوصف بكونه كاذباً لأن من أظهر التمني، فقد أخبر ضمناً بكونه مريداً لذلك الشيء. فلم يبعد تكذيبه فيه، ومثاله أن يقول الرجل: ليت الله يرزقني مالا فأحسن إليك، فهذا تمن في حكم الوعد، فلو رزق مالا ولم يحسن إلى صاحبه لقليل أنه كذب في وعده.

(القول الثاني) أن التمني تم عند قوله (يا ليتنا نرد) وأما قوله (ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين) فهذا الكلام مبتدأ وقوله تعالى في آخر الآية (ولإنهم لكاذبون) عائد إليه وتقدير الكلام يا ليتنا نرد ، ثم قالوا ولو رددنا لم نكذب بالدين وكنا من المؤمنين ، ثم إنه تعالى كذبهم وبين أنهم لو ردوا لكذبوا ولأعرضوا عن الإيمان .

(المسألة الثانية) قرأ ابن عامر نردونكذب بالرفع فيهما ونكون بالنصب ، وقرأ حمزة وحفص عن عاصم نرد بالرفع ، ونكذب ونكون بالنصب فيهما ، والباقون بالرفع في الثلاثة ، فحصل من هذا أنهم اتفقوا على الرفع في قوله (نرد) وذلك لأنه داخل في التمني لاحتجالة ، فأما الذين رفعوا قوله (ولا نكذب . ونكون) ففيه وجهان : الأول : أن يكون معطوفا على قوله (نرد) فتكون الثلاثة داخلة في التمني ، فعلى هذا قدمتموا الرد وأن لا يكذبوا وأن يكونوا من المؤمنين .

(والوجه الثاني) أن يقطع ولا نكذب وما بعده عن الأول ، فيكون التقدير : يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ، فهم ضمنوا أنهم لا يكذبون بتقدير حصول الرد . والمعنى يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا رددنا أو لم نرد . أى قداينا وشاهدنا ما لا نكذب معه أبدا . قال سيويه : وهو مثل قولك دعنى ولا أعود ، فهنا المطلوب بالسؤال تركه . فأما أنه لا يعود فغير داخل في الطلب ، فكذا هنا قوله (يا ليتنا نرد) الداخل في هذا التمني الرد ، فأما ترك التكذيب وفعل الإيمان فغير داخل في التمني ، بل هو حاصل سواء حصل الرد أو لم يحصل ، وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج والنحويون قالوا : الوجه الثاني أقوى ، وهو أن يكون الرد داخلا في التمني ، ويكون ما بعده اخبارا محضا . واحتجوا عليه بأن الله كذبهم في الآية الثانية فقال (ولإنهم لكاذبون) والتمنى لا يجوز تكذيبه ، وهذا اختيار أبي عمرو . وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة ، إلا أنا قد أجبنا عن هذه الحجة ، وذكرنا أنها ليست قوية ، وأما من قرأ (ولا نكذب . ونكون) بالنصب ففيه وجوه : الأول : باضمار «أن» على جواب التمني ، والتقدير : يا ليتنا نرد وأن لا نكذب . والثاني : أن تكون الواو مبدلة من الفاء ، والتقدير : يا ليتنا نرد فلا نكذب ، فتكون الواو ههنا بمنزلة الفاء في قوله (لو أن لي كرة فأكون من المحسنين) ويتأكد هذا الوجه بما روى أن ابن مسعود كان يقرأ (فلا نكذب) بالفاء على النصب ، والثالث : أن يكون معناه الحال ، والتقدير : يا ليتنا نرد غير مكذبين . كما تقول العرب - لا تأكل السمك وتشرب اللبن - أى لا تأكل السمك شاربا للبن .

واعلم أن على هذه القراءة تكون الأمور الثلاثة داخلة في التمني . وأما أن التمني كيف يجوز

تكذيبه فقد سبق تقريره . وأما قراءة ابن عامر وهي أنه كان يرفع (ولا نكذب) وينصب (وتكون) فالتقدير: أنه يجعل قوله (ولا نكذب) داخلا في التمني ، بمعنى أنا إن رددنا غير مكذبين نكن من المؤمنين والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (فقالوا ياليتنا نرد ولا نكذب) لاشبهة في أن المراد تمنى ردهم إلى حالة التكليف . لأن لفظ الرد إذا استعمل في المستقبل من حال إلى حال ، فالمفهوم منه الرد إلى الحالة الأولى . والظاهر أن من صدر منه تقصير ثم عاين الشدائد والأحوال بسبب ذلك التقصير أنه يتمنى الرد إلى الحالة الأولى، ليسعى في إزالة جميع وجوه التقصيرات . ومعلوم أن الكفار قصروا في دار الدنيا فهم يتمنون العود إلى الدنيا لتدارك تلك التقصيرات ، وذلك التدارك لا يحصل بالعود إلى الدنيا فقط ، ولا بترك التكذيب ، ولا بعمل الايمان . بل إنما يحصل التدارك بمجموع هذه الأمور الثلاثة . فوجب إدخال هذه الثلاثة تحت التمني .

فان قيل : كيف يحسن منهم تمنى الرد مع أنهم يعلون أن الرد يحصل البتة . والجواب من وجوه : الأول : لعلهم لم يعلوا أن الرد لا يحصل . والثاني : أنهم وإن علوا أن ذلك لا يحصل ؛ إلا أن هذا العلم لا يمنع من حصول إرادة الرد كقوله تعالى (يريدون أن يفرجوا من النار) وكقوله (أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) فلصاح أن يريدوا هذه الأشياء مع العلم بأنها لا تحصل ، فبان يتمنوه أقرب ، لأن باب التمني أوسع ، لأنه يصح أن يتمنى ما لا يصح أن يريد من الأمور الثلاثة الماضية .

ثم قال تعالى ﴿بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (بل) ههنا رد كلامهم ، والتقدير : أنهم ما تمنوا العود إلى الدنيا ، وترك التكذيب ، وتحصيل الايمان لأجل كونهم راغبين في الايمان ، بل لأجل خوفهم من العقاب الذي شاهدوه وعانيوه . وهذا يدل على أن الرغبة في الايمان والطاعة لا تنفع . إلا إذا كانت تلك الرغبة رغبة فيه ، لكونه إيمانا وطاعة ، فأما الرغبة فيه لطلب الثواب ، والخوف من العقاب فغير مفيد .

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من الآية : أنه ظهر لهم في الآخرة ما أخفوه في الدنيا . وقد اختلفوا في ذلك الذي أخفوه على وجوه : الأول : قال أبو روق : ان المشركين في بعض مواقف القيامة يمحذون الشرك فيقولون (والله ربنا ما كنا مشركين) فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر ، فذلك حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل . قال الواحدي : وعلى هذا القول أهل التفسير . الثاني :

قال المبرد: بدا لهم وبال عقائدهم وأعمالهم وسوء عاقبتها، وذلك لأن كفرهم ما كان باديا ظاهرا لهم، لأن مضار كفرهم كانت خفية، فلما ظهرت يوم القيامة لا جرم قال الله تعالى (بل بدلهم ما كانوا يخفون من قبل) الثالث: قال الزجاج: بدا للاتباع ما أخفاه الرؤساء عنهم من أمر البعث والنشور. قال والدليل على صحة هذا القول أنه تعالى ذكر عقبيه (وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين) وهذا قول الحسن. الرابع: قال بعضهم: هذه الآية في المناققين، وقد كانوا يسرون الكفر ويظهرون الاسلام، وبدا لهم يوم القيامة، وظهر بأن عرف غيرهم أنهم كانوا من قبل مناققين. الخامس: قيل بدا لهم ما كان علماؤهم يخفون من جحد نبوة الرسول ونعته وصفته في الكتب والبشارة به، وما كانوا يحرفونه من التوراة مما يدل على ذلك،

واعلم أن اللفظ محتمل لوجوه كثيرة. والمقصود منها بأسرها انه ظهرت فضيحتهم في الآخرة وانتهكت أستارهم. وهو معنى قوله تعالى (يوم تبلى السرائر)

ثم قال تعالى ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾ والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الايمان، بل كانوا يستمرون على طريقتهم الأولى في الكفر والتكذيب فان قيل: ان أهل القيامة قد عرفوا الله بالضرورة، وشاهدوا أنواع العقاب والعذاب فلوردهم الله تعالى إلى الدنيا فع هذه الأحوال كيف يمكن أن يقال: انهم يعودون إلى الكفر بالله وإلى معصية الله.

قلنا: قال القاضي: تقرير الآية (ولو ردوا) إلى حالة التكليف، وإنما يحصل الرد إلى هذه الحالة لو لم يحصل في القيامة معرفة الله بالضرورة، ولم يحصل هناك مشاهدة الأحوال وعذاب جهنم، فهذا الشرط يكون مضمرا لاحتمال في الآية. إلا أنا نقول هذا الجواب ضعيف، لأن المقصود من الآية بيان غلوهم في الاصرار على الكفر وعدم الرغبة في الايمان، ولو قدرنا عدم معرفة الله تعالى في القيامة، وعدم مشاهدة أهوال القيامة لم يمكن في اصرار القوم على كفرهم الأول مزيد تعجب، لأن إصرارهم على الكفر يجرى مجرى إصرار سائر الكفار على الكفر في الدنيا، فعلينا أن الشرط الذي ذكره القاضي لا يمكن اعتباره البتة.

إذا عرفت هذا فنقول: قال الواحدي: هذه الآية من الأدلة الظاهرة على فساد قول المعتزلة، وذلك لأن الله تعالى أخبر عن قوم جرى عليهم قضاؤه في الازل بالشرك. ثم انه تعالى بين أنهم لو شاهدوا النار والعذاب، ثم سألوا الرجعة وردوا إلى الدنيا لعادوا إلى الشرك، وذلك القضاء السابق فيهم، والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد، ثم قال تعالى (وانهم لكاذبون) وفيه سؤال وهو أن يقال: انه لم يتقدم ذكر خبر حتى يصرف هذا التكذيب إليه

وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴿٢٩﴾ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٣٠﴾

والجواب : انا بينا ان منهم من قال الداخِل في التمني هو مجرد قوله (بالتنازُد) أما الباقي فهو اخبار ، ومنهم من قال بل الكل داخِل في التمني ، لأن ادخال التَكْذِيب في التمني أيضا جائز ، لأن التمني يدل على الاخبار على سبيل الضمن والصرورة ، كقول القائل ليت زيدا جاءنا فكذابنا كل ونشرب وتحدث . فكذا ههنا . والله أعلم

قوله تعالى ﴿وقالوا ان هي الاحياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين﴾

اعلم أنه حصل في الآية قولان : الأول : انه تعالى ذكر في الآية الاولى ، انه بدأ لهم ما كانوا يخفون من قبل . فبين في هذه الآية ان ذلك الذي يخفونه هو أمر المعاد والحشر والنشر ، وذلك لانهم كانوا ينكرونه ويخفون صحته . ويقولون مالنا الا هذه الحياة الدنيوية ، وليس بعد هذه الحياة لا ثواب ولا عقاب . والثاني : ان تقدير الآية (ولو ردوا لعادوا لمسانهوا عنه) ولانكروا الحشر والنشر ، وقالوا : (ان هي لإحياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين)

قوله تعالى ﴿ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون﴾  
فيه مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم في الآية الاولى انكارهم للحشر والنشر والبعث والقيامة . بين في هذه الآية كيفية حالهم في القيامة ، فقال (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم) واعلم أن جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الآية ، وقالوا ظاهر هذه الآية يدل على أن أهل القيامة يقفون عند الله وبالقرب منه ، وذلك يدل على كونه تعالى بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه تارة أخرى واعلم أن هذا خطأ وذلك لان ظاهر الآية ، يدل على كونهم واقفين على الله تعالى ، كما يفف أحدنا على الأرض ، وذلك يدل على كونه مستعليا على ذات الله تعالى . وانه بالاتفاق باطل ، فوجب المصير إلى التأويل وهو من وجوه :

﴿التأويل الاول﴾ هو أن يكون المراد (ولو ترى إذ وقفوا على) ما وعدهم ربهم من عذاب

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا  
عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ ﴿٣١﴾

الكافرين وثواب المؤمنين . وعلى ما أخبرهم به من أمر الآخرة  
(التأويل الثاني) ان المراد من هذا الوقوف المعرفة ، كما يقول الرجل لغيره وقتت على  
كلامك أى عرفته .

(التأويل الثالث) ان يكون المراد أنهم وقفوا لأجل السؤال ، فخرج الكلام بخارج ماجرت  
به العادة ، من وقوف العبد بين يدي سيده والمقصود منه التعبير عن المقصود بالالفاظ  
الفصيحة البليغة

(المسألة الثانية) المقصود من هذه الآية انه تعالى حكى عنهم في الآية الأولى ، انهم ينكرون  
القيامة والبعث في الدنيا ، ثم بين أنهم في الآخرة يقرون به . فيكون المعنى أن حالم في هذا الانكار  
سيؤول إلى الاقرار . وذلك لأنهم شاهدوا القيامة والثواب والعقاب ، قال الله تعالى (ليس  
هذا بالحق)

فان قيل : هذا الكلام يدل على أنه تعالى يقول لهم ليس هذا بالحق؟ وهو كالمناقض لقوله تعالى  
(ولا يكلمهم الله) والجواب أن يحمل قوله (ولا يكلمهم) أى لا يكلمهم بالكلام الطيب النافع ، وعلى  
هذا التقدير يزول التناقض ثم إنه تعالى بين أنه إذا قال لهم أليس هذا بالحق؟ قالوا بلى وربنا .  
المقصود أنهم يعترفون بكونه حقاً مع القسم واليمين . ثم إنه تعالى يقول لهم فذوقوا العذاب بما  
كنتم تكفرون وخص لفظ الذوق لأنهم في كل حال يجدونه وجدان الذائق في قوة الاحساس  
وقوله (بما كنتم تكفرون) أى بسبب كفركم . واعلم أنه تعالى ما ذكر هذا الكلام اجتناباً على  
صحة القول بالحشر والنشر لأن ذلك الدليل قد تقدم ذكره في أول السورة في قوله (هو الذى خلقكم  
من طين ثم قضى أجلاً) على ما قررناه وفسرناه، بل المقصود من هذه الآية الردع والزجر عن هذا  
المذهب والقول .

قوله تعالى ﴿قد خسر الذين كذبوا بقاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على  
ما فرطنا فيها وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ألا ساء ما يزرون﴾  
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن المقصود من هذه الآية شرح حالة أخرى من أحوال منكري



البعث والقيامة وهي أمران : أحدهما : حصول الخسران . والثاني : حمل الأوزار العظيمة .

﴿أما النوع الأول﴾ وهو حصول الخسران فتقريره أنه تعالى بعث جوهر النفس الناطقة القدسية الجسماني وأعطاه هذه الآلات الجسمانية والأدوات الجسدانية وأعطاه العقل والتفكير . لاجل أن يتوصل باستعمال هذه الآلات والأدوات إلى تحصيل المعارف الحقيقية . والأخلاق الفاضلة التي يعظم منافعها بعد الموت فإذا استعمل الإنسان هذه الآلات والأدوات والقوة العقلية والقوة الفكرية في تحصيل هذه اللذات الدائرة والسعادات المنقطعة ثم انتهى الإنسان إلى آخر عمره فقد خسر خسرانا مينا . لأن رأس المال قد فنى والربح الذي ظن أنه هو المطلوب فنى أيضاً وانقطع فلم يبق في يده لامن رأس المال أثر ولا من الربح شيء . فكان هذا هو الخسران المبين . وهذا الخسران إنما يحصل لمن كان منكراً للبعث والقيامة وكان يعتقد أن منتهى السعادات ونهاية الكمالات هو هذه السعادات العاجلة الفانية . أما من كان مؤمناً بالبعث والقيامة فإنه لا يفتر بهذه السعادات الجسمانية ولا يكتفى بهذه الخيرات العاجلة . بل يسعى في إعداد الزاد ليوم المعاد فلم يحصل له الخسران . فثبت بما ذكرنا أن الذين كذبوا بقاء الله وأنكروا البعث والقيامة قد خسروا خسرانا مينا . وأنهم عند الوصول إلى موقف القيامة يتحسرون على تفريطهم في تحصيل الزاد ليوم المعاد .

﴿والنوع الثاني﴾ من وجوه : خسرانهم أنهم يحملون أوزارهم على ظهورهم . وتقرير الكلام فيه أن كمال السعادة في الاقبال على الله تعالى والاشتغال بعبوديته والاجتهاد في حبه وخدمته . وأيضا في الانقطاع عن الدنيا وترك محبتها ، وفي قطع العلاقة بين القلب وبينها ، فمن كان منكراً للبعث والقيامة ، فإنه لا يسعى في اعداد الزاد لموقف القيامة ، ولا يسعى في قطع العلاقة بين القلب وبين الدنيا ، فإذا مات بقى كالغريب في عالم الروحانيات ، وكالمنقطع عن أحبابه وأقاربه الذين كانوا في عالم الجسمانيات فيحصل له الحسرات العظيمة بسبب فقدان الزاد وعدم الاهتداء إلى المخالطة بأهل ذلك العالم ويحصل له الآلام العظيمة بسبب الانقطاع عن لذات هذا العالم والامتناع عن الاستسعاد بخيرات هذا العالم . فالأول هو المراد من قوله (قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها) والثاني : هو المراد من قوله (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) فهذا تقرير المقصود من هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من الخسران فوت الثواب العظيم وحصول العقاب العظيم (والذين كذبوا بقاء الله) المراد منه الذين أنكروا البعث والقيامة ، وقد بالغنا في شرح هذه الكلمة عند قوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) وإنما حسنت هذه الكناية لأن موقف القيامة موقف لا حكم

فيه لأحد الإله تعالى ، ولا قدرة لأحد على النفع والضرر والرفع والخفض إلا الله . وقوله (حتى) إذا جاءتهم الساعة بغتة) اعلم أن كلمة (حتى) غاية لقوله (كذبوا) لا لقوله (قد خسر) لأن خسرانهم لا غاية له ومعنى (حتى) ههنا أن منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيامة ، والمعنى أنهم كذبوا إلى أن ظهرت الساعة بغتة .

فان قيل : إنما يتحسرون عند موتهم .

قلنا : لما كان الموت وقوعاً في أحوال الآخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة وسمى باسمها ولذلك قال عليه السلام «من مات فقد قامت قيامته» والمراد بالساعة القيامة ، وفي تسمية يوم القيامة بهذا الاسم وجوه : الأول : أن يوم القيامة يسمى الساعة لسرعة الحساب فيه كأنه قيل : ما هي الا ساعة الحساب . الثاني : الساعة هي الوقت الذي تقوم القيامة سميت ساعة لأنها تفجأ الناس في ساعة لا يعلمها أحد إلا الله تعالى . الأثرى أنه تعالى قال (بغتة) والبغت والبغتة هو الفجأة والمعنى : أن الساعة لا تتجىء الا دفعة لأنه لا يعلم أحد متى يكون مجيئها ، وفي أي وقت يكون حدوثها وقوله (بغتة) انتصابه على الحال بمعنى : باغتة أو على المصدر كأنه قيل : بغتتهم الساعة بغتة . ثم قال تعالى (قالوا يا حسرتنا) قال الزجاج : معنى دعاء الحسرة تنبيه للناس على ما سيحصل لهم من الحسرة . والعرب تعبر عن تعظيم أمثال هذه الأمور بهذه اللفظة كقوله تعالى (يا حسرة على العباد . ويا حسرتي على ما فرطت في جنب الله . ويا ويلتنا ألد) وهذا أبلغ من أن يقال : الحسرة علينا في تفرطنا ومثله يا أسنى على يوسف تأويله يا أيها الناس تنبهوا على ما وقع في من الأسف فوقع النداء على غير المنادى في الحقيقة . وقال سيوبه : انك إذا قلت يا عجبا فكأنك قلت يا عجب احضر وتعال فان هذا زمانك إذ اعرفت هذا فتقول : حصل للنداء ههنا تأويلان : أحدهما : أن النداء للحسرة ، والمراد منه تنبيه المخاطبين وهو قول الزجاج . والثاني : أن المنادى هو نفس الحسرة على معنى : أن هذا وقتك فاحضري وهو قول سيوبه . وقوله (على ما فرطنا فيها) فيه بحثان .

(البحث الأول) قال أبو عبيدة يقال : فرطت في الشيء أي ضيعته فقوله (فرطنا) أي تركنا وضيعنا وقال الزجاج : فرطنا أي قدمنا العجز . جعله من قولهم فرط فلان . إذ اسبق وتقدم ، وفرط الشيء إذا قدمه . قال الواحدي : فالتفريط عنده تقديم التقصير ،

(والبحث الثاني) أن الضمير في قوله (فيها) إلى ماذا يعود فيه وجوه : الأول : قال ابن عباس في الدنيا والسؤال عليه أنه لم يجر للدنيا ذكر فكيف يمكن عود هذا الضمير إليها . وجوابه : أن العقل دل على أن موضع التقصير ليس إلا الدنيا ، فحسن عود الضمير إليها لهذا المعنى . الثاني : قال الحسن

المراد ياحسرتنا على ما فرطنا في الساعة، والمعنى: على ما فرطنا في اعداد الزاد للساعة وتحصيل الابهة لها. والثالث: أن تعود الكناية الى معنى ما في قوله (ما فرطنا) أى حسرتنا على الاعمال والطاعات التي فرطنا فيها. والرابع: قال محمد بن جرير الطبري: الكناية تعود الى الصفقة لأنه تعالى لما ذكر الحسران دل ذلك على حصول الصفقة والمبايعة.

ثم قال تعالى ﴿وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم﴾ فاعلم أن المراد من قولهم ياحسرتنا على ما فرطنا فيها إشارة الى أنهم لم يحصلوا لأنفسهم ما به يستحقون الثواب، وقوله (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) إشارة الى أنهم حصلوا لأنفسهم ما به استحقوا العذاب العظيم، ولا شك أن ذلك نهاية الحسران. قال ابن عباس: الاوزار الآثام والخطايا. قال أهل اللغة: الوزر الثقل وأصله من الحمل يقال: وزرت الشيء أى حملته أزره وزرا، ثم قيل: للذنوب أوزار لأنها تنقل ظهر من عملها، وقوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) أى لاتحمل نفس حاملة. قال أبو عبيدة: يقال للرجل إذا بسط ثوبه فجعل فيه المتاع أحمل وزرك وأوزار الحرب اثقالها من السلاح ووزير السلطان الذي يزر عنه أثقال ما يسند اليه من تدبير الولاية أى يحمل. قال الزجاج: وهم يحملون أوزارهم أى يحملون ثقل ذنوبهم، واختلفوا في كيفية حملهم الاوزار فقال المفسرون: ان المؤمن إذا خرج من قبره استقبله شيء هو أحسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول: أنا عمك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني أنت اليوم فذلك قوله (يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا) قالوا: ركباننا وأن الكافر إذا خرج من قبره استقبله شيء هو أقبح الاشياء صورة وأخبثها ريحا فيقول: أنا عمك الفاسد طالما ركبتني في الدنيا فانا أركبك اليوم فذلك قوله (وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم، وهذا قول قتادة والسدي. وقال الزجاج: الثقل كما يذكر في المنقول، فقد يذكر أيضا في الحال والصفة يقال: ثقل على خطاب فلان، والمعنى كرهته فالمعنى أنهم يقاسون عذاب ذنوبهم مقاساة ثقل ذلك عليهم. وقال آخرون: معنى قوله (وهم يحملون أوزارهم) أى لاتزاييلهم أوزارهم كما تقول شخصك نصب عيني أى ذكرك ملازم لي

ثم قال تعالى ﴿الأساء ما يزون﴾ والمعنى بئس الشيء الذي يزونونه أى يحملونه والاستقصاء في تفسير هذا اللفظ المذكور في سورة النساء في قوله (وساء سيلا)

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهَوٌّ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا

تَعْقِلُونَ ﴿٣٢٢﴾

قوله تعالى ﴿وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو ولدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا يعقلون﴾  
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المنكرين للبعث والقيامة تعظم رغبتهم في الدنيا وتحصيل لذاتها ،  
فذكر الله تعالى هذه الآية تنبيها على خساستها وركابتها

واعلم أن نفس هذه الحياة لا يمكن ذمها لأن هذه الحياة العاجلة لا يصح اكتساب السعادات  
الآخروية إلا فيها ، فلهذا السبب حصل في تفسير هذه الآية قولان

﴿القول الأول﴾ ان المراد منه حياة الكافر . قال ابن عباس : يريد حياة أهل الشرك  
والنفاق ، والسبب في وصف حياة هؤلاء بهذه الصفة ان حياة المؤمن يحصل فيها أعمال صالحة  
فلا تكون لعبا ولهوا

﴿والقول الثاني﴾ أن هذا عام في حياة المؤمن والكافر ، والمراد منه اللذات الحاصلة في هذه  
الحياة والطيبات المطلوبة في هذه الحياة ، وإنما سماها باللعب والهوى ، لأن الانسان حال اشتغاله  
باللعب والهوى يلتذ به ، ثم عند انقراضه وانقضائه لا يبقى منه إلا الندامة ، فكذلك هذه الحياة لا يبقى  
عند انقراضها إلا الحسرة والندامة .

واعلم أن تسمية هذه الحياة باللعب والهوى فيه وجوه : الأول : ان مدة الهوى واللعب قليلة  
سريعة الانقضاء والزوال ، ومدة هذه الحياة كذلك . الثاني : ان اللعب والهوى لا بدوان ينساقا في أكثر  
الأمر إلى شيء من المكاره . ولذات الدنيا كذلك . الثالث : ان اللعب والهوى ، إنما يحصل عند  
الاغترار بظواهر الأمور ، وأما عند التأمل التام والكشف عن حقائق الأمور ، لا يبقى اللعب  
والهوى أصلا ، وكذلك الهوى واللعب ، فانهما لا يصلحان إلا للصبيان والجهال المغفلين ، أما العقلاء  
والحصفاء ، فقلبا يحصل لهم خوض في اللعب والهوى ، فكذلك الالتذاب بطيبات الدنيا والانتفاع  
بخيراتها لا يحصل ، إلا للغفلين الجاهلين بحقائق الأمور . وأما الحكماء المحققون ، فانهم يعلمون ان  
كل هذه الخيرات غرور ، وليس لها في نفس الأمر حقيقة معتبرة . الرابع : ان اللعب والهوى  
ليس لما عاقبة محمودة ، فثبت بمجموع هذه الوجوه أن اللذات والأحوال الدنيوية لعب ولهو

وليس لهما حقيقة معتبرة . ولما بين تعالى ذلك قال بعده (وللدار الآخرة خير للذين يتقون) وصف الآخرة بكونها خيرا ، ويدل على ان الأمر كذلك حصول التفات بين أحوال الدنيا وأحوال الآخرة في أمور أحدها : ان خيرات الدنيا خسيصة وخيرات الآخرة شريفة بيان أن الأمر كذلك وجوه : الأول : ان خيرات الدنيا ليست الاقضاء الشهوتين ، وهوى نهاية الخساسة ، بدليل ان الحيوانات الخسيصة تشارك الانسان فيه ، بل ربما كان أمر تلك الحيوانات فيها أكمل من أمر الانسان ، فان الجمل أكثر أكلًا ، والديك والعصفور أكثر وقاعًا ، والذئب أقوى على الفساد والتزيق ، والمغرب أقوى على الايلام ، ومما يدل على خساستها أنها لو كانت شريفة لكان الاكثر منها يوجب زيادة الشرف ، فكان يجب أن يكون الانسان الذى وقف كل عمره على الأكل والوقاع أشرف الناس ، وأعلام درجة ، ومعلوم بالبدية انه ليس الأمر كذلك بل مثل هذا الانسان يكون بمقوتًا مستقذرا مستحقرا يوصف بأنه بهيمة أو كلب أو أخس ، ومما يدل على ذلك إن الناس لا يفتخرون بهذه الأحوال بل يخفونها ، ولذلك كان العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يخفون ولا يقدمون على هذه الأفعال بمحض من الناس . وذلك يدل على أن هذه الأفعال لا توجب الشرف بل النقص ، ومما يدل على ذلك أيضاً ان الناس إذا شتم بعضهم بعضاً لا يذكرون فيه إلا الألفاظ الدالة على الوقاع ، ولولا أن تلك اللذة من جنس التقصانات ، وإلا لما كان الأمر كذلك ، ومما يدل عليه أن هذه اللذات ترجع حقيقتها إلى دفع الآلام . ولذلك فان كل من كان أشد جوعاً وأقوى حاجة كان التناذره بهذه الأشياء أكمل له وأقوى ، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لاحقيقة لهذه اللذات فى نفس الأمر . ومما يدل عليه أيضاً أن هذه اللذات سريعة الاستخالة سريعة الزوال سريعة الانقضاء . فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه اللذات . وأما السعادات الروحانية فانها سعادات شريفة عالية باقية مقدسة ، ولذلك فان جميع الخلق إذا تخيلوا فى الانسان كثرة العلم وشدة الانقباض عن اللذات الجسائية ، فانهم بالطبع يعظمونه ويخدمونه ويعدون أنفسهم عبيداً لذلك الانسان وأشقياء بالنسبة اليه ، وذلك يدل على شهادة الفطرة الأصلية بخساسة اللذات الجسائية ، وكال مرتبة اللذات الروحانية .

(الوجه الثانى) فى بيان أن خيرات الآخرة أفضل من خيرات الدنيا ، هو أن نقول : هب أن هذين النوعين تشاركا فى الفضل والمنقبة ، إلا أن الوصول إلى الخيرات الموعودة فى غد القيامة معلوم قطعاً . وأما الوصول إلى الخيرات الموعودة فى غد الدنيا . فغير معلوم بل ولا مضمون ، فكم من سلطان قاهر فى بكرة اليوم صار تحت التراب فى آخر ذلك اليوم ، وكم من أمير كبير أصبح فى

الملك والامارة، ثم أمسى أسيراً حقيراً، وهذا التفاوت أيضاً يوجب المباينة بين النوعين .  
 (الوجه الثالث) هب أنه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوماً آخر في الدنيا، إلا أنه لا يدري هل  
 يمكنه الانتفاع بما جمعه من الأموال والطيبات واللذات أم لا ؟ أما كل ما جمعه من موجبات  
 السعادات، فإنه يعلم قطعاً أنه ينتفع به في الدار الآخرة .

(الوجه الرابع) هب أنه ينتفع بها إلا أن انتفاعه بخيرات الدنيا لا يكون خالياً عن شوائب  
 المكروهات، وبمازجة المحرمات المخوفات . ولذلك قيل : من طلب ما لم يخلق اتعب نفسه ولم  
 يرزق . فقيل : وما هو يارسول الله ؟ قال «سرور يوم بتامه»

(الوجه الخامس) هب أنه ينتفع بتلك الأموال والطيبات في الغد، إلا أن تلك المنافع منقرضة  
 ذاهبة باطلة، وكلما كانت تلك المنافع أقوى وألذ وأكمل وأفضل كانت الأحزان الحاصلة عند  
 انقراضها وانقضائها أقوى وأكمل كما قال الشاعر المتنبي .

أشد الغم عندي في سرور تيقن عنه صاحبه انتقلا

فثبت بما ذكرنا أن سعادات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه العيوب العظيمة، والنقصانات  
 الكاملة، وسعادات الآخرة مبرأة عنها . فوجب القطع بأن الآخرة أكمل وأفضل وأبقى وأبقى  
 وأحرى وأولى .

(المسألة الثانية) قرأ ابن عامر (ولدار الآخرة) باضافة الدار إلى الآخرة، والباقون (ولدار  
 الآخرة) على جعل الآخرة نعنا للدار . أما وجه قراءة ابن عامر فهو أن الصفة في الحقيقة مغايرة  
 للموصوف فصحت الاضافة من هذا الوجه، ونظيره قولهم بارحة الأولى، ويوم الخميس وحق  
 اليقين، وعند البصريين لا تجوز هذه الاضافة، قالوا لأن الصفة نفس الموصوف، وإضافة الشيء  
 إلى نفسه ممتعة .

واعلم أن هذا بناء على أن الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لأنه يعقل تصور الموصوف  
 منفكاً عن الصفة، ولو كان الموصوف عين الصفة لكان ذلك محالاً، ولقولهم وجه دقيق يمكن  
 تقريره، إلا أنه لا يليق بهذا المكان، ثم أن البصريين ذكروا في تصحيح قراءة ابن عامر وجهها  
 آخر، فقالوا لم يجعل الآخرة صفة للدار، لكنه جعلها صفة للساعة، فكانه قال : ودار  
 الساعة الآخرة

فان قيل : فعلى هذا التقدير الذي ذكرتم تكون قد أقيمت الآخرة التي هي الصفة مقام  
 الموصوف الذي هو الساعة وذلك قبيح . قلنا لا يبيح ذلك إذا كانت الصفة قد استعملت استعمال

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لِيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ

بِآيَاتِ اللَّهِ يَحْحَدُونَ «٣٣»

الأسماء ولفظ الآخرة قد استعمل استعمال الأسماء ، والدليل عليه : قوله (وللآخرة خير لك من الأولى) وأما قراءة العامة فهي ظاهرة لأنها تقتضي جعل الآخرة صفة للدار وذلك هو الحقيقة ومتى أمكن إجراء الكلام على حقيقته فلا حاجة إلى العدول عنه والله أعلم .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في المراد بالدار الآخرة على وجوه . قال ابن عباس : هي الجنة ، وإنما خير لمن اتقى الكفر والمعاصي . وقال الحسن : المراد نفس الآخرة خير . وقال الأصم : التمسك بعمل الآخرة خير . وقال آخرون : نعيم الآخرة خير من نعيم الدنيا ، من حيث أنها كانت باقية دائماً مصونة عن الشوائب آمنة من الانقضاء والانقراض .

ثم قال تعالى ﴿ للذين يتقون ﴾ فبين أن هذه الخيرية إنما تحصل لمن كان من المتقين من المعاصي والكبائر . فأما الكافر والفاسق فلا ! لأن الدنيا بالنسبة إليه خير من الآخرة على ما قال عليه السلام «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»

ثم قال ﴿ أفلا تعقلون ﴾ قرأ نافع وابن عامر (أفلا تعقلون) بالتاء ههنا وفي سورة الأعراف ويوسف ويس . وقرأ حفص عن عاصم في «يس» بالياء والباقي بالتاء . وقرأ عاصم في رواية يحيى في يوسف بالتاء والباقي بالياء . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحزرة والكسائي وعاصم في رواية الأعشى والبرجمي جميع ذلك بالياء . قال الواحدي : من قرأ بالياء ؛ معناه : أفلا تعقلون الذين يتقون أن الدار الآخرة خير لهم من هذه الدار ؟ فيعملون لما ينالون به الدرجة الرفيعة والنعيم الدائم فلا يفترقون في طلب ما يوصل إلى ذلك ، ومن قرأ بالتاء ، فالمعنى : قل لهم أفلا تعقلون أيها المخاطبون إن ذلك خير؟ والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يححدون ﴾

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن طوائف الكفار كانوا فرقا كثيرين ، فمنهم من ينكر نبوته لأنه كان ينكر رسالة البشر ويقول يجب أن يكون رسول الله من جنس الملائكة وقد ذكر الله تعالى في هذه السورة شبهة هؤلاء وأجاب عنها . ومنهم من يقول : إن محمداً يخبرنا بالحشر والنشر بعد الموت وذلك

محال . وكانوا يستدلون بامتناع الحشر والنشر على الطعن في رسالته . وقد ذكر الله تعالى ذلك وأجاب عنه بالوجوه الكثيرة التي تقدم ذكرها ومنهم من كان يشافهه بالسفاهة وذكر مالا ينبغي من القول وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية . واختلفوا في أن ذلك المحزن ما هو؟ فقيل كانوا يقولون إنه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن . وقيل : إنهم كانوا يصرحون بأنهم لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه وشريعته . وقيل : كانوا ينسبونه إلى الكذب والافتعال .

(المسألة الثانية) قرأ نافع (ليحزنك) بضم الياء وكسر الزاي والباقون بفتح الياء وضم الزاي وهما لغتان يقال حزنتي كذا وأحزنتي .

(المسألة الثالثة) قرأ نافع والكسائي (فانهم لا يكذبونك) خفيفة والباقون يكذبونك مشددة وفي هاتين القراءتين قولان : الأول : أن بينهما فرقا ظاهرا ثم ذكروا في تقرير الفرق وجهين : أحدهما : كان الكسائي يقرأ بالتخفيف . ويحتج بأن العرب تقول كذبت الرجل إذا نسبت به إلى الكذب وإلى صنعه الأباطيل من القول وأكذبه إذا أخبرته أن الذي يحدث به كذب وإن لم يكن ذلك بافتعاله وصنعه . قال الزجاج : معنى كذبه قلت له كذبت ومعنى أكذبه أن الذي أتى به كذب في نفسه من غير ادعاء أن ذلك القائل تكلف ذلك الكذب وأتى به على سبيل الافتعال والقصد . فكان القوم كانوا يعتقدون أن محمداً عليه السلام ما ذكر ذلك على سبيل الافتعال والترويح بل تخيل صحة تلك النبوة وتلك الرسالة ، إلا أن ذلك الذي تخيله فهو في نفسه باطل . والفرق الثاني قال أبو علي : يجوز أن يكون معنى (لا يكذبونك) أي لا يصادفونك كاذبا لأنهم يعرفونك بالصدق والأمانة كما يقال أحمدت الرجل إذا أصبته محموداً فأحبت به وأحسنت محمده إذا صادفته على هذه الأحوال (والقول الثاني) أنه لا فرق بين هاتين القراءتين . قال أبو علي : يجوز أن يكون معنى القراءتين واحداً لأن معنى التفعيل النسبة إلى الكذب بأن يقول له كذبت كما تقول ذنبت وفسقته وخطأته أي قلت له فعلت هذه الأشياء وسقيته ورعيت أي قلت له سقاك الله ورعاك وقد جاء في هذا المعنى أفعمته قالوا أسقيته أي قلت له سقاك الله . قال ذو الرمة :

وأسقيه حتى كاد مما أبته تكلمني أحجاره وملاعبه

أي أنسبه إلى السقيا بأن أقول سقاك الله فعلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحداً ، إلا إن فعلت إذا أرادوا أن ينسبوه إلى أمر أكثر من أفعلت .

(المسألة الرابعة) ظاهر هذه الآية يقتضي أنهم لا يكذبون محمداً صلى الله عليه وسلم ولكنهم يمحذون بآيات الله واختلفوا في كيفية الجمع بين هذين الأمرين على وجوه :



(الوجه الأول) أن القوم ما كانوا يكذبونه في السر ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية ويحسدون القرآن والنبوة . ثم ذكروا لتصحيح هذا الوجه روايات : إحداهما : أن الحرث بن عامر من قريش قال يا محمد والله ما كذبتنا قط ولكننا إن اتبعناك تتخطف من أرضنا فنحن لا نؤمن بك لهذا السب . وثانيها : روى أن الأحنس بن شريق قال لأبي جهل : يا أبا الحكم أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب فإنه ليس عندنا أحد غيرنا ، فقال له والله إن محمداً لصادق وما كذب قط ؟ ولكن إذا ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجاية والنبوة ، فماذا يكون لسائر قريش . فنزلت هذه الآية .

إذا عرفت هذا فنقول : معنى الآية على هذا التقدير أن القوم لا يكذبونك بقلوبهم ولكنهم يحسدون نبوتك بألسنتهم وظاهر قولهم وهذا غير مستبعد ونظيره قوله تعالى في قصة موسى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً)

(الوجه الثاني) في تأويل الآية أنهم لا يقولون إنك أنت كذاب لأنهم جربوك الدهر الطويل والزمان المديد وما وجدوا منك كذباً البتة وسموك بالأمين فلا يقولون فيك إنك كاذب ولكن جحدوا صحة نبوتك ورسالتك إما لأنهم اعتقدوا أن محمداً عرض له نوع خبل ونقصان فلا جله تخيل من نفسه كونه رسولا من عند الله ، وبهذا التقدير : لا ينسبونه إلى الكذب أو لأنهم قالوا : انه ما كذب في سائر الأمور ، بل هو أمين في كلها إلا في هذا الوجه الواحد .

(الوجه الثالث) في التأويل : انه لما ظهرت المعجزات القاهرة على وفق دعواه ، ثم ان القوم أصروا على التكذيب فآله تعالى قال له ان القوم ما كذبوك ، وإنما كذبوني ، ونظيره ان رجلا إذا أهان عبدا لرجل آخر ، فقال هذا الآخر : أيها العبد انه ما أهانك ، وإنما أهانتى : وليس المقصود منه نفي الاهانة عنه بل المقصود تعظيم الأمر وتفخيم الشأن . وتقريره : ان اهانة ذلك العبد جارية مجرى اهانتة ، ونظيره قوله تعالى (ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله)

(والوجه الرابع) في التأويل وهو كلام خطر بالبال ، هو أن يقال المراد من قوله (فانهم لا يكذبونك) أى لا يخصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقا ، وهو المراد من قوله (ولكن الظالمين بآيات الله يحسدون) والمراد انهم يقولون في كل معجزة انها سحر . وينكرون دلالة المعجزة على الصدق على الاطلاق . فكان التقدير : انهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون جميع الأنبياء والرسل ، والله أعلم .

وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّىٰ آتَاهُم  
نَصْرًا وَلَا مَبَدَّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ ﴿٢٤﴾

قوله تعالى ﴿ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى آتاهم نصرنا  
ولا مبدل لكلمات الله ولقد جاءك من نبا المرسلين﴾  
في الآية مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم انه تعالى أزال الحزن عن قلب رسوله في الآية الأولى بأن بين ان  
تكذيبه مجرى مجرى تكذيب الله تعالى . فذكر في هذه الآية طريقاً آخر في إزالة الحزن عن قلبه  
وذلك بأن بين أن سائر الأمم عاملوا أنبياءهم بمثل هذه المعاملة ، وان أولئك الأنبياء صبروا على  
تكذيبهم وايدائهم حتى آتاهم النصر والفتح والظفر فأتى أولى بالتزام هذه الطريقة لأنك مبعوث  
إلى جميع العالمين ، فاصبر كما صبروا تظفر كما تظفروا . ثم أكد وقوى تعالى هذا الوعد بقوله  
ولا مبدل لكلمات الله يعني ان وعد الله اياك بالنصر حق وصدق ، ولا يمكن تطرق الخلف والتبديل  
اليه ونظيره قوله تعالى ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين﴾ وقوله ﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي﴾  
وبالجملة فالخلف في كلام الله تعالى محال وقوله ﴿ولقد جاءك من نبا المرسلين﴾ أى خبرهم في القرآن  
كيف أنجيناهم ودمرنا قومهم . قال الاخفش «من» هنا صلة ، كما تقول أصابنا من مطر . وقال  
غيره : لا يجوز ذلك لأنها لا تزداد في الواجب ، وإنما تزداد مع النفي كما تقول : ما أتاني من أحد ،  
وهي هنا للتبويض ، فان الواصل إلى الرسول عليه السلام قصص بعض الأنبياء لا قصص كلهم  
كما قال تعالى ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾ وفاعل «جاء» مضمر أضر لدلالة  
المذكور عليه ، وتقديره : ولقد جاءك نبا من نبا المرسلين .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى ﴿ولا مبدل لكلمات الله﴾ يدل على قولنا في خلق الافعال لأن كل  
ما أخبر الله عن وقوعه ، فذلك الخبر ممتنع التغير ، وإذا امتنع تطرق التغير إلى ذلك الخبر امتنع  
تطرق التغير إلى الخبر عنه . فاذا أخبر الله عن بعضهم بأنه يموت على الكفر كان ترك الكفر منه  
محالاً . فكان تكليفه بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق . والله أعلم .

وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ  
 أَوْ سُلْبًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ  
 الْجَاهِلِينَ ﴿٣٥﴾

قوله تعالى ﴿وان كان كبر عليك إعراضهم فان استطعت أن تبغى نفقا في الأرض أو سلبا  
 في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين﴾  
 في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) المروى عن ابن عباس رضی الله عنهما : ان الحرث بن عامر بن نوفل  
 ابن عبد مناف أتى النبي صلى الله عليه وسلم في نفر من قريش ، فقالوا : يا محمد اتنا بآية من عند الله  
 كما كانت الأنبياء تفعل فانا نصدق بك فأبى الله أن يأتيهم بها فأعرضوا عن رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم فشق ذلك عليه ، فنزلت هذه الآية . والمعنى ، وان كان كبر عليك إعراضهم عن الايمان  
 بك ، وصحة القرآن ، فان استطعت أن تبغى نفقا في الأرض أو سلبا في السماء فافعل .

فالجواب محذوف . وحسن هذا الحذف لأنه معلوم في النفوس . والنفق سرب في الأرض له  
 مخلص إلى مكان آخر ، ومنه نفاق اليربوع لأن اليربوع ينقب الأرض إلى القعر ، ثم يصعد من  
 ذلك القعر إلى وجه الأرض من جانب آخر ، فكأنه ينفق الأرض نفقا ، أى يجعل له منفذا من  
 جانب آخر . ومنه أيضا سمي المنافق منافقا لأنه يضم غير ما يظهر كالنفاق الذي يتخذه اليربوع .  
 وأما السلم فهو مشتق من السلامة ، وهو الشيء الذي يسلك إلى مصعدك ، والمقصود من هذا  
 الكلام ان يقطع الرسول طمعه عن إيمانهم ، وأن لا يتأذى بسبب اعراضهم عن الايمان  
 وإقبالهم على الكفر .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) تقديره: ولو شاء الله هداهم  
 لجمعهم على الهدى وحيثما جمعهم على الهدى ، وجب أن يقال : انه ماشاء هداهم ، وذلك يدل على أنه  
 تعالى لا يريد الايمان من الكافر بل يريد ابقائه على الكفر ، والذي يقرب هذا الظاهر ان قدرة  
 الكافر على الكفر إما أن تكون صالحة للايمان ، أو غير صالحة له ، فان لم تكن صالحة له  
 فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر ، وغير صالحة للايمان ، فخالق هذه القدرة يكون قد أراد

هذا الكفر منه لا محالة ، وأما ان كانت هذه القدرة ، كما أنها صلحت للكفر فهي أيضا صالحة للإيمان ، فلما استوت نسبة القدرة إلى الطرفين امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر ، الإلحادية مرجحة ، وحصول تلك الداعية ليس من العبد ، والا وقع التسلسل ، فثبت أن خالق تلك الداعية هو الله تعالى ، وثبت أن مجموع القدرة مع الداعية الحاصلة موجب للفعل ، فثبت ان خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر مريد لذلك الكفر ، وغير مريد لذلك الإيمان . فهذا البرهان اليقيني قوى ظاهر بهذه الآية ، ولا يبان أقوى من أن يتطابق البرهان مع ظاهر القرآن . قالت المعتزلة : المراد ولو شاء الله أن يلجئهم إلى الإيمان لجمعهم عليه . قال القاضي . والالغاء هو أن يعلمهم أنهم لو حاولوا غير الإيمان لمنعمهم منه ، وحينئذ يمتنعون من فعل شيء غير الإيمان . ومثاله : ان أحدنا لو حصل بحضرة السلطان وحضر هناك من حشمه الجمع العظيم ، وهذا الرجل علم أنه لوهم بقتل ذلك السلطان لقتلوه في الحال ، فان هذا العلم بصير مانعا له من قصد قتل ذلك السلطان ، ويكون ذلك سببا لكونه ملجأ إلى ترك ذلك الفعل . فكذا هنا .

إذا عرفت الالغاء فنقول : انه تعالى إنما ترك فعل هذا الالغاء لأن ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كان لم يقع ، وإنما أراد تعالى أن ينتفعوا بما يختارونه من قبل أنفسهم من جهة الوصلة إلى الثواب ، وذلك لا يكون إلا اختيارا .

والجواب : أنه تعالى أراد منهم الاقدام على الإيمان حال كون الداعي إلى الإيمان وإلى الكفر على السوية أو حال حصول هذا الرجحان . والأول تكليف مالا يطاق ، لأن الأمر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستواء ، تكليف بالجمع بين التقيضين وهو محال ، وإن كان الثاني فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع ، والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع ، وكل هذه الأقسام تنافي ما ذكره من الممكنة والاختيار ، فسقط قولهم بالكلية . والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله تعالى في آخر الآية (فلا تكونن من الجاهلين) نهى له عن هذه الحالة ، وهذا النهى لا يقتضى إقدامه على مثل هذه الحالة كما أن قوله (ولا تطع الكافرين والمنافقين) لا يدل على أنه صلى الله عليه وسلم أطاعهم وقبل دينهم ، والمقصود أنه لا ينبغي أن يشتد تحمسك على تكذيبهم ، ولا يجوز أن تجزع من إعراضهم عنك فانك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل ، والمقصود من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة . والله أعلم .

إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٢٦﴾  
 وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنْ  
 أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٧﴾

قوله تعالى ﴿إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يعيهم الله ثم إليه يرجعون﴾  
 اعلم أنه تعالى بين السبب في كونهم بحيث لا يقبلون الايمان ولا يتركون الكفر فقال (إنما  
 يستجيب الذين يسمعون) يعنى أن الذين تحرص على أن يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون ،  
 وإنما يستجيب من يسمع ، كقوله (إنك لا تسمع الموتى) قال على بن عيسى : الفرق بين يستجيب  
 ويحيى ، أن يستجيب فى قبوله لما دعى اليه ، وليس كذلك يحيى لأنه قد يحيى بالمخالفة كقول  
 القائل : أتوافق فى هذا المذهب أم تخالف ؟ فيقول المحيب : أخالف .

وأما قوله ﴿والموتى يعيهم الله﴾ ففيه قولان : الأول : أنه مثل لقدرته على إرجائهم إلى  
 الاستجابة ، والمراد : أنه تعالى هو القادر على أن يعي الموتى من القبور يوم القيامة ثم إليه يرجعون  
 للجزاء ، فكذلك هنا أنه تعالى هو القادر على إحياء قلوب هؤلاء الكفار بحياة الايمان وأنت  
 لا تقدر عليه .

﴿والقول الثانى﴾ أن المعنى : وهؤلاء الموتى يعنى الكفرة يعيهم الله ثم إليه يرجعون ،  
 حينئذ يسمعون . وأما قبل ذلك فلا سبيل إلى استماعهم ، وقرئ (يرجعون) بفتح الياء . وأقول :  
 لا شك أن الجسد الخالى عن الروح يظهر منه التنن والصديد والقيح وأنواع العفونات ، وأصلح  
 أحواله أن يدفن تحت التراب ، وأيضا الروح الخالية عن العقل يكون صاحبها مجنونا يستوجب  
 القيد والحبس والعقل بالنسبة إلى الروح كالروح بالنسبة إلى الجسد ، وأيضا العقل بدون معرفة  
 الله تعالى وصفاته وطاعته كالضائع الباطل ، فنسبة التوحيد والمعرفة إلى العقل كنسبة العقل إلى  
 الروح ، ونسبة الروح إلى الجسد . فعرفة الله ومحبه روح الروح . فالنفس الخالية عن هذه  
 المعرفة تكون بصفة الأموات ، فلهذا السبب وصف الله تعالى أولئك الكفار المصرين بأنهم  
 الموتى . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن  
 أكثرهم لا يعلمون﴾

اعلم أن هذا النوع الرابع من شبهات منكرى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك لأنهم قالوا :  
لو كان رسولا من عند الله فهلا أنزل عليه آية قاهرة ومعجزة باهرة !

ويروى أن بعض الملحدة طعن فقال : لو كان محمد صلى الله عليه وسلم قد أتى بآية معجزة ١.١  
صحح أن يقول أولئك الكفار (لولا أنزل عليه آية) ولما قال (إن الله قادر على أن ينزل آية)  
والجواب عنه : أن القرآن معجزة قاهرة وبينة باهرة ، بدليل أنه صلى الله عليه وسلم تحداهم به  
فعجزوا عن معارضته ، وذلك يدل على كونه معجزا .

يقى أن يقال : فإذا كان الأمر كذلك فكيف قالوا (لولا أنزل عليه آية من ربه)  
فقول : الجواب عنه من وجوه :

(الوجه الأول) لعل القوم طعنوا في كون القرآن معجزا على سبيل اللجاج والعناد ، وقالوا :  
إنه من جنس الكتب ، والكتاب لا يكون من جنس المعجزات ، كما في التوراة والزيور والانجيل .  
ولاجل هذه الشبهة طلبوا المعجزة .

(والوجه الثاني) أنهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس معجزات سائر الأنبياء مثل فلق البحر  
واظلال الجبل وإحياء الموتى .

(والوجه الثالث) أنهم طلبوا مزيد الآيات والمعجزات على سبيل التعنت واللجاج مثل إنزال  
الملائكة وإسقاط السماء كسفا وسائر ما حكاه عن الكافرين .

(والوجه الرابع) أن يكون المراد ما حكاه الله تعالى عن بعضهم في قوله (اللهم إن كان هذا هو الحق  
من عندك فأطار علينا حجارة من السماء أو اتتنا بعذاب أليم) فكل هذه الوجوه مما يحتملها لفظ الآية .  
ثم إنه تعالى أجاب عن سؤالهم فقله (قل إن الله قادر على أن ينزل آية) يعنى أنه تعالى قادر  
على إيجاد ما طلبتموه وتحصيل ما اقترحتموه (ولكن أكثرهم لا يعلمون) واختلفوا في تفسير هذه  
الكلمة على وجوه :

(الوجه الأول) أن يكون المراد أنه تعالى لما أنزل آية باهرة ومعجزة قاهرة وهى القرآن  
كان طلب الزيادة جاريا بمرجى التحكم والتعنت الباطل ، والله سبحانه له الحكم والأمر فان شاء فعل  
وإن شاء لم يفعل ، فان فاعليته لا تكون إلا بحسب محض المشيئة على قول أهل السنة ، أو على وفق  
المصلحة على قول المعتزلة ، وعلى التقديرين : فانها لا تكون على وفق اقتراحات الناس ومطالباتهم ،  
فان شاء أجابهم اليها ، وإن شاء لم يجهم اليها .

(والوجه الثاني) هو أنه لما ظهرت المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة الكافية لم يبق لهم عذر

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا  
فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ «٣٨»

ولا علة ، فبعد ذلك لو أجابهم الله تعالى في ذلك الاقتراح فلعلمهم يقترحون اقتراحا ثانيا ، وثالثا ، ورابعا ، وهكذا إلى ما لا غاية له ، وذلك يفضى إلى أن لا يستقر الدليل ولا تتم الحججة ، فوجب في أول الأمر سد هذا الباب والاكتفاء بما سبق من المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة .

(والوجه الثالث) أنه تعالى لو أعطاهم ما طلبوه من المعجزات القاهرة ، فلو لم يؤمنوا عند ظهورها لاستحقوا عذاب الاستئصال ، فاقضت رحمة الله صونهم عن هذا البلاء فما أعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالى عليهم ، وإن كانوا لا يعلمون كيفية هذه الرحمة ، فهذا المعنى قال (ولكن أكثرهم لا يعلمون)

(والوجه الرابع) أنه تعالى علم منهم أنهم إنما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب الفائدة بل لأجل العناد والتعصب . وعلم أنه تعالى لو أعطاهم مطلوبهم فهم لا يؤمنون ، فهذا السبب ما أعطاهم مطلوبهم لعله تعالى أنه لا فائدة في ذلك ، فالمراد من قوله (ولكن أكثرهم لا يعلمون) هو أن القوم لا يعلمون أنهم لما طلبوا ذلك على سبيل التعنت والتعصب فإن الله تعالى لا يعطيهم مطلوبهم . ولو كانوا عالمين عاقلين لطلبوا ذلك على سبيل طلب الفائدة ، وحينئذ كان الله تعالى يعطيهم ذلك المطلوب على أكل الوجوه . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون﴾  
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في تقرير وجه النظم ، فنقول فيه وجهان : الأول : أنه تعالى بين في الآية الأولى أنه لو كان انزال سائر المعجزات مصلحة لهم لفعلها ولاظهارها . إلا أنه لما لم يكن أظهارها مصلحة للمكلفين ، لاجرم ما أظهارها . وهذا الجواب إنما يتم .

إذا ثبت أنه تعالى يراعى مصالح المكلفين ويفضل عليهم بذلك فيبين أن الأمر كذلك ، وقرره بأن قال ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾ في وصول فضل الله وعنايته ورحمته واحسانه إليهم ، وذلك كالأمر المشاهد المحسوس . فاذا كانت آثار عنايته واصله إلى

جميع الحيوانات ، فلو كان في اظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين لفعلمها ولاظهارها . ولا تمتع أن ييخل بها مع ما ظهر أنه لم ييخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها. وذلك يدل على أنه تعالى إنما لم يظهر تلك المعجزات ، لأن اظهارها يخل بمصالح المكلفين. فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها والله أعلم .

(الوجه الثاني) في كيفية النظم . قال القاضي : أنه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين أنهم يرجعون الى الله ويحشرون . بين أيضا بعده بقوله (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) في أنهم يحشرون ، والمقصود : بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو أيضا حاصل في حق البهائم .

(المسألة الثانية) الحيوان إما أن يكون بحيث يدب أو يكون بحيث يطير لجميع ما خلق الله تعالى من الحيوانات ، فانه لا يخلو عن هاتين الصفتين ، إما أن يدب ، وإما أن يطير . وفي الآية سؤالات : (السؤال الأول) من الحيوان ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر ، وسائر ما يسبح في الماء ويعيش فيه .

والجواب : لا يبعد أن يوصف بأنها دابة من حيث أنها تدب في الماء أو هي كالطير ، لأنها تسبح في الماء ، كما أن الطير يسبح في الهواء ، إلا أن وصفها بالديب أقرب الى اللغة من وصفها بالطيران .

(السؤال الثاني) ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الأرض ؟

والجواب من وجهين : الأول : أنه خص ما في الأرض بالذكر دون ما في السماء احتجاجا بالأظهر لأن ما في السماء وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر ، والثاني : أن المقصود من ذكر هذا الكلام أن عناية الله تعالى لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله من اظهارها . وهذا المقصود إنما يتم بذكر من كان أدون مرتبة من الإنسان لا بذكر من كان أعلى حالاً منه ، فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الأرض .

(السؤال الثالث) ما الفائدة في قوله (يطير بجناحيه) ؟ مع أن كل طائر إنما يطير بجناحيه .

والجواب فيه من وجوه : الأول : أن هذا الوصف إنما ذكر للتأكيد كقوله نعمة أشئ وكما يقال : كلمته نبي ومشيت اليه برجلي . الثاني : أنه قد يقول الرجل لعبده طرفي حاجتي والمراد الاسراع وعلى هذا التقدير : فقد يحصل الطيران لا بالجناح . قال الحماسي :

طاروا له زرافات ووحدا



فذكر الجناح ليمحض هذا الكلام في الطير . والثالث : أنه تعالى قال في صفة الملائكة (جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع) فذكر ههنا قوله (ولا طائر يطير بجناحيه) ليخرج عنه الملائكة . فإنا بينا أن المقصود من هذا الكلام إنما يتم بذكر من كان أدون حالا من الانسان لا بذكر من كان أعلى حالا منه .

(السؤال الرابع) كيف قال (إلا أمم) مع أفراد الدابة والطيور؟

والجواب : لما كان قوله (وما من دابة ولا طائر) دالا على معنى الاستغراق ومعنيا عن أن يقول : وما من دواب ولا طيور . لاجرم حمل قوله (إلا أمم) على المعنى .

(السؤال الخامس) قوله (إلا أمم أمثالكم) قال الفراء : يقال إن كل صنف من البهائم أمة وجاء في الحديث «لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها» فجعل الكلاب أمة .

إذا ثبت هذا فنقول : الآية دلت على أن هذه الدواب والطيور أمثالنا ، وليس فيها ما يدل على أن هذه الممثلة في أى المعانى حصلت ولا يمكن أن يقال : المراد حصول الممثلة من كل الوجوه والا لكان يجب كونها أمثالا لنا في الصورة والصفة والحلقة وذلك باطل فظهر أنه لادلالة في الآية على أن تلك الممثلة حصلت في أى الأحوال والامور فينبوا ذلك .

والجواب : اختلف الناس في تعيين الأمر الذى حكم الله تعالى فيه بالممثلة بين البشر وبين لدواب والطيور وذكروا فيه أقوالا :

(القول الأول) نقل الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : يريد ، يعرفونى ويوحدونى ويسبحونى ويمحمدونى . وإلى هذا القول ذهب طائفة عظيمة من المفسرين وقالوا : ان هذه الحيوانات تعرف الله وتمجده وتوحده وتسبحه . واحتجوا عليه بقوله تعالى (وإن من شئ إلا يسبح بحمده) وبقوله في صفة الحيوانات (كل قد علم صلاته وتسبيحه) وبما أنه تعالى خاطب النمل وخاطب المهدد ، وقد استقصينا في تقرير هذا القول وتحقيقه في هذه الآيات .

وعن أبى الدرداء أنه قال : أبهمت عقول البهائم عن كل شئ إلا عن أربعة أشياء : معرفة الآله ، وطلب الرزق ، ومعرفة الذكر والأنثى ، وتبؤكل واحد منهما لصاحبه .

وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيامة يعج إلى الله يقول يارب إن هذا قتلنى عبثا لم ينتفع بي ولم يدعى آكل من خشاش الأرض»

(والقول الثانى) المراد إلا أمم أمثالكم في كونها أمما وجماعات وفي كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضا ، ويأنس بعضها ببعض ، ويتوالد بعضها من بعض كالانس . إلا أن للسائل أن يقول حمل

الآية على هذا الوجه لا يفيد فائدة معتبرة لأن كون الحيوانات بهذه الصفة أمر معلوم لكل أحد فلا فائدة في الاخبار عنها .

﴿القول الثالث﴾ المراد أنها أمثالنا في أن دبرها الله تعالى وخلقها وتكفل برزقها وهذا يقرب من القول الثاني في أنه يجري مجرى الاخبار عما علم حصوله بالضرورة .

﴿القول الرابع﴾ المراد أنه تعالى كما أحصى في الكتاب كل ما يتعلق بأحوال البشر ، من العمر والرزق والأجل والسعادة والشقاوة فكذلك أحصى في الكتاب جميع هذه الأحوال في كل الحيوانات . قالوا : والدليل عليه قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وليس لذكر هذا الكلام عقيب قوله (إلا أمم أمثالكم) فائدة إلا ما ذكرناه

﴿القول الخامس﴾ أراد تعالى أنها أمثالنا في أنها تحشر يوم القيامة يوصل إليها حقوقها ، كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «يقصص للجهنم من القرناء»

﴿القول السادس﴾ ما اخترناه في نظم الآية ، وهو أن الكفار طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم الاتيان بالمعجزات القاهرة الظاهرة ، فبين تعالى ان عنايته وصلت إلى جميع الحيوانات كما وصلت إلى الانسان . ومن بلغت رحمته وفضله إلى حيث لا يبخل به على البهائم كان بأن لا يبخل به على الانسان أولى ، فدل منع الله من اظهار تلك المعجزات القاهرة على أنه لا مصلحة لأولئك السائلين في اظهارها ، وأن اظهارها على وفق سؤلهم واقتراحهم يوجب عود الضرر العظيم اليهم

﴿القول السابع﴾ ما رواه أبو سليمان الخطابي عن سفيان بن عيينة ، أنه لما قرأ هذه الآية قال : ما في الأرض آدمى إلا وفيه شبه من بعض البهائم ، فمنهم من يقدم لإقدام الأسد ، ومنهم من يعدو عبدو الذئب ، ومنهم من ينبع نباح الكلب ، ومنهم من يتطوس كفعل الطاوس ، ومنهم من يشبه الخنزير فإنه لو ألقى إليه الطعام الطيب تركه وإذا قام الرجل عن رجليه ولغ فيه ، فكذلك نجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها ، فإن أخطأت مرة واحدة حفظها ، ولم يجلس مجلساً إلا رواه عنه

ثم قال : فاعلم يا أخي انك انما تعاشر البهائم والسباع ، فبالغ في الحذر والاحتراز ، فهذا جملة ما قيل في هذا الموضوع

﴿المسألة الثالثة﴾ ذهب القائلون بالتناسخ إلى أن الأرواح البشرية ان كانت سعيدة مطيعة لله تعالى موسوقة بالمعارف الحققة وبالأخلاق الطاهرة ، فإنها بعد موتها تنقل إلى أبدان الملوك ، وربما قالوا : انها تنقل إلى مخالطة عالم الملائكة ، وأما ان كانت شقية جاهلة عاصية فإنها تنقل إلى أبدان

الحيوانات، وكلما كانت تلك الأرواح أكثر شقاوة واستحقاقا للعذاب نقلت إلى بدن حيوان أخس وأكثر شقاء وتعبا، واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية فقالوا: صريح هذه الآية يدل على أنه لا دابة ولا طائر إلا وهي أمثالا، ولفظ المائلة يقتضى حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية أما الصفات العرضية المفارقة، فالمساواة فيها غير معتبرة في حصول المائلة. ثم إن القائلين بهذا القول زادوا عليه، وقالوا: قد ثبت بهذا أن أرواح جميع الحيوانات عارفة بربها وعارفة بما يحصل لها من السعادة والشقاوة، وإن الله تعالى أرسل إلى كل جنس منها رسولا من جنسها، واحتجوا عليه بأنه ثبت بهذه الآية أن الدواب والطيور أمم. ثم إنه تعالى قال (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) وذلك تصریح بأن لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا أرسله الله اليها. ثم أكدوا ذلك بقصة المهدهد، وقصة النمل، وسائر القصص المذكورة في القرآن

واعلم أن القول بالتناسخ قد أبطلناه بالدلائل الجيدة في علم الأصول، وأما هذه الآية فقد ذكرنا ما يكفي في صدق حصول المائلة في بعض الأمور المذكورة، فلا حاجة إلى اثبات ما ذكره أهل التناسخ. والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ وفي المراد بالكتاب قولان:

﴿القول الأول﴾ المراد منه الكتاب المحفوظ في العرش وعالم السموات المشتمل على جميع أحوال المخلوقات على التفصيل التام، كما قال عليه السلام «جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة» ﴿والقول الثاني﴾ أن المراد منه القرآن، وهذا أظهر. لأن الألف واللام إذا دخلتا على الاسم المفرد انصرف إلى المعهود السابق، والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن، فوجب أن يكون المراد من الكتاب في هذه الآية القرآن

إذا ثبت هذا فللقائل أن يقول: كيف قال تعالى ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ مع أنه ليس فيه تفاصيل علم الطب وتفصيل علم الحساب، ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم، وليس فيه أيضا تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم في علم الأصول والفروع؟

والجواب: أن قوله ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ يجب أن يكون مخصوصا ببيان الأشياء التي يجب معرفتها، والاحاطة بها وبيانه من وجهين: الأول: أن لفظ التفريط لا يستعمل نفيا واثباتا إلا فيما يجب أن يبين لأن أحدا لا ينسب إلى التفريط والتقصير في أن لا يفعل ما لا حاجة إليه، وإنما يذكر هذا اللفظ فيما إذا قصر فيما يحتاج إليه. الثاني: أن جميع آيات القرآن أو الكثير منها دالة بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام على أن المقصود من انزال هذا الكتاب بيان الدين

ومعرفة الله ومعرفة أحكام الله ، وإذا كان هذا التقييد معلوما من كل القرآن كان المطلق ههنا محمولا على ذلك المقيد . أما قوله ان هذا الكتاب غير مشتمل على جميع علوم الأصول والفروع فنقول : أما علم الأصول فإنه بتمامه حاصل فيه لأن الدلائل الأصلية المذكورة فيه على أبلغ الوجوه : فأما روايات المذاهب وتفاصيل الأقاويل ، فلا حاجة اليها ، وأما تفاصيل علم الفروع فنقول : للعلماء ههنا قولان : الأول : أنهم قالوا ان القرآن دل على أن الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكل ما دل عليه أحد هذه الأصول الثلاثة ، كان ذلك في الحقيقة موجودا في القرآن ، وذكر الواحدى رحمه الله لهذا المعنى أمثلة ثلاثة

(المثال الأول) روى ان ابن مسعود كان يقول : مالى لا ألعن من لعنه الله في كتابه يعنى الواشمة ، والمستوشمة ، والواصلة ، والمستوصلة ، وروى أن امرأة قرأت جميع القرآن ، ثم أتته فقالت : يا ابن أم عبد ، تلوت البارحة ما بين الدفتين ، فلم أجد فيه لعن الواشمة والمستوشمة فقال : لولوتيه لوجديته . قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) وان مما آتانا به رسول الله أنه قال «لعن الله الواشمة والمستوشمة» وأقول : يمكن وجدان هذا المعنى في كتاب الله بطريق أوضح من ذلك لأنه تعالى قال في سورة النساء (وإن يدعون إلا شيطانا مريدا لعنه الله) فحكم عليه باللعن ، ثم عدد بعده قبائح أفعاله وذكر من جملتها قوله (ولامرهم فليغيرن خلق الله) وظاهر هذه الآية يقتضى ان تغيير الخلق يوجب اللعن

(المثال الثانى) ذكر أن الشافعى رحمه الله كان جالسا في المسجد الحرام فقال «لا تسألونى عن شيء إلا أجبتكم فيه من كتاب الله تعالى» فقال رجل : ما تقول في المحرم إذا قتل الزنبور؟ فقال «لا شيء عليه» فقال : أين هذا في كتاب الله؟ فقال : قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) ثم ذكر إسنادا إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «عليكم بستى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى» ثم ذكر إسنادا إلى عمر رضى الله عنه أنه قال : للمحرم قتل الزنبور . قال الواحدى : فأجاب من كتاب الله مستنبطا ثلاث درجات ، وأقول : ههنا طريق آخر أقرب منه ، وهو أن الاصل في أموال المسلمين العصمة . قال تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقال (ولا يسألكم أموالكم) وقال (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) فهى عن أكل أموال الناس إلا بطريق التجارة فعند عدم التجارة وجب أن يبقى على أصل الحرمة ، وهذه العمومات تقتضى أن لا يجب على المحرم الذى قتل الزنبور شيء ، وذلك لأن التمسك بهذه العمومات يوجب الحكم بمرتبة واحدة .

وأما الطريق الذي ذكره الشافعي : فهو تمسك بالعموم على أربع درجات : أولها : التمسك بعموم قوله (وما آتاكم الرسول فخذوه) وأحد الأمور الداخلة تحت هذا أمر النبي عليه السلام بمتابعة الخلفاء الراشدين ، وثانيها : التمسك بعموم قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» وثالثها : بيان أن عمر رضی الله عنه كان من الخلفاء الراشدين . ورابعها : الرواية عن عمر أنه لم يوجب في هذه المسألة شيئا ، فثبت أن الطريق الذي ذكرناه أقرب .

(المثال الثالث) قال الواحدي : روى في حديث العسيف الزاني أن أباه قال للنبي صلى الله عليه وسلم : اقض بيننا بكتاب الله فقال عليه السلام «والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله» ثم قضى بالجلد والتغريب على العسيف ، وبالرجم على المرأة إن اعترفت . قال الواحدي : وليس للجلد والتغريب ذكر في نص الكتاب ، وهذا يدل على أن كل ما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم فهو عين كتاب الله .

وأقول : هذا المثال حق ، لأنه تعالى قال (لتبين للناس ما نزل إليهم) وكل ما بينه الرسول عليه السلام كان داخلا تحت هذه الآية ، فثبت بهذه الأمثلة أن القرآن لما دل على أن الاجماع حجة ، وأن خبر الواحد حجة ، وأن القياس حجة ، فكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلاثة ، كان في الحقيقة ثابتا بالقرآن ، فعند هذا يصح قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) هذا تقرير هذا القول ، وهو الذي ذهب إلى نصرته جمهور الفقهاء . ولقائل أن يقول : حاصل هذا الوجه أن القرآن لم يدل على خبر الواحد والقياس حجة ، فكل حكم ثبت بأحد هذين الأصلين كان في الحقيقة قد ثبت بالقرآن إلا أنا نقول : حمل قوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) على هذا الوجه لا يجوز لأن قوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) ذكر في معرض تعظيم هذا الكتاب والمبالغة في مدحه والثناء عليه ، ولو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لم يحصل منه ما يوجب التعظيم ، وذلك لأننا لو فرضنا أن الله تعالى قال (اعملوا) بالاجماع وخبر الواحد والقياس ، كان المعنى الذي ذكروه حاصلا من هذا اللفظ والمعنى الذي يمكن تحصيله من هذا اللفظ القليل لا يمكن جعله موجبا لمدح القرآن والثناء عليه لسبب اشتغال القرآن عليه ، لأن هذا إنما يوجب المدح العظيم والثناء التام لو لم يمكن تحصيله بطريق آخر أشد اختصارا منه ، فأما لما بينا أن هذا القسم المقصود يمكن حمله وتحصيله باللفظ المختصر الذي ذكرناه علمنا أنه لا يمكن ذكره في تعظيم القرآن ، فثبت أن هذه الآية المذكورة في معرض تعظيم القرآن ، وثبت أن المعنى الذي ذكروه لا يفيد تعظيم القرآن ، فوجب أن يقال : إنه لا يجوز حمل هذه الآية على هذا المعنى ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير هذا القول .

(والقول الثاني) في تفسير هذه الآية قول من يقول: القرآن وافي ببيان جميع الأحكام وتقريره أن الأصل براءة الذمة في حق جميع التكليف، وشغل الذمة لا بد فيه من دليل منفصل والتنصيص على أقسام ما لم يرد فيه التكليف ممتنع، لأن الأقسام التي لم يرد التكليف فيها غير متناهية، والتنصيص على مالا نهاية له محال. بل التنصيص إنما يمكن على المتناهي مثلاً لله تعالى ألف تكليف على العباد وذكره في القرآن وأمر محمداً عليه السلام بتبليغ ذلك الألف إلى العباد. ثم قال بعده (ما فرطنا في الكتاب من شيء) فكان معناه أنه ليس لله على الخلق بعد ذلك الألف تكليف آخر، ثم أكد هذه الآية بقوله (اليوم أكملت لكم دينكم) ويقوله: (ولا تطرب ولا يابس إلا في كتاب مبين) فهذا تقرير مذهب هؤلاء، والاستقصاء فيه إنما يليق بأصول الفقه. والله أعلم.

ولنرجع الآن إلى التفسير، فنقول: قوله (من شيء) قال الواحدي «من» زائدة كقوله: ما جاء لي من أحد. وتقريره ما تركنا في الكتاب شيئاً لم نبينه. وأقول: كلمة «من» للتبويض فكان المعنى: ما فرطنا في الكتاب بعض شيء يحتاج المكلف إليه. وهذا هو نهاية المبالغة في أنه تعالى ما ترك شيئاً مما يحتاج المكلف إلى معرفته في هذا الكتاب.

أما قوله (ثم إلى ربهم يحشرون) فالمعنى أنه تعالى يحشر الدواب والطيور يوم القيامة. ويتأكد هذا بقوله تعالى (وإذا الوحوش حشرت) وبما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «يقتصص للعجماء من القرناء» وللعقلاء فيه قولان:

(القول الأول) أنه تعالى يحشر البهائم والطيور لا يصلح الأعواض إليها وهو قول المعتزلة. وذلك لأن إيصال الآلام إليها من سبق جنابة لا يحسن إلا للعوض، ولما كان إيصال العوض إليها واجباً، فإله تعالى يحشرها ليوصل تلك الأعواض إليها.

(والقول الثاني) قول أصحابنا أن الإيجاب على الله محال، بل الله تعالى يحشرها بمجرد الإرادة والمشئنة ومقتضى الإلهية. واحتجوا على أن القول بوجود العوض على الله تعالى محال باطل بأمور:

(الحجة الأولى) أن الوجوب عبارة عن كونه مستلزماً للذم عند الترك وكونه تعالى مستلزماً للذم محال، لأنه تعالى كامل لذاته. والكامل لذاته لا يعقل كونه مستلزماً للذم بسبب أمر منفصل، لأن ما بالذات لا يبطل عند عروض أمر من الخارج.

(والحجة الثانية) أنه تعالى مالك لكل المحدثات، والمالك يحسن تصرفه في ملك نفسه من غير حاجة إلى العوض.

(والحجة الثالثة) أنه لو حسن إيصال الضرر إلى الغير لأجل العوض، لوجب أن يحسن منا

إيصال المضار إلى الغير لأجل التزام العوض من غير رضاه وذلك باطل ، فثبت أن القول بالعوض باطل . والله أعلم .

إذا عرفت هذا : فلنذكر بعض التفاريع التي ذكرها القاضى فى هذا الباب .

(الفرع الأول) قال القاضى : كل حيوان استحق العوض على الله تعالى بما لحقه من الآلام ، وكان ذلك العوض لم يصل اليه فى الدنيا ، فإنه يجب على الله حشره عقلا فى الآخرة ليوفر عليه ذلك العوض والذى لا يكون كذلك فإنه لا يجب حشره عقلا ، لإلأنه تعالى أخبر أنه يحشر الكل ، فمن حيث السمع يقطع بذلك . وإنما قلنا إن فى الحيوانات من لا يستحق العوض البتة ، لأنها بما بقيت مدة حياتها مصونة عن الآلام ثم إنه تعالى يميئها من غير إيلاء أصلا . فإنه لم يثبت بالدليل أن الموت لا بد وأن يحصل معه شيء من الآلام . وعلى هذا التقدير فإنه لا يستحق العوض البتة .

(الفرع الثانى) كل حيوان أذن الله تعالى فى ذبحه فالعوض على الله . وهى أقسام : منها ما أذن فى ذبحها لأجل الأكل ومنها ما أذن فى ذبحها لأجل كونها مؤذية ، مثل السباع العادية والحشرات المؤذية ، ومنها آلمها بالأمراض ، ومنها ما أذن الله فى حمل الأحمال الثقيلة عليها واستعمالها فى الأفعال الشاقة وأما إذا ظلمها الناس فذلك العوض على ذلك الظالم . وإذا ظلم بعضها بعضاً فذلك العوض على ذلك الظالم .

فان قيل : إذا ذبح مالا يؤكل لحمه على وجه التذكية فعلى من العوض ؟

أجاب بأن ذلك ظلم والعوض على الذابح ، ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذبح الحيوان إلا لما أكله .

(الفرع الثالث) المراد من العوض منافع عظيمة بلغت فى الجلالة والرفعة إلى حيث لو كانت هذه البهيمة عاقلة وعلمت أنه لا سبيل لها إلى تحصيل تلك المنفعة إلا بواسطة تحمل ذلك الذبح فإنها كانت ترضى به ، فهذا هو العوض الذى لأجله يحسن الإيلاء والاضرار .

(الفرع الرابع) مذهب القاضى وأكثر معتزلة البصرة أن العوض منقطع . قال القاضى : وهو قول أكثر المفسرين ، لأنهم قالوا إنه تعالى بعد توفير العوض عليها يجعلها ترابا ، وعند هذا يقول الكافر : يا ليتنى كنت ترابا . قال أبو القاسم البلخى : يجب أن يكون العوض دائما واحتج القاضى على قوله بأنه يحسن من الواحد منا أن يلتزم عملا شاقا والأجرة منقطة ، فعلبنا أن إيصال الألم إلى الغير غير مشروط بدوام الأجرة . واحتج البلخى على قوله ، بأن قال : إنه لا يمكن قطع ذلك العوض إلا بإماتة تلك البهيمة ، وإماتتها توجب الألم وذلك الألم يوجب عوضاً آخر ، وهكذا إلى مالا آخر له .

وَالَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ  
يَجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٣٩﴾

والجواب عنه : أنه لم يثبت بالدليل أن الامانة لا يمكن تحصيلها لإلزام الأيلام . والله أعلم .  
(الفرع الخامس) أن البهيمة إذا استحقت على بهيمة أخرى عوضاً ، فإن كانت البهيمة الظالمة  
قد استحقت عوضاً على الله تعالى فإنه تعالى ينقل ذلك العوض إلى المظلوم . وإن لم يكن الأمر  
كذلك ، فالله تعالى يكمل ذلك العوض ، فهذا مختصر من أحكام الأعراض على قول المعتزلة .  
والله أعلم .

قوله تعالى (والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله  
على صراط مستقيم)  
فيه مسائل :

(المسألة الأولى) في وجه النظم قولان : الأول : أنه تعالى بين من حال الكفار أنهم بلغوا  
في الكفر إلى حيث كأن قلوبهم قد صارت ميتة عن قبول الإيمان بقوله (إنما يستجيب الذين  
يسمعون والموتى يعثمهم الله) فذكر هذه الآية تقريراً لذلك المعنى الثاني أنه تعالى لما ذكر في قوله  
(ومامن دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحه إلا أمم أمثالكم) في كونها دالة على كونها تحت  
تدبير مدبر قديم وتحت تقدير مقدر حكيم ، وفي أن عناية الله محيطه بهم ، ورحمته واصله إليهم ، قال بعده  
والمكذبون لهذه الدلائل والمنكرون لهذه العجائب صم لا يسمعون كلاماً البتة ، بكم لا ينطقون  
بالحق ، خائضون في ظلمات الكفر ، غافلون عن تأمل هذه الدلائل .

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال ليس إلا من الله تعالى .  
وتقريره أنه تعالى وصفهم بكونهم صما وبكماً وبكونهم في الظلمات . وهو إشارة إلى كونهم عمياً فهو  
بعينه نظير قوله في سورة البقرة (صم بكم عمى)

ثم قال تعالى (من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم) وهو صريح في أن  
الهدى والضلال ليسا إلا من الله تعالى . قالت المعتزلة : الجواب عن هذا من وجوه :

(الوجه الأول) قال الجبائي معناه أنه تعالى يجعلهم صما وبكماً يوم القيامة عند الحشر .  
ويكونون كذلك في الحقيقة بأن يجعلهم في الآخرة صما وبكماً في الظلمات ، ويضلهم بذلك عن الجنة



وعن طريقها ويصيرهم إلى النار ، وأكّد القاضى هذا القول بأنه تعالى بين في سائر الآيات أنه يحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكياً وصماً ما وهم جهنم .

(والوجه الثانى) قال الجبائى أيضاً ويحتمل أنهم كذلك فى الدنيا ، فىكون توسعاً من حيث جعلوا بتكذيبهم بآيات الله تعالى فى الظلمات لا يهتدون إلى منافع الدين ، كالصم والبكم الذين لا يهتدون إلى منافع الدنيا . فشبهم من هذا الوجه بهم ، وأجرى عليهم مثل صفاتهم على سبيل التشبيه .

(والوجه الثالث) قال الكعبى قوله (صم وبكم) محمول على الشتم والاهانة ، لاعلى أنهم كانوا كذلك فى الحقيقة . وأما قوله تعالى (من يشأ الله يضلله) فقال الكعبى : ليس هذا على سبيل المجاز لأنه تعالى وإن أجمل القول فيه ههنا ، فقد فصله فى سائر الآيات وهو قوله (ويضل الله الظالمين) وقوله (وما يضل به إلا الفاسقين) وقوله (والذين اهتدوا زادهم هدى) وقوله (يهدى به الله من اتبع رضوانه) وقوله (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) وقوله (والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا) ثبت بهذه الآيات أن مشيئة الهدى والضلال وإن كانت مجملة فى هذه الآية ، إلا أنها مخصصة مفصلة فى سائر الآيات ، فىجب حمل هذا المجمع على تلك المفصلات ، ثم إن المعتزلة ذكروا تأويل هذه الآية على سبيل التفصيل من وجوه : الأول : أن المراد من قوله (من يشأ الله يضلله) محمول على منع اللطاف فصاروا عندها كالصم والبكم . والثانى : (من يشأ الله يضلله) يوم القيامة عن طريق الجنة وعن وجدان الثواب ، ومن يشأ أن يهديه إلى الجنة يجعله على صراط مستقيم ، وهو الصراط الذى يسلكه المؤمنون إلى الجنة .

وقد ثبت بالدليل أنه تعالى لا يشاء هذا الاضلال إلا لمن يستحق عقوبة كما لا يشاء الهدى إلا للمؤمنين .

واعلم أن هذه الوجوه التى تكلفها هؤلاء الأقوام إنما يحسن المصير إليها لو ثبت فى العقل أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره . أما لما ثبت بالدليل العقلى القاطع أنه لا يمكن حمل هذا الكلام إلا على ظاهره كان المدول إلى هذه الوجوه المتكلفة بعيداً جداً ، وقد دللنا على أن الفعل لا يحصل إلا عند حصول الداعى ، وبيننا أن خالق ذلك الداعى هو الله ، وبيننا أن عند حصوله يجب الفعل ، فهذه المقدمات الثلاثة توجب القطع بأن الكفر والإيمان من الله ، وبتخليقه وتقديره وتكوينه ، ومتى ثبت بهذا البرهان القاطع صحة هذا الظاهر ، كان الذهاب إلى هذه التكلفات فاسداً قطعاً ، وأيضاً فقد تبعنا هذه الوجوه بالابطال والنقض فى تفسير قوله (ختم الله على قلوبهم) وفى سائر الآيات ، فلا حاجة إلى الإعادة ، وأقربها أن هذا الاضلال والهداية معلقان بالمشيئة ، وعلى ما قالوه : فهو أمر واجب على الله تعالى يجب عليه أن يفعله شاء أم أبى والله أعلم .

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٠﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴿٤١﴾

(المسألة الثالثة) قوله (والذين كفروا بآياتنا) اختلفوا في المراد بتلك الآيات، فمنهم من قال: القرآن ومحمد، ومنهم من قال: يتناول جميع الدلائل والحجج، وهذا هو الأصح. والله أعلم. قوله تعالى ﴿قل أرايتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتسون ما تشركون﴾ اعلم أنه تعالى لما بين غاية جهل أولئك الكفار بين من حالهم أيضا أنهم إذا نزلت بهم بلية أو محنة فانهم يفزعون إلى الله تعالى ويلجأون إليه. ولا يتمردون عن طاعته، وفي الآية مسائل: (المسألة الأولى) قال الفراء للعرب في (أرأيت) لغتان: إحداهما: رؤية العين، فإذا قلت للرجل رأيتك كان المراد: أهل رأيت نفسك ثم يثنى ويجمع. فتقول: أرأيتك أرايتكم، والمعنى الثاني: أن تقول أرايتك، وتريد: أخبرني، وإذا أردت هذا المعنى تركت التاء مفتوحة على كل حال تقول: أرايتك أرايتك أرايتكم أرايتكن.

إذا عرفت هذا فتقول: مذهب البصريين: أن الضمير الثاني وهو الكاف في قولك: أرايتك لا محل له من الاعراب، والدليل قوله تعالى (أرايتك هذا الذي كرمت على) ويقال أيضا: أرايتك زيدا ماشأته، ولو جعلت الكاف محلا لكنت كأنك تقول: أرايت نفسك زيدا ماشأته، وذلك كلام فاسد، ثبت أن الكاف لا محل له من الاعراب، بل هو حرف لأجل الخطاب. وقال الفراء: لو كانت الكاف توكيذا لو وقعت التثنية والجمع على التاء، كما يقعان عليها عند عدم الكاف، فلما فتحت التاء في خطاب الجمع، ووقعت علامة الجمع على الكاف، دل ذلك على أن الكاف غير مذكور للتوكيد. ألا ترى أن الكاف لو سقطت لم يصلح أن يقال لجماعة: أرايت، ثبت بهذا انصراف الفعل إلى الكاف، وأنها واجبة لازمة مفتقر إليها.

أجاب الواحدى عنه: بأن هذه الحجة تبطل بكاف ذلك وأولئك، فإن علامة الجمع تقع عليها مع أنها حرف للخطاب، مجرد عن الاسمية، والله أعلم.

(المسألة الثانية) قرأ نافع (أرايتكم). وأرايت. وأفرأيت. وأرايتك. وأفرأيتك) وأشباه ذلك

بتخفيف الهمزة في كل القرآن، والكسائي ترك الهمزة في كل القرآن، والباقون بالهمزة. أما تخفيف الهمزة، فلمراد جعلها بين الهمزة والألف على التخفيف القياسي. وأما مذهب الكسائي لحسن، وبه قرأ عيسى بن عمر وهو كثير في الشعر، وقد تكلمت العرب في مثله بخذف الهمزة للتخفيف كما قالوا: وسله، وكما أنشد أحمد بن يحيى:

وإن لم أقاتل فالبسوني برقما

بخذف الهمزة. أراد فالبسوني بآيات الهمزة. وأما الذين قرأوا بتخفيف الهمزة فالسبب أن الهمزة عين الفعل والله أعلم.

(المسألة الثالثة) معنى الآية أن الله تعالى قال لمحمد عليه السلام: قل يا محمد لهؤلاء الكفار إن أتاكم عذاب الله في الدنيا أو أتاكم العذاب عند قيام الساعة، أترجعون إلى غير الله في دفع ذلك البلاء والضرب أو ترجعون فيه إلى الله تعالى؟ ولما كان من المعلوم بالضرورة أنهم إنما يرجعون إلى الله تعالى في دفع البلاء والمحنة لا إلى الأصنام والأوثان، لا جرم قال (بل إياه تدعون) يعني أنكم لا ترجعون في طلب دفع البلية والمحنة إلا إلى الله تعالى.

ثم قال (فيكشف ما تدعون اليه) أي فيكشف الضم الذي من أجله دعوتهم وتسنون ما تشركون به، وفيه وجوه: الأول: قال ابن عباس: المراد تتركون الأصنام ولا تدعونهم لعلمكم أنها لا تضر ولا تنفع. الثاني: قال الزجاج: يجوز أن يكون المعنى أنكم في ترككم دعاهم بمنزلة من قد نسيتهم، وهذا قول الحسن لأنه قال: يعرضون إعراض الناسي، ونظيره قوله تعالى (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله) ولا يذكرون الأوثان.

(المسألة الرابعة) هذه الآية تدل على أنه تعالى قد يجيب الدعاء إن شاء وقد لا يجيبه، لأنه تعالى قال (فيكشف ما تدعون اليه إن شاء) ولقائل أن يقول: أن قوله (ادعوني أستجب لكم) يفيد الجزم بمحصل الاجابة، فكيف الطريق إلى الجمع بين الآيتين.

والجواب أن نقول: تارة يجزم تعالى بالاجابة وتارة لا يجزم، إما بحسب تحض المشيئة كما هو قول أصحابنا، أو بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة، ولما كان كلا الأمرين حاصلًا لا جرم وردت الآيتان على هذين الوجهين.

(المسألة الخامسة) حاصل هذا الكلام كأنه تعالى يقول لعبدة الأوثان: إذا كنتم ترجعون عند نزول الشدائد إلى الله تعالى لا إلى الأصنام والأوثان، فلم تقدمون على عبادة الأصنام التي

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ  
يَتَضَرَّعُونَ ﴿٤٢﴾ فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَّ  
لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾

لا تنتفعون بعبادتها البتة؟ وهذا الكلام إنما يفيد لو كان ذكر الحججة والدليل مقبولا . أما لو كان ذلك مردوداً وكان الواجب هو محض التقليد ، كان هذا الكلام ساقطاً ، ثبت أن هذه الآية أقوى الدلائل على أن أصل الدين هو الحججة والدليل . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزيّن لهم الشيطان ما كانوا يعملون﴾  
اعلم أنه تعالى بين في الآية الأولى أن الكفار عند نزول الشدائد يرجعون إلى الله تعالى ، ثم بين في هذه الآية أنهم لا يرجعون إلى الله عند كل ما كان من جنس الشدائد ، بل قد يقون مصرين على الكفر منجمدين عليه غير راجعين إلى الله تعالى ، وذلك يدل على مذهبنا من أن الله تعالى إذا لم يهده لم يهتد ، سواء شاهد الآيات الهائلة ، أو لم يشاهدها ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في الآية محذوف والتقدير : ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك رسلاً تخالفوهم فأخذناهم بالبأساء والضراء ، وحسن الحذف لكونه مفهوماً من الكلام المذكور . وقال الحسن (البأساء) شدة الفقر من البؤس (والضراء) الأمراض والأوجاع .

ثم قال ﴿لعلهم يتضرعون﴾ والمعنى : إنما أرسلنا الرسل إليهم وإنما سلطنا البأساء والضراء عليهم لأجل أن يتضرعوا . ومعنى التضرع التخشع . وهو عبارة عن الانقياد وترك التمرد ، وأصله من الضراعة وهي الذلة ، يقال ضرع الرجل يضرع ضراعة فهو ضارع أي ذليل ضعيف ، والمعنى أنه تعالى أعلم نبيه أنه قد أرسل قبله إلى أقوام بلغوا في القسوة إلى أن أخذوا بالشدّة في أنفسهم وأموالهم فلم يخضعوا ولم يتضرعوا ، والمقصود منه التسلية للنبي صلى الله عليه وسلم فان قيل : أليس قوله (بل اياه تدعون) يدل على أنهم تضرعوا؟ وههنا يقول : قست قلوبهم ولم يتضرعوا

قلنا : أولئك أقوام ، وهؤلاء أقوام آخرون . أو نقول أولئك تضرعوا لطلب إزالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الإخلاص لله تعالى . فلهذا الفرق حسن النفي والاثبات

فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا  
أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَآذَاهُمْ مَبْلُوسُونَ «٤٤» فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ  
لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ «٤٥»

ثم قال تعالى ﴿فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا﴾ معناه نبي التضرع . والتقدير فلم يتضرعوا  
إذ جاءهم بأسنا . وذكر كلمة «لولا» يفيد أنه ما كان لهم عذر في ترك التضرع الا عنادهم وقسوتهم  
واعجابهم بأعمالهم التي زينها الشيطان لهم والله أعلم  
(المسألة الثانية) احتج الجبائي بقوله (لعلهم يتضرعون) فقال : هذا يدل على أنه تعالى انما  
أرسل الرسل اليهم ، وانما سلط البأساء والضراء عليهم ، لإرادة أن يتضرعوا ويؤمنوا ، وذلك  
يدل على أنه تعالى أراد الايمان والطاعة من الكل

والجواب : أن كلمة «لعل» تفيد الترجي والتمنى ؛ وذلك في حق الله تعالى محال . وأتم حملتموه  
على إرادة هذا المطلوب ، ونحن نحمله على أنه تعالى عاملهم معاملة لو صدرت عن غير الله تعالى  
لكان المقصود منه هذا المعنى ، فاما تعليل حكم الله تعالى ومشيئته فذلك محال على ما ثبت بالدليل .  
ثم نقول ان دلت هذه الآية على قولكم من هذا الوجه فانها تدل على ضد قولكم من وجه آخر ،  
وذلك لانها تدل على أنهم انما لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولأجل ان الشيطان زين لهم أعمالهم  
فنقول : تلك القسوة ان حصلت بفعلهم احتاجوا في ايجادها إلى سبب آخر ولزم التسلسل ،  
وان حصلت بفعل الله فالقول تولنا ، وأيضا هب ان الكفار انما أقدموا على هذا الفعل القبيح  
بسبب تزيين الشيطان ، الا أنا نقول : ولم يبق الشيطان مصرا على هذا الفعل القبيح ؟ فان كان ذلك  
لأجل شيطان آخر تسلسل إلى غير النهاية ، وان بطلت هذه المقادير انتهت بالآخرة إلى ان كل  
أحد انما يقدم تارة على الخير وأخرى على الشر ، لأجل الدواعي التي تحصل في قلبه ، ثم ثبت أن  
تلك الدواعي لا تحصل إلا بايجاد الله تعالى . فحينئذ يصح قولنا ويفسد بالكلية قولهم ، والله أعلم  
قوله تعالى ﴿ فلما نسوا ما ذكروا به فتحننا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا

أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون قطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين ﴾  
اعلم أن هذا الكلام من تمام القصة الأولى فيبين الله تعالى انه أخذهم أولا بالبأساء والضراء  
لكي يتضرعوا . ثم بين في هذه الآية أنهم لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء فتحننا عليهم

أبواب كل شيء، ونقلناهم من البأساء والضراء إلى الراحة والرخاء وأنواع الآلاء والنعماء، والمقصود أنه تعالى عاملهم بتسليط المكارة والشدائد عليهم تارة فلم ينتفعوا به، فنقلهم من تلك الحالة إلى ضده وهو فتح أبواب الخيرات عليهم وتسهيل موجبات المسرات والسمادات لديهم فلم ينتفعوا به أيضا. وهذا كما يفعله الأب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلطفه أخرى طلبا لصلاحه. حتى إذا فرحوا بما أوتوا من الخير والنعم، لم يزيدوا على الفرح والبطر من غير انتداب لشكر ولا اقدم على اعتذار وتوبة، فلا جرم أخذناهم بغتة

واعلم أن قوله ﴿فتحننا عليهم أبواب كل شيء﴾ معناه فتحنا عليهم أبواب كل شيء كان مغلقا عنهم من الخير، (حتى إذا فرحوا) أى حتى إذا ظنوا أن الذى نزل بهم من البأساء والضراء ما كان على سبيل الانتقام من الله. ولما فتح الله عليهم أبواب الخيرات ظنوا أن ذلك باستحقاقهم، فعند ذلك ظهر أن قلوبهم قست وماتت. وانه لا يرجى لها انتباه بطريق من الطرق، لا جرم فاجأهم الله بالعذاب من حيث لا يشعرون. قال الحسن: فى هذه الآية مكر بالقوم ورب الكعبة، وقال صلى الله عليه وسلم «إذا رأيت الله يعطى على المعاصى فإن ذلك استدراج من الله تعالى» ثم قرأ هذه الآية. قال أهل المعانى: وإنما أخذوا فى حال الرخاء والراحة ليكون أشد لتحسرهم على مافاتهم من حال السلامة والعافية وقوله (فأذا هم مبلسون) أى آيسون من كل خير. قال الفراء: المبلس الذى انقطع رجاؤه، ولذلك قيل للذى سكنت عند انقطاع حجتة قد أبلس. وقال الزجاج: المبلس الشديد الحسرة الحزين، والابلاس فى اللغة يكون بمعنى اليأس من النجاة عند ورود المللكة، ويكون بمعنى انقطاع الحجمة، ويكون بمعنى الحيرة بما يرد على النفس من البلية. وهذه المعانى متقاربة

ثم قال تعالى ﴿فقطع دابر القوم الذين ظلموا﴾ الدابر التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد يقال: دبر فلان القوم يدبرهم دبورا ودبرا إذا كان آخرهم. قال أمية بن أبى الصلت:

فاستوصلوا بعذاب حص دابرم فما استطاعوا له صرفا ولا انتصروا

وقال أبو عبيدة: دابر القوم آخرهم الذى يدبرهم. وقال الأصمعى الدابر الأصل يقال قطع الله دابره أى أذهب الله أصله. وقوله (والحمد لله رب العالمين) فيه وجوه: الأول: معناه أنه تعالى حمد نفسه على أن قطع دابره واستأصل شأقتهم لأن ذلك كان جاريا مجرى النعمة العظيمة على أولئك الرسل فى إزالة شرهم عن أولئك الأنبياء. والثانى: أنه تعالى لما علم قسوة قلوبهم لزم أن يقال: انه كلما ازدادت مدة حياتهم ازدادت أنواع كفرهم ومعاصيهم، فكانوا يستوجبون به مزيد العقاب والعذاب. فكان افناؤهم واماتهم فى تلك الحالة موجبا ان لا يصيروا مستوجبين

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ  
يَأْتِيكُمْ بِهِ أَنْظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذِفُونَ ﴿٣٦﴾

لتلك الزيادات من العقاب . فكان ذلك جاريا مجرى الانعام عليهم . والثالث : أن يكون هذا الحد والثناء إنما حصل على وجود انعام الله عليهم في أن كلفهم وازال العذر والعلة عنهم ودبرهم بكل الوجوه الممكنة في التدبير الحسن ، وذلك بأن أخذهم أولا بالبأساء والضراء ، ثم ثقلهم إلا الآلاء والنعماء ، وأمهلهم وبعث الأنبياء والرسل اليهم ، فلما لم يزدادوا إلا انهماكا في النفي والكفر ، أفنأهم الله وطهر وجه الارض من شرهم ، فكان قوله ( الحمد لله رب العالمين ) على تلك النعم الكثيرة المتقدمة

قوله تعالى ﴿ قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به انظر كيف نصرَف الآيات ثم هم يصدفون ﴾ في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن المقصود من هذا الكلام ذكر ما يدل على وجود الصانع الحكيم المختار ، وتقريره أن أشرف أعضاء الانسان هو السمع والبصر والقلب . فالأذن محل القوة السامعة والعين محل القوة الباصرة ، والقلب محل الحياة والعقل والعلم . فلو زالت هذه الصفات عن هذه الاعضاء اختل أمر الانسان وبطلت مصالحه في الدنيا وفي الدين . ومن المعلوم بالضرورة أن القادر على تحصيل هذه القوى فيها وصونها عن الآفات والمخافات ليس إلا الله . وإذا كان الأمر كذلك ، كان المنعم بهذه النعم العالية والخيرات الرفيعة هو الله سبحانه وتعالى . فوجب أن يقال المستحق للتعظيم والثناء والعبودية ليس إلا الله تعالى . وذلك يدل على أن عبادة الاصنام طريقة باطلة فاسدة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا في قوله ( وختم على قلوبكم ) وجوها : الأول : قال ابن عباس : معناه وطبع على قلوبهم فلم يعقلوا الهدى . الثاني : معناه وأزال عقولكم حتى تصيروا كالجنانين . والثالث : المراد بهذا الختم الامانة أى يمت قلوبكم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله ( من إله غير الله ) « من » رفع بالابتداء وخبره « إله » و « غير » صفة له وقوله ( يأتيكم به ) هذه الهاء تعود على معنى الفعل . والتقدير : من إله غير الله يأتيكم بما أخذ منكم

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ

الظَّالِمِينَ ﴿٤٧﴾

(المسألة الرابعة) روى عن نافع (به انظر) بضم الهاء وهو على لغة من يقرأ (نحسنا به وبداره الأرض) فحذف الواو لالتقاء الساكنين فصار (به انظر) والباقون بكسر الهاء. وقرأ حمزة والكسائي (يصدفون) بأشمام الزاى. والباقون بالصاد أى يعرضون عنه. يقال: صدف عنه أى أعرض والمراد من تصرف الآيات إيرادها على الوجوه المختلفة المتكاثرة بحيث يكون كل واحد منها يقوى ما قبله فى الإيصال إلى المطلوب. فذكر تعالى أن مع هذه المبالغة فى التفهيم والتقرير والإيضاح والكشف، انظر يا محمد أنهم كيف يصدفون ويعرضون.

(المسألة الخامسة) قال الكعبى: دلت هذه الآية على أنه تعالى مكنهم من الفهم، ولم يخلق فيهم الاعراض والصد. ولو كان تعالى هو الخالق لما فهم من الكفر لم يكن لهذا الكلام معنى. واحتج أصحابنا بعين هذه الآية. وقالوا: أنه تعالى بين أنه بالغ فى اظهار هذه الدلالة وفى تقريرها وتنقيحها وإزالة جهات الشبهات عنها، ثم أنهم مع هذه المبالغة القاطعة للعدر مازادوا إلا تآمدا فى الكفر والغى والعناد، وذلك يدل على أن الهدى والضلال لا يحصلان إلا بهداية الله وإلا باضلاله. فثبت أن هذه الآية دلالتها على قولنا أقوى من دلالتها على قولهم. والله أعلم.

قوله تعالى (قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يهلك إلا القوم الظالمون) اعلم أن الدليل المتقدم كان مختصا بأخذ السمع والبصر والقلب. وهذا عام فى جميع أنواع العذاب. والمعنى: أنه لا دافع لنوع من أنواع العذاب إلا الله سبحانه، ولا يحصل لخير من الخيرات إلا الله سبحانه، فوجب أن يكون هو المعبود بجميع أنواع العبادات لا غيره.

فان قيل: ما المراد بقوله (بغتة أو جهرة) قلنا العذاب الذى يجيئهم إما أن يجيئهم من غير سبق علامة تدلهم على مجيئ ذلك العذاب. أو مع سبق هذه العلامة. فالأول: هو البغتة. والثانى: هو الجهرة. والأول سماه الله تعالى بالبغتة، لأنه فاجأهم بها وسمى الثانى جهرة، لأن نفس العذاب وقع بهم وقد عرفوه حتى لو أمكنهم الاحتراز عنه لتحرزوا منه.

وعن الحسن أنه قال (بغتة أو جهرة) معناه ليلا أو نهارا. وقال القاضى: يجب حمل هذا الكلام على ما تقدم ذكره لأنه لو جاءهم ذلك العذاب ليلا وقد عاينوا مقدمته، لم يكن بغتة. ولو



وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٤٨﴾ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٤٩﴾

جاءهم نهاراً وهم لا يشعرون بمقدمته لم يكن جهرة . فاما إذا حملناه على الوجه الذى تقدم ذكره ، استقام الكلام .

فان قيل : فما المراد بقوله (هل يهلك إلا القوم الظالمون) مع علمكم بأن العذاب إذا نزل لم يحصل فيه التمييز .

قلنا : إن الهلاك وان عم الابرار والاشرار فى الظاهر ، إلا أن الهلاك فى الحقيقة مختص بالظالمين الشريرين ، لأن الاختيار يستوجبون بسبب نزول تلك المضار بهم أنواعا عظيمة من الثواب والدرجات الرفيعة عند الله تعالى ، فذاك وان كان بلاء فى الظاهر ، إلا أنه يوجب سعادات عظيمة ؟

أما الظالمون . فاذا نزل البلاء بهم فقد خسروا الدنيا والآخرة معا ، فلذلك وصفهم الله تعالى بكونهم هالكين . وذلك تنبيه على أن المؤمن التقي النقي هو السعيد ، سواء كان فى البلاء أو فى الآلاء والنعماء . وأن الفاسق الكافر هو الشقى ، كيف دارت قضيته واختلفت أحواله . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والذين كذبوا بآياتنا يمسه العذاب بما كانوا يفسقون﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن الكفار فيما تقدم أنهم قالوا (لولا أنزل عليه آية من ربه) وذكر الله تعالى فى جوابهم ما تقدم من الوجوه الكثيرة . ثم ذكر هذه الآية . والمقصود منها أن الانبياء والرسل بعثوا مبشرين ومنذرين . ولا قدرة لهم على اظهار الآيات وانزال المعجزات ، بل ذلك مفوض الى مشيئة الله تعالى وكتبته وحكمته . فقال (وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين) مبشرين بالثواب على الطاعات ، ومنذرين بالعقاب على المعاصى ، فمن قبل قولهم وأنى بالايان الذى هو عمل القلب . والاصلاح الذى هو عمل الجسد (فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والذين كذبوا بآياتنا يمسه العذاب) ومعنى المس فى اللغة التقاء الشيتين من غير فصل . قال القاضى : إنه تعالى علل عذاب الكفار بكونهم فاسقين ، وهذا يقتضى أن يكون كل فاسق كذلك ، فيقال له هذا

قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ  
 إِن تَبِعُوا إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾

معارض بما أنه خص الذين كذبوا بآيات الله بهذا الوعيد وهذا يدل على أن من لم يكن مكذبا بآيات الله أن لا يلحقه الوعيد أصلا . وأيضا فهذا يقتضى كون هذا الوعيد معللا بفسقهم فلم قلتم ؟ أن فسق من عرف الله وأقر بالتوحيد والنبوة والمعاد ، مساو لفسق من أنكر هذه الأشياء؟ والله أعلم  
 قوله تعالى ﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم انى ملك ان أتبع إلا ما يوحي إلى قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تتفكرون﴾

في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذا من بقية الكلام على قوله (لو لا أنزل عليه آية من ربه) فقال الله تعالى قل لهؤلاء الاقوام ، انما بعثت مبشرا ومنذرا ، وليس لى أن أتحمك على الله تعالى وأمره الله تعالى ان ينفي عن نفسه أمورا ثلاثة ، أولها قوله (لا أقول لكم عندي خزائن الله) فاعلم ان القوم كانوا يقولون له ان كنت رسولا من عند الله ، فاطلب من الله حتى يوسع علينا منافع الدنيا وخيراتها ، ويفتح علينا أبواب سعادتها . فقال تعالى قل لهم انى لا أقول لكم عندي خزائن الله ، فهو تعالى يؤتى الملك من يشاء ويعز من يشاء ويذل من يشاء بيده الخير لا يبدى. والخزائن جمع خزانة ، وهو اسم للمكان الذى يخزن فيه الشيء . وخزن الشيء احرازه ، بحيث لا تناله الايدى . وثانيها قوله (ولا أعلم الغيب) ومعناه ان القوم كانوا يقولون له ان كنت رسولا من عند الله فلا بد وان تخبرنا عما يقع فى المستقبل من المصالح والمضار ، حتى نستعد لتحصيل تلك المصالح ، ولدفع تلك المضار . فقال تعالى (قل انى لا أعلم الغيب) فكيف تطلبون منى هذه المطالب ؟  
 والحاصل انهم كانوا فى المقام الأول . يطلبون منه الاموال الكثيرة والخيرات الواسعة . وفى المقام الثانى كانوا يطلبون منه الاخبار عن الغيوب ، ليتوسلوا بمعرفة تلك الغيوب إلى الفوز بالمنافع والاجتناب عن المضار والمفاسد . وثالثها قوله (ولا أقول لكم انى ملك) ومعناه ان القوم كانوا يقولون (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق) ويتزوج ويخالط الناس . فقال تعالى : قل لهم انى لست من الملائكة .

واعلم ان الناس اختلفوا فى انه ما الفائدة فى ذكر نبي هذه الاحوال الثلاثة ؟

﴿فالقول الأول﴾ ان المراد منه ان يظهر الرسول من نفسه التواضع لله . والخضوع له والاعتراف بعبوديته ، حتى لا يعتقد فيه مثل اعتقاد النصارى في المسيح عليه السلام .

﴿والقول الثاني﴾ ان القوم كانوا يقترحون منه اظهار المعجزات القاهرة القوية ، كقولهم (وقالوا لن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا) إلى آخر الآية فقال تعالى في آخر الآية (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا سولا ؟ يعنى لا ادعى إلا الرسالة والنبوة . وأما هذه الأمور التي طلبتموها ، فلا يمكن تحصيلها إلا بقدره الله ، فكان المقصود من هذا الكلام اظهار العجز والضعف وانه لا يستقل بتحصيل هذه المعجزات التي طلبوها منه .

﴿والقول الثالث﴾ ان المراد من قوله (لا أقول لكم عندي خزائن الله) معناه انى لا ادعى كوني موصوفاً بالقدرة اللاتمة بالاله تعالى . وقوله (ولا أعلم الغيب) أى ولا ادعى كوني موصوفاً بعلم الله تعالى . وبمجموع هذين الكلامين حصل انه لا يدعى الالهية .

ثم قال ﴿ولا أقول لكم إني ملك﴾ وذلك لانه ليس بعد الالهية درجة أعلى حالا من الملائكة ، فصار حاصل الكلام كأنه يقول لا ادعى الالهية . ولا ادعى الملكية . ولكنى ادعى الرسالة . وهذا منصب لا يتمتع حصوله للبشر ، فكيف أطبقتهم على استنكار قولي ودفع دعواى ؟

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائى : الآية دالة على ان الملك أفضل من الأنبياء ، لأن معنى الكلام لا ادعى منزلة فوق منزلى . ولولا ان الملك أفضل والالم يصح ذلك . قال القاضى : إن كان الغرض بما نرى طريقة التواضع ؛ فالاقرب ان يدل ذلك على ان الملك أفضل . وان كان المراد نبي قدرته عن أفعال لا يقوى عليها إلا الملائكة ، لم يدل على كونهم أفضل .

﴿المسألة الثالث﴾ قوله (ان أتبع إلا ما يوحى إلى) ظاهره يدل على انه لا يعمل إلا بالوحى وهو يدل على حكيمين .

## الحكم الاول

ان هذا النص يدل على انه صلى الله عليه وسلم لم يكن يحكم من تلقاء نفسه فى شيء من الأحكام وأنه ما كان يجتهد بل جميع أحكامه صادرة عن الوحى . ويتأكد هذا بقوله (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى)

وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ  
وَلَا شَفِيعٌ لَّهُمْ يَتَّقُونَ «٥١»

### الحكم الثاني

ان نفاة القياس . قالوا : ثبت بهذا النص : انه عليه السلام ما كان يعمل إلا بالوحي النازل عليه فوجب أن لا يجوز لأحد من أمته أن يعملوا إلا بالوحي النازل عليه ، لقوله تعالى (فاتبعوه) وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ، ثم أكد هذا الكلام بقوله (قل هل يستوى الأعمى والبصير) وذلك لأن العمل بغير الوحي يجرى مجرى عمل الأعمى . والعمل بمقتضى نزول الوحي يجرى مجرى عمل البصير

ثم قال ﴿أفلا تفكرون﴾ والمراد منه التنبيه على انه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين هذين البابين . وان لا يكون غافلا عن معرفته ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلمهم يتقون﴾

اعلم أنه تعالى لما وصف الرسل بكونهم مبشرين ومنذرين ، أمر الرسول في هذه الآية بالانذار فقال (وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا) وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الانذار» الاعلام بموضع المخافة وقوله «به» قال ابن عباس والزجاج ، بالقرآن . والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه الآية (إن أتبع إلا ما يوحى إلى) وقال الضحاك (وانذره)

أى بالله ، والأول أولى ، لأن الانذار والتخويف إنما يقع بالقول وبالكلام لا بذات الله تعالى وأما قوله ﴿الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم﴾ ففيه أقوال : الأولى : انهم الكافرون الذين

تقدم ذكرهم ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم كان يخوفهم من عذاب الآخرة . وقد كان بعضهم يتأثر من ذلك التخويف ، ويقع في قلبه انه ربما كان الذى يقوله محمد حقا ، فثبت ان هذا الكلام

لا تلق بهؤلاء ، لا يجوز حمله على المؤمنين . لأن المؤمنين يعلمون انهم يحشرون إلى ربهم ، والعلم خلاف الخوف والظن . ولقائل أن يقول : انه لا يمتنع أن يدخل فيه المؤمنون ، لأنهم وان تيقنوا

الحشر فلم يتيقنوا العذاب الذى يخاف منه ، لتجويزهم أن يموت أحدهم على الايمان ، والعمل الصالح . وتجويز أن لا يموتوا على هذه الحالة ، فلهذا السبب كانوا خائفين من الحشر ، بسبب انهم

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ

كانوا مجوزين لحصول العذاب وخائفين منه

(والقول الثاني) ان المراد منه المؤمنون . لأنهم هم الذين يقرون بصحة الحشر والنشر والبعث والقيامة . فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم

(والقول الثالث) انه يتناول الكل لأنه لا عاقل إلا وهو يخاف الحشر ، سواء قطع بحصوله أو كان شاكاً فيه . لأنه بالاتفاق غير معلوم البطلان بالضرورة . فكان هذا الخوف قائماً في حق الكل . ولأنه عليه السلام كان مبعوثاً إلى الكل ، وكان مأموراً بالتبليغ إلى الكل ، وخص في هذه الآية الذين يخافون الحشر ، لأن انتفاعهم بذلك الانذار أكمل ، بسبب ان خوفهم يحملهم على اعداد الزاد ليوم المعاد .

(المسألة الثانية) المجسمة تمسكوا بقوله تعالى (أن يحشروا إلى ربهم) وهذا يقتضى كون الله تعالى مختصاً بمكان وجهة . لأن كلمة «إلى» لانتهاه الغاية .

والجواب : المراد إلى المكان الذى جعله ربهم لاجتماعهم وللقضاء عليهم .

(المسألة الثالثة) قوله (ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع) قال الزجاج : موضع «ليس» نصب على الحال كأنه قيل : متخلين من ولى ولا شفيع ، والعامل فيه يخافون . ثم ههنا بحث : وذلك لأنه إن كان المراد من (الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم) الكفار ، فالكلام ظاهر ، لأنهم ليس لهم عند الله شفعاء ، وذلك لأن اليهود والنصارى كانوا يقولون : (نحن أبناء الله وأحباؤه) والله كذبهم فيه وذكر أيضاً في آية أخرى فقال (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) وقال أيضاً (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) وان كان المراد المسلمين ، فنقول : قوله (ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع) لا ينافى مذهبنا في إثبات الشفاعة للمؤمنين . لأن شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين ، إنما تكون باذن الله تعالى لقوله (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه) فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله ، كانت في الحقيقة من الله تعالى .

(المسألة الرابعة) قوله (لعلهم يتقون) قال ابن عباس : معناه وأندرهم لكي يخافوا في الدنيا ويتقوا عن الكفر والمعاصي . قالت المعتزلة : وهذا يدل على أنه تعالى أراد من الكفار التقوى والطاعة ، والكلام على هذا النوع من الاستدلال قد سبق مرارا .

أما قوله تعالى «ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من

حَسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدُهُمْ فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٢﴾

حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين ﴿  
فقيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال : مر الملائم من قريش على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده صهيب وخباب وبلال وعمار وغيرهم من ضعفاء المسلمين ، فقالوا : يا محمد أرضيت بهؤلاء عن قومك ؟ أفنحن نكون تبعاً لهؤلاء؟ اطردهم عن نفسك ، فلعلك إن طردتهم اتبعناك ، فقال عليه السلام «ما أنا بطارد المؤمنين» فقالوا فأقمهم عنا إذا جئنا ، فإذا أقننا فأقدمهم معك إن شئت ، فقال «نعم» طمعا في إيمانهم وروى أن عمر قال له : لوقعت حتى تنظر إلى ماذا يصيرون . ثم ألحوا وقالوا للرسول عليه السلام : أكتب لنا بذلك كتابا فدعا بالصحيفة وبعلى ليكتب فنزلت هذه الآية ، فرمى الصحيفة ، واعتذر عمر عن مقالته ، فقال سليمان وخباب : فينا نزلت ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقعد معنا وندنو منه حتى تمس ركبنا ركبته ، وكان يقوم عنا إذا أراد القيام ، فنزل قوله (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم) فترك القيام عنا إلى أن تقوم عنه . وقال «الحمد لله الذي لم يمتني حتى أمرني أن أصبر نفسي مع قوم من أمتي معكم الحيا ومعكم المات»

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الطاعنون في عصمة الأنبياء عليهم السلام بهذه الآية من وجوه : الأول : أنه عليه السلام طردهم والله تعالى نهاه عن ذلك الطرد ، فكان ذلك الطرد ذنباً . والثاني : أنه تعالى قال (فتطردهم فتكون من الظالمين) وقد ثبت أنه طردهم ، فيلزم أن يقال : أنه كان من الظالمين . والثالث : أنه تعالى حكي عن نوح عليه السلام أنه قال (وما أنا بطارد الذين آمنوا) ثم أنه تعالى أمر محمداً عليه السلام بمتابعة الأنبياء عليهم السلام في جميع الأعمال الحسنة ، حيث قال (أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده) فهذا الطريق وجب على محمد عليه السلام أن لا يطردهم ، فلما طردهم كان ذلك ذنباً . والرابع : أنه تعالى ذكر هذه الآية في سورة الكهف ، فزاد فيها فقال (تريد زينة الحياة الدنيا) ثم أنه تعالى نهاه عن الالتفات إلى زينة الحياة الدنيا في آية أخرى فقال (ولا تمدن عينيك إلى مامعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا) فلما نهى عن الالتفات إلى زينة الدنيا ، ثم

ذكر في تلك الآية أنه يريد زينة الحياة الدنيا كان ذلك ذنباً . الخامس : نقل أن أولئك الفقراء كلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الواقعة فكان عليه السلام يقول «مرحباً بمن عاتبنى ربي فيهم» أو لفظ هذا معناه ، وذلك يدل أيضاً على الذنب .

والجواب عن الأول : أنه عليه السلام ما طردهم لأجل الاستخفاف بهم والاستنكاف من فقرهم . وإنما عين لجلوسهم وقتاً معيناً سوى الوقت الذي كان يحضر فيه أكبر قريش . فكان غرضه منه التلطف في إدخالهم في الإسلام ولعله عليه السلام كان يقول هؤلاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المعاملة أمرهم في الدنيا وفي الدين ، وهؤلاء الكفار فانه يفوتهم الدين والإسلام فكان ترجيح هذا الجانب أولى . فأقصى ما يقال إن هذا الاجتهاد وقع خطأ إلا أن الخطأ في الاجتهاد مغفور . وأما قوله ثانياً . إن طردهم يوجب كونه عليه السلام من الظالمين .

جوابه : أن الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه ، والمعنى أن أولئك الضعفاء الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول عليه السلام فاذا طردهم عن ذلك المجلس كان ذلك ظلماً ، إلا أنه من باب ترك الأولى والأفضل لامن باب ترك الواجبات . وكذا الجواب عن سائر الوجوه فإنا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الأفضل والأكمل والأولى والأحرى ، والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قرأ ابن عامر (بالغدوة والعشي) بالواو وضم الغين وفي سورة الكهف مثله والباقون بالألف وفتح الغين . قال أبو علي الفارسي الوجه قراءة العامة بالغداة لأنها تستعمل نكرة فأمكن تعريفها بإدخال لام التعريف عليها . فأما (غدوة) فمعرفة وهو علم صيغ له ، وإذا كان كذلك ، فوجب أن يمتنع إدخال لام التعريف عليه ، كما يمتنع إدخاله على سائر المعارف . وكتبه هذه الكلمة بالواو في المصحف لاندل على قولهم : ألا ترى أنهم كتبوا «الصلوة» بالواو وهي ألف فكذا ههنا . قال سيدي «غدوة وبكرة» جعل كل واحد منهما اسماً للجنس كما جعلوا أم حيين اسماً لداية معروفة . قال . وزعم يونس عن أبي عمرو أنك إذا قلت لقيته يوماً من الأيام غدوة أو بكرة وأنت تريد المعرفة لم تنون . فهذه الأشياء تقوى قراءة العامة ، وأما وجه قراءة ابن عامر فهو أن سيدي قال زعم الخليل أنه يجوز أن يقال أتيتك اليوم غدوة وبكرة فجعلهما بمنزلة ضحوة ، والله أعلم .

(المسألة الرابعة) في قوله (يدعون ربهم بالغداة والعشي) قولان : الأول : أن المراد من الدعاء الصلاة . يعني يعبدون ربهم بالصلاة المكتوبة ، وهي صلاة الصبح وصلاة العصر وهذا قول ابن عباس والحسن ومجاهد . وقيل : المراد من الغداة والعشي طرفا النهار ، وذكر هذين القسمين تنبيهاً على كونهم مواظبين على الصلوات الخمس .

(والقول الثاني) المراد من الدعاء الذكر. قال إبراهيم. الدعاء ههنا هو الذكر. والمعنى يذكرون ربهم طرفي النهار.

(المسألة الخامسة) المجسمة تمسكوا في اثبات الأعضاء لله تعالى بقوله (يريدون وجهه) وسائر الآيات المناسبة له مثل قوله (ويبقى وجه ربك)

وجوابه أن قوله (قل هو الله أحد) يقتضى وحدانية التامة، وذلك ينافى التركيب من الأعضاء والأجزاء، فثبت أنه لا بد من التأويل، وهو من وجهين: الأول: قوله (يريدون وجهه) المعنى يريدونه إلا أنهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم، كما يقال هذا وجه الرأى وهذا وجه الدليل، والثاني: أن من أحب ذاتا أحب أن يرى وجهه، فرؤية الوجه من لوازم المحبة. فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا. وتتمام هذا الكلام تقدم في قوله (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله)

ثم قال تعالى (ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء) اختلفوا في أن الضمير في قوله «حسابهم» وفي قوله «عليهم» إلى ماذا يعود؟

(والقول الأول) انه عائد إلى المشركين، والمعنى ما عليك من حساب المشركين من شيء. ولا حسابك على المشركين. وإنما الله هو الذى يدر عيبه كما شاء وأراد. والغرض من هذا الكلام أن النبي صلى الله عليه وسلم يتحمل هذا الاقتراح من هؤلاء الكفار، فلعلمهم يدخلون في الاسلام ويتخلصون من عقاب الكفر، فقال تعالى لا تكن في قيد انهم يتقون الكفر ام لا فان الله تعالى هو الهادى والمدبر

(القول الثاني) ان الضمير عائد إلى الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى، وهم الفقراء، وذلك أشبه بالظاهر. والدليل عليه أن الكناية في قوله (فتطردم فتكون من الظالمين) عائدة لا محالة إلى هؤلاء الفقراء، فوجب أن يكون سائر الكنايات عائدة اليهم، وعلى هذا التقدير فذكروا في قوله (ما عليك من حسابهم من شيء) قولين: أحدهما: أن الكفار طعنوا في إيمان أولئك الفقراء. وقالوا يا محمد انهم إنما اجتمعوا عندك وقلوا دينك لأنهم يجدون بهذا السبب ما كولا وملبوسا عندك، والا فهم فارغون عن دينك، فقال الله تعالى ان كان الأمر كما يقولون، فما يلزمك إلا اعتبار الظاهر. وان كان لهم باطن غير مرضى عند الله، فحسابهم عليه لازم لهم، لا يتعدى اليك، كما ان حسابك عليك لا يتعدى اليهم، كقوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى)

فان قيل: أما كفى قوله (ما عليك من حسابهم من شيء) حتى ضم اليه قوله (وما من حسابك عليهم من شيء)



وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ﴿٥٣﴾

قلنا: جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة قصد بهما معنى واحد. وهو المعنى في قوله (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولا يستقل بهذا المعنى الا الجملتان جميعا، كأنه قيل لا تؤاخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه

(القول الثاني) ما عليك من حساب رزقهم من شيء فتعلمهم وتطردم، ولا حساب رزقك عليهم، وإنما الرزق لهم ولك هو الله تعالى، فدعهم يكونوا عندك ولا تطردم واعلم أن هذه الفصة شبيهة بقصة نوح عليه السلام إذ قال له قومه (أتؤمن لك وانبعك الأردلون؟) فأجابهم نوح عليه السلام و(قال وما على بما كانوا يعملون ان حسابهم الا على ربى لو تشعرون) وعنوا بقولهم (الأردلون) الحاكمة والمحترفين بالحرف الخسيسة، فكذلك هنا. وقوله (فتطردم) جواب النفي ومعناه، ما عليك من حسابهم من شيء فتطردم، بمعنى انه لم يكن عليك حسابهم حتى انك لأجل ذلك الحساب تطردم، وقوله (فتكون من الظالمين) يجوز أن يكون عطفاً على قوله (فتطردم) على وجه التسبب لأن كونه ظالماً معلول طردم ومسبب له. وأما قوله (فتكون من الظالمين) ففيه قولان: الأول (فتكون من الظالمين) لنفسك بهذا الطرد: الثانى: أن تكون من الظالمين لهم. لأنهم لما استوجبوا مزيد التقريب والترحيب كان طردم ظالماً لهم، والله أعلم

قوله تعالى «وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا أليس الله بأعلم بالشاكرين»  
فيه مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى بين في هذه الآية ان كل واحد مبتلى بصاحبه، فأولئك الكفار الرؤساء الاغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين في الاسلام مسارعين إلى قبوله فقالوا: لو دخلنا في الاسلام لوجب علينا أن ننقاد لهؤلاء الفقراء المساكين وأن نعترف لهم بالتبعية، فكان ذلك يشق عليهم. ونظيره قوله تعالى (أألقى الذكر عليه من بيننا. لو كان خيراً ما سبقونا اليه) وأما فقراء الصحابة فكانوا يرون أولئك الكفار في الراحة والمسرات والطيبات والخصب والسعة، فكانوا يقولون كيف حصلت هذه الأحوال لهؤلاء الكفار مع اننا بقينا في هذه الشدة والضيق والقلة

فقال تعالى ﴿وكذلك فتنا بعضهم ببعض﴾ فأحد الفريقين يرى الآخر متقدما عليه في المناصب الدينية . والفريق الآخر يرى الفريق الأول متقدما عليه في المناصب الدنيوية ، فكانوا يقولون أهذا هو الذى فضله الله علينا ، وأما المحققون فهم الذين يعلمون أن كل ما فعله الله تعالى فهو حق وصدق وحكمة وصلاح ولا اعتراض عليه ، إما بحكم المالكية على ما هو قول أصحابنا أو بحسب المصلحة على ما هو قول المعتزلة ، فكانوا صابرين في وقت البلاء ، شاكرين في وقت الآلاء والنعماء وهم الذين قال الله تعالى في حقهم (أليس الله بأعلم بالشاكرين)

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة خلق الأفعال من وجهين : الأول : أن قوله (وكذلك فتنا بعضهم ببعض) تصريح بأن لقاء تلك الفتنة من الله تعالى ، والمراد من تلك الفتنة ليس إلا اعتراضهم على الله فى أن جعل أولئك الفقراء رؤساء فى الدين . والاعتراض على الله كفر وذلك يدل على أنه تعالى هو الخالق للكفر . والثانى : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) والمراد من قوله (من الله عليهم) هو أنه من عليهم بالإيمان بالله ومتابعة الرسول ، وذلك يدل على أن هذه المعانى إنما تحصل من الله تعالى لأنه لو كان الموجد للإيمان هو العبد ، فالله ما من عليه بهذا الإيمان ، بل العبد هو الذى من على نفسه بهذا الإيمان ، فصارت هذه الآية دليلا على قولنا فى هذه المسألة من هذين الوجهين : أجاب الجبائى عنه ، بأن الفتنة فى التكليف ما يوجب التشديد ، وإنما فعلنا ذلك ليقولوا أهؤلاء ؟ أى ليقول بعضهم لبعض استفهاما لانكارا (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) بالإيمان ؟ وأجاب الكعبى عنه بأن قال (وكذلك فتنا بعضهم ببعض) ليصبروا أو ليشكروا ، فكان عاقبة أمرهم أن قالوا (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) على ميثاق قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) والجواب عن الوجهين أنه عدول عن الظاهر من غير دليل . لاسيما والدليل العقلى قائم على صحة هذا الظاهر ، وذلك لأنه لما كانت مشاهدة هذه الأحوال توجب الأنفة ، والأنفة توجب العصيان والاصرار على الكفر ، وموجب الموجب موجب ، كان الإلزام واردا . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى كيفية افتتان البعض ببعض وجوه : الأول : أن الغنى والفقركا سببين لحصول هذا الافتتان كما ذكرنا فى قصة نوح عليه السلام ، وكما قال فى قصة قوم صالح (قال الذين استكبروا للذين استضعفوا إنا بالذى آمنتم به كفر) والثانى : ابتلاء الشريف بالوضيع . والثالث : ابتلاء الذكى بالآبله . وبالجملة فضفات الكمال مختلفة متفاوتة ، ولا تجتمع فى

انسان واحد البتة ، بل هي موزعة على الخلق . وصفات الكمال محبوبة لذاتها ، فكل أحد يحسد صاحبه على ما آتاه الله من صفات الكمال .

فأما من عرف سر الله تعالى في القضاء والقدر رضى بنصيب نفسه وسكت عن التعرض للخلق ، وعاش عيشا طيبا في الدنيا والآخرة . والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قال هشام بن الحكم : انه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا عند حدوثها ، واحتج بهذه الآية . لأن الافتتان هو الاختبار والامتحان ، وذلك لا يصح إلا لطلب العلم وجوابه قد مر غير مرة .

تم الجزء الثاني عشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثالث عشر ، وأوله قوله تعالى  
(وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) من سورة الأنعام . أعان الله على إكماله

Journal of the [illegible]

[illegible text]

[illegible text]

[illegible text]

[illegible text]

[illegible text]

[illegible text]

[illegible text]

[illegible text]

[illegible text]

[illegible text]

[illegible text]

[illegible text]

[illegible text]

[illegible text]

# فهرست

## الجزء الثاني عشر

من التفسير الكبير للامام الفخر الرازي

صفحة	صفحة
١٨	٢
قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه» الآية	قوله تعالى «إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور»
» ٢٥	» ٤
«إنما وليكم الله ورسوله»	» «فلا تخشوا الناس واخشون»
» ٣١	» ٦
«ومن يتول الله ورسوله»	» «وكتبنا عليهم فيها» الآية
» ٣٢	» ٧
«يا أيها الذين آمنوا لاتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزا ولعباءة»	» «فمن تصدق به فهو كفارة له»
» ٢٣	» ٨
«وإذا ناديتم إلى الصلاة»	» «وقفنا على آثارهم بعيسى ابن مريم»
» ٣٥	» ٩
«قل هل أنبئكم بشر من ذلك»	» «وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه»
» ٣٨	» ١٠
«وإذا جاؤكم قالوا آمنا» الآية	» «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق»
» ٣٩	» ١١
«وترى كثيرا منهم يسارعون في الأثم والعدوان» الآية	» «فاحكم بينهم بما أنزل الله»
» ٤٠	» ١٣
«وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم» الآية	» «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة»
» ٤٦	» ١٤
«ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم»	» «أحكم الجاهلية يغفون» الآية
» ٤٨	» ١٥
«يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك» الآية	» «يا أيها الذين آمنوا لاتخذوا اليهود والنصارى أولياء»
» ٥٠	» ١٦
«يا أهل الكتاب لستم على شيء»	» «فترى الذين في قلوبهم مرض»
	» ١٧
	» «ويقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا» الآية

صفحة	صفحة
٧٩	٥١
قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر	قوله تعالى «إن الذين آمنوا والذين هادوا
والميسر» الآية	والصابئون» الآية
٨٠	٥٤
«إنما يريد الشيطان أن يوقع	«لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل»
بينكم العداوة والبغضاء» الآية	«وحسبوا أن لا تكون فتنة»
٨٢	٥٩
«وأطيعوا الله وأطيعوا	«لقد كفر الذين قالوا إن الله
الرسول واحذروا» الآية	هو المسيح ابن مريم» الآية
٨٣	٦٠
«ليس على الذين آمنوا وعمالوا	«أفلا يتوبون إلى الله» الآية
الصالحات جناح فيما طعموا»	«أنظر كيف نبين لهم الآيات»
٨٥	٦٢
«ليلوئكم الله بشيء من الصيد»	«قل يا أهل الكتاب لا تغلوا
«يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا	في دينكم» الآية
الصيد وأنتم حرم» الآية	«لعن الذين كفروا» الآية
٩٧	٦٤
«وأحل لكم صيد البحر وطعامه»	«ذلك بما عصوا وكانوا
٩٩	يعتدون»
«جعل الله الكعبة البيت	٦٥
الحرام» الآية	«ولتجدن أشد الناس عداوة
١٠٢	للذين آمنوا اليهود» الآية
«اعلموا أن الله شديد العقاب	٦٧
وأن الله غفور رحيم» الآية	«وإذا سمعوا ما أنزل إلى
١٠٣	الرسول» الآية
«ماعلى الرسول إلا البلاغ»	٦٩
١٠٤	«يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا
«يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا	طيبات ما أحل الله لكم» الآية
عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم»	٧٢
١٠٨	«وكلوا مما رزقكم الله حلالا
١١٠	طيبا» الآية
«وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل	٧٣
الله وإلى الرسول» الآية	«لا يؤاخذكم الله باللغو في
١١١	أيمانكم» الآية
«يا أيها الذين آمنوا عليكم	٧٤
أنفسكم» الآية	«فكفارته إطعام عشرة
١١٣	بساكين» الآية
«يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم»	

صفحة	صفحة
١٤١	١١٤
سورة الانعام	قوله تعالى «انسان ذوا عدل منكم» الآية
١٤١	١١٩
قوله تعالى «الحمد لله الذي خلق السموات والارض» الآية	» «فان عشر على أنهما استحقا
١٥٢	١٢١
» «هو الذي خلقكم من طين»	إثمافآخران يقومان مقامهما،
١٥٤	١٢٢
» «وهو الله في السموات وفي الارض» الآية	» «يوم يجمع الله الرسل» الآية
١٥٧	١٢٤
» «وما تأتيمهم من آية من آيات ربهم» الآية	» «قالوا الا علم لنا إنك أنت
١٥٨	١٢٦
» «ألم يروا كم أهلكتنا من قبلهم من قرن» الآية	علام الغيوب»
١٦٠	١٢٧
» «ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس» الآية	» «وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني»
١٦١	١٢٨
» «وقالوا لولا أنزل عليه ملك»	» «وإذ كففت بني إسرائيل عنك» الآية
١٦٢	١٣٠
» «ولقد استهزى برسلك من قبلك»	» «إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم»
١٦٣	١٣١
» «قل سيروا في الارض» الآية	» «قالوا نريد أن نأكل منها»
١٦٤	١٣٢
» «قل لمن ما في السموات والارض» الآية	» «قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء»
١٦٧	١٣٣
» «وله ما سكن في الليل والنهار»	» «قال الله اني منزلها عليكم»
١٦٨	١٣٥
» «قل أعير الله أنخذ وليا» الآية	» «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني»
١٧٠	١٣٦
» «من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه» الآية	» «ما قلت لهم إلا ما أمرتني به»
١٧١	١٣٧
» «وإن يمسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو» الآية	» «إن تعذبهم فانهم عبادك»
١٧٣	١٣٩
» «وهو القاهر فوق عباده»	» «قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم» الآية
	» «لله ملك السموات والارض»

صفحة	صفحة
٢٠٩	١٧٥
قوله تعالى «إنما يستجيب الذين	قوله تعالى «قل أى شىء أكبر شهادة
يسمعون» الآية	قل الله» الآية
» ٢١١	» ١٧٩
«وما من دابة فى الأرض	«الذين آتيناهم الكتاب
ولا طائر» الآية	يعرفونه كما يعرفون أبناءهم»
» ٢٢٠	» ١٨٠
«والذين كذبوا بآياتناصم وبكم	«ومن أظلم ممن اقترى على الله
فى الظلمات» الآية	كذباً» الآية
» ٢٢٢	» ١٨٢
«قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله»	«وتم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا»
» ٢٢٤	» ١٨٥
«ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك»	«ومنهم من يستمع إليك»
» ٢٢٥	» ١٨٩
«فلما نسوا ما ذكروا به» الآية	«وهم يبهون عنه وينأون عنه»
» ٢٢٦	» ١٩٠
«فقطع دابر القوم الذين ظلموا»	«ولو ترى إذ وقفوا على النار»
» ٢٢٧	» ١٩٣
«قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم	«بل بدلهم ما كانوا يخفون من
وأبصاركم» الآية	من قبل» الآية
» ٢٢٨	» ١٩٥
«قل أرأيتم إن أتاكم عذاب	«وقالوا إن هى إلا حياتنا الدنيا
الله بغته» الآية	وما نحن بمبعوثين» الآية
» ٢٢٩	» ١٩٦
«وما نرسل المرسلين إلا مبشرين	«قد خسر الذين كذبوا بقاء الله»
ومنذرين» الآية	» ٢٠٠
» ٢٣٠	» ٢٠٠
«قل لأقول لكم عندى خزائن	«وما الحياة الدنيا إلا لعب
الله» الآية	ولهو» الآية
» ٢٣٢	» ٢٠٣
«وأنذر به الذين يخافون أن	«قد نعلم إنه ليحزنك الذى
يحشروا إلى ربهم»	يقولون» الآية
» ٢٣٣	» ٢٠٦
«ولا تطرد الذين يدعون ربهم	«ولقد كذبت رسل من
بالغداة والعشى» الآية	قبلك» الآية
» ٢٣٧	» ٢٠٧
«وكذلك فتنا بعضهم ببعض»	«وأن كان أكبر عليك
	إعراضهم» الآية



